

FILE

Name: Old919\_Oldenberg\_VorwissenschaftlicheWissenschaft.pdf

PURL: http://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl/?gr\_elib-35

Type: Searchable PDF/A (text under image), indexed

Encoding: Unicode ( $\bar{a}$   $\bar{i}$   $\bar{u}$   $\bar{r}$   $\bar{r}$   $\bar{l}$   $\bar{l}$   $\bar{n}$   $\bar{t}$   $\bar{d}$   $\bar{n}$   $\bar{s}$   $\bar{s}$   $\bar{h}$   $\bar{m}$  ...)

Date: 15.7.2008; REVISION: #1, 18.6.2012

#### **BRIEF RECORD**

Author: Oldenberg, Hermann

Title: Vorwissenschaftliche Wissenschaft : Die Weltanschauung der Brāhmana-Texte

Publ.: Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht

Description: VI, 249 p.

#### **FULL RECORD**

www.sub.uni-goettingen.de/ebene\_1/fiindolo/gr\_elib.htm

### NOTICE

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

## Vorwissenschaftliche Wissenschaft

## Die Weltanschauung der Brāhmana-Texte

Von

Hermann Oldenberg



Göttingen \* Vandenhoed & Ruprecht \* 1919

Das Übersetungsrecht behält sich die Berlagsbuchhandlung vor.
Cophright 1919 by Bandenhoed & Ruprecht, Göttingen.



# Dem Undenken Julius Wellhausens.



## Inhaltsverzeichnis.

Die vorwiffenschaftliche Opferwiffenschaft ber Brahmanaterte S. 1. Brahmanisches und populäres Denken S. 6. Die Quellenterte S. 7.	Seite 1—8
Erster Abschnitt. Götter und Substanzen Die Götter S. 9. Reue Daseinsmächte S. 11. Berblassen ber göttlichen Individualitäten; Gruppen der Götter (die Asuras) S. 15. Die Göttermythen S. 18. Vollkommenheiten der Götter S. 19. Schwächen der Götter S. 22.	9—123 9—26
Prajāpati	26—32 32—54
Gruppen von Substanzen. Klassisitationen	54—58 58—62 62—89
Das Leben ber Substanzen im Allgemeinen. Materialien über Götter, Persönliches S. 89. Tiere, Pflanzen, andre Naturwesenheiten, künstliche Objekte S. 90. Das Opser und seine Elemente S. 90. Abstrakta, Kräfte, Sigenschaften, Ordnungen, Handlungen S. 92. Allgemeines Bild bes Lebens von allbem S. 93. Beseelung S. 97.	89—99
Allgemeine Bezeichnungen für Wesenheiten und ihre Erscheinungsformen S. 99. tanu S. 100. rupa, Name S. 102. tanu und rupa S. 109.	99—109
Die Jbentifikationen	110—123

16

	Seite
Zweiter Abschnitt. Die Busammenhänge bes	Sette
Geschens	124—183
Rta, vrata	
Rausalität der Götter und Substanzen ,	
Der Zauber. yatu, maya S. 129. brahman S. 133. Zauber=	
spruch und Zauberhandlung S. 135. Der Zauberer und seine Werkzeuge S. 141. Die Willenskraft im Zauber S. 145. Das Tapas S. 146.	
Das Opfer. Opfer= und Zauberkausalität	149—157
Natürliche Kaufalität S. 157. Berhältnis natürlicher und	
übernatürlicher Rausalität S. 162.	10. 100
Anhang: Die Kosmogonie	166—183
Dritter Abschnitt. Die Werte des Daseins.	
Ethische Auffassungen	184—219
Bierter Abichnitt. Die Beife bes Dentens in	
den Brähmanas	220-239
Die Erkenntnismittel S. 220. Offenbares und Berborgenes,	220-200
das "Sehen" des Übernatürlichen S. 221. Das Denken; mī-	
māmsā S. 224. Stil bes Denkens S. 225. Allgemeinbegriffe	
S. 227. Definition S. 230. Begriffssysteme S. 232. Inein-	
andergreifen der Säte, Anfänge des Syllogismus S. 234. Induk-	
tion S. 235. Handhabung größerer Gedankenreihen S. 237.	
M H WY C' W	239—245
Rachträge	
Register	
Application	410-41

Die Abkürzungen in den Textzitaten (z. B. AB. = Aitaroya Brāhmaņa;  $\overline{BAU}$ . = Brhad Āranyaka Upaniṣad) sind dem Kundigen seicht verständlich. Ich hebe hervor  $\pm B$ . =  $\pm B$  satapatha Brāhmaṇa; K. = Kāṭhaka. KU. ift Kaṭha Upan., im Unterschied von Kauş. Up. = Kauşītaki Upaniṣad.

Der Erforschung des Beda liegt die Versuchung nah, sich allzu einseitig auf das zuerft in die Augen Fallende, die Götter des vedischen Glaubens und den Kultus einzustellen. Wir durfen nicht außer Acht laffen, daß auch die allgemeinen Borftellungen über Sein und Geschehen ihre in den Bedaterten sich abspiegelnde Geschichte haben. Die naturwüchsigen Anschauungen hohen Altertums werden priesterlicher Bearbeitung, Stilifierung, Weiterbildung unterworfen. entstehen jene nicht allein in Indien auftretenden, sondern durchaus typischen Gebilde, Die man als vorwissenschaftliche Wissenschaft oder auch als vorphilosophische Philosophie benennen kann. Es sind chaotische und doch eine Anlage zur Überwindung des Chaos in sich tragende Gedanken und Einfälle, wenig differenziert nach ben jett eben noch ganz unentwickelten Individualitäten einzelner Denker, aber barum keineswegs in sich vollkommen gleichartig, sondern hier noch durchaus primitiv, dort Anfänge einer gewiffen Verfeinerung aufweisend, halb religiös gebunden, halb von dieser Bindung sich be-Sie find es, aus benen schlieflich Philosophie hervorwächst oder hervorwachsen kann.

Nirgends, so viel ich sehe, hat dies Stadium in der Entwickslung des Denkens eine solche Fülle literarischer Denkmäler hinterslassen wie im alten Indien. Un vielen andern Stellen ist den Gesdankenmassen, von denen hier die Rede ist, bleibende Fixierung nicht oder nur unvollkommen zuteil geworden; was sich eine kurze Zeit behaupten konnte, wurde dann bald als überwunden beiseite geworfen. In Indien wirkte die anhaltende Tätigkeit eines hervorragend mächtisgen, literarisch geschulten Priesterstandes. Sie gab den betreffenden Spekulationen, in denen dieser Stand sein eigenstes Wesen aussprach und seine Interessen nachdrücklich zur Geltung brachte, seste Gestalt, insonderheit in den "Brähmana"texten, umfänglichen Abhandlungen

zur Erklärung bes Opferrituals1. Diese wurden an die kanonischen Grundterte des Beda eng angeschlossen, und frühzeitig an deren Autorität teilnehmend wurden sie mit Hilfe der sicheren Technik des Überlieferns, über die man in den lernfreudigen Schulen verfügte, vor dem Untergang auch dann noch geschützt, als das weiter sich entwickelnde Denken länast andre Bahnen beschritten hatte. fehlte es ja inmitten jener Kreise nicht an solchen, die am Alten überzeugt, vielleicht auch hier und da in der Vorliebe für antiquariiches Wissen festhielten. Und unter den hinzukommenden Neubildungen des Gedankens waren viele keineswegs stark und intransigent genug, daß ihre Vertreter nicht ein geschicktes Überbrücken der Wideriprüche dem Bruch mit dem Alten porgezogen hätten. es geschehen, daß, mährend später die weit jungeren und reiferen literarischen Schöpfungen des Buddhismus mit diesem Glauben selbst aus Indien nahezu spurlos weggeweht wurden, die Texte jener Spekulation, vor allem eben die "Brahmanas", in zahlreichen Redaktionen vieler Schulen sich erhielten.

Der kulturgeschichtliche Betrachter muß die Materialien seines Arbeitens hinnehmen, wie der Lauf der Dinge fie ihm in die Hand gibt. Dürfte er freilich mählen, welchem von den auf Erden vorhanden gewesenen Eremplaren derartiger Spekulationsmassen er diese geradezu vollkommene Erhaltung gonnen möchte, fo ift vielleicht fraglich, ob er sich eben für das indische entscheiden würde. ja nicht Indien, wo die Entwicklung wirklicher Wiffenschaft aus solchem Denken oder Phantafieren sich am kräftigsten und feinsten vollzogen hat und darum am tiefften durchschaubar sein müßte. Beobachtung des Wirklichen, Prüfung, gefundes Mißtrauen war hier wenig zu Hause. Die Abgeschlossenheit der Kafte, ihr Selbstvertrauen, bis zur Selbstvergötterung gesteigert, ließ die-brahmanischen Lehrer unermüdlich und unbeirrt darin rivalisieren, alten Wider= finn mit neuem noch barockerem Widerfinn zu übertrumpfen. ich nicht, ift es Max Müller, der einmal gesagt hat, die Brahmanategte verdienen wohl ftudiert zu werden, aber nur in dem Sinn, wie der Arzt das Gerede von Jrren studiert. In der Tat bin ich mir deffen bewußt, daß hier die Geduld des Lefers gegenüber Maffen uns ebenso fernliegender wie verkehrt und mesquin scheinender Bor-

<sup>1.</sup> Nach ben hier allein möglichen ganz ungewiffen Schätzungen möchte ich biese Texte um die Zeit von 1000 v. Chr. ansetzen.

stellungen oder Diskussionen auf eine ernstliche Probe gestellt wird. Dazu trägt wohl neben jenen speziell indischen Momenten auch dies bei, daß eben das hier zur Untersuchung ftehende Gebiet zwischen andern in besonders ungunftiger Mittelftellung gelagert ift. herrscht nicht mehr die in ihrer Weise zwingende Logik des primi-tivsten Denkens, anderseits noch nicht die Lichtumströmte Freiheit philosophischer Gedankenkunft. Und von den lebendigen, großen Göttern bes alten Glaubens wendet man fich ab, aber man hat noch nicht die stille Glorie der Mächte entdeckt, die dann in den Upanishaden und weiterhin in der Buddhalehre zur Herrschaft über Denken und Seelenleben gelangen sollten. So befindet man sich eben hier zwischen Höhen in einer tiefen Niederung. Doch auch in dieser Region des Nichtmehr und des Nochnicht wird eine Sprache gesprochen, ber, wenn ich mich so ausdrücken darf, etwas wie eine Grammatik nicht ganz fehlt. Wer bas menschliche Denken auch auf minder bevorzugten Streden zu begleiten der Mühe wert halt, wird ben Antrieb fühlen, Diefer Grammatif nachzufragen. Gin Stud von ihr, so weit das gelingen will, herzustellen, daneben — um in diesem Bilde zu verbleiben — einige Teile des zugehörigen Wörterbuchs, und so den schließlich auch in diesen Sphären des Gedankens vor= handenen Gesetmäßigkeiten nachzuspuren: das ift es, mas hier verfucht werden foll1.

Wie überall auf der Stufe, mit der wir es zu tun haben, so bemüht sich auch in Indien das Denken des in Rede stehenden Zeitsalters nur selten darum, ein Bild der Dinge um seiner selbst willen, aus reiner Freude am Schauen und Verstehen zu entwerfen. Solche Freude kann sich nur langsam zwischen handgreislicheren Motiven und aus der Vermischung mit ihnen entwickeln. Zunächst lehnt sich die Weltbetrachtung noch ganz überwiegend an Aufgaben an, die das tägliche Leben den Denkenden stellt. Diese nun, individuell wenig von einander unterschieden, sind, wie schon hervorgehoben wurde, Priester, Glieder eines zu einer Kaste zusammengeschlossenen Priesterstandes, berufsmäßige Vollzieher des Opfers für Auftraggeber und

<sup>1.</sup> Bollständigkeit wird dabei nicht erstrebt. Bor allem hebe ich hervor, daß das höchst wichtige, aber in den letten Jahren von mehreren Seiten schon besonders eingehend behandelte Kapitel vom Leben nach dem Tode nicht von neuem besprochen werden soll. Indirekt werden freilich die dahin gehörigen Borstellungen doch mehrsach für uns wichtig werden.

Lohnspender, auf deren Rundschaft sie angewiesen find1. So ist ihr Denken ein durchaus priefterliches. Sein nächstes Objekt ift nicht die Struftur des Seins, die Ordnung des Geschehens. Bielmehr ift es jener große Hauptinhalt des eignen Tuns, die Bafis der eignen Eristeng: das Opfer. Um das Opfer zu verstehen gieht man die naturwüchsigen, gleichsam in der Luft liegenden Borftellungen von Sein und Geschehen beran, über die man eben verfügt, und bilbet diese auf seine Weise weiter. Man lernt, bei den ungezählten, oft finnlos aussehenden Verrichtungen des Opfers, bei den verwickelt und ieltsam aufgebauten Opferlitaneien sich über den bandhu (wörtlich "Berbindung") klar werben, b. h. über den Sinn und Zweck von allem, seine geheime Wirkung2. Das Utenfil, das der Opferer handhabt, das Wort des Opferverses, den er spricht, bedeutet diese oder jene verborgene, überirdische Wesenheit, mit der er so in Verbindung tritt, die er für sich gewinnt. Im Bersmaß des Hymnus, ben er rezitiert, in ben technischen Gigentumlichkeiten bes Gesanges liegen die und die Kräfte. Mit folchen Betrachtungen geht man Schritt für Schritt auf endlosem Wege ben einzelnen Vorgängen bes Opfers, den Beftandteilen der zugehörigen Liturgien nach und ertlärt fie eine nach der andern. In der Arbeit hieran wächst dann das Die Betrachtung holt weiter aus. Run fängt man an, freier, schwungvoller, mit ftarterer Überfichtsfähigfeit auf den Ritus als ein Ganzes hinzublicken, das alle Ginzelheiten umfaßt3. man jenes Banze zu beuten sucht, sieht man sich darauf hingewiesen,

<sup>1.</sup> Ich versuche hier nicht von neuem, diese Priesterkaste näher zu schilbern und verweise ans meine "Lehre der Upanishaden und Ansänge des Buddhismus", S. 4 ff.

<sup>2.</sup> Denn dies ift mit bandhu gemeint, nicht die Berbindung zwischen der Opferhandlung und dem dabei gesprochenen Gebet u. dgl., wie Winternitz (Gesch. d. ind. Lit. I, 164 A. 3) annimmt. Der Inhalt der Brähmanas ist genau genommen die Darlegung des dandhu, nicht die positive Beschreibung des Opfers und der Opferliturgien. Jene Darlegung schließt freilich begreislicherweise eine Erwähnung der einzelnen Berrichtungen und Sprüche usw. ein, um deren dandhu es sich handelt. Ausnahmsweises Auftreten von Beschreibungen ohne Erklärung (z. B. ŚB. II, 5, 3, 5 st.) ist sür den Gesamtcharakter der Texte belanglos.

<sup>3.</sup> Man halte, um nur ein Beispiel zu geben, die in diesem Sinn geführte Besprechung des Neu- und Bollmondsopsers im 11. Buch des Satapatha Brāhmana (SBE, XLIV) mit der Behandlung desselben Opsers im ersten Buch dieses Brāhmana (SBE, XII) zusammen.

umfassenber das Weltdasein zu überblicken, seine Elemente in ihre gegenseitige Ordnung zu stellen. Und so bereitet sich schließlich der Schritt vor, der dann noch übrig bleibt — literaturgeschichtlich aussgedrückt der Schritt von den Brahmanas zu den Upanishaden —: das Opfer, das zur Betrachtung der Welt und des Ich geführt hatte, tritt jett selbst, natürlich nicht auf einen Schlag, in den Hintergrund oder verschwindet aus dem Gesichtsfeld, und in immer unabhängiger geführter Betrachtung suchen nunmehr neue, durch das Opser nicht zu befriedigende Bedürfnisse des Verstehens und Innenslebens nach ihrer Erfüllung.

Jene Frage, mit der es die Brahmanaterte zu tun haben, nach der Wirkung der Riten und Litaneien, wirft man natürlich zuvörderft auf, um sich dessen zu vergewissern, daß diese Wirkung eben tatfächlich da ist, daß sie gerade die ist, um derenwillen man die Mühen des heiligen Werks unternommen, fich in die gefahrenreichen "Wildnisse des Opfers" hineinbegeben hat, um endlich auch darüber Sicherheit zu gewinnen, daß jene Wirkung auf dem eignen Bege zuverlässiger erreicht wird, als auf den abweichenden Wegen der Aber das Wissen, dessen man sich so bemächtigt, konstatiert nicht nur die dem Ritus innewohnenden Rrafte, sondern schafft und steigert solche auch zu Gunsten des Wissenden. Wie das Abbild eines Borgangs durch "sympathischen Rauber" diesen selbst bervorruft, so ift auch das Wissen von einem Borgana, dessen geistiges Abbild, mit diesem Borgang selbst zauberhaft verknüpft: dem Wissenden wird eben dadurch, daß er weiß — nicht weil er als Wissender geschickt und richtig handelt, sondern vermöge der von diesen berufsmäßigen Wissern grenzenlos hochgeschätten Kraft des Wiffens an fich — Macht über das von ihm gewußte Sein oder Geschehen zueigen. Es ift ja flar, wie weit das Bedürfnis nach diesem mit kultischen Zwecken verknüpften und in Zaubervorstellungen eingesponnenen Wissen von dem Verlangen reiner Wissenschaft nach Wiffen um des Wiffens willen abliegt. Aber ebenso flar ift ander= seits auch, von welcher Bedeutung es tropdem sein mußte, daß sich bier immerhin die Atmosphäre einer gemissen primitiven Wissenschaftlichkeit gebildet hatte, des planmäßigen Eindringens in etwas, bas hinter dem Gegebenen liegt, des Suchens nach dem Warum, des Argumentierens für und wider.

So sehr übrigens in der Brahmanazeit die eben beschriebenen Tendenzen vorherrschen, es darf nicht übersehen werden, daß aus

dieser, ja aus noch fernerer Vergangenheit sich doch auch hier und da Denkmäler eines von den Interessen des Opfers unabhängigen, die Dinge, scheint es, um ihrer selbst willen ins Auge fassenden Nachdenkens erhalten haben: nicht umsonst läßt ein Bedatert den Juwelier der Clegang geweiht sein, der Site den Topfer, der Lernbegier den Frager (Vs. XXX, 10). Um von gewissen riquedischen Dichtungen zu schweigen, bezeugen das Dasein solcher Frager und ihrer Fragelust Lieder des Atharvaveda wie jenes (X, 2), das vom wunderbaren Bau und Wesen des Menschen spricht. Von wem ist sein Fleisch zubereitet, von wem die geschickten Finger? Wer weiß das? Wer ruftete ihm die beiden Arme aus und sprach: fraftige Taten foll er vollbringen? Liebes und Unliebes viel. Freude und Wonne, von wo holt es der gewaltige Mensch? Wer legte in ihn Samen und sprach: laft fein Geschlecht fich fortsetzen? Wer gab ihm Beisheit, wer Musik und Tanz? Und die Antwort auf folche Fragen? Das Brahman ift es, das all dies geschaffen und geordnet hat — das Brahman hat das Jahr ausgemessen, Himmel und Erde an ihre Stelle gesetzt. Ein von frischer staunender Verwunderung und Bewunderung erfülltes altindisches Gegenstück — freilich minder geformt und minder tief - jenes griechischen Gesanges: Wunder= bares gibt es viel, doch nichts ist wunderbarer als der Mensch. Auch bei einem Gedicht wie diesem ist es zwar nicht ausgeschlossen, daß ein uns unsichtbarer praktisch-ritueller Zweck schließlich im Spiel fein könnte. Für wahrscheinlich halte ich das doch nicht; ich glaube, daß es in der Tat ein ideales Interesse ift, das hier seine Befriedi= aung sucht, ein Streben, das von konkreten Bedürfnissen unabhängig allein im Glück des Wiffens, des Bezwingens der Geheimnisse seine Sättigung finbet.

Fragen wir, wieweit alle diese Vorstellungen vom Sein der Dinge und vom Geschehen, in denen die Kaste der Wissenden lebte, sich mit der populären Gedankenwelt jenes Zeitalters deckten, so verssteht sich von selbst, daß die Antwort auf diese Frage ihre positive wie ihre negative Seite haben wird. Unvermeidlich fällt in der rituell-theologischen Wissenschaft einseitige, stärkste Betonung auf bestimmte Vorstellungselemente und bestimmte Verknüpfungen dieser

<sup>1.</sup> So macht die Verherrlichung der wunderbaren Kräfte und Werke des Atems, Atharvaveda XI, 4, ganz wie das eben besprochene Lied den Eindruck eines freien Ergusses — dis zum Schluß. Der aber zeigt, daß ein Zauberlied vorliegt, den Atem an jemanden, dem er entweichen will, zu fesseln.

Elemente, wie fie gerade jener professionellen Interessensphäre mit ihren Reigungen und Traditionen entsprechen. Aber was da solch besonderer Bearbeitung unterworfen wird, ist doch an sich nichts andres als der allgemeine dem Zeitalter eigne geiftige Besitz. Zu biesem schafft man an den meiften Stellen - trot aller Geheimlehren, in deren muftischer Exklusivität man gern schwelgt — nicht oder kaum etwas innerlich wirklich Neues hinzu; man vertieft jenen Besitz nicht sowohl, als daß man gewisse Büge ins Extrem steigert, gewisse Motive ins Ungemessene wiederholt, an gewissen Bunkten unverhältnismäßige Mengen von Ginfällen, von Vorftellungsarabes= ten ansammelt. Gine wirkliche Neuschöpfung im vollen Sinn, im großen Stil erscheint erft in der pantheiftischen Spekulation der Upanishaden. So mag man die Wissenschaft der Brahmanatexte ein Berrbild der in Wahrheit damals lebendigen Weltauffassung nennen: durch das Zerrbild scheint doch das Bild hindurch; das aber, was fich uns als Bergerrung darftellt, ift eben die Bearbeitung, welche die vorwissenschaftliche Wissenschaft auf ihre Weise, mit den ihr zu Gebote stehenden Mitteln an jenem Bilde vornimmt, nach geschichtlicher Notwendigkeit vornehmen muß. —

Sier ift noch zu bemerken, daß die folgende Darftellung, überwiegend auf die Brahmanaterte basiert1, sich doch nicht in voller Strenge auf diese beschränken barf. Alteres wie Jungeres lagt fich ohne unnötige und empfindliche Schädigung der Untersuchung nicht ganz ausschließen. Bei dem Alteren denke ich nicht an das aller= älteste Denkmal der Bedenliteratur, den Rigveda, der den hier zu betrachtenden Entwicklungen zeitlich weit vorangeht, vielmehr vor allem an die dem Opferritual zugehörigen Bers- und Spruchsamm= lungen der Yajurveden; auch die Texte — überwiegend Zauberterte — des Atharvaveda, die teilweise gewiß in die Brahmanazeit hineinreichen. zum andern Teil den eben erwähnten najurvedischen Sammlungen wohl etwa gleichaltrig fein werden, bieten über die Vorstellungen vom Lauf der Dinge und von den darin wirkenden Kräften manche inhaltvolle Außerung, welche die Zeugniffe der Brahmanas vervollständigt und belebt. Bon Jüngerem anderseits kommen die Upanishaden in Betracht. Zwar die für fie charakteris

<sup>1.</sup> Dabei scheint mir der Bersuch einer durchgreisenden Unterscheidung zwischen den älteren und jüngeren Materialien dieser Texte, wie ich sie Entwicklung ihres Prosaftils an anderm Ort vorgenommen habe ("Zur Geschichte der altindischen Prosa" 13ff.), für jett noch nicht angezeigt.

stischen bedeutenden Entwicklungen der Spekulation<sup>1</sup> bleiben von der gegenwärtigen Darstellung ausgeschlossen. Aber häusig kehren doch Borstellungen, Vorstellungsreihen, Üußerungsweisen der Brähmanas in den Upanishaden vollständiger oder deutlicher wieder, und so fällt von diesen Licht auf jene zurück. Die Möglichkeit, daß da zwischen den älteren und den jüngeren Texten Sinn und Wesen der betreffenden Elemente sich verändert hat, darf natürlich nicht übersehen werden. Aber ebenso wenig darf man doch Zeugnisse, die manchen wertvollen Ausschluß ergeben, in starrer Handhabung einer chronologischen Grenze, die man sich nun einmal gezogen hat, einssach beiseite schieben.

Wir beschäftigen uns zunächst mit den Vorstellungen der Brāhsmanas von den Wesenheiten, unter denen das Geschehen in der Welt sich abspielt, dann mit den Zusammenhängen, den Gesetzen — oder den Gesetzlosigkeiten — dieses Geschehens selbst. Weiter soll vom Reich der Werte, von Gut und Böse gesprochen werden, schließlich von der Technik des Penkens, die in den Brähmanas zur Erscheisnung kommt.

<sup>1.</sup> Betreffs dieser verweise ich auf meine Schrift "Die Lehre der Upanissbaben und die Anfänge des Buddhismus".

## Erfter Abschnitt.

## Götter und Substanzen.

Die Götter. Die Besprechung der im Weltdasein wirkenden Mächte möge von den Göttern ausgehen, insonderheit den alten Göttern der rigvedischen Hymnen und des Opfers. Was ist in diesem Zeitalter aus ihnen geworden<sup>1</sup>?

Unverkennbar ist die starke Abnahme des religiösen Interesses, das sich diesen Göttern zuwandte.

Das ist auch wohl verständlich.

Wie Indra, Baruna, die Asvin plastischer Verkörperung entbehrten, die ihre Gestalt sichtbar und greifbar im Bewußtsein aller sestgehalten hätte, wie sie in keinen monumentalen Tempeln als Hausherren walteten, so sehlte ihnen auch — anders als außerhalb Indiens den Re, Marduk, Jahre — das unauslösliche Verwobensein mit den Institutionen und Erinnerungen eines in Indien eben kaum vorhandenen nationalen, geschichtlichen Lebens. Für Indra gab es längst keine Burgen der Dunkelsarbigen, Gottlosen mehr zu brechen. Und es lag in der sozialen Organisation, daß die nichtpriesterlichen Verehrer, die zu einsachem, treuem Festhalten des überkommenen Glaubens am stärksten Disponierten, vom persönlichen Verhältnis zum Gott abgedrängt waren durch die allein berusene Kaste, die des Priesters.

Der Priefter selbst aber, in dessen luftiger Gedankenwelt der Gott die Basis seiner Existenz hatte, dessen wechselnden Stimmungen und Einfällen er widerstandslos hingegeben war?

<sup>1.</sup> Auch weiter unten im Abschnitt über das Geschehen und die dieses beherrschenden Mächte wird von den Göttern die Rede sein. Hier aber handelt es sich um ihr Wesen, dort um die von ihnen ausgehenden Kausalitäten, speziell auch um ihr Berhalten zum menschlichen Dasein. Beides ist freilich, wie sich von selbst versteht, nicht vollkommen trennbar.

Wie unfre Quellen uns den Priester kennen lehren, war er gewohnt im Verkehr mit den weltlichen Machthabern durch kleine Mittel kleine Borteile zu erstreben, bewegt von geringfügigen Intereffen und Gefühlen. Ihm fehlten die Schickfale, die seinem Berhältnis zum Gott Beite. Tiefe hätten verleihen und bewahren können; das entscheidende Erlebnis für ihn war das Angestaunt- und Belohntwerden, das er durch priefterliche Kunstleiftungen zu erreichen verstand. Es konnte nicht ausbleiben, daß er die Zuge seines eignen Wesens, den Grundton seines Daseins auch den Göttern zuteilte. Und im Selbstgefühl seines geheimen, privilegierten Wissens und Rönnens machte er sich aus dem Diener der Götter immer mehr zu ihrem Herrn, zog er die Verfügung über ihre Entschließungen und Taten immer restloser an sich. Die bequeme Rube, deren man sich erfreute, konnte einen Widerstand Indras oder Barunas gegen solche Entthronung nicht fühlen laffen, konnte nicht den Schauer vor der Majestät des Übergroßen, Erhabenen lebendig halten, die forgenvolle Spannung, die wie der Bfalmift auf die Entschließungen des Gottes "wartet von einer Morgenwache bis zur andern", die Hingabe an die unergründliche göttliche Weisheit und Gnade. Geschäftig führte der Priefter beim Opfer seine Bewegungen aus, griff nach diesem und jenem Utenfil "mit den Armen der Asvin, mit Bufhans Sänden". Die Blieder des göttlichen Körpers ftanden eben zu seiner Verfügung, waren seine Glieder. Da gab es kein Diftanzgefühl. Wenn später im Buddhismus der heilige Mönch unnennbar hoch über den fogenannten Göttern steht, so bereitet sich das jetzt vor. "Es gibt zweierlei Götter. Die Götter sind Götter, und die gelehrten, veda= fundigen Brahmanen: das find die menschlichen Götter" (SB. II, 2, 2, 6). Die Götter der zweiten Art waren in vieler Hinsicht die bedeutenderen.

Mit den beschriebenen Vorgängen auf den Gebieten des Wollens und Empfindens nun vereinigten sich solche auf dem des Denkens, die gleichfalls die Geltung der alten Götter herabdrückten.

An Stelle der Poeten, deren Bemühung um schwungvolle Bersherrlichung dieser Götter sich ausgelebt, abgenutt hatte, fingen ja jett Denker, wenn auch unbeholsene, sich zu regen an. Schon in rigvedischer Zeit erhob sich der Zweisel: "Kein Indra ist, so sagt mancher. Wer hat ihn denn gesehen? Wen sollen wir preisen?" (VIII, 100, 3). Und der Atharvaveda (XI, 2, 28) sprach von "dem, der glaubt, es gibt Götter", und bezeugte dadurch das Dasein auch

bes Unglaubens. Daß die Leugnung göttlicher Existenz für jetzt entsernt noch nicht durchdrang, ist begreislich; dazu waren die überstommenen Borstellungen denn doch zu sest gewurzelt, auch zu unslösdar mit dem priesterlichen Standesinteresse verwachsen. Aber Umsbildungen vollzogen sich; Neubildungen wuchsen um das Alte auf und drängten jene grotessen Bilder wie von Indras Sieg über den großen Drachen in den Hintergrund.

Zunächst wurde die Frage laut nach "dem einen Gott über den Göttern". Das Lied, das so sprach, eins der jüngsten des Rigsveda (X, 121), ging Vers für Vers in den Kefrain aus: "Wer ist der Gott, dem wir mit Opfer dienen sollen?" Da zeigt sich eines der Gedankenmotive, die in dieser Zeit Wirkenskraft besaßen, während die Lieder an Indra oder Varuna eben nur Ausläuser einer alten, matt gewordenen Strömung waren. Iener Refrain ist bezeichnend. Das Opfer — darin liegt: der Priester und das priesterliche Intersesse — ist der seste Punkt: opfern soll man in jedem Fall. Die Frage aber ist, wer der Gott ist, dem man zu opfern habe. Von dem neuen einen Gott, Prajäpati, mit dessen Namen man bald jene Frage zu beantworten versuchte, und von seiner schattenhaften Persönlichkeit wird später gesprochen werden.

Neben dieser auf Einheit des Göttlichen gerichteten Gedankenbewegung trat nun weiter eine andre auf, die ebenfalls über die Kindlichkeit der alten Glaubensvorstellungen hinausstrebte. Sie scheint, zunächst wenigstens, die stärkere.

Wir begegneten schon der Frage: wer hat denn Indra gesehen? So schoben sich für jene himmlischen Gewalthaber bes Rigveda, Die zum größten Teil nie gesehen, nie erlebt wurden — natürlich muß man Ugni das Feuer und einige andre ausnehmen -, mehr und mehr Wesenheiten in den Vordergrund, welche in leibhaftiger Sicht= barkeit und Fühlbarkeit ihr Dasein jeden Augenblick unwidersprechlich bewiesen. Da waren Naturmächte, Kräfte der menschlichen Berfonlichkeit; im Gesichtsfeld jener Priefter standen auch die Faktoren des Opfers ober Zaubers damit auf einer Linie. Dazu dann Abstrattionen, die den immer wieder ersebten Lauf der Dinge in einer dem Konfreten nahkommenden Anschaulichkeit ausdrückten. Wenn man ftatt der ältesten Hymnensammlung, des Rigveda, das detailliert ausgeführte, fest fixierte Bild des Opfers betrachtet, das die jungeren Bedategte zeichnen, so begegnet man dort fortwährend Wefenheiten dieser Art, in denen an Stelle der alten derben Anthropomorphismen der rigvedischen Mythologie eine gewisse Tendenz aufgeklärteren, ber Wirklichkeit näheren Denkens zum Vorschein kommt. Einige bem Somaopfer angehörige Formeln mögen das veranschaulichen. man den Soma aus dem Wagen lädt, fagt man zu ihm: "Für das Berg bich; für den Geift bich; für ben himmel bich; für die Sonne bich ... Steige du zu den Geschöpfen herab; mögen die Geschöpfe zu dir herabsteigen" (Caland-Henry, L'Agnistoma 128f.): eine andre Redemeise, als wenn in der Art der alten Zeit vom somaholenden Adler oder dem ihn bewachenden Gandharva, dem in seinem Rausch ben Drachen schlagenden Gott die Rede wäre. Rach einem Gesang= vortrag oder einer Litanei folgt Anrede an eben diesen Bortrag: "Des Gepriesenen Gepriesenes bift bu. Nahrungstraft melte mir das Gepriesene. Zu mir komme des Gepriesenen Gepriesenes. Litanei Litanei bist du. Nahrungsfraft melke mir die Litanei. Zu mir komme der Litanei Litanei" (Cal. Henry 180. 233). Wenn ein Priefter eine bestimmte Somaschale ergreift: "Hüter der Rede, hüte Bergerufen ift die Rede samt dem Atem. meine Rede. Rede samt dem Atem mich herrufen. Hergerufen sind die göttlichen Weisen, die Leibesschützer des Leibes, die kasteiungsgebornen. Mögen die göttlichen Weisen mich herrufen, die Leibesschützer des Leibes, die kasteiungsgebornen" (das. 213)1. Hier zeigt sich dieser veränderte, rationalere Charafter ber angerufenen Mächte in jüngeren liturgischen Butaten eines an sich uralten Opfers. Dieselbe Beränderung tritt dann auch fehr fichtbar — eine Beftätigung des eben Beobachteten

<sup>1.</sup> Im Unterschied von den alten hymnen werden Sprüche dieser Art als "Dajus" benannt: großenteils (boch keineswegs ausschließlich) prosaische Formeln, mit benen ber Priefter bas Opfergerät ober bie Opfergabe bespricht, bie einzelnen Opferverrichtungen deutet oder ihnen Wirkenskraft mitteilt, u. ähnl. mehr. Wir wiffen, daß es Pajus auch im frühen Altertum der Rigvedazeit gegeben hat. Schon in ihrer uns nicht erhaltenen damaligen Geftalt mögen fie mehr als die humnen neben den Göttern auch die realen Naturwesenheiten oder etwa die Glieder und Kräfte der menschlichen Perfonlichkeit für die Zwede des Opfers in Anspruch genommen haben. Doch scheint, wenn wir die uns vorliegenden Text= materialien überblicken, die Berschiebung der Richtung von den Göttern zu diesen andern Daseinsbezirken nicht nur auf dem liturgischen Unterschied von Symnen und Najussprüchen zu beruhen, sondern auch auf zeitlichem Anderswerden der Borstellungen. M. E. hängt es vor allem mit dem jungeren Alter der über= wiegend najusartigen Schichten bes Opferrituals zusammen, daß sich hier im Bergleich mit ben älteren hymnischen ein fo ftarkes Fortschreiten bes Intereffes für jene Botenzen der Natur und der Personlichkeit, dem entsprechend ein Abblaffen der Göttergeftalten zeigt.

— in einigen Schöpfungen der rituellen Kunst hervor, die ganz von jüngerer Herkunst sind. So in der komplizierten, mit höchstem liturgisschem Prunk ausgestatteten Schichtung des Feueraltars (agnicayana). Zwar daß die alten Götter da nicht einsach unbeachtet geblieben sind, versteht sich von selbst. Aber das Hauptgewicht fällt doch darauf, daß die bei jenem Altarbau zu schichtenden Backsteine unspersönliche oder nur halb persönliche kosmische, körperliche, geistige, kultische Mächte verkörpern: die Jahreszeiten, die Himmelsgegenden, die Atemkräfte, die Versmaße usw., welche alle dem Zweck des Ritus dienstbar zu machen hier die Hauptsache ist.

Es ist danach klar, daß sich hier eine neue Gedankenrichtung durchsett, die zusammen mit den andern oben hervorgehobenen Einstüssen auf die Heraddrückung, das Verkümmern der alten Götterswelt hinwirkt; dafür hilft sie der priesterlichen Zauberkunst die Bahn weit auftun, so daß diese erfüllt vom Bewußtsein überlegenen, klugen Wissens das Wirken der jetzt zur Herrschaft gelangten Weltmächte mit einer Sicherheit zu dirigieren unternimmt, die gegenüber einem Gott wie dem alten launenhaften Indra nicht denkbar gewesen war.

Welche Rolle wird da nun, gegenüber solchem Anderswerden des priesterlichen Denkens und Tuns, den aus der lebendigen Strösmung immer mehr herausgeratenden alten Göttern bleiben, die ja doch, wie schon hervorgehoben, im überkommenen Ault allzu fest geswurzelt waren, als daß sie einsach hätten verschwinden können, die somit weiterlebten, weil sie eben noch nicht sterben konnten?

Die Antwort liegt nah. Indem die alten irrationalen Züge ihres Wesens sich abschwächten oder verloren, stellten sich die Götter den Weltmächten jenes neuen Typus hinsichtlich der Berechenbarkeit ihres Tuns gleich — wenigstens soweit der Priester an diesem Tun Interesse nahm und es seinerseits lenkte. Oder auch eine zweite Möglichkeit: die Götter flossen geradezu mit jenen Mächten zusammen, wurden in sie umgedeutet.

Bom ersten der eben bezeichneten Vorgänge ist eingehend später zu sprechen, wo bei der Betrachtung der weltlenkenden Kausalitäten die göttliche und die des Opfers zu schildern sein wird. Dort muß gezeigt werden, wie der Gott häusig der Fähigkeit, frei seine Gnade oder seinen Zorn walten zu lassen, entkleidet ist, dagegen die Wirstung des menschlichen, sakralen Tuns auf ihn ganz wie eine mechanische Wirkung auf irgend eine Substanz sich darstellt.

<sup>1.</sup> Siehe über biesen Ritus meine Untersuchung NGGB. 1917, 1ff.

Vor allem aber hat — zweitens — die in der priesterlichen Phantafie herrschende Vorstellung jener weltdurchwirkenden konkreten Besenheiten oder auch Abstraktionen die Folge für die Götter, daß Diese, um ihrerseits inmitten der rationalistischen Tendenzen dieser Reiten daseinsberechtigt zu bleiben, sich mit jenen identifizieren, sich als Erscheinungsformen oder als Benennungen jener darftellen. Auf die Technit des hier berührten, in den Brahmanatexten allverbreiteten und für sie besonders charakteristischen Identifizierens werden wir noch eingehender zurückzukommen haben. Für jett seien von ben zahllosen Beispielen der Identifikationen nur wenige, die eben ben in Rede stehenden Zusammenhängen angehören, beigebracht. "Agni ist alle Götter. Bishnu ist das Opfer. Sarasvatī ist die Rede. Brhaspati ift das Brahman" (K. X, 1, p. 124, 14f.). In Wahrheit ist Brhaspati von Hause aus, wie sein Name (= Brahmanaspati) besagt, der Herr des Brahman, der heiligen Formel und sodann des in ihr wohnenden Fluidums magischer Beiligkeit; iett verwandelt sich der personliche Beherrscher des Brahman in das Brahman selbst. "Wer find die Basus? Agni und die Erde, Banu und die Luft, Aditha (Sonne) und der Himmel, und der Mond und die Sterne. Dies find die Basus, benn diese bieten allem, was ift, Wohnung (vasayante) . . Deshalb find sie die Basus . . . Wet sind die Rudras? Diese zehn Atemkräfte im Menschen, elftens das Selbst. Wenn die aus diesem sterblichen Leibe herausgehen, rufen fie Weinen (rud-) hervor . . . deshalb sind fie die Rudras . . . Wer find die Adityas? Die zwölf Monate des Jahres. Dies find die Abithas, denn diese gehen ihren Weg, alles. was ist, erfassend (ādadānā yanti) . . . deshalb sind sie die Abi= thas. Wer ift Indra? Wer ift Prajapati? Der Donner ift Indra, das Opfer ist Prajapati" (SB. XI, 6, 3, 6-9). So zeigen die Götter jest ein Doppelgesicht. Bishnu hört nicht auf der Gott Bishnu zu sein, der die drei gewaltigen Schritte getan hat. Aber beständig wird wiederholt, daß Bishnu das Opfer ist 1. Auf die

<sup>1</sup> Der geschichtliche Abstand zwischen berartigen Deutungen und anderseits den alten echten Doppelseitigkeiten göttlich-natürlicher Wesen (Gott Agni — Feuer usw.) bedarf wohl keiner Hervorhebung oder Erläuterung. Auch etwa in Folgendem veranschaulicht sich der Unterschied des auf beiden Seiten herrschenden Vorstellungsstils. In der alten Zeit wird Agni, das Feuer, als göttlicher Priester hypostasiert. In den Brähmanas wird Brhaspati, der göttliche Priester, als das Brahman (Kluidum der Heilfakeit) gedeutet.

Fähigkeit der Phantasie, da keinen Widerspruch zu empfinden, müssen wir an späterer Stelle zurücksommen. Hier ist noch darauf hinzuweisen, wie die Neigung der Götter sich mit den im Welkleben wirksamen Substanzen zu vermischen, auch in andrer Weise sich zu
erkennen gibt: in Aufzählungen wie der folgenden — Ähnliches sindet sich häusig. Die einzelnen Phasen des Somaopsers werden einmal (SB. XII, 1, 3) als Opserhandlungen für eine Reihe von Gottheiten beschrieben: für Agni und Vishnu, für Aditi usw.; da erscheinen nun durch einander alte, persönliche Götter wie die eben genannten oder Indra, Mitra, Varuna, und andrerseits das Jahr, die Jahreszeiten, die Himmelsgegenden, die Welten: Wesenheiten, die hier und an vielen andern Stellen¹ direkt "Gottheiten" genannt werden so gut wie Agni und Indra. Eine ähnliche Verschiebung der Denkweise, wie wenn Empedokses die Götter als Elemente deutete.

Dieselbe Entfräftung der alten Götter, die sich in diesen Erscheinungen verrät, zeigt sich weiter auch in einem gewissen Verblassen der einzelnen göttlichen Individualitäten. Bon der Naturbedeutung, die den meisten von altersher zukam, aber freilich schon in rigvedischer Zeit bei manchen geschwunden oder im Schwinden begriffen war, find sie jest wiederum einen fühlbaren Schritt weiter abgerückt. Und mährend in der älteren Zeit dem Verluft des Naturzusammenhangs stärkere Herausbildung anderweitiger, etwa ethischer oder sozialer Charaftere zu entsprechen pflegte (Baruna nicht mehr, wie mahrscheinlich in vorgeschichtlicher Zeit, der Mond, dafür Hüter des Rechts: Indra nicht mehr Gewitterer, sondern siegreicher Rämpfer), bleibt jett in der Regel's solche Kompensation aus. Zett nähert sich ber einzelne Gott bem, eben nur einfach ein Gott unter ben andern zu sein, ein Mitglied der Götterfamilie, das mit den andern gemeinsam sein Wesen treibt und vor allem so wie jedes andre seinen Anspruch auf die etwa eben zur Verteilung kommenden guten Dinge oder Unnehmlichkeiten geltend macht3. Und was doch von unter-

<sup>1.</sup> Ich gebe nur ein Beispiel. Sat. Br. XIII, 6, 1, 10 treten als "Gottheiten" auf: diese (irdische) Welt und der\* Frühling; was über der Erdwelt, unter dem Luftreich ist, und der Sommer; das Luftreich und die Regenzeit nebst dem Herbst, usw.

<sup>2.</sup> Eine Ausnahme ist die zwar nicht erft jest entstehende, aber immerhin wesentlich entschiedener sich ausprägende Charafterisierung Barunas als Wassergott: dies in der Tat die Herausbildung einer neuen Naturbedeutung.

<sup>3.</sup> Dem entsprechend fällt in der Poefie dieses Zeitalters die Verherrlichung der einzelnen Götter in der Regel recht farblos aus. Man sehe etwa TS. IV,

scheidenden Merkmalen diesem und jenem Gott beigelegt wird, beruht oft eben nur auf einer Einordnung der alten Götter in die Schemata ber jett in Wahrheit maßgebend gewordenen Mächte, ber weltdurchwirkenden Substanzen. Für die Brahmanategte treten wenige Bige am Wesen Ugnis, Indras, der "Allgötter" so stark hervor, wie daß ber erfte mit der Rahl acht, mit der Brahmanenkafte, mit dem Frühling affoziiert ift, ber zweite mit ber Bahl elf, ber Kriegerkafte, bem Sommer, die dritten mit der Bahl zwölf, den Baisnas, der Regenzeit1: wodurch dann die mannigfachste Handhabe geboten ift, diese Götter als sichere Faktoren in die Rechenerempel der priefterlichen Rauberkunft einzustellen. Mit all dem hängt es auch zusammen, daß die Götter jett besonders gern in sustematischen Gruppierungen auftreten — Anfate dazu find allerdings ichon in der altesten Hym= nenpoesie vorhanden —, wo denn ebenfalls die alten, inkommensu= rabeln Individualitäten durch das Schema rationalifiert werden: so wenn die Götter sich auf die drei Klassen der Basu, Rudra, Abitha verteilen, wieder entsprechend ben erwähnten magischen Zahlen acht, elf, zwölf, sowie den damit zusammengehörigen Kaften, Jahreszeiten, und fo fort. Sier fei weiter ber häufigen Gegenüberstellung ber beiden Gruppen der Aditya und ber Angiras gedacht, die im Wettfampf gegen einander der himmelswelt zustreben. Nach den rigvebischen Vorstellungen haben diese Wesenklassen nichts mit einander zu tun: die Adityas die himmlischen Lichtgötter; die Angiras Ahnherren von Prieftergeschlechtern. Indem jest beibe einander paralleli= fiert ober entgegengeftellt werben, verrat fich die Gleichgiltigkeit Diefes Reitalters gegen ihre individuelle Natur; fie find eben zu blogen Figuranten geworden, denen man nach freiem Belieben die Stellung anweift. Die wichtigfte folder Gruppierungen aber ift die ber Götter (Devas) in ihrer Gesamtheit und anderseits ber Götter-

<sup>7, 15</sup> die Verägruppen an eine Reihe von Göttern. Dichtungen, in denen sich einer dieser Götter lebendiger abzeichnet, wie das schöne Varunalied Av. IV, 16, sind selten. — Ausgenommen von dem unindividuellen Aussehen der Götter ist vor allem einer: Rudra, der Eutsender von Seuchen über Mensch und Bieh. Seine Schreckensgestalt tritt jetzt sogar bestimmter hervor als im Rigveda (vgl. meine Religion des Beda, 2 215 st.). Die surchtbaren Realitäten, um die es sich bei Rudra handelt, haben bezeichnenderweise das sonstige Abblassen der göttlichen Erscheinung und Macht hier hintangehalten. In seiner gewaltigen Lebendigkeit bereitet sich die des späteren Siva vor.

<sup>1.</sup> Die Zahlen Acht, Elf, Zwölf verdanken ihre Geltung der Rolle, die fie im vedischen Bersbau fpielen.

feinde, der Afuras1. Während früher als größte, unvergleichliche Entscheidung des Weltlebens ber Kampf Indras gegen Brtra im Vordergrund gestanden hatte, kampft jest — bezeichnend für den veilinderten Stil der Phantafie — Armee gegen Armee. Selbstverftändlich nimmt der priefterliche Autor für die Götter Bartei2. Ihnen gehört Licht und Wahrheit, den Asuras Finsternis und Lüge. Die Götter find aus dem Munde bes Schöpfers hervorgegangen, die Asuras aus seinem Hinterteil. Den Asuras haftet das Übel (pāpman) an, und boser Zauber (māyā) gehort ihnen3. Soweit man biefem Zeitalter die Gegenüberftellung von Gut und Bofe beilegen fann4, wird das eine und andre den Göttern beziehentlich den Asuras zugeteilt. Wenigstens in allgemeinen Außerungen, so zu sagen in der Theorie. In der Braris allerdings bedenken sich die Götter nicht. durch alle Mittel von Unwahrheit und Perfidie der Asuras Herr zu werden (f. unten S. 24). Die Kämpfe der beiden Parteien finken fortwährend zu kleinlichem Spiel mit Opfer= und Rauber= kniffen herab. Bon Drientierung des Weltdaseins auf den Gegensat von Gut und Bofe im grandiosen Stil der Barathuftralehre ift bier eben nichts vorhandens. —

<sup>1.</sup> Bekanntlich spinnt sich diese Borstellung schon im Rigveda, insonderheit in dessen jüngeren Teilen an. Singehenderes darüber in meiner "Religion des Beda" 2, 158 ff. Zur vollen Geltung kommt die Gegenüberstellung doch erst in dem uns beschäftigenden Zeitalter.

<sup>2.</sup> Doch läßt er in diesen Kämpfen die Götter oft, zuerst wenigstens, im Nachteil sein. Über die Bedeutung dieses Zuges vol. meine "Religion des Beda" 2, 163 A. 2.

<sup>3.</sup> Belege gibt S. Lévi, La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas, 28. 36. 39 f. 44 f.

<sup>4.</sup> Siehe unten ben Abschnitt über die ethischen Borftellungen.

<sup>5.</sup> So stehen sich denn hier die beiden Wesenklassen auch nicht, wie dort die beiden "Geister im Anbeginn", von Ewigkeit her in absoluter Trennung gegenüber: Götter und Asuras sind nahe Verwandte; beide sind Abkömmlinge des Prajāpati. — In bezeichnender Weise macht sich in den Brähmanas der sekundäre Charakter der Einstellung der Asuras in die Rolle böser Wesen sühlbar. Die Haupttat der Asuras, von der diese Texte erzählen, ist ihr Kämpsen mit den Göttern in Urzeiten. Sind sie nun aber einmal als Götterseinde und Bertreter des Bösen anerkannt, so liegt es nah, daß sie sich in der Funktion des Schadenstiftens zu allen Zeiten, auch in der menschlichen Gegenwart, betätigen. Damit nun geraten sie in Konkurrenz mit den Rakshas, die von Haus aus von den Asuras durchaus verschieden sind. So werden die beiden Wesenklassen in den Brähmanas teilweise, ihrer ursprünglichen Natur entsprechend, als

Wie mit ben Personen ber Götter geht es natürlich auch mit ben Mythen oder Legenden, die von ihren Taten erzählen: auch fie verblaffen, verschwinden, werden in neuen Richtungen umgeformt ober umgedeutet: benn begreiflicherweise tragen die Priefter, wie fie fich den Gott felbst dienstbar zu machen wissen, auch tein Bedenken die Berichte über sein Tun nach Gutdünken umzumodeln. Indras Sieg über die Dafas, die Rettungstaten ber Asvin, wertlos für die Zwecke des Opferzaubers, werden vergeffen, abgesehen etwa von einem ber Dafaabenteuer, der Geschichte von Namuci, auf die ein, scheint es, jungerer Opferkunftler zufällig den Ginfall gehabt hat einen zu vieler Beliebtheit gelangten Ritus (bie Sautramanī) ju bauen. Unter dem, an was sich doch Erinnerung erhalten hat, steht begreiflicherweise voran der auch im Rigveda hervortretendste Mythus, Indras Brtrafieg. Aber die Wucht und Wildheit des alten Drachen= kampfes ist jest gang und gar unter absurden priesterlichen Ginfällen verschüttet. Da begegnet als Indras Waffe statt des Donnerkeils eine Opferdarbringung (SB. II, 4, 4, 15). Es wird erzählt, daß ben siegreichen Ausgang eine Wortklauberei herbeigeführt hat: zu Brtra sagt Jemand "du, dessen Feind Indra ist" — hatte er gesagt "du Feind Indras", würde Brtra und nicht Indra gefiegt haben1. Auf das deutlichste zeigt sich so, daß der alte Borftellungstreis und das in ihm wohnende Leben dem Horizont dieses pedantischen Aberwites ganz und gar entschwunden ist?.

verschieden behandelt; zum andern Teil aber sind sie zusammengestossen (vgl. für das Spos Hopkins, Epic Mythology 47): der Ausdruck Rakshas wie der Ausdruck Asura wechselt nicht selten mit Asura-Rakshas; der böse Götterseind Araru beispielsweise ist ein Asura-Rakshas (SB. I, 2, 4, 17). Man sieht deutlich, wie die Entwicklung der Vorstellungen neben die Rakshas neue Amwärter auf deren Amt treten läßt, für die eigentlich nicht Platz ist.

<sup>1.</sup> ŚB. I, 6, 3, 10. Mit pointierterer Auffassung MS. II, 4, 3: "Er hatte ihn zu Indras (überlegenem) Feind machen wollen; er machte Indra zu seinem (überlegenen) Feind" — hier ist vielleicht schon an den später mit Borsche hervorgehobenen Doppelsinn von indrasatru je nach dem Akzent gedacht: das Wort wurde falsch betont und bewirkte dadurch das Gegenteil des Beabssichtigten.

<sup>2.</sup> Es ist vielleicht nicht überslüssig zu betonen, daß man die bizarren Erzählungen von Borgängen unter den Göttern in eben den Kreisen, wo man sie ersunden oder zurechtgemacht hatte, doch durchaus ernst nahm, sie als tatsächliche Wahrheit aufsaßte. Sine recht bezeichnende Ausnahme hiervon, die einmal bezegenet, bestätigt die Regel. Prajäpati hat den Asuras dei ihrer Erschsflung übel und Unterlegenheit zugeteilt. Deshalb sagt man: die Geschichten von den

Betrachtet man die einzelnen physischen und moralischen Charafterzüge ber Götter, so wird man auch hier im Ganzen wohl eine Sentung bes Niveaus gegenüber ber rigvedischen Zeit mahrnehmen. Zwar versteht sich von selbst, daß bas Bild tein einheitliches ift. Widerstreitende Motive machen sich geltend. Es fehlt natürlich nicht, wie schon bei ber Gegenüberstellung der Götter und Asuras berührt wurde (S. 17), an allgemeinen Wendungen, die den Göttern mancherlei hochste Vollkommenheit zuschreiben. Oft begegnet die nabeliegende Auffassung, daß in irgend einer Beziehung bei ben Göttern etwas Andres oder das Entgegengesetzte gilt wie bei den Menschen: wo dann die gunftigere Rolle selbstverständlich den Göttern zufällt1. Aber es werden auch wieder in aller Unbefangenheit Ginschränkungen inbezug auf die Borzüge der Götter gemacht. Und in vielen Geschichten, die deren Treiben naturwüchsig und oft mehr als derb schildern, sind die Vollkommenheiten, die ihnen in der Theorie zutommen, durchaus vergeffen, und ift nur Menschliches, Allzumensch= liches ihnen geblieben.

Ich gebe zu bem allen eine kurze Auswahl aus der unüberssehbaren Menge von Belegen?. "Dem (Schöpfer) Prajāpati nahten die Wesen... Ordne du uns, wie wir leben sollen'. Da nahten ihm die Götter... zu benen sprach er: Eure Speise sei das Opfer; euer sei Unsterblichkeit; euer der Saft; euer Licht sei die Sonne'". Ebenso wird dann den Menschen der Tod verliehen (SB. II, 4, 2, 1). "Länger ist das Leben der Götter, kürzer das der Menschen" (das. VII, 3, 1, 10) — es soll wohl nicht, wie es scheinen könnte, späterer Lehre entsprechend die göttliche Unsterdlichkeit auf eine überlange Lebensdauer herabgedrückt werden, sondern der Zusammenhang der

Göttern und Asuras (in benen die Asuras nach anfänglichem Siege unterliegen), sind nicht wahr; der Schöpfer hat ja gleich anfangs Niederlage über sie vershängt (ŚB. XI, 1, 6, 9). Man sieht, wie diese Argumentation aus dem an einer einzelnen Stelle vorliegenden Widerspruch voraussett, daß man an sich hier durchaus auf dem Boden der Wirklichkeit, nicht etwa von Allegorien u. dgl., zu stehen überzeugt war. In Bezug hierauf ist auch auf SB. IX, 2, 3, 4 zu verweisen.

<sup>1.</sup> hier erscheint benn eine sehr begreifliche Antinomie. Auf ber einen Seite dieser Gegensatz zwischen Göttlichem und Menschlichem. Auf ber andern: ber Mensch soll bas und bas tun, weil die Götter es getan haben (SB. VIII, 5, 1, 7).

<sup>2.</sup> Hier verweise ich auch auf Winternit Index unter Gods (SBE. L, besonders 244 f.) und vor allem auf S. Lévis Doctrine du sacrifice.

betreffenden Stelle — die symbolische Erklärung des Rebeneinander= stebens eines längeren und eines fürzeren Spruchs - führt bazu. die Unsterblichkeit als das längere gegenüber dem furzen Menschen= leben zu benennen. "Bom Altern haben sich die Götter losgemacht" (Av. III, 31, 1). "Aufwärts von hier wohnen die Götter. Himmel wohnen ja die Götter" (SB. IV, 1, 2, 8). "Weit ausgedehnt ist iene Welt, wo die Götter wohnen; ruhmreich ift es, wo die Götter wohnen . . . groß ist jene Welt, wo die Götter wohnen: Helbenkraft ist es, worin die Götter wohnen" (das. I, 4, 1, 27f.). "Bor den Menschen sind die Götter verborgen" (das. III, 1, 1, 8). Das ist freilich nicht immer so gewesen. Inbezug auf das Opfermahl wird gesagt, daß Götter und Menschen und auch die Manen "früher sichtbar zusammen tranken, jett aber unsichtbar" (daf. III. 6, 2, 26). Und es gibt Unterschiede zwischen Göttern und Göttern: es fann auch von sichtbaren, von berührbaren Göttern gesprochen werden: "Eingeführt find wir bei den einen Göttern, nicht eingeführt bei den andern. In Berührung mit den einen leben wir, im (bloken) Anblick ber andern. Erde, Wind, Wasser: bei denen sind wir eingeführt, wir leben in Berührung mit ihnen. Agni (Feuer), Sonne. Simmel: bei benen find wir nicht eingeführt, wir leben in ihrem Anblick" (K. VIII, 11, p. 95, 3ff.). — Fortwährend zeigt fich, wie eben schon berührt wurde, die Berschiedenheit des göttlichen und menschlichen Wesens. Wenn der Priefter dem auf Milchkoft gesetzten Opferherrn die Milch zu verschiedenen Malen übergibt, tut er bas "zum Ameck der Unterscheidung; damit unterscheidet er das Göttliche und das Menschliche" (SB. III, 2, 2, 16, vgl. VII, 3, 1, 10). "Auerst die Götter, dann die Menschen" (das. VI, 6, 4, 6). "Ein Tag bei den Göttern ist das Jahr" (K. XXXIII, 5, p. 30, 15). "Was ein Sechzehnteil bei den Menschen ift, ift eine Silbe bei den Göttern" (SB. X, 4, 1, 16): worin wohl liegt, daß anstelle materiellerer Messungsweisen bei ihnen der feinere, geistigere Magstab gilt, nach dem im Reich des Worts gemessen wird. "Was bei den Göttern na (in ber menschlichen Sprache nein') (heißt), das ift für fie om ( ja')"1 (AB. I, 16, 19). - "Die Götter find mach" (SB. II, 1, 4, 7); "die Götter schlafen nicht" (III, 2, 2, 22). "Die Götter kennen ben Gebanken bes Menschen" (I, 1, 1, 7). "Mit dem Geift (Ge-

<sup>1.</sup> Dies beruht auf der Doppelnatur des vedischen na, das Berneinungs= partikel und auch Bergleichspartikel ("wie") ift. — Mehr über den Gegensatz göttlicher und menschlicher Dinge: S. Lévi, a. a. D. 86 f.

banten) faßt er seinen Borsat; ber geht zu seinem Atem; ber Atem zum Wind; der Wind fagt den Göttern, was der Gedanke des Menschen ift" (III, 4, 2, 6, nach Av. XII, 4, 31). — "Eine Ordnung aibt es. in der die Götter wandeln: die Wahrheit" (III, 4, 2, 8). "Mit Wahrheit find die Götter vereint, mit Unwahrheit find die Menschen vereint" (AB. I, 6, 7): diese Hervorhebung der Wahrheit als des Besitzes der Götter — an die Menschen wurden in biefer Beziehung recht bescheidene Anforderungen gestellt — begegnet besonders häufig. — Bisvarūpa wird erschlagen. Kann Indra es getan haben? Nein, Trita war es. "Indra war davon (von dieser Schuld) frei, denn er ist ein Gott" (SB. I, 2, 3, 2). — "Im Anfang waren alle Götter einander gleich, alle glücksvoll"2 (das. IV, 5, 4, 1): wie der Zusammenhang zeigt, ift nicht gemeint, daß einem Teil von ihnen das Glück nachher verloren ging, sondern es ist davon die Rebe, daß dann einige eine besonders bevorzugte Stellung erlangt haben. - "Bon den Göttern ift das Übel fortgetrieben, . . . unfterblich find die Götter ... Herrlichkeit find die Götter ... Ruhm sind die Götter" (II, 1, 4, 9). — Dem Indra wandten sich im Zusammenhang eines gewissen Opfers Agni und Soma zu, "und ihnen folgten alle Götter, alle Wiffenschaften, aller Ruhm, alle Nahrung, alle Herrlichkeit. Durch die Vollziehung dieses Opfers wurde Indra das, was eben Indra ist" (I, 6, 3, 15). — Wie einst Priyavrata zum wehenden Winde sprach: "Wonne ist bein Selbst — wehe du hier oder dort!", so soll, wer einen Wunsch an die Götter hat, zu ihnen sprechen: "Wonne ist euer Selbst — bas ift mein Wunsch": so geht ihm der Wunsch in Erfüllung (X, 3, 5, 14).

<sup>1.</sup> S. Lévi sagt (a. a. D. 39): "Il faut entendre la vérité au sens étroit du rituel: c'est l'exactitude dans les pratiques et les formules du sacrisce". Ich halte das, wie schon A. Barth (Oeuvres II, 261), sür unrichtig und glaube, daß Wahrheit ganz im gewöhnlichen Sinne gemeint ist. So ist an der oben zulezt angesührten Stelle die Rede davon, daß dei der Opferweihe (dīkṣā) der Mensch die Wahrheit sprechen soll, was eigentlich nur zur göttlichen Wesenheit passe. Lévi beruft sich darauf, daß die Geschichte der Götter "adonde en fraudes et en déloyautés". Das beweist nicht, daß "Wahrheit" an Stellen wie dieser in anderm Sinn als dem uns geläusigen zu verstehen ist, sondern daß eben die allgemeinen Säze über die Götter und die konkreten Erzählungen von ihren Taten oft schlecht zusammen stimmen.

<sup>2.</sup> punya, über welches Wort unten (Abschnitt über die Sittlichkeit) einzgehender zu sprechen ist. Eggelings Übersetzung "all good" halte ich nicht für autreffend.

Aber nun auf der andern Seite eine Reihe von Außerungen, die das Wesen der Götter in sehr viel weniger hellem Licht zeigen.

Es muß dahingestellt bleiben, wie weit auf die äußere Erscheinsung des einzigen Gottes Gewicht zu legen ist, der uns von dieser Seite näher beschrieben wird. Varuna ist kahlköpfig und aussätzig; er hat rötliche Augen<sup>2</sup>. Freilich handelt es sich hier eben um einen Gott von besonders unheimlichem, gefährlichem Charakter.

In ihrem Benehmen zeigen fich die Götter - ohne daß darum jene Kritik einsetzte, die in Griechenland so schneidend gegen die Olympier erhoben wurde — fortwährend als geleitet von unberechenbaren Launen, Ginfällen und Schlimmerem. So zuverlässig fie der Baubermacht des Priefters, des Opfers gehorchen, so wirre Quer-sprünge vollführen sie, wo diese Lenkung fehlt. Besondere Borliebe haben sie für solche uns etwas kindlich anmutenden Handlungen wie einander zu entlaufen, sich vor einander zu verstecken. Nicht selten überfällt sie Lüsternheit, wie Prajapati gegenüber seiner göttlichen Tochter (unten S. 30), oder wie Soma gegenüber den (weiblich gedachten) Himmelsgegenden (SB. III, 9, 4, 20; NGGW. 1915, 188). Sie sind furchtsam. Einmal haben ihre Feinde, die Asuras (oben S. 17), in ber (als Substanz vorgestellten) Nacht festen Stand gefaßt. Indra will sie dort angreifen und sucht einen Bundesgenossen. "Den fand er unter den Göttern nicht. Sie fürchteten sich vor Nacht, Kinsternis, Tod" (AB. IV, 5, 1). So fürchtet sich auch Indra selbst. "Indra dachte: Aus diefer Paarung von Opfer und Rede wird ein großes Ungetüm geboren werden. Wenn mich das nur nicht über-So wurde Indra selbst zum Embryo und ging in jene Baarung ein" (SB. III, 2, 1, 26).

Auch die angebliche Allwissenheit der Götter, ihre Kraft das Tun der Menschen zu durchschauen bewährt sich zuweilen schlecht. Daß der Opferer zu einer bestimmten Zeit zwischen den Opferseuern durchgehen muß, erklärt man so: "Die Götter kennen den Menschen nicht. Wenn er dort zwischen (den Feuern) vorübergeht, lernen sie ihn kennen: Das ist der, der uns jeht opfert" (das. II, 3, 3, 13). Überall tritt bei den Göttern die naturwüchsigste Versessenheit

Überall tritt bei den Göttern die naturwüchsigste Versessenheit auf Opfergaben und Ühnliches hervor. Zwar ihrerseits von ihren

<sup>1.</sup> Eine reichhaltige Sammlung von berartigem hat schon S. Lévi gegeben (a. a. D., Kap. II).

<sup>2.</sup> Hillebrandt Bed. Myth. III, 32. Die Bedeutung der betreffenden Epitheta ift teilweise unsicher.

Berehrern durch Bitten belästigt zu werden empfinden sie leicht un-Alls im Anfang der Dinge noch Götter und Menschen ausammen lebten, "baten die Menschen die Götter um das, mas fie nicht hatten: Dies haben wir nicht; dies wollen wir haben'. Da wurden die Götter aus Widerwillen gegen solches Bitten unfichtbar. (Darum benke man:) Ich will (die Götter) nicht verleten, ich will nicht ihren Widerwillen erregen', und man vollziehe die Verehrung (der Opferfeuer)1 nicht" (II, 3, 4, 4). Selbst aber entwickeln die Götter allen Eifer, jedes Lob oder jede Gabe, die ihnen winkt, ein-"Wenn der Hotar (Liturg) die Frühlitanei sprechen will, kommen alle Gottheiten auf ihn zu in der Hoffnung: Mit mir wird er anfangen! Mit mir wird er anfangen!" (KB. XI, 4). Wird das Opfer zugerüftet, "tommen alle Gottheiten auf den Abhvaryu (Opfervollzieher) zu und denken: Meinen Namen wird er aussprechen! Meinen Namen wird er aussprechen!" (SB. I, 1, 2, 18). In der Tat find die Götter für ihren Unterhalt eben auf das Opfer angewiesen. Als sich in der Vorzeit einmal unter den Menschen der Glaube verbreitet hatte, daß es besser sei nicht zu opfern, gerieten die Götter in üble Lage. "Bon hier (der Menschenwelt) kam keine Opferspeise zu den Göttern. Denn die Götter leben von dem, mas ihnen von hier gegeben wird" — worauf der Gott Brhaspati es übernahm, den Frrtum der Menschen zu beseitigen (I, 2, 5, 24f.).

Unter diesen Umständen herrscht natürlich unter den Göttern fortwährend Neid, Sisersucht, Zwietracht. Wenn manche Opferer bei der Reinigung der Opfergabe zu den Reiß= oder Gerstenkörnern sagen: "Werdet rein für die Götter", so ist das eine Ungeschicklich=keit. "Damit macht er es zu etwas allen Göttern Gehörigem²... so erregt er Zwietracht (unter den Göttern)" (I, 1, 4, 24). "Als die Götter das Gastopfer vollzogen hatten, entstand Zwietracht unter ihnen. Sie liesen in vier Parteien auseinander, indem der eine dem andern den Besitz seiner Herrlichkeit nicht zugestehen wollte" (III, 4, 2, 1). "Indra dachte bei sich: Pāņu hat unter uns den größten Teil von diesem Opser, da ihm zuerst das Vasats bei diesem König

<sup>1.</sup> Diese ist mit Bitten verbunden. — Am freiesten von der hier erwähnten Unfreundlichkeit soll Agni sein: "Agni ist der mildherzigste unter den Göttern" (I, 6, 2, 10).

<sup>2.</sup> Bahrend die Gabe vielmehr einer bestimmten Gottheit zufallen foll.

<sup>3.</sup> Das Wort, mit bem die Spende bem Gott übergeben wird.

Soma' gehört und man nach ihm diese (Opfer)gefäße nennt. Wohlan, ich will auch einen Anteil daran zu erlangen suchen" (IV, 1, 3, 11). Bahllos find die Geschichten, in denen ein Gott einem andern irgend einen Wunsch ausspricht, einen Vorschlag macht, und ber andre bann die unausbleibliche Antwort gibt: "Was werde ich dafür bekommen?" Es wird geradezu als Regel ausgesprochen: "Wenn immer Brajavati (f. S. 27) etwas von den Göttern munschte, fo sagten fie: Was werden wir dafür bekommen?'" (VIII, 4, 1, 4)2. Wie im Berkehr des Opferherrn mit seinen Brieftern bei bestimmten Gelegenheiten der Priefter einen Wunsch tun darf, bedingen auch die Götter sich gern unter einander einen Bunsch aus, und viele Besonderheiten beim Opfer werden erklärt als auf einem solchen Wunsch des eben in Frage kommenden Gottes beruhend's. Oder der Gott bedingt sich das Gewünschte — im vorliegenden Fall eine Befriedigung seiner Eitelkeit — in der Weise aus wie in der folgenden Erzählung. "Als die Götter den Sieg über die Afuras gewonnen hatten, gingen fie aufwärts zur himmelswelt. Da hob sich Agni den himmel berührend in die Höhe und versperrte das himmelstor . . . Bei ihm langten zuerst die Basus an und sagten zu ihm: Laß uns durch, mach uns Plat!' Er antwortete: Wenn ihr mich nicht preist, lasse ich euch nicht vorbei. So preist mich denn'. So sei es'. Da priesen fie ihn in ber Preisform Triort. Bon ihnen gepriefen ließ er fie burch, und sie gelangten an ihren Ort" (AB. III, 42, 1f.). — Sind aber anderseits die Götter im Besitz von etwas Gewünschtem, so tragen sie Sorge, andre davon auszuschließen. "Die Abithas gelangten von hier als die höchsten zur himmelswelt. Die ftogen ben, der von hier tommt, zurück" (TB. I, 1, 9, 8).

Wenn den Göttern Sündlosigkeit nachgerühmt wird (S. 21), hindert dies nicht, daß doch von "Göttersünde", "gottgetaner Sünde" die Rede ist (Av. VI, 111, 3; X, 1, 12; PB. I, 6, 10; Bloomsfield SBE. XLII, 520). In den fortwährenden Streitigkeiten, in

<sup>1.</sup> Der berauschende Opfertrank wird stehend als der "König" Soma benannt.

<sup>2.</sup> Man darf freilich bei der Würdigung dieses Zuges nicht übersehen, daß die Brähmanaversasser durch die ihnen gestellte Ausgabe, das Opser zu erklären, beständig in den Fall kamen zu motivieren, warum an der und der Stelle gerade der und der Gott eine Chrung empfängt. So kehrte der Anlaß das hier besprochene Cliché anzuwenden besonders oft wieder.

<sup>3.</sup> Auch hier gilt das in der vorigen Anmerkung Gesagte.

die sie verwickelt sind, ist unmöglich von ihnen zu erwarten, daß sie es mit den Mitteln, die sie anwenden, sehr genau nehmen. Wir sahen (S. 21), daß den Göttern die Wahrheit gehört. Solch ein Besitz, so kostbar er ist, kann aber auch lästig werben. Doch glücklicherweise ist die Wahrheit schließlich nur eine Substanz so gut wie andre. Es gibt Mittel sich ihrer zur rechten Zeit zu entledigen. "Die Götter und die Asuras (oben S. 17) standen im Kampf gegen einander. Da legten die Götter bei den Asvin und bei Passan die Wahrheit der Rede nieder und überwanden die Asuras durch Unswahrheit. Sie bereiteten sür die Asvin und Passan einen Opferstehre zus wahrheit. kuchen auf zwölf Schalen. So eigneten sie sich (wieder) die Wahrsheit der Rede an. Wenn (der menschliche Opferer) den Asvin und Püschan einen Opferkuchen auf zwölf Schalen bereitet, überwindet er durch Unwahrheit die Nebenduhler und eignet sich die Wahrheit der Rede an" (TB. I, 8, 3, 3f.). Solche Persidie gilt nicht allein den bofen Feinden gegenüber, sondern auch unter den Göttern selbst. Bishnu hat durch mächtige Anstrengungen den Preis erreicht, den eine unter den Göttern getroffene Abmachung in Aussicht stellt; er hat den Borrang unter den Göttern gewonnen. Nun steht er da, yar ven Worrang unter den Göttern gewonnen. Nun steht er da, das Haupt auf seinen gespannten Bogen gestüßt. "Die Götter wagten sich nicht an ihn und setzten sich rings um ihn nieder. Da sagten die Ameisen . . . Was würdet ihr dem geben, der ihm die Bogensehne zernagt?' Dem würden wir Speisegenuß verleihen. Auch in der Wiste sollte er Wasser sinden. So würden wir ihm allen Speisegenuß verleihen. So sei es (antworteten die Ameisen). Da krochen sie heran und zernagten die Bogensehne. Als die zerrissen war, schnellten die Bogenenden aus einander und rissen Vishun das Haupt ah" (SR XIV 1 1 155) das Haupt ab" (SB. XIV, 1, 1, 1ff.). —

Man sieht, es fehlt diesen Göttern so wenig an recht ernstlichen moralischen Defekten wie an häßlichen Angewohnheiten kleiner Leute: die Priester, von denen die Schilderungen herrühren, brauchten nach den Modellen wohl nicht weit zu suchen. Mir scheint, es genügt nicht ganz, das, was hier zur Erscheinung kommt, kurzweg als unbefangene, alterkümliche Amoralität, unterhalb von Gut und Böse, zu charakterisieren. Daß die hier hervortritt, ist allerdings gewiß nicht zu verkennen. Aber dem Zeitalter, in dem man steht, ist doch, wie später besprochen werden wird, auch ein über jenes Niveau entwickeltes moralisches Empsinden, ja ein gewisses Maß moralischer Reslexion durchaus nicht fremd. Daß das auf die Vorstellungen

von den Göttern so wenig abgefärbt hat: das ist eben das Bezeich=
nende. Was später in der Brahmanspekulation zutage tritt, zeigt
sich auch schon auf dieser ihrer Vorstuse: die entscheidenden Gesichtspunkte dieses Denkens liegen von Stärkung, Reinigung, Entwicklung
des Gottesglaubens weit ab. Man lasse Götter etwas besser
gelernt haben sich zu benehmen und denke die Lehre vom Karman
hinzu, dem sie ihre Göttlichkeit verdanken: so hat man die Götter
des Buddhismus — diese in beständiger Wonne lebenden Statisten,
die der wirklichen Bewegung des religiösen Gedankens so hoffnungs=
los fern stehen.

Prajāpati. Zugleich mit dem Niedergang der Vorstellungen von den Göttern tritt auf diesem Gebiet, wie zunächst vielleicht besfremden mag, neben geringfügigen oder rein momentanen Neubildungen<sup>2</sup> eine solche von erheblicherer Bedeutung auf: ein höchster Gott und Weltschöpfer.

Es ist bekannt, daß dem Glauben des Rigveda bald dieser bald jener Gott, bald Indra bald Varuna, immer nur für einen Augensblick, der erste, der höchste von allen, der Schöpfer oder Ordner der Welt hieß. Lose hefteten sich solche Ehrenprädikate auch an Göttergestalten, die nach ihrem Ursprung und eigentlichen Wesen darauf keinerlei Anspruch hatten. Um das Ende der rigvedischen Zeit erscheinen dann man möchte sagen Versuchstypen von Göttern, deren Bestimmung eben dies war, die Rolle eines höchsten Gottes oder Weltbegründers zu übernehmen. So Visvakarman ("Allwerktäter"), "der Himmel und Erde erzeugende eine Gott", "der unser Vater und Erzeuger ist, der Ordner, der alle Schöpfungen und Wesenheiten kennt, der Götter alleiniger Namengeber" (Rigv. X,

<sup>1.</sup> Ich verweise, außer auf Winternits' Index, insonderheit auf Lévi, La doctrine du sacrifice 13ff.; Deussen, Aug. Gesch. der Phil. I, 1, 181ff.; Wacdonell, Ved. Mythology 118f.; Hopkins, Trans. of the Connect. Acad. of Arts and Sciences XV (1909), 23ff. Eine interessante, doch mir nicht überzeugende Hypothese über das Aufrücken des Pr. zur höchsten Stelle s. bei Eggeling, SBE. XLIII, XVf.

<sup>2.</sup> Als Beispiel einer solchen sei der göttliche "Rote" angeführt: ein Gott recht wie er aus den Werkstätten dieser Theologen hervorgehen mußte und nur aus diesen hervorgehen konnte — ohne wirklich saßdare Wesenheit, versteckt in den Wolken verwirrter Mystik, die um ihn gelagert sind (Av. XIII. Deutungseversuche s. in der von Whitney-Lanman angeführten Literatur; dazu Bloomsield in den Studies in honor of B. L. Gildersloeve 43).

81, 3; 82, 3)1. Dann vor allem jener Hiranyagarbha ("Goldfeim"), der als unbekannter Gott empfunden wurde: jeder Vers des ihm gewidmeten Liedes (X, 121) läuft, wie schon erwähnt murde, in die Frage aus: "Wer ift der Gott, dem wir mit Opfer Dienen sollen?" Der Hymnus an ihn ist Nachbildung eines Indraliedes (II, 12) mit ebenfalls Bers für Bers wiederkehrendem Refrain teiner Frage, sondern dem Ausdruck festester Gewißheit: "das, ihr Leute, ift Indra!" Salt man die beiden Lieder neben einander, fo zeigt sich sehr deutlich — wie hier im Vorübergehen bemerkt sei die Bewegung vom alten Stil der religiöfen Borftellungen in der Richtung auf den der Brähmanas. Im älteren Lied der Festiger der ichwankenden Erde und Stützer des Himmels: Indra, der ftarke Stier mit ben fieben Bügeln, vor beffen Ungeftum Die Berge fich fürchten, der den Drachen erschlagen, den im Gebirge hausenden Dämon im vierzigsten Herbste gefunden hat. Im jungeren Hymnus ebenfalls der Gott, durch den der Himmel gewaltig und die Erde feft ift: aber er ift der Unbekannte, ber einzige Gott über den Got= tern, der Lebenspender und Rraftspender, deffen Arme die Simmels= regionen, dessen Schatten oder Abbild Unsterblichkeit und Tod ist, ber in seiner Größe über die Waffer hinblickt, die Schöpferinnen rechten Sinnes, die Gebärerinnen des Opfers. Man fieht, wie an die Stelle der alten, derben Bilder des Mythus weitere, reinere, wenn man will blaffere Borftellungen getreten find'.

Eine wenigstens relativ sesteren geltung als der Poeteneinfall vom "Goldkeim" erwarb dann die Gestalt des Weltschöpfers Prasjāpati, des "Herrn der Geschöpfe", ursprünglich offenbar "Herrn der Nachkommenschaft". In gewisser Weise geht dieser Gott auf

<sup>1. &</sup>quot;Bisvakarman ist Prajāpati" sagt ein Brahmana (SB. VII, 4, 2, 5) und brückt damit in seiner Weise die Gleichartigkeit dieses Gottes und des alssbald zu besprechenden Prajāpati aus.

<sup>2.</sup> Als ein kleiner für ben Unterschied der Lieder II, 12 und X, 121 vielleicht bezeichnender Zug sei noch angeführt, daß in jenem (v. 3) von den "sieben Flüssen" die Rede ist, die Indra hat rinnen lassen, als er den Drachen erschlug, in diesem dagegen (v. 4) vom "Meer mit der Rasa" — dem Strom am äußersten Weltende.

<sup>3.</sup> Schwerlich ist zu übersetzen "Herr ber Fortpflanzung". Daß prajā "Fortpflanzung" heißen kann, ist mindestens zweiselhaft. Zu der hauptsächlich in Betracht kommenden Stelle, Rigv. X, 72, 9, vgl. meine Note. Bezeichnend sind Stellen wie Rigv. X, 85, 43 "Nachkommenschaft (prajā) erzeuge uns Pra-

ben Rigveda zurück; er wird bort einigemal, fast ausschließlich an jüngeren Stellen, genannt. Da aber hat er noch nicht — wenigstens nicht mit irgendwelcher Sicherheit — die Geltung eines einzig dasstehenden Weltschöpfers und Weltherrn, sondern er ist ein Gott unter andern Göttern, dessen spezielle Funktion die Sorge für Nachkommenschaft ist: weshalb er bei der Hochzeit, dei der ehelichen Beiwohnung angerusen (X, 85, 43; 184, 1), auch mit der Mehrung des Viehstandes (X, 169, 4) betraut wird. Die spezielle Fürsorge für die Fortpslanzung ist auch später dem Prajäpati nicht entzogen worden. Über vor allem hat man ihn, von diesem Ausgangspunkt aus, zur Geltung eines Weltschöpfers und in gewissem Sinn eines höchsten Gottes erhoben. So wurde an jenes Lied vom "Goldkeim" (oben S. 27) ein Bers angehängt als Antwort auf die Frage, welchem Gott man als dem höchsten opfern soll: "Prajäpati, kein andrer als du hat alles, was geboren ist, rings umgeben".

Der Hauptsache nach gehört die Entwicklung dieses Weltschöpfers und höchsten Gottes Prajāpati offenbar in die Zwischenzeit zwischen Rigveda und Brāhmanas. In den Poemen und Sprüchen dieses Zeitalters begegnet er häufig3; vollends dann in den Brāhmanas ist er eine stehende, zu zahllosen Malen auftretende Figur. Wenn hier in diesen dem Götterglauben sonst wenig zugetanen Zeiten doch

jāpati" und Av. X, 1, 21, wo sicher mit Roth zu lesen ist prajānām . . . prajāpatī "die beiden Geschöpseherren der Geschöpse".

<sup>1.</sup> Ungewiß bleibt, ob und wie weit die Bedeutung des Gottes sich darüber hinaus IV, 53, 2; IX, 5, 9 gesteigert hat.

<sup>2.</sup> Hier erscheint benn in der Tat schon im Rigveda ganz der spätere Prajāpati, aber der Berš ift eben Zusügung, wie mir durch äußere Gründe (vgl. meine Prolegomena 511) hinlänglich gesichert scheint. Der gegenteiligen Argumentation von Oltramare (Idées théosophiques I, 25 A. 1) kann ich nicht folgen. Warum läßt sich die nachträgliche Ansügung des Berses nur degreisen, wenn die Gleichung Ka (Wer?) — Prajāpati schon feststand? Hat die Annahme irgend welche Schwierigkeit, daß an die immer wiederholte Frage "Wem soll man opfern?" später die Antwort "dem Prajāpati!" gesügt worden ist, weil eben dem Bewußtsein der jüngeren Zeit Prajāpati als höchster Gott erschien, und daß dann aus dem Nebeneinander jener Frage und dieser Antwort die Ausschlagigng des Prajāpati als des "Wer?" herausphantasiert worden ist? — Anders als ich über die religionsgeschichtliche Bedeutung dieses Verses Deussen!

<sup>3.</sup> Doch ist die eigentliche Hymnenpoesie jest ja stark zurückgegangen und darum wenig zu Prajāpatis Shren geübt worden. Man kann etwa TB. II, 8, 1, 2 ff. hervorheben: ein triviales Produkt.

ein neuer, großer Gott erscheint, hängt das offenbar, wie schon oben angedeutet wurde, mit dem jetzt so starken Streben zusammen, in die alte naturwüchsige Verwirrung der Götterwelt Ordnung und Einsheitlichkeit zu bringen. Wie die Götter sich in große, nach Zahlenssymbolik abgestufte Gruppen gliedern, wie vor allem die beiden einsander das Gleichgewicht haltenden Hauptparteien, die Götter und Usuras, sich gegenübertreten, so verlangt man nach einem Gott, der den Ursprung und auch den Gipfelpunkt von all dem bezeichnet. Ein Einheitsstreben freilich, das einen gewissen kroken, ja pedantischen Zug an sich trägt. Von der mystischen Glut, wie sie später in den Upanischaden oder der Bhagavadgītā lebt, ist hier, wie sich bei dem ganzen Charakter des Zeitalters von selbst versteht, nichts zu spüren.

Die Sonderstellung bes neuen Gottes neben und über ben andern macht sich überall bemerkbar. Man spricht von "Prajapati und den Göttern, den Göttern und Prajapati" (SB. VI, 1, 2, 27). "Dreiunddreißig sind die Götter; Prajapati ift der vierunddreißigste" (das. IV, 5, 7, 2 und öfter). "Prajāpati vollzog diesen Ritus zuerst; darauf vollzogen ihn die Götter" (bas. VI, 3, 1, 18). "Prajāpati der höchste war der Oberherr" (VIII, 4, 3, 19). Beim Roßopfer befingen die Lautenspieler den Opferherrn zuerst "zusammen mit den Böttern; damit machen fie ihn jum Teilhaber ber Götterwelt". Dann aber "zusammen mit Prajapati; damit machen sie ihn zum Schluß zum Teilhaber von Prajāpatis Welt" (XIII, 4, 4, 3. 4). Da das Begrenzte, Erkennbare, Aussprechbare als das Geringere gegenüber bem Unbeftimmten, Geheimen empfunden wird, fo lehrt man: "Unausgesprochen (wir durfen überseten: unaussprechlich) ift Prajapati" (I, 6, 1, 20 und oft); "unermessen ist Prajapati; wer möchte ben ermessen?" (KB. XI, 7). Ober man lehrt auch, um alle Wesens= fülle, die Verwirklichung aller Möglichkeiten in ihn zu feten: "Dieses beides ift Prajapati, ausgesprochen und unausgesprochen, ermessen und unermessen" (SB. XIV, 1, 2, 18). In Anlehnung an jenes riquedische Lied mit seiner immer wiederholten Frage, wer ber Gott ift, dem wir opfern follen, nennt man ihn oft den "Wer?" — man macht ihn so zu sagen zu einem verkörperten Fragezeichen (vgl. oben S. 28 Anm. 2). Indra spricht zu Prajāpati: "Ich will sein, was du bist, ich will groß sein". Prajāpati antwortet: "Und wer werde ich sein?" "Was du da gesagt hast', erwiderte er. Seitdem heißt Brajavati Wer' mit Namen" (AB. III, 21, 1).

Bon Prajapati als dem Beltschöpfer soll hier, obwohl dies ein

Hauptelement seines Bilbes ift, nicht die Rede sein. In den Vorsstellungen von der Schöpfung treffen so viele verschiedenartige Clesmente zusammen, daß es richtiger scheint, darüber weiter unten in einem eigenen Abschnitt zu sprechen.

Der Weltschöpfer erscheint aber auch — zwar ohne daß hierauf besonderer Nachdruck fällt — als Weltregierer.

Rein Weltregierer, mit deffen Allmacht und Majestät die Borstellung der Gläubigen wirklich Ernst gemacht hätte, der in voller Lebendigkeit als ber souverane Leiter alles Geschehens erschienen Dafür ift die ganze Konzeption des Brajapati zu schwächlich, werden seine Ansprüche auf Wirksamkeit von zu vielen Ansprüchen Undrer durchkreuzt. Ihm wohnt keine höhere Erhabenheit bei als den Göttern überhaupt. Den alten Mathus vom Inzest des Simmelsgottes mit seiner Tochter hegt man kein Bedenken auf ihn zu übertragen (SB. I, 7, 4, 1 und öfter)1. Sein Schaffen ift im Grunde über seine Kräfte gegangen. "Alls Prajapati die Geschöpfe geschaffen hatte, fühlte er sich wie ausgeleert" (SB. III, 9, 1, 1), "wie ausgemelkt" (PB. IX, 6, 7). "Als Prajapati die Geschöpfe geschaffen hatte, gingen seine Gelenke aus einander" (SB. I, 6, 3, 35)2. Er ruft aus "Ach, mein Leben!"; er fürchtet sich vor dem Tode (TB. II, 3, 6, 1; SB. X, 4, 2, 2). Als er aus bem goldnen Weltei ge= frochen ift, versucht er nach einem Jahr zu sprechen, wie ein Rind nach einem Jahr zu sprechen anfängt (SB. XI, 1, 6, 3). "Die Götter und die Asuras", heißt es einmal (IX, 5, 1, 12), "beide Abkommen des Prajapati, traten die Erbschaft ihres Baters Praja= pati an: die Rede, Wahrheit und Unwahrheit" - ift also Brajāpati gestorben oder hat er sich altersschwach von seinem Besitz zurück-

<sup>1.</sup> Charakteristisch ist auch das an einer Stelle des Rituals vorkommende solenne "Schelten auf Prajāpati": "Ungeschickt ist dieser Prajāpati, daß er Bremsen, Mücken, Diebe geschaffen hat" u. dgl. mehr (Apast. Śr. XXI, 12, 1 st.; Eggeling zu ŚB. IV, 6, 9, 20 zweiselt mit Unrecht an dieser Respektlosigkeit).

— Wenn Prajāpati in der ChU. (VIII, 7 st.) als Lehrer vom Geheimnis des Atman auftritt, so ist dabei wohl kaum die Absicht, die Borstellung, daß eben er Bestiger der höchsten Weisheit ist, besonders zu betonen. Die Erzählung arzbeitet mit dem Motiv der Götter und der Asuraß (oder des Indra und Viroscana) als der verständigen und der törichten Schüler. Da ergibt sich als gemeinsamer Lehrer der Bater der Götter und Asuraß von selbst.

<sup>2.</sup> Über diese Vorstellung vom erschöpften Prajāpati (die Materialien s. bei Deussen a. a. D. 190, Levi 23f.) vgl. meine Auseinandersetzung NGGW. 1917, 3f.

gezogen? Aber nicht selten ist immerhin doch von ihm als in der Vergangenheit und auch in der Gegenwart herrschend und waltend die Rede. Bu ihm kommen die Wesen: "Ordne du uns, wie wir leben follen"; und er fest Göttern, Menschen und den andern Befenklassen ihr Teil (II, 4, 2, 1f.; oben S. 19). Bielfach ist er der Richter, an den fich streitende göttliche Wesen wenden, zwischen denen er dann entscheidet (IV, 1, 3, 14 und öfter)1. "Prajapati weiß von dem, der lange an unbekanntem Leiden frankt; den Brajapati geht ber darum ... an" (TS. II, 1, 6, 5) - vielleicht ift es die Sinneigung des Prajapati zum Unbestimmten, Unausgesprochenen (oben S. 29), die in diesem Rusammenhang gerade an ihn hat denken laffen. "Wen Prajapati fennt, der wird glücksvoll" (das. I, 6, 11, 4). Jeder denkt: 3ch bin' durch Prajapatis Kraft" (SB. VII, 3, 2, 12). "Ein schwarzes Opfertier bringe dem Prajapati dar, wer Regen wünscht. Brajavati herrscht über den Regen. So geht er den Brajapati mit bem ihm zukommenden Teil an; der läßt Barjanna (ben Regengott) für ihn regnen" (TS. II, 1, 8, 5). Ahnlich bei Opfern für andre Bünsche: "Brajapati verleiht ihm langes Leben"; "bem Prajapati gehört das Vieh; Prajapati läßt ihm Vieh geboren werden" (baj. II. 3, 2, 1, 9).

Hier finden wir Prajāpati in den Kult verflochten; ihm in gleicher Linie mit andern Göttern — wesentlich seltener als den bebeutenderen unter diesen — werden "Wunschopfer" dargebracht, die ja mit der Richtung auf ihn zu konstruieren leicht war. In dem von altersher vergleichsweise fest geordneten Somaopser aber spielt er nur eine ganz nebensächliche Rolle. Unzweiselhaft sind die Beziehungen auf ihn da nur nachträglich und oberslächlich eingesügt; die Plätze waren eben besetzt, und es ging nicht an, und das Interesse für Prajāpati war zu schwächlich, auf diesen frisch geschaffenen Obergott hin die alten Opferordnungen neu zu orientieren. Dafür war Prajāpati um so beliebter in mystischen Spekulationen aller Art; so in jenen Ibentisszierungen göttlicher Wesenheiten mit kosmischen

<sup>1.</sup> Doch erweckt es für seine Sinsicht kein gutes Borurteil, wenn einmal gesagt wird: "Beibe wurden von Prajäpati geschaffen, die Götter und die Asuras. Die wußte er nicht zu unterscheiden, daß dies die einen, dies die andern sind" (TB. I, 4, 1, 1).

<sup>2.</sup> So ist in gewiffer Weise geschickliche Wahrheit darin enthalten, wenn ein Brahmana (K. XXIX, 7; p. 175, 13) sagt, Prajäpati habe bei der Berteizlung des Opfers unter die Götter sich selbst übergangen.

ober sakrifikalen, die wir schon berührt haben (S. 14) und zu denen wir später eingehender zurückkehren werden. Die schöpferische Natur des Prajāpati, seine allumfassende Weite, sein Stehen an der Spitze empfahl ihn für die Identifikation mit allgemeinsten, produktivsten Mächten. Prajāpati ist das Jahr. Prajāpati ist das Opfer. Prajāpati ist Jahr und Opfer zugleich. . .

Das fühne Programm, bas einft der Humnus vom Golbkeim (S. 27) aufgestellt hatte, des Suchens nach dem einen höchsten Lebenivender und Kraftsvender über allen Göttern — war es durch die Geftalt des Brajapati in Wahrheit verwirklicht? In das Räderwerk des Opfers mar ein neues Rad gefügt oder wenigstens notdürftig hineingeflickt. Für allerlei Mystik und insonderheit für den losen Aufbau mannigfaltiger kosmogonischer Spekulationen war eine neue Rigur geschaffen, die doch taum in andre Höhen und Tiefen reichte als was man ohnehin befag?. Gine von Prieftern tonftruierte Spige des Götterspftems. Ein Gott in jedem Lufthauch ber Phantafie bin und her flatternd, jedem Einfall der Schulen fich bereitwillig darbietend. Rein lebendiger Gott, der im Leben der Menschenseele, in Rämpfen, Leiden, Siegen der Bolfer feine Macht beweift, fein Gott, wie es später Siva war. So hat denn Prajapati auch seine Herrschaft, soweit er solche je besessen hat, rasch und ziemlich spurlos wieder verloren: die altbuddhiftische und die epische Literatur legt bafür Zeugnis ab.

Die welterfüllenden Substanzen. Zu Prajāpati kommen in einer schon oben (S. 19; SB. II, 4, 2, 1ff.) berührten Erzählung die verschiedenen Klassen der Wesen; er weist ihnen zu, wie jede sich ernähren und welches Licht ihr leuchten soll. Da sind die Götter, "Bäter" (Manen), Menschen, Tiere, Asuras (böse Dämonen)3. Mit den Göttern haben wir uns beschäftigt. Ühnlich die übrigen Klassen

<sup>1.</sup> Materialien f. bei Deuffen a. a. D. 208.

<sup>2.</sup> Es scheint mir mitsverständlich, in PB. XVI, 16, 4 eine "magnisicent phrase" zu finden: "Die Welten sind drei, aber Gott ist einer" (Hopkins). In der Tat wird dort gesagt, daß durch die rituelle Verwendung eines Verses man Prajāpati gewinnt, denn dieser ist einer; durch die Verwendung von drei Versen die Welten, denn diese sind drei. Darin liegt kein religiöses Pathos; es ist trockenste Ritualarithmetik.

<sup>3.</sup> Die Aufzählung sieht an andern Stellen etwas anders aus, je nach Zusammenhang und Bedürfnis. "Götter, Menschen, Bäter — Asuras, Rakshas, Piśsācas" (je brei Klassen erst guter ober indisserenter, dann böser Wesen) TS. II. 4. 1. 1.

burchzugehen soll hier nicht unternommen werden. Einiges von dem, was da zu sagen wäre, wird an verschiedenen Stellen der folgenden Darlegungen unterzubringen sein, deren nächste Absicht dahin gehen soll, nach den Göttern die als bedeutendste Träger des Weltlebens neben ihnen stehenden welterfüllenden Substanzen zu beschreiben.

Allgemeinere Ausführungen über die für solche Substanzen gesträuchlichen Bezeichnungen, sodann besonders über die ihnen allen mehr oder minder gemeinsamen Grundcharaktere des Daseins werden sich besser später geben lassen. Zunächst überblicken wir die hauptsächlicheren einzelnen Substanzen<sup>2</sup> und die unter ihnen sich herausshebenden Gruppen: welcher Übersicht nur wenige einleitende Besmerkungen vorauszuschlicken nützlich scheint.

Die Grenzlinie zwischen den Göttern und den jetzt uns besichäftigenden Wesenheiten ist natürlich nicht scharfs. Beseeltheit, bald stark und voll, bald mehr im Hintergrund verbleibend, kommt, wie wir sehen werden, großenteils auch den letzteren zu. Und wenn wir unter ihnen beispielsweise die Elemente betrachten, so treffen wir alsbald im Feuer auf ein Wesen, das von altersher in einer hervortretendsten Göttergestalt (Agni) verkörpert ist: wo denn in späterem Zusammenhang das Ineinandersließen der göttlichen und der elementaren Natur uns beschäftigen wird. Auch in andrer Weise vermischen sich schon im Rigveda die beiden Wesengruppen vielsach. In den Hymnen an die "Allgötter" (man lese etwa VII, 34. 35) erscheinen neben den großen Göttern wie Indra und Agni, und neben den kleinen wie dem "einfüßigen Ziegenbock" oder der "Schlange

<sup>1.</sup> Den Ausdruck "Substanz" mähle ich in Ermanglung eines besseren; ein genaues Bild dessen, was gemeint ist, muß die solgende Darstellung selbst geben. Es ist wie von Himmel und Erde, von Opser und Versmaßen, auch von Tieren und Pflanzen zu sprechen. Was die Menschen anlangt, wird von den Wesenheiten oder Krästen, aus denen sie sich aufdauen, eben hier die Rede sein. Bom menschlichen Leben aber soll weiter noch im Abschnitt über Ethisches und über die Werte des Daseins gesprochen werden. Über die bösen Wesen wie die Aluras s. besonders oben S. 17. Was die Manen anlangt, so liegt, wie schon bemerkt (S. 3 Anm. 1), eine eingehendere Erörterung des Lebens nach dem Tode nicht in meiner Absicht.

<sup>2.</sup> Erneut erinnere ich baran, daß die Absicht nicht dahin geht, ein irgendwie vollständiges Register herzustellen, sondern ein Gesantbild zu zeichnen.

<sup>3.</sup> Ja rein theoretisch angesehen wäre kaum etwas bagegen einzuwenden, daß, wie z. B. Tiere und Pflanzen (s. Anmerkung 1) so auch die Götter direkt als eine Gruppe dieser "Substanzen" behandelt würden.

vom Grunde" nicht nur die Wasser und Berge, die immerhin noch einen Platz unter den Gottheiten im engern Sinn des Worts beanspruchen können, sondern auch, die Schäße (rāyah), die vier Weltzgegenden, das Brahman (heilige Formel), die Opfer und die Somapreßsteine, die Guttaten der Guttäter. Doch waltet deutlich zwischen dem Rigveda und der Brähmanas der Unterschied ob, daß dort das Hauptgewicht unzweiselhaft auf die eigentlichen Götter fällt, während in der späteren Zeit deren Macht im Abnehmen ist — man erinnere sich an das oben S. 9 f. Gesagte — und statt ihrer immer mehr die Wesenheiten der andern Gruppe, diese freilich selbst vielsach unter der Benennung als "Götter" (S. 15), sich in den Vordergrund drängen.

Selbstverständlich nun treten unter diesen Wesen in den Brāhmanas nicht überall dieselben gleichmäßig hervor. Die natürlichen Proportionen des Weltbildes — auch des mit den Augen des Priesters gesehenen Weltbildes — werden in den Texten fortwährend durch die Rücksicht auf den gerade besprochenen Ritus verschoben. Dessen Besonderheit kann irgendeine Substanz, die sonst im Hindergrunde steht, für eine Zeitlang an eine erste Stelle schieben. Und überhaupt müssen wir beständig in Anschlag bringen, daß es im Laboratorium des Zauberers eben anders aussieht, als, auch für den Zauberer selbst, draußen.

Begreiflicherweise können die Wesenheiten, von denen zu handeln ist, nicht anders als in irgend einer vom Darsteller gewählten Ordnung aufgeführt werden. Um aber damit den wahren Sachverhalt
nicht zu fälschen, wird dann hinterher eigens über die Ordnungslosigteit zu sprechen sein, in der die Texte selbst die Wesen oder
Substanzen aufzählen, ferner über die dort zur Erscheinung kommenden Anfänge von Ordnung und Klassissierung sowie über das weiter
zu beobachtende Anwachsen solcher Geordnetheit.

Im Einzelnen werden wir von scharfer Beobachtung, von Einbringen in die Tiefen der Eigenarten nicht allzu viel antreffen. Bielmehr Hüllen über Hüllen, in denen die Umrisse der Wirklichkeit sich einspinnen und verzerren, bald in phantastische Unabsehbarkeit

<sup>1.</sup> Es braucht wohl kaum daran erinnert zu werden, daß die Bedeutung der einzelnen Elemente dieses Weltbildes vollends nicht nach dem Raum bemeffen werden darf, der ihnen in der hier vorliegenden Darstellung zufällt. Minder Wichtiges, aber irgendwie Schwieriges oder Kompliziertes verlangt selbstverständelich oft eingehendere Besprechung als das an sich Wichtigere.

verfließen, bald nach pedantischen Gesetzen sich mit einander versichlingen. Zwischen all dem — ist es eine Täuschung? — hier und dort, nicht ganz erdrückt von der priesterlichen Sachkundigkeit, eine Regung von Poesie, selten, ein leiser, schwacher Hauch. —

Un die Spite sei Simmel und Erde' gestellt, das große Elternpaar, die Eltern der Götter, die Eltern insonderheit des Mani, die Eltern der Pflanzen, fie, deren Gintracht Regen verleiht. standen sie in enger Berührung mit einander; dann trennten sie sich: wild find die Wege zwischen ihnen?. — Die Sonne: "er3, der da alüht". Er geht unterhalb des himmelsgewölbes um die Welten in der Richtung der Götter, von links nach rechts. Mächtig leuchtet feine Stiergestalt. Wenn er aufgeht, fest fich alles in Bewegung. Während er sich in der irdischen Erscheinung des Goldes verkörpert. ist Silber der Mond. Der Sonne ähnlich leuchtet er doch viel weniger als sie, denn die Sonne hat seine Leuchtfraft von ihm genommen. Er wird immer von neuem geboren. Fünfzehn Tage wächst er, fünfzehn nimmt er ab. Alle Rächte ber zunehmenden Monatshälfte find mit ihren Rräften in die Vollmondenacht eingegangen, alle Nächte der abnehmenden Sälfte in die Neumondsnacht. Der Mond ift Soma, die Götterspeise. "In der Vollmondsnacht preffen fie ihn4; er geht in der abnehmenden Monatshälfte in die Wasser und Bflanzen ein. Das Lieh nimmt die Wasser und Bflanzen zu sich. So sammelt, er (der Bollzieher des Neumondopfers durch seine rituellen Observanzen) ihn in jener Nacht (des Neumonds) aus bem Bieh heraus" (SB. XI, 1, 5, 3). Bon den Sternen, dem Haar jenes Hauptes, welches das himmelsgewölbe ift, ift im Ganzen

<sup>1.</sup> Bei den kurzen Charakteristiken, die ich hier manchen der einzelnen Wesenheiten beigebe, sind die mystischen Joentissierungen zwischen ihnen in der Regel außeracht gelassen; sie sollen weiter unten in einem besondern Abschnitt behandelt werden. — Nachweise über die Belegstellen schränke ich so viel wie möglich ein und verweise dafür auf Winternitz Inder (SBE. L).

<sup>2.</sup> Hier ware auch von den verschiedenen Welten zu sprechen, namentlich den drei Welten: Erde, Luftreich, Himmel; sodann "dieser Welt" und "jener Welt". Ich begnüge mich darüber mit der Verweisung auf Deussen, Allg. Gesch. d. Phil. I, 2, 195 f., Winternit, Index unter World a und Future Life d, und besonders Lévi a. a. O. 91 ff. 98. Bgl. auch meine Rel. d. Beda 2, 544 f.

<sup>3.</sup> Das Wort "Sonne" ift im Altindischen männlich.

<sup>4.</sup> Man preft die Somapflanze, ben berauschenben Saft zu gewinnen. Das heißt so viel als daß der Mond abnimmt.

nicht viel die Rede. Daß man die spezielle Natur der Planeten — von Sternen wie Benus und Jupiter! — nicht gekannt habe, scheint mir undenkbar¹. Offenbar aber hatte die damalige primitive Himsmelskunde den komplizierten Bewegungen der Planeten doch nicht genügende Aufmerksamkeit zugewandt, um ihnen als eigenartig wirskenden Mächten eine erheblichere Stelle im Weltbild zuzuweisen. Neben dem Polarstern, dem "sesten", fanden fast nur die von mannigfachen Krästen erfüllten 27 Gestirne der Mondbahn (nakshatra)², die Gattinnen des Königs Soma (Mond) (K. XI, 3) eingehendere Beachtung. Ihre Bedeutung für die Schicksale des Mondes, für die Zeitrechnung, für die Bestimmung der Festzeiten trieb unverweidlich dazu, sich mit ihnen zu beschäftigen³.

Zwischen Himmel und Erde liegt das Luftreich (antariksha) oder der freie Raum (ākāśa), auf dessen Vorstellung wir noch zurücktommen. Da treibt der Wind sein Wesen, "er der reinigend weht". Die Sonne hat, wie dem Mond den Glanz, so ihm die Gestalt genommen: darum hört man nur, wie er einher tobt, aber man sieht ihn nicht. Er, der mächtige Atem der Welt, brüllt im Gewitter die Pslanzen an und sendet ihnen Besruchtung. "Wonne ist dein Selbst", spricht man zu ihm, "wehe du hier oder dort" 4. Das Wasser, vielmehr die Wasser (fem. plur.), und das Feuer erwähne ich hier nur kurz um später eingehender davon zu sprechen, wie diese Elemente, man kann sagen, auß Zauberwesen allmählich immer mehr zu Naturwesen werden. Viel ist in den Texten vom Regen die Rede, wenig vom Gewitter. Blitz und Hagel sind die "zwei surchtbaren Körper des Regens". Die entscheidende Bedeu=

<sup>1.</sup> Ich verweise hierüber aus Thibaut, Astronomie, Astrologie und Mathematik 6, und die dort angeführte Literatur; dazu auf meine Noten zu Rigv. I, 105, 16; X, 55, 3. Was können die 33 Gattinnen des Königs Soma TS. II, 3, 5, 1, bei denen dieser — der Mond — der Reihe nach weilt, anders sein als die Sonne, die 27 Nakspatra und die fünf Planeten (Zimmer, Altind. Leben 355)?

<sup>2.</sup> Bekanntlich durchläuft der Mond seine Bahn in etwa 27 Tagen oder Rächten.

<sup>3.</sup> Man kann also, im Ganzen wenigstens, sagen, daß in diesem Borftellungskreis den Sternen für sich allein keine Wirksamkeit zugeschrieben wird, sondern nur sofern der Mond bei ihnen steht.

<sup>4.</sup> SB. XI, 8, 3, 8; Av. XI, 4, 3; oben S. 21.

<sup>5.</sup> tanu, f. über dies Wort eingehender unten.

tung, die im alten Indien dem Regen für das menschliche Wohl zukommt, erstreckt sich auf das Gewitter als solches nicht.

Mächte, deren besouders starter Einfluß auf das Geschehen fort= während hervortritt, find im Reich des Raumes die Weltgegenden. im Reich der Zeit das Jahr und feine Teile: die Jahreszeiten, Monate und Halbmonate. Tage und Nächte. Weltgegenden wie Jahr, auch dem Rigveda selbstverftändlich nicht fremd, gelangen doch erft in den Spekulationen der Brahmanas auf die volle Sohe ihrer Bedeutung: charakteristisch für den Fortschritt darin, auch im nicht tonkret Sichtbaren die Wirkenskraft zu erfassen. "Den Jahreszeiten nach ist es siebenfältig . . . den Weltgegenden nach ist es siebenfältig" — so wird einmal eine Wesenheit der Opfermystik charakteri= fiert (SB. X, 2, 6, 2. 3) und damit die Vorstellung der Jahreszeiten deutlich derjenigen der Weltgegenden koordiniert. Konnen wir übersehen, daß man hier in der unfertigen Ausdrucksweise, die diesem Zeitalter eigen ift, von Raum und Zeit spricht?2 Man ift noch nicht soweit gekommen, diese beiden als reine, aller Mannigfaltigkeit des Inhalts entleerte Formen zu erfassen. Sondern das Bemühen die Raumanschauung auszudrücken bleibt hier noch haften an der Gruppe der einzelnen individuell charafterisierten Raumelemente, der Weltgegenden: die haben alle ihre göttlichen Beherrscher und ihre besondere Physiognomie und Bedeutung — der Often als die Gegend ber Bötter, der Suden als die der Manen usw.3. Und gang ebenso bleibt das auf die Zeitanschauung hinzielende Denken haften am Bilde des Jahres mit der Mannigfaltigkeit der in ihm auf einander folgenden, Verschiedenes bringenden und wirkenden Jahreszeiten4 -

<sup>1.</sup> Daß auch in der Hymnenpoeste des Rigveda Blitz und Gewitter eine wesentlich geringere Rolle spielt, als man vielsach gemeint hat, habe ich in meiner "Religion des Beda" 2 112. 116. 137 f. du zeigen versucht.

<sup>2.</sup> Ich führe hier Andeutungen weiter aus, die ich schon in meiner "Lehre der Upanishaden und Anfängen des Buddhismus" S. 18 gegeben habe. — Nach Eggelings Übersetzung hieße es SB. VIII, 4, 1, 11 "the year indeed is space". Doch scheint mir die Wiedergabe von vyoman mit "space" nicht einwandfrei.

<sup>3.</sup> Daß in der späteren Philosophie dis ("Beltgegend") der geläufige Auß= druck für "Raum" ift, ist bekannt.

<sup>4.</sup> Zu., Jahr" als einer Bezeichnung für "Zeit" vgl. die guten Bemerkungen von F. D. Schrader, über den Stand der ind. Philosophie zur Zeit Mahā= vīras und Buddhas 19. Wenn nach Schr. die Brāhmanas "statt von der un= endlichen Zeit vom unendlichen Jahr oder den unendlichen Jahreszeiten" sprechen,

des "Mutterschoßes, dem alle Wesen entstammen", "der erzeugenden Krast" und zugleich der vernichtenden, denn wie wir von der zerstörenden Krast der Zeit sprechen, so heißt es hier: "Das Jahr ist der Tod, da es durch die Tage und Nächte das Leben der Sterdslichen vernichtet" (SB. X, 4, 3, 1).

In diesem Zusammenhang muß noch zweier andrer Vorstellungen gedacht werden, die ebenfalls als Vorstusen — die zweite wohl sogar nicht nur als Vorstuse — der definitiven Raum= bez. Zeitvorstellung gelten können: ākāsa und kāla.

ākāśa2 ist zunächst der freie Raum da wo zwischen irgend= welchen umgebenden Körpern Blat ist, sich etwas hindurchbewegen fann. Agni, das Himmelstor versperrend, steht den Bafus, die gum Himmel hinauf wollen, im Wege. Sie sagen zu ihm: "Mache uns ākāśa" d. h. "mache uns Platy" (AB. III, 42, 1). Der Priester, der im Zusammenhang eines Ritus einen Knoten bindet, ftellt in der Mitte dieses Knotens einen "Finger-akasa" her — ein Loch, durch das ein Finger gesteckt werden kann (SB. III, 3, 2, 19; Caland-Henry 43)3. Was ein folcher akasa im Rleinen, ift im Großen ber weite Raum zwischen Himmel und Erbe. Man tann ihn den Luftraum (antariksha) nennen4; man kann von ihm auch als dem freien Raum κατ' έξοχήν, dem akasa sprechen. Der Vogel fliegt im Luftraum (antariksha). Aber ebenso gut kann eine alte Upanishad in ienem schönen Gleichnis (SB. XIV, 7, 1, 19) sich dahin ausdrücken, daß der Adler oder Falt im akasa herumgeflogen ist und nun die Flügel zusammenlegt um auszuruhen. Bezeichnend ift eine Stelle, an ber es heißt, ber akasa in ber Mitte zwischen

so wird man da an den unbegrenzt weiter rotierenden Jahrekumlauf gedacht haben: nicht ganz dasselbe wie die unendliche gerade Linie der Zeit.

<sup>1.</sup> Sier sei bemerkt, daß Jahresmuthen, die auf den Motiven des Ackerbaus beruhen, im Beda keine Rolle ju spielen scheinen.

<sup>2.</sup> Das Wort scheint sich vor ben Brahmanategten nicht zu finden.

<sup>3.</sup> Im selben Sinn Garbha Up. 1 (und schon früher, ganz ähnlich, AĀ. II, 3, 3): "Bas das Hohle ift, das ift der ākāsa". Es ift dort davon die Rede, wie im Leibe jedes der fünf Elemente vertreten ist; ākāsa sind die Hohleräume (ebenso die Buddhisten: Majjh. Nik. vol. III p. 242). Etwas frei nennt Böhtlingk dies die "älteste Definition" von ākāsa (BBSGB. 52, 149). — Ich bemerke noch, daß kha "leerer Raum, Hohlraum" Synonymum von ākāsa ift.

<sup>4.</sup> Es sei daran erinnert, daß antariksha der Luftraum ist, nicht die materielle Wesenheit der Luft, die man nur in ihrem bewegten Zustand als Wind (vāyu, vāta) kannte. "Nichtseiend gleichsam ist das ant." TS. V; 4, 6, 4.

Himmels= und Erdwelt, als diese beiden sich von einander trennten, sei zum Luftraum (antariksha) geworden (das. VII, 1, 2, 23). ist akasa ber Awischenraum im allgemeinen, antariksha sveziell ber Raum des Luftreichs: jener Zwischenraum nahm die konkrete Gestalt bes Luftraums an. Der akasa aber in seiner Leerheit ist für die Alten doch felbst ein Etwas: man wird das nicht erstaunlich finden. wenn man bedenkt, daß sogar das Nichtseiende in gewisser Weise ift (f. unten). Der Mensch heißt einmal "aus dem akasa als Mutter= schoß geboren" (Kaus. U. I, 6). Wenn Glut den akasa erhitt, wird es Regen geben (ChU. VII, 11). "Aus dem Selbst (ātman) ist ber ākāśa, aus dem ākāśa der Wind entstanden" (TU. II, 1)1. ift ber akasa deutlich, wie wir uns ausdrücken würden, eine Substanz unter andern Substanzen. Aber diese Substanz hört darum doch nicht auf, der ungeheure Schauplat zu sein, der dem, mas darin eintritt, Raum bietet: "Im akasa sind beide Sonne und Mond, Blit, Geftirne und Feuer. Bermoge des akasa ruft man; vermoge des ākāśa hört man, antwortet man; im ākāśa freut man sich; im ākāśa freut man sich nicht; im ākāśa wird man geboren; in den ākāśa wird man hineingeboren. Den ākāśa verehre!" (ChU. VII, 12). In einem etwas späteren Tert: "Er fam im selbigen akasa zu einem Weibe" (Kena U. 25); gemeint ift: an demselben Ort. In alldem steht die Vorstellung des akasa der unfrigen des Raumes offenbar schon recht nah. Vollständig aber fällt fie, wenn ich mich nicht täusche, doch nicht mit ihr zusammen. Der akasa ist immer noch nicht der unendliche, allumfassende Raum, in dem auch Himmel und Erde find, sondern nur der gewaltige Raum zwischen Simmel und Erde und um uns herum. Man übersett akasa wohl mit Uther. Als Annäherung kann man das gelten laffen. Die eigent= liche Borftellung aber ift doch die des in einer gewissen Materialität gedachten freien Zwischenraumes?.

<sup>1.</sup> Diese und einige im Folgenden angeführte Stellen, obwohl Upanishaden angehörig, dürsen hier doch m. E. unbedenklich verwandt werden. Sbenso Upanishadzeugnisse, nach denen der Atman, wie aus Wasser, Wind, Feuer, so auch aus ākāsa besteht; wie Feuer, Wind, Wond und Sterne, so ist auch der ākāsa Leib des Atman (Brh. Ar. Up. IV, 4, 5; III, 7, 12).

<sup>2.</sup> Begreiflich, daß nun die beiben ungefähren Ausdrücke für "Raum", Weltgegenden und äkäsa, zusawmengeraten. Gine jüngere Upanishad spricht vom äkäsa als einer Lotosblüte, deren Blätter die vier Weltgegenden und die vier Zwischengegenden sind (Maitr. U. VI, 2).

Auf dem Gebiet der Zeitvorstellung anderseits begegnet das Wort kala, offenbar zunächst in der Bedeutung: der Reitpunkt, an bem etwas geschieht oder geschehen soll. "Dies ist der kala für die (Darbringung der) svishtakrt-Spende" — "ihn verläßt das Leben nicht vor dem kala", vor dem rechten, naturgemäßen Zeitpunkt. Es scheint doch, daß sich dies Wort verhältnismäßig auch schon zu einem Ausdruck für die unendliche, alles Geschehen umfassende Reit entwickelt hat. Zwei eng zusammengehörige Hymnen des Atharvaveda (XIX, 53, 54), die wohl etwa aus dem Brahmanazeitalter stammen mögen, sprechen vom kala als dem ersten Gott, der an alle Wesen herankommt, alle Wesen hervorbrachte, alle Wesen umschritt: keine schärfere Glut gibt es als ihn. "Kala hat jenen Himmel erzeugt, kala diese Erden. Von kala angetrieben breitet sich Vergangenes und Künftiges aus"; die Weise, wie der Atharvaveda zuweilen plötlich irgend eine uns durchaus nebensächlich erscheinende Wesenheit — beisvielsweise das ucchishta, den Rest der Opferspeise - aufgreift um auf fie in sinnloser Willfür die Brädikate eines höchsten, eines absoluten Wesens zu häufen, läßt die Möglichkeit offen, daß es sich auch hier um den kala eben nur als um den richtigen Augenblick handeln könnte. Ammerhin legt die Ausdrucksweise der beiden Symnen den Gedanken an die Zeit im volleren Sinn dieses Worts doch sehr nabe, für welche Vorstellung denn ja auch der späteren Sprache eben das Wort kala geläufig ift2). —

Wir kehren von diesem Exturs über die Raum- und Zeitvorftellung zuruck zu unserm Überblick über die Wesenheiten, die das Gesichtsfeld der Brahmanas füllen.

Betreffs des Mineralreichs hebe ich die in einem Yajusspruch aufgeführte Reihe der Metalle hervor: Gold, Erz, Gisen, Kupfer, Blei, Zinn. Neben dem höchstgeschätzten, unermüdlich gepriesenen, glückbringenden, Leben und Unsterblichkeit's in sich enthaltenden

<sup>1.</sup> Bielleicht kann man biese Borstellung bes kala an die des Schicksals streisend finden (Böhtl. Roth); direkt vorzuliegen scheint mir die Schicksalsidee hier nicht.

<sup>2.</sup> Man beachte den Gebrauch von kāla  $\widehat{sA}$ . VII, 20. — Anhangsweise sein hier als auf die Zeit bezügliche Vorstellungen der Brähmanas noch bhūtam bhavyam bhavishyat "Bergangenes, Gegenwärtiges, Zufünftiges" verzzeichnet.

<sup>3.</sup> Dies nicht nur in Indien. Bgl. Lévy=Bruhl, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures 12 f.

Golde wird anderwärts gern das Silber genannt. Förmliche Feindsschaft, tiefe Geringschätzung kehrt sich gegen das Blei: das ist weich und wertlos; es ist "das Unrecht" oder "die Unwahrheit" (anrtam); wie der Eunuch nicht Mann nicht Weib, so ist das Blei nicht Gold nicht Erz (ŚB. V, 4, 1, 10; K. XII, 11; TB. I, 8, 5, 4). Widersprechende Beurteilung sindet das Salz; für besonders seierliche Gelegenheiten wird Vermeidung gesalzener Speisen vorgeschrieben, anderseits aber wiederum dem Salz die Kraft der Nahrungssülle, des Viehreichtums beigelegt.

Das Pflanzenreich wird gelegentlich, offenbar im hinblick auf wirtschaftliche Gesichtspunkte, mit dem Tierreich vermischt. Mensch, Rog, Rind, Schaf, Ziege, Gerste, Reis: dies sind die "sieben Dorftiere"2 (K. VI, 2). Säufiger werden die Pflanzen mit bem Waffer zusammengestellt3; das find die "beiden Arten Nahrung" (SB. VII, 2, 3, 2). Ich verfolge nicht näher die magischen Eigenschaften, die im Ritual den verschiedenen Baumarten, dann andern Bflanzen wie dem Lotus, mehreren Grasarten usw.4 beigelegt werden, und wende mich zu den Tieren, unter denen man die vier= füßigen (pasu), die Bögel (vayas) und das Gewürm (sarīsrpa) unterscheidet (SB. IV. 1, 3, 16)5. Reste, aber eben nur Reste, sind von jenem Verhältnis zur Tierwelt übrig, wie es in vorgeschichtlicher Reit den Jägervölkern eigen war: von diefer Mischung intimer Bertraulichkeit und einer gewissen Shrfurcht vor dem unergründlichen Geheimnis des tierischen Lebens. Un manchen Stellen verläuft auch jest noch die Tierwelt in die Götterwelts. Die verschiedenen Tierarten leben in einer Art Stammes= oder Bolksorganisation; über die Würmer gebietet der Wurmkönig. Auch Familie und Verwandtschaft gibt es unter ihnen. Um das wilde Getier kummert man sich in dem Interessenkreise, von dem wir vor allem hören, dem des

<sup>1.</sup> Siehe meine "Rel. des Beda"2, 414 A. 1.

<sup>2.</sup> Im Gegensatz zu den Tieren des Waldes.

<sup>3.</sup> Darmesteter (Haurvatāt et Ameretāt 12 f.) hat gezeigt, daß biese Berbindung in die indoiranische Zeit zurückgeht.

<sup>4.</sup> Ich verweise auf Winternit, Index 425f.; Henry, La magie dans l'Inde antique 52. Für die spätere Zeit viel Wichtiges bei v. Regelein, Traumschlüffel des Jagaddeva, Register 422f.

<sup>5.</sup> An der betreffenden Stelle ift von der Stimme der verschiedenen Tiere die Rede. So erklärt sich, daß die Fische fortgelassen sind. Anderwärts andre Klassistätationen, auf die näher einzugehen hier nicht der Ort ist.

<sup>6.</sup> Bgl. meine "Religion des Beda"2, 67ff.

Opfers, nur wenig: "das wilde Tier (wörtl. Waldtier) ist kein Tier1: bavon soll man nicht opfern" (das. XIII, 2, 4, 3). Eine Ausnahme von dieser Nichtbeachtung betrifft vor allem die schwarze Antilope, deren Fell, auch deren Horn von geheimen Kräften erfüllt ift. kanntlich läßt später das Manugesethuch (II, 23) das opferreine Land so weit reichen, wie die schwarze Antilope umberstreift. heißt es: "das schwarze Antilopenfell ift das Opfer"; "dies ist die Geftalt des Brahman, das schwarze Antilopenfell" (SB. VI, 4, 1, 6; TS. V, 4, 4, 4)2. Im übrigen treten, im Ginklang mit der wirt= schaftlichen Entwicklung, beim Opfer und so denn auch in den Spefulationen der Priefter über die im mannigfachen Geschehen mitwirkenden Mächte von Tieren fast ausschließlich die Haustiere auf, deren Aufzählung uns schon begegnet ift. Wie im Rigveda steht allen andern weit voran die Ruh, die in bekannter Beise sich der extravaganten Verehrung und zugleich der Zärtlichkeit des Inders erfreut's. Sie ift die verkörperte Aditi, die Göttin der Freiheit von Banden. Sie ist Lebensatem, denn sie ist Speise (SB. IV, 3, 4, 25). Götter sprachen: Milchkuh und Ochs erhalten alles in der Welt. Wohlan! Alle Kraft, die den andern Altersftufen (des Rindviehs) gehört, wollen wir in die Milchkuh und den Ochsen legen' . . . Darum bringen Milchkuh und Ochs ben größten Ruten" (das. III,  $1, 2, 21)^4$ .

Die Stellung des Menschen zu den Tieren läßt, wie natur-

<sup>1.</sup> Der seltsame Sat wird dadurch verftändlicher, daß pasu "Tier" zugleich speziell "Opfertier" bedeutet.

<sup>2.</sup> Wir wissen die besondere Geltung dieses Tieres, vermutlich ein Überlehsel aus sehr alter Zeit, nicht irgendwie sicher zu erklären. Bgl. meine "Religion des Beda", 398 A. 3.

<sup>3.</sup> Der Gegenstand ist ja viel besprochen. Doch kann ich mich nicht entshalten, auf seine Behandlung in dem schönen Buch von Lockw. Kipling, Beast and man in India 114 ff. besonders hinzuweisen.

<sup>4.</sup> Im Zusammenhang mit dem hier bemerkten hervortreten der haußtiere und der für die Ernährung wichtigen Pflanzen ist einschaltungsweise auch zu verzeichnen, daß unter den im Weltsauf sich wirksam erzeigenden Substanzen große Geltung der Speise (anna) oder dem Speisegenuß (annādya) zuertannt wird. "Die Speise nennt man Ausatmen, die Speise Einatmen, die Speise Tod, und Leben nennt man sie. Die Speise heißen die Brahmanen Altwerden; die Speise nennt man Erzeugung von Nachkommen" (TB. II, 8, 8, 3). Bekannt ist die Neigung der Brāhmanas von "Speise" in übertragenem Sinn zu reden; der Untertan ist "Speise" des Fürsten. Biel über anna gibt Mauß, Anna-Virāj (Mélanges Lévi 333 ff.).

lich, zwei Auffassungen zu. Beispielsweise in der oben (S. 32) erswähnten Geschichte von Prajäpati und den verschiedenen Wesenklassen sind Menschen und Tiere zweierlei. Beide unterscheiden sich das durch, daß die Sprache der Menschen verständlich, die der Tiere unverständlich ist (SB. IV, 1, 3, 16). Anderseits aber, z. B. in jener Liste der "sieden Dorstiere" (S. 41), wird der Mensch als Tier gezählt. Er ist "daß zweisüßige Tier" (das. VII, 5, 2, 32), "daß erste der Tiere" (das. VI, 2, 1, 18); aber wiederum auch "er herrscht über die Tiere" (IV, 5, 5, 7). Und — ein bezeichnendes Gegenstück zum Coor volutior des griechischen Philosophen — "der Wensch ist das einzige Tier, welches opfert" (VII, 5, 2, 23)<sup>2</sup>.

Im Ubrigen soll uns, wie schon bemerkt ist, die Bewertung des Menschendaseins — das Bewußtsein auf der einen Seite seiner Schwäche und Beschränktheit, auf der andern menschlicher Kraft — erst weiter unten im Zusammenhang der ethischen Gedankenkreise beschäftigens. Dort wird auch von solchen speziellen Interessensphären

<sup>1.</sup> Daß die so weit verbreitete Eleichstellung von Mensch und Tier im Glauben an Tiere als Borsahren der Menschengeschlechter (Totemismus) den vedischen Indern zuzuschreiben sei, ist wenig wahrscheinlich ("Rel. des Beda". 82 ff.). Anders steht es mit dem Glauben an menschlich-tierische, den Werwölsen gleichartige Wesen (das. 81).

<sup>2.</sup> AA. II. 3. 2 wird dann ausgeführt: die Bflangen und Baume haben nur Saft. Bei ben atmenden Befen (pranabhrt) tommt citta (f. unten ben Abschnitt über ben Geift) dazu. Beim Menschen (purusa) ist das Selbst (ātman) am klarften geworden. Er kennt das Morgen und die Welt und sehnt sich nach -Unfterblichkeit, mahrend "die andern Tiere (pasu)" nur an hunger und Durft benten und mas fie erkennen, nicht auszusprechen vermögen. Schwerlich wäre eine den eigentlichen Brahmanas angehörige Außerung fo klar und fachlich. — Es läßt fich bemerken, daß der Mensch so zu sagen als zoologische Spezies purusa heißt, bagegen bie Menfchen ben Göttern gegenübergeftellt, ober ben Göttern einerseits, Manen, Tieren usw. anderseits: manusyah. 3. B.: brei find unter ben Tieren (pasu), die mit ber hand faffen; ber purusa, ber Elefant (beffen Ruffel "Sand" heißt), der Affe (TS. VI, 4, 5, 7); ber purusa ift der erfte der pasu (SB. VI, 2, 1, 18). Aber Prajapati verleiht ihr Teil ben devah, pitarah, manusyah, pasavah ufw. (SB. II, 4, 2, 1f.). Begreiflich, daß mo ber Mensch einfach neben ober zwischen ben Tieren steht, er nicht als ber von Manu Stammende benannt wird. Ober genauer, bag ba nicht von ben von Manu Stammenden (Plural) die Rede ift. Denn es scheint, daß bei manusya ent= schieben der Blural überwiegt (Manus Nachkommen find eine Vielheit), bei purusa bagegen ber Singular.

<sup>3.</sup> hier fei an die oben S. 19f. besprochenen Gegenüberstellungen mensch=

der Menschheit die Rede sein wie der so stark entwickelten der Kaste, der entsprechend zurücktretenden von Bolk oder Staat. Einer späteren Stelle des gegenwärtigen Abschnitts behalte ich die Erörterung darüber vor, wie die Brähmanas das leiblichzgeistige Wesen des Menschen im Einzelnen analysieren; die dabei unvermeidlichen Deztails würden den uns hier beschäftigenden Überblick allzu stark untersbrechen.

Kür jett ist inbezug auf das menschliche Dasein zunächst noch dies hervorzuheben, daß für die Brahmanas Mensch ganz überwiegend so viel heißt wie Mann1. Es ift bekannt, wie die Frauen im vedischen Kult eine durchaus untergeordnete Rolle spielen und in der Regel - sofern es sich nicht gerade um Fruchtbarkeitszauber handelt - beiseite geschoben werden. Die Vorstellung der physischen Unreinheit, von der das Weib betroffen wird, und der damit zusammen= hängenden magischen Unheimlichkeiten vereint sich mit dem rücksichts= losen Überlegenheitsgefühl des stärkeren Geschlechts gegenüber den Frauen, die "weder ihres Ich Herrinnen sind noch eines Erbes" (SB. IV, 4, 2, 13). Und so heißt es: "Recht und Wahrheit ist das Opfer, Unrecht ist das Weib". "Unrecht ist das Weib, der Sūdra, der Hund, der schwarze Vogel (die Krähe)". "Es gibt drei Dinge, die der Nirrti (dem Verderben) eigen find: die Würfel, die Weiber, der Schlaf" — oder kurzer: "Das Weib ift Nirrti". "Arbeit ift Energie und Kraft; die haben die Weiber verloren". "Mit Nichtigkeiten machen sich die Frauen zu schaffen"2. Gelegentlich einen Blick auf Frauenschönheit zu tun unterlassen die Brahmanas doch

lichen und göttlichen Wefens und an das Lied des Atharvaveda von den wunders baren Sigenschaften des Menschen, S. 6, erinnert.

<sup>1.</sup> So bedeutet ja das Wort purusa (S. 43 Anm. 2) 7, Mann".

<sup>2.</sup> MS. I, 10, 11; ŚB. XIV, 1, 1, 31; MS. III, 6, 3; I, 10, 16; ŚB. XII, 7, 2, 11; III, 2, 4, 6. Biel bei Lévi 157 A. 1. Man wird annehmen dürfen, daß wir es in alldem nicht mit den Anschauungen des Zeitalters schlechthin, sondern mit deren einseitig priesterlicher Formulierung zu tun haben, in der sich Auffassungen vorbereiten, von denen z. B. die altbuddhistlische Literatur voll ist. In der Tat haben gewiß auch in der Brähmanaperiode widersprechende Strömungen sich hier gekreuzt, wie für die spätere Zeit u. a. die so viel reicheren Materialien der Spen sie zu überblicken erlauben (vgl. das schöne Buch von J. J. Meyer, Das Weib im altind. Spos). Der Ton, in dem die Hochzeitssprüche (Rigv. X, 85; Av. XIV usw.; vgl. Zimmer, Altind. Leben 317 f.) von der Frau reden, klingt sehr viel freundlicher als jene Außerungen der Brähmanas. Doch kann hier nicht versucht werden, dies Thema zu erschöpesen.

nicht. Es findet sich auch das Wort, daß die Gattin eine Hässte bes Ich ist: wobei freilich an die physiologische Unentbehrlichkeit der Frau gedacht ist — "so lange er keine Gattin hat, pflanzt er sich nicht fort" (SB. V, 2, 1, 10). Die geschlechtliche Vereinigung beschäftigt die Phantasie der Brähmanas, ohne daß ein lüsterner Beisgeschmack zu bemerken wäre, sehr intensiv: begreissich bei dem diesen Vorgang umgebenden Geheimnis, seiner wunderbaren, alles Dasein aufrecht erhaltenden Wirkung. Unendlich häusig, wo im Ritus zwei Wesenheiten zusammen erscheinen, besonders wenn die eine männlich, die andre weiblich benannt ist, wird das als Paarung gedeutet. —

Einzelne menschliche Berfönlichkeiten spielen in dieser Biffenichaft keine große Rolle — ich spreche von Menschen, sofern man fie als Kaktoren des Weltlebens ansieht, nicht sofern gelegentlich dieser oder jener Ausspruch eines Lehrers oder vielleicht ein Erlebnis eines Kürsten erwähnt wird. Etwas, das fich der "heiligen Beschichte" des Alten Teftaments vergliche, gibt es nicht: wie follte Geschichte da sein, wo kein Bolk ift1? Die großen Kriege, beren Nachhall den Riaveda füllt, sind vergessen. Neben Manu, dem ersten Menschen, dem allein aus der großen Flut geretteten, er= scheinen als die einzigen wichtigen Bersonen der fernen Bergangenheit die Rihis, die priefterlichen Vorfahren, gelegentlich als eine eigne Wesenklasse von den Menschen wie von den "Bätern" (Manen) unterschieden2. Sie stehen den Göttern unmittelbarer nah als die gewöhnlichen Menschen. Das von den Göttern ausgesogene und verborgene Opfer haben fie aufgesammelt (SB. III, 1, 4, 3f.), die heiligen Texte und Melodien "geschaut". Lange sind sie "in die Welt der Gerechten hingegangen" (das. IX, 4, 4, 4) — in ihrer Siebenzahl werden sie gelegentlich mit den Sternen des Großen Bären identifiziert —, und man ehrt sie durch Totenspenden. Aber in gewisser Weise wirken sie fort, in ihrer Gesamtheit und einzeln persönlich sich unter die mystischen Kräfte einreihend, die den Weltlauf regieren. Den Agni stärken "die Jahre, die Ribis, die Wahr= heiten, die da sind" (VS. XXVII, 1; SB. VI, 2, 1, 26). "Der

<sup>1.</sup> Ich bemerke, daß das hier über die Brāhmanaliteratur Gesagte und meine parallelen Ausstührungen über die entsprechende Sachlage im alten Buddhis= mus, NGGB. 1912, 217, sich gegenseitig ergänzen.

<sup>2. 3.</sup> B. Av. VIII, 10, 25; SB. I, 7, 2, 1; AB. II, 13, 6. — Im Allsgemeinen vergleiche man über die Kibis außer Winternit Inder die reichen Sammlungen von Lévi a. a. D. 142 ff.

Rshi Basishtha ist der Atem ... der Rshi Bharadvāja ist der Geist" (SB. VIII, 1, 1, 6. 9).

Dem über die Menschenwelt Gesagten sei anhangsweise die Bemerkung angeschlossen, daß auch den von Menschenhand versfertigten Objekten, wie dem Haus, dem Wagen, der Trommel, den Würfeln substanzielles Dasein, ein gewisses eigenartiges Leben und Wirken zukommt.

Eine besondere, sehr bedeutsame Gruppe unter den wirkenden Wesenheiten bildet das Opfer1, das auf das Opfer bezügliche "dreis fache Wiffen" und die einzelnen Elemente des Opfers: die zugehöri= gen Reuer, Altare, Utenfilien aller Art, der Opferveranftalter und Die Opferpriester, Die Spenden, Litaneien, Gefange, Die Figuren, nach denen man aus den einzelnen, öfter zu wiederholenden Bersteilen die Gesangvorträge aufbaut. Hier und da erscheinen bestimmte Laute oder Lautklassen, die Wahl der Kasusformen als Träger be-Solche Phantasien, in welchen sich die Anfänge sonderer Kräfte. grammatischen Interesses kundgeben, stehen doch weit hinter denen zurud. Die fich auf das muftische Wesen der Bersmaße richten: das rein Sprachliche war unscheinbarer, erschien ben Poeten wohl mehr als von selbst sich ergebend, während der metrische Aufbau, Mühe und Kunft erfordernd und die Aufmerksamkeit des Betrachters auf die verschiedenen Möglichkeiten, zwischen denen da gewählt mar, hinlenkend darum auch in viel höherem Maße sich als mit mystischen Rräften gesättigt barftellte.

Besonders ins Gewicht siel bei den Spekulationen über die Versmaße deren enger Zusammenhang mit den Zahlen. Auch diese zogen als eine geheimnisvoll in den Dingen wirkende Macht die Aufmerksamkeit stark auf sich; die Zahlenreihe wurde als ein brahman (heilige Formel) geehrt (SB. I, 5, 4, 6; NGGW. 1916, 724). Der allgemeine Ausdruck für "Zahl" (samkhyā) war zwar jetzt noch ganz selten. Man stellte begreisslicherweise keine Lehren auf über die Bedeutung der Zahl schlechthin; um so eifriger versfolgte man die Rolle, welche die einzelnen Zahlen spielen. Die einzgehende Aufmerksamkeit auf die Zahl der Dinge, die sich schon im

<sup>1.</sup> Daß ich in dieser Aufzählung der Weltwesenheiten über das Opfer rasch hingehe, bedeutet natürlich nicht, daß ich dessen geradezu fundamentale Wichtigkeit für dies ganze Weltbild verkenne. Doch scheint es zweckmäßiger, an anderen Stellen, insonderheit bei der Besprechung des Geschehens und seiner Ordnungen, auf das Opser näher zurückzukommen.

Rigveda zeigt und die dann später auf die Begriffswelt gerichtet ein so in die Augen fallendes Charakteristikum indischer Lehrspsteme gewesen ist (man erinnere sich des Sämkhya, der "von der Zahl besherrschten" Philosophie)<sup>1</sup>, steht auch jetzt in hoher Blüte. Ühnlich wie in der Folgezeit eine umfangreiche Sammlung buddhistischer Reden nach den Zahlen disponiert wurde, in denen die besprochenen Dinge oder Begriffe auftreten — ein Buch der Monaden, dann der Dyaden, Triaden usw. —, so ordnete man die Liedersammlungen des Rigveda, des Atharvaveda nach Zahlenverhältnissen, in kleinerem Maßstad die Verse eines Hymnus an die Ekashtaka (ungefähr: die Neujahrsnacht) zum großen Teil nach aussteigender Zahl der erwähnten mystischen Wesenheiten (K. XXXIX, 10), und Ühnliches mehr.

Dag die reine Bahl als folche, ohne Beziehung auf ein Gezähltes, hppostafiert, eine Wesenheit "Zwei", eine Wesenheit "Sieben" angenommen worden sei, bezweifle ich freilich. Wenn gesagt wird "die Zweiheit (dvandva) ist Kraft", "das Tausend ist Alles" (SB. V, 3, 3, 14; VIII, 7, 4, 9), so bezieht sich das wohl nicht auf die Rahlen "zwei" und "tausend" an sich, sondern es bedeutet, scheint mir, eben nur, daß, wo zwei Dinge oder wo taufend Dinge vorhanden sind, darin das und das liegt. Auch gewisse Darbringungen im Ropopferritual, die man leicht als an die reinen Rahlen gerichtet auffassen könnte (VS. XXII, 34; SB. XIII, 2, 1, 5), haben solche Bedeutung, so nah sie ihr kommen, doch wohl nicht ganz. gehörigen Spruche lauten: "Dem Ginen svaha! Den Zwei svaha! . . . Dem Hundert svaha! Dem Hundertundeins svaha!" - das geht, wie ich meine, nicht eigentlich auf die Bahlen Gins, Zwei, sondern auf alle die Wesenheiten, welche die Eigenschaft haben, in der Einzahl oder Zweizahl da zu sein3. In etwa derselben Richtung

<sup>1.</sup> Bgl. meine "Lehre der Upanishaben und Anfänge des Buddhismus" 208. Hier sei auch des bekannten, freilich erst jüngeren indischen Gebrauches gedacht, Zahlwörter durch die Benennungen irgend welcher Gegenstände zu ersetzen, welche in der betreffenden Zahl vorhanden sind: so Beda oder Meer — 4, Jahreszeit — 6 usw.

<sup>2.</sup> svāhā das Opferwort, mit dem die Gabe der Gottheit überwiesen wird: etwa "Heil!".

<sup>3.</sup> Wenn jene Formel mit "dem Hundert", "dem Hundertundeins" schließt, liegt da die Sache, glaube ich, nicht anders. Auch "das Hundert" ist nicht die reine Zahl, sondern die Menge von irgendwelchen hundert Dingen, etwa wie wir von einem Duzend sprechen. Es war eben doch wohl ein schwierigerer

scheint es zu liegen, daß die Texte gern das Soundsovielsein nicht als direkt wirkend vorstellen, sondern als wirkend vermöge einer konkreten Wesenheit, der eben jenes Soundsoviel zukommt. An erster Stelle unter den in solcher Weise mit den Zahlen verknüpften, diesen ihre Kraft mitteilenden Wesen stehen, wie schon berührt wurde, die Versmaße, deren zahlenmäßige Vestimmtheit sich besonders stark aufdrängte. Die Texte sind voll von Außerungen wie der solgenden: "Elfschalig ist der Opferkuchen des Indra. Elssilbig ist (das Versmaß) Trishtubh. Die Trishtubh ist Indramacht, Stärke. (So dient das) zur Aneignung von Indramacht, von Stärke" (ŚB. XII, 7, 2, 18): die Elsheit also tut ihre Wirkung nicht aus eigner Kraft, sondern vermöge der Kraft des elssilbigen Versmaßes.

So sind die Zahlen ein wesentlicher Faktor, der diesem mystisichen Weltbild seinen Charakter geben hilft. Die Götter, die Wesensheiten aller Art haben ihre Zahlen<sup>2</sup>. Zu Vishnu gehört die Dreisheit wegen der drei Schritte, die er durch das Universum getan hat, zu Pāshan die Fünsheit wegen der fünf Arten des Viehs, zu Indra die Elsheit wegen der elf Silben seines Metrums Trishtubh: und umgekehrt, wo eine Elsheit auftritt, sieht man die nur selten von der bloß arithmetischen Seite an; Indras Wesen und Kraft blickt auß ihr hervor<sup>3</sup>. Die Vorstellungsweise, die in entlegenster Versgangenheit die alten immer noch fortlebenden heiligen Zahlen wie die Orei, die Sieben geschaffen hat, ist auch jetzt noch wirksam und

Schritt, in pythagoreischer Weise die Zwei, die Hundert zu hypostasieren, als ctwa irgend eine Kraft oder Eigenschaft, deren Kommen und Gehen der Beobachtung sich darbot. Mit dem Gesagten steht natürlich die häusige Redeweise nicht in Widerspruch, daß etwas z. B. als pasicadasa "funfzehnsach gegliedert", "sunfzehnhaft" bezeichnet wurde. So konnte man sprechen auch ohne eine Substanz "Funfzehn" anzunehmen.

<sup>1.</sup> Dabei ist zu berücksichtigen, daß die primitive metrische Theorie der alten Zeit (nicht ihre Praxis) durchaus einseitig den Gesichtspunkt der Silben= zahl hervorkehrte.

<sup>2.</sup> Lifte der Götter mit den zugehörigen Zahlen: TS. I, 7, 11. Doch werden hier die Götter genau genommen nicht mit der "Drei", "Fünf", "Clf" an sich in Berbindung gebracht; es ist die Rede vom "Dreisilbigen", "Fünfsilbigen".

<sup>3.</sup> Natürlich wird es darum doch nicht verschmäht, in den Konstruktionen, die man aufführt, wo das erwünscht scheint, auch rechnerische Motive Dienst tun zu lassen. Beim Dikshantya-Opserkuchen für Agni und Bishnu regiert die Elszahl: elf ist die Summe der Acht des Agni und der Drei des Lishnu (AB. I, 1, 6 s.). S. auch oben im weiteren Berlauf.

an Neubildungen fruchtbar; sogar der junge Gott Brajapati hat seine Rahl bekommen, die Siebzehn. Bielfach ist der Grund der Auteilung flar, nicht überall; schließlich mag, um Lücken auszufüllen, auch bloke Willfür gewirkt haben1. Alles, mas dieselbe Rahl hat. gehört in gewisser Weise zusammen. "Es ist ein siebenverfiger (Hum-Sieben Schichtungen hat der Agni(altar); es gibt sieben Sahreszeiten, sieben Weltgegenden, fieben Götterwelten . . . fieben Bersmaße, siebenerlei Haustiere (vgl. S. 41), siebenerlei Baldtiere, im Haupt sieben Atemkräfte. Was alles siebenfach ift im Bereich der Gottheiten und im Bereich des Selbst, das alles erlangt er da= durch (durch den siebenversigen Hymnus)" (SB. IX, 5, 2, 8. Uhn= liches KB. IX, 3). Kommt es nun darauf an, zu irgend einem mpstischen Zweck eine bestimmte Zahl herauszurechnen, so ist man um Dinge, beren Ausammenzählung eben die betreffende Rahl ergibt, nicht leicht verlegen. Will man die Zahl 21 haben? Sie ergibt sich aus der Addition der 12 Monate, der 5 Jahreszeiten, der drei Welten und der einen Sonne; oder auch daraus, daß der Mann (purusha) 21 fältig ist: er hat nämlich 10 Finger, 10 Zehen; dazu das Ich (SB. VI, 2, 2, 3. 4)2. Stimmt speziell bei den Rahlen der Versmaße die Rechnung nicht ganz, so hilft man sich mit dem Grundsat: "bei einem Versmaß kommt es auf eine ober zwei Silben

<sup>1.</sup> Wie steht es mit der Regel, daß den Göttern das Geradzahlige, den Manen das Ungeradzahlige gehört (Caland, Altind. Toten= und Bestattungs= gebräuche 173; ŚB. XIII, 8, 1, 3)? Schon das oben Angegebene genügt, um das sortwährende Austreten auch ungerader Jahlen in Beziehung auf die Götter (so beispielsweise noch in dem oft wiederholten Sat trishatyā hi devāh, d. h. wohl: dreimal wiederholter Spruch oder Handlung wirst zuverlässig auf die Götter) zu veranschaulichen. Ist der zweite Teil jener obigen Regel aus der sollennen Dreizahl der "Bäter" zu erklären, der erste dann auf Grund des Motivs der Gegensätzlichseit (Götter — Manen) konstruiert und entsprechend daraushin in gewissen Ritten durchgesührt worden?

<sup>2.</sup> Speziell mache ich auf die Berechnungsweise ausmerksam, daß z. B. für das Jahr die Zahl 18 herausgerechnet wird aus den 12 Monaten, den 5 Jahreßzzeiten und dem Jahr selbst (ŚB. VIII, 4, 1, 13; ein andrer solcher Fall: K. XXXIV, 17, p. 48, 4). Diese absurd scheinende Berechnung, wo die verschiedenen Sinteilungen des Jahres und dazu dann noch das Jahr selbst zusammenzgezählt werden, ist doch vom Standpunkt der Alten aus wohl verständlich. Das Jahr als Einheit ist ein Wesen von andrer mystischer Natur als die Zwölsseit der Monate. Jene Kraft neben diese zu stellen ist darum nicht als Tautologie ausgeschlossen.

nicht an"1: was in der Tat mit der metrischen Praxis vieler Berskünstler durchaus im Einklang steht. Schließlich nimmt man auch wohl an einem direkten Rechenfehler keinen Anstoß, wenn nur das verlangte Resultat herauskommt<sup>2</sup>.

Weiter schließen sich in der Reihe der welterfüllenden Subftanzen Rräfte und Gigenschaften an. Das brahman, Die geistliche Rauberkraft des Bedaworts und des Brahmanens, anderseits das kshatra, die weltliche Herrscherkraft des Adligen, diese den beiden ersten Kasten innewohnenden Fluida: sie werden als zwei vīrya ("Kräfte") bezeichnet (SB. I, 2, 1, 7). "Glut", "Indrafraft", "brahman" oder "brahman-Glanz" find drei vīrya (K. XI, 1, p. 144, 16 ff.). Die ursprüngliche Bedeutung von vīrya "Heldenkraft" (Eigenschaft des vīra, des Helben) hat sich zu einem Ausdruck für Kraft überhaupt verallgemeinert — ein Zeichen der fortschreitenden Fähigfeit und des Bedürfnisses mit Abstraktionen zu arbeiten: beispiels= weise hat die Ruh zehn vīrya entsprechend den zehn Nahrungssubftanzen. die sie heraibt (SB. III, 3, 3, 3). So kann der Fall eintreten; daß vīrva im älteren engeren Sinn als Unterart von vīrva im jüngeren Sinn aufgeführt wird (bas. XII, 7, 1, 1. 3). Mittel zur Erzeugung von vīrya (im engeren Sinn) wird Erhitzung genannt (K. XXXVI, 8, p. 75, 19). — Der Vorstellung des virya steht die des mahas ("Größe") nah4: "was eure vīrya, was eure mahas find", heißt es (SB. II, 3, 4, 25). Häufig wird die einem Wesen innewohnende — bz. die phantastisch ihm als innewohnend vorgestellte - Broße, ober die verschiedenen Arten solcher Große auch als mahiman (Synonymum von mahas) bezeichnets. "Der Tag wird als mahiman des Rosses, welches geboren wird, vor ihm

<sup>1.</sup> Anführungen bei Beber, Ind. Studien VIII, 22.

<sup>2.</sup> ŚB. VII, 3, 1, 41; X, 5, 4, 5.

<sup>3.</sup> Über diese wichtige Borstellung vgl. meine Untersuchung NGGW. 1916, 715 ff.

<sup>4.</sup> Andre gern mit vīrya verbundene Worte sind ojas "Stärke" und indriya, eig. "Indrakraft", dann verallgemeinert. Bgl. auch unten Anm. 5.

<sup>5.</sup> Auch dies Wort steht wie mahas mit vīrya parallel. ŚB. III, 3, 3, 3; X, 3, 1, 2. Weiter erscheint mahiman als ungefähres Synonymum des unten näher zu erörternden rūpa ("Gestalt"): sosern einem rūpa besondere Größe oder Mächtigkeit zukommt, ist es ein mahiman. TS. II, 3, 11, 2; V, 1, 2, 1. 6; TB. III, 2, 9, 1 usw. Auch der Borstellung von tanū ("Körper", s. weiter unten) kann, unter der gleichen Bedingung, mahiman nah stehen: vgl. K. VII, 13, p. 75, 18 neben p. 77, 8.

<sup>6.</sup> Es ift vom Opferroß die Rede.

geboren; die Nacht, sein mahiman, wird nach ihm geboren. Diese beiden mahiman find zu beiden Seiten des Rosses entstanden" (TS. VII. 5, 25, 2). Der mahiman eines Wesen's wird von seinem Selbst (ātman) unterschieden und ift doch wiederum seinerseits eine Art Selbst. Als Rutsa und Lusa zugleich Indra zu sich riefen und ber Gott zwischen beiden, es scheint ratlos, dastand, verfiel er auf den Vorschlag, jeder solle einen Teil (amsa) von ihm bekommen, der eine sein Selbst (atman), der andre seinen mahiman: "dies find seine beiden Selbste, das Selbst und der mahiman" (JB. I, 228, JAOS. XVIII, 32). - Ein weiterer dem nahestehender Ausdruck ist tejas, wörtlich Schärfe, auch Glut (des Feuers) und überhaupt lebendige Energie. Jeder Gott hat sein eignes tejas (TS. II, 3, 7). Des Baumes tejas wohnt in einem Streifen (wörtlich: ift ein Streifen) seiner Rinde: "darum, wenn man den Rindestreifen abschält, vertrodnen die Bäume" (SB. III, 7, 1, 8). — In Agni wohnt Glanz (varcas), in Indra Stärke (ojas), in Surna, dem Sonnengott, Licht (bhrājas, SB. IV, 5, 4, 3ff.). — In gleicher Weise kann "Herrlichkeit" (grī)1 den Wesen innewohnen. Gine Schöpfungsgeschichte berichtet, wie Lebenssaft und eri gewisser urweltlicher Wesen in ihrem Haupt (siras, Wortspiel mit srī) konzentriert wird; der fünf Tiere śriyah (Plural von śrī), nach denen Prajapati Verlangen trägt, wohnen in ihren Säuptern oder sind ihre Säupter (SB. VI,  $1, 1, 4; 2, 1, 7, 11)^2$ .

Ebensolches substanzielles Dasein haben auch Affekte. Die Dual des Opfertieres, das getötet wird, geht in sein Herz ein und aus diesem in den Bratspieß, an dem das Herz geröstet wird: den darf man darum nicht auf den Boden oder ins Wasser wersen, damit jene Qual nicht in die Pflanzen oder ins Wasser eindringe (SB. III, 8, 5, 8f.). — In derselben Weise werden gute und böse Taten vorgestellt. Die Schuld (enas, āgas) ist eine Substanz, die nicht nur vom Schuldigen auf einen Andern, z. B. vom Bater auf den Sohn, übergehen kann; sie kann auch rein äußerlich angewischt oder etwa durch den Unrat, den der schwarze Vogel sallen läßt, übertragen werden. Dem entsprechend wird sie weggebrannt, weg-

<sup>1.</sup> Über diesen Begriff f. meine Untersuchung MGGB. 1918, 35ff.

<sup>2.</sup> Bon substantiell gebachten Sigenschaften seien noch die Farben ermähnt (TS. VII, 3, 18: oder sind dort die farbigen Wesenheiten gemeint?). Dem Opfergeweihten kann es widerfahren, daß sein nīlam ("Blauschwärze") von ihm weicht, TS. III, 1, 1, 2.

gewaschen, fortgeschwemmt. Als Indra durch Tötung des Bisvarūpa die Schuld des Brahmänenmordes auf sich geladen hatte, ergriff er diese Schuld mit der Hand und trug sie zuerst ein Jahr mit sich herum. Dann gelang es ihm sich je eines Drittels der Schuld in die Erde, die Bäume, die Weiber zu entledigen: daraus wurde die Erdhöhle, die rote Ausschwitzung von Bäumen, und das von Menstrualblut besteckte Weib (TS. II, 5, 1). Die guten Taten des Mensichen besinden sich innerhalb des Opferaltars (vedi), die bösen außershalb. Ob gute oder böse Taten in der Wagschale des Ausschlag geben, davon hängt sein Geschick ab (SB. XI, 2, 7, 33). Der Umslauf der Tage und Rächte zerstört des Menschen gute Werke in jener Welt, sosen er nicht das Wissen besitzt, das ihn von dieser Gesahr befreit (das. II, 3, 3, 11 f.).

Endlich sind hier solche große, allgemeine Daseinsmächte aufzuführen, wie Namen und Gestalt<sup>2</sup>, Recht<sup>3</sup>, Unrecht, Wahrheit, Glaube (śraddhā), Kasteiung (tapas), Übel (pāpman), Tod, Unsterblichkeit.

Zum Schluß die beiden allerallgemeinsten Abstraktionen: das Seiende (sat) und das Nichtseiende (asat). Schon früh war die Gewandtheit des indischen Geistes, alle Beschränkungen und Besondersheiten übersliegend, bei der Borstellung des "Seienden" angelangt. Nicht nur in dem Sinn, daß man mit einem großen Griff alles, was ist, absehend von den himmelweiten Verschiedenheiten der näheren Bestimmungen, die ihm eignen, unter dem gemeinsamen Namen des "Seienden" zusammenzusassen lernte". Sondern man tat noch einen bedeutsamen Schritt weiter: man stellte ein Seiendes vor, das übershaupt keine Bestimmung außer eben der des Seins an sich trägt — das nicht Wasser oder Erde ist und nicht Geist ist, sondern eben nur ist. Dazu freilich schritt man jetzt noch nicht fort, dieses nie anschaubare, nie ersahrbare "Seiende" für das einzige Seiende im vollsten Sinn, für das durch alle Zeit reichende oder über aller Zeit erhabene ens realissimum zu erklären, neben dem alles bestimmte

<sup>1.</sup> Lgl. meine "Religion des Beda"2 294f. 322ff.

<sup>2.</sup> Über die wichtige Kategorie der "Geftalt" (rupa) und im Zusammenhang damit über den Ramen ist unten eingehender zu sprechen.

<sup>3.</sup> Ober "Ordnung" (rta). Bgl. meinen Auffat NGGB. 1915, 167ff.

<sup>4.</sup> Wie wenn im Rigveda Agni "der Bächter des Seienden und des Berbenden, des vielen", Baruna "der König dieses Seienden" heißt (I, 96, 7; VII, 87, 6).

Sein in zweite Linie tritt, etwa zu einem flüchtig porüberziehenden Schatten oder bloken Schein herabsinkt: diese überkühne Tat des Gedankens mar späteren Zeiten vorbehalten. Für jest wies man noch allein im Anfang und Ursprung der Dinge jenem bestimmungs= losen Sein eine Stätte gut. Um gum Weltbasein gu gelangen, erschien es als der erste Schritt des weiten Weges, daß zunächst ein Sein überhaupt ftattfinden mußte; erft dann hatte als ein zweiter, bavon getrennter Erfolg dazu zu treten, daß dies oder jenes Beftimmte war und so denn schließlich die ganze unabsehbare Mannig= faltigkeit und Bewegtheit der Welt zum Sein gelangte. Fragte man aber weiter nach dem Ursprung jenes ersten Seienden — woraus anders follte es hervorgegangen sein als aus dem dunkeln Schok. deffen Vorstellung sich nun alsbald der des Seienden zugesellte: aus dem Nichtseienden? Oder konnte man auch über das Nichtseiende noch hinausdringen? Schon ein riquedischer Dichter magte vom fernsten Morgengrauen des Weltlebens 3ft sagen: "Da war nicht Nichtsein und da war auch Sein nicht" — ein Anfang, bessen überwältigende Uranfänglichkeit sich in dem Erstaunlichen zu erkennen gab: von jenen beiden Anfängen der Dinge, zwischen denen man schwanken mochte, war damals noch der eine so wenig wie der andre verwirklicht2 . . .

<sup>1.</sup> Abzusehen ift hier offenbar von solchen das "Seiende" in das gegenwärtige Weltleben verlegenden Äußerungen, wo jenes soviel ist wie das Wahre (vgl. RGGW. 1915, 169) oder das Gute, Bollsommene; so doch wohl in jenem Gebet: "Aus dem Nichtseienden führe mich zum Seienden. Aus dem Dunkel führe mich zum Licht. Aus dem Tode führe mich zur Unsterblichkeit" (BAU. I, 3, 28; meine "Lehre der Upanishaden" 119. Bgl. auch TS. I, 6, 5, 1 usw.).

<sup>2.</sup> Mir scheint sich aufzubrängen, daß jene berühmten ersten Worte von Rigv. X, 129 eben in dem hier bezeichneten Sinn zu verstehen sind. Kein Sein, kein Nichtsein, kein Lustraum, kein Him Him Lustraum, kein Him Kimmel, kein Tod, keine Unsterblichkeit — der Abgrund jenes Uransangs ist eben zu tief, um sich mit solchen Worten ermessen zu lassen. Nicht viel anders, als wie später Upanishaben über das Brahman, dann die Buddhissen über das Kirvāna reden. Man vergleiche, wie in ähnlichem Zusammenhang von Sein und Richtsein an der oben angesührten Stelle TB. II, 2, 9, 1 gesprochen wird; s. auch Rigv. X, 72, 3; Av. X, 7, 10. 21 usw. Ich hätte diese Bemerkungen sür überstüssig gehalten, würde nicht SB. X, 5, 3, 1. 2 dem Sein und Richtsein des Rigvedaverses eine vollkommen andre Kolle zugewiesen — im Ansang sei das manas gewesen, denn dies sei so zu sagen weder seiend noch nichtsetend. M. E. eine Deutung desselben wohlbekannten Schlages, wie wenn im selben Text das uransängliche Richtsein für die Ristserklärt wird (s. oben im weiteren Berlauf). Geldner (Zur Kosmogonie des

Wir mussen bei der Betrachtung der Kosmogonie auf die Arbeit primitiver Dialektik zurücksommen, die sich da auf die Bestimmung des Verhältnisses von Seiendem und Nichtseiendem gerichtet hat. Sier zur Charafteriftit bes Stils, in bem die Borftellung bes Nichtseienden weiter behandelt worden ist, nur noch wenige Worte. War das Nichtseiende einmal unter die stehenden Figuren der Kosmogonie aufgenommen, so zeigte sich bezeichnenderweise alsbald die Tendenz, es diesen so start anzuähnlichen, daß darüber sein Nicht= sein in die größte Gefahr tam vergessen zu werden. Dieses Nichtsein war eben ein Nichtsein sehr andern Schlages als etwa das des Parmenides, und von beffen Strenge, die mit dem Nichtsein des Nichtseienden harten, leidenschaftlichen Ernst machte, war hier wenig zu spüren. "Dies (Universum) fürmahr war im Anfang das Nicht= seiende. Da sagt man: Was war dies Nichtseiende? Die Ribis: dies war im Anfang das Nichtseiende" (SB. VI, 1, 1, 1). "Dies (Universum) war im Anfang Nichts. Nicht war der Himmel, nicht die Erde, nicht der Luftraum. Dies, welches das Nichtseiende war. faßte den Gedanken: Ich möchte sein!' Es übte Rafteiung. Aus dieser Kasteiung wurde Rauch geboren" usw. (TB. II, 2, 9, 1). So schnell fängt das Richtseiende an, dem Cogito ergo sum zum Trot, zu benken, zu handeln wie irgend ein zum Wundertun sich anschickender Astet. Und so ichnell finkt der in fühne Boben der Abstraktion aufgestiegene Gedanke zu leerem Wortgeklingel herab1. —

Gruppen von Substanzen. Klassifikationen. Von unsrer eignen Zusammenstellung seiender und wirkender Substanzen wenden wir uns zu den meist kurzen Zusammenstellungen in den Texten selbst. Was pflegt hier als Wichtigstes zu erscheinen? Wie weit herrscht Ordnung, und auf welchen Gesichtspunkten beruht sie?

Ein verhältnismäßig altes Dokument, das hier Erwähnung vers bient, kann die vielfach obwaltende primitive Unordnung veranschaulichen: die rigvedische Beschreibung der Brautsahrt der Sūryā (X,

Rigveda 16; Kommentar 208) erweift, scheint mir, dem Einfall des Brähmana unverdiente Shre. Schon die Weise, wie in Bers 4 desselben Rigliedes das Seiende und Nichtseiende erscheint, spricht dagegen, daß die beiden Vorstellungen in Bers 1 auf etwas wie das manas hinzielen.

<sup>1.</sup> Sehr klar gibt sich dies Herabsinken auch Av. IV, 19, 6 zu erkennen. "Das Nichtseiende entstand aus der Erde", heißt es dort — in einem Segen für eine zauberkräftige Pflanze. Nicht höher steht, was das. X, 7, 21 über den "Zweig des Nichtseienden" und über das Seiende gesagt wird.

85, 6ff.). Unter den Wesenheiten, denen die Ausruftung von Braut und Brautwagen mustisch gleichgesett wird, stehen wirr durch einander gewiffe Liedarten, Gedanke, Auge, himmel und Erde, Litur= gisches und Metrisches, Geist, Opfervers und Opferlied, Ohr. Etwas anders, doch nicht viel anders, im großen Lied des Atharvaveda (XI, 7) vom ucchishta (Opferrest). Hier pflegen jedesmal im selben Bers verwandte Wesenheiten zusammengestellt zu sein; im Ganzen aber find auch hier Opfer und Rosmisches, irdische Naturwesen, Psychisches, Vorstellungen die das menschliche Leben und Handeln betreffend, ordnungslos durch einander gewürfelt. Aus den Maffen der Materialien in den für uns im Vordergrund stehenden Brahmanatexten hebe ich eine oder zwei ähnlich wirre Aufzählungen hervor. Die Besprechung ber avid-Formeln SB. V, 3, 5, 31 ff. ergibt folgende Reihe: Brajapati, das Brahman, das Kihatra (oben S. 50), Ausund Einatmen, das Vieh, himmel und Erde, noch einmal die Erde1. Eine andre Stelle: "Er (ber als Schöpfer gedachte Tod) schuf dies alles, was da ift: Opferverse, Opfersprüche, Opferlieder, Bersmaße, Opfer, die (menschlichen) Geschöpfe, das Bieh" (SB. X, 6, 5, 5). Man sieht, wie im Gesichtsfeld dieses brahmanischen Autors zuerst die Beden samt ihren Bersmaßen und den Opfern kommen; schließlich erinnert er sich daran, daß es auch Menschen und Tiere gibt2.

Gewisse Ordnungen in diesen Verwirrtheiten des Weltbildes werden doch in mehreren Beziehungen sichtbar.

Zunächst sinden sich Konstruktionen, zuweilen in ziemlicher Ausführlichkeit, welche Mengen wichtiger und allerwichtigster Weltwesenheiten man kann sagen tabellarisch arrangieren. Eine erste Serie wird gebildet aus einem jedesmal ersten Exemplar etwa der Himmelsgegenden, der Jahreszeiten, der Gottheiten usw.; dann eine entsprechende zweite aus den zugehörigen zweiten Exemplaren jeder Gattung, und so fort. Solche Tabellen erscheinen, über die Bräh-

<sup>1.</sup> Man muß hier freilich in Anschlag bringen, daß der Wortlaut der zur Besprechung stehenden Formeln, die an sich diese Reihe keineswegs enthalten, doch dazu beitrug, sie dem Brähmanaautor zu suggerieren.

<sup>2.</sup> Diese kurzen Bemerkungen ließen sich natürlich leicht weiter ausspinnen. Manches Material würden z. B. die Spruchmaterialien des Rohopfers liesern. Nicht ohne Interesse ift auch — aus späterer Zeit und dem entsprechend leidlich geordnet — der Überblich über die Wesenheiten, von denen die Rede spricht und welche das Erkennen erkennt, ChU. VII, 2. 7. Bersuchte man hier vollständig zu sein, wäre kein Ende zu sinden.

manas zurückgehend, schon in den Najusformeln selbst (ein Beispiel aus dem Ritual der Feueraltarschichtung: TS. IV, 3, 3). Ich mähle zur Veranschaulichung eine, die in einem Brahmanakapitel begegnet. Es handelt sich um die Weltschöpfung: "Er (der Schöpfer) bereitete aus seinem Munde den Trivrt (stoma)1. Nach diesem wurde als Gottheit Ugni geschaffen, als Bersmaß die Ganatri, als Saman (Opfermelodie) das Rathamtara, der Brahmane unter den Menschen, die Ziege unter den Tieren. Deshalb find dies die ersten (mukhya), benn aus dem Munde (mukha) find fie geschaffen. Aus seiner Bruft und seinen Armen bereitete er den Bancadasa (stoma). Nach diesem wurde als Gottheit Indra geschaffen, als Versmaß die Trishtubh, als Saman das Brhat, der Adlige unter den Menschen, das Schaf unter den Tieren. Deshalb find dies die fraftigen, denn aus der Rraft find fie geschaffen" — und ebenso dann eine dritte, eine vierte Serie (TS. VII, 1, 1, 4f.). Es ift flar, daß die Glieder jeder Serie als durch eine gewisse innere Gemeinsamkeit verbunden vorgeftellt werden; in späterem Zusammenhang werden wir sehen, daß sogar mystische Identifikation unter ihnen eintreten kann?. scheinen sich in alldem uralte Denkgewohnheiten fortzuseten. Ein auf primitivem Kulturniveau sehr weit verbreiteter Typus von Vorstellungen über die Ordnung und Verwandtschaft der Wesen und Dinge kommt zur Erscheinung in der Neigung, Wesenheiten aller Art, Tiere, Pflanzen, Simmelskörper, Weltgegenden entsprechend der sozialen Gruppierung der Menschen nach Totemgruppen, Clans u. dgl. anzuordnen3. Der Zauberer, welcher der sozialen Gruppe Mallera angehört (Auftralien), kann nur Zaubergegenstände verwenden, die ebenfalls Mallera sind; das Geruft für seine Leiche muß aus dem Holz eines Baumes der Malleraklaffe verfertigt fein. Diefe Unschauungsweise setzt sich dann in höheren Rultursphären fort. Das Denken der Babylonier, der Chinesen, ift, wie es scheint, von ihr durchdrungen4. Was ursprünglich formlose Superstition war.

<sup>1.</sup> Ein stoma ift eine Form, in der Opferlieder aufgebaut werden.

<sup>2.</sup> Siehe unten den Abschnitt über die Joentifikationen.

<sup>3.</sup> Bgl. Durkheim und Mauß, De quelques formes primitives de classification (Année sociologique 1901—02); meine "Lehre der Upanishaden" 22.

<sup>4.</sup> Für Babylon siehe Jeremias, Das Alte Testament im Lichte bes alten Orients<sup>2</sup>, 24 f. 51 usm.; für China: de Groot, The Religious System of China IV, 2, 1, besonders S. 26. Auch Talmudisches scheint hier in Be-

hat hier halbwissenschaftliche Färbung angenommen. Diesen Versuchen, symmetrische Ordnung unter den Wesen herzustellen auf Grund von Zügen ihrer Natur, die für uns vielsach unsichtbar sind oder uns als zufällig und gleichgiltig erscheinen, für jene vergangenen Zeiten aber im höchsten Maße lebendig und entscheidend waren diesen Versuchen sind, glaube ich, auch die Formeln des Yajurveda, die Äußerungen der Brähmanas, um die es sich hier handelt, zuzurechnen.

Weiter ist in diesem Zusammenhang davon zu sprechen, daß die Brahmanas und Upanishaden vielfach — auch hierin auf eine ge= wisse Ordnung des Weltvildes hinarbeitend — die mystischen Deutungen, die fie aufstellen, einerseits nach ihrer "Beziehung auf die Gottheiten" ("adhidevatam, adhidaivatam"), anderseits nach der "Beziehung auf das Selbst" ("adhyātmam") in zwei große Rlaffen zerlegen: wobei als "Gottheiten" nicht nur die alten persönlichen Götter, sondern überhaupt die Wesen des Makrokosmus auftreten (vgl. oben S. 14f.). Dieselben liturgischen Gebilde beispielsweise, die in der einen Sinsicht mit Erde, Luft, Simmel identifiziert werden, werben es in der andern mit Geift, Atem, Rede1. Oder dieselben Berse werden doppelt gedeutet: "in Beziehung auf das Selbst" auf Ausatmen, Geift, Rede, Ohr, Einatmen, Auge, Selbst; "in Beziehung auf die Gottheiten" mit Hinblick auf Luftraum, Sonne, Feuer (Agni), Mond, Wind (Banu), Himmel und Erbe, Jahr (AB. II, 40. 41)2. An solchen Stellen sondern sich klar von einander die beiden großen Bereiche, auf welchen das Opfer seine zauberhafte Wirksamkeit zu bewähren hat3. Dieses am häufigsten und vermut= lich am frühesten aufgestellte zweiteilige Schema wird dann zuweilen

tracht zu kommen; s. Bouch é=Leclercq bei Boll, Sphaera 472. Ich kann hier nur ohne eignes Urteil auf fremde Angaben verweisen. Man erinnere sich etwa auch der aus dem Orient stammenden, in der mittelalterlichen Alchemie geläufigen Parallelisierung der Planeten und Metalle.

<sup>1.</sup> Bgl. meine "Lehre der Upan." 24, wo überhaupt auf die hier besproschenen Gesichtspunkte schon hingewiesen ist.

<sup>2.</sup> Im Ginzelnen hängt die Reihenfolge ber hier aufgeführten Wesenheiten mit den zufälligen Stichworten des zur Deutung stehenden Tertes zusammen.

<sup>3.</sup> Charakteristisch ist die Ausdrucksweise der zuletzt angeführten Stelle betreffs der Wirkung des Ritus auf die Wesenheiten der beiden Gruppen. Die mikrokosmischen wie den Atem, den Geist "bringt er (der Liturg) dadurch zuftande, bereitet sie sich zu" (sambhävayati, samskurute). Die makrokosmischen "ordnet er an, gelangt zu ihnen hin" (kalpayati, apyeti).

erweitert, indem drittens zu jenen beiden vom Opfer regierten Daseinssphären das Opfer selbst ("in Beziehung auf das Opfer", adhiyajāam) hinzutritt, für die brahmanischen Denker nicht weniger wichtig als jene. Weiter dann gelegentlich noch verschiedene andre solche Regionen: "in Beziehung auf die Welten", "in Beziehung auf die Beden", und so fort. In der jüngeren Brähmana- und Upanischadenzeit nimmt die Neigung zum Arbeiten mit solchen Klassistäationen unverkenndar zu; es ist möglich, daß die ältesten Teile dieser Literatur vor deren Austommen liegen. In jedem Fall ist damit ein Element man darf sagen der Wissenschaftlichkeit erworben. Ist einmal ein Gebiet wie das "auf das Selbst Bezügliche" abgegrenzt, so wird man unvermeidlich im Einzelnen das dorthin Gehörige, unter Fernhaltung des Nichthingehörigen, mit planmäßigerer Bestimmtheit überblicken; ein Weg ist betreten, der manchen wichtigen Schritt vorwärts zu führen verspricht.

Die fünf Elemente. Spezielle Betrachtung scheinen mir die alten Aufzählungen der Wesenheiten vor allem auf zwei Gebieten zu verdienen. Es ist zu fragen, wie sich die Lehre von den fünf Elementen (nämlich ākāśa [vgl. oben S. 38 s.], Wind, Feuer, Wasser, Erde) gebildet hat. Und weiter, wie das leiblich zgeistige Dasein des Menschen, insonderheit das geistige, analysiert worden ist. In beiden Beziehungen können wir verfolgen, wie sich in den Brähmanas die Auffassungen der Upanishaden vorbereiten. Dieses spätere Stadium in der vorliegenden Besprechung unberücksichtigt zu lassen schein derum nicht tunlich.

In den fließenden Vorstellungsmassen der Brähmanas sinden sich nicht selten Teile — zuweilen größere Teile — der späteren Elementenreihe in wechselnden Kombinationen mit andern Wesen zusammengeordnet. "Die sechs Weitens mögen mich vor Bedräng=nis schüßen, und Feuer und Erde und Wasser und rasche Krafts und Tag und Nacht" (SB. I, 5, 1, 22). Ein Dialog über Ugni Vaissvänara (das. X, 6, 1) deutet diesen mystischen Ugni der Reihe nach

<sup>1.</sup> Aus dem Käthaka weist Simons Index verborum die in Rede stehenden Ausdrücke nicht nach. Doch bedarf die Frage, wann sie zuerst auftreten noch weiterer Untersuchung.

<sup>2.</sup> Die vier Beltgegenden, das Oben und das Unten.

<sup>3.</sup> vaja, vgl. ZDMG. L, 443 ff. Eggeling übersett hier "Wind", was die Stelle noch näher an die Clementenreihe heranrücken würde, mir aber unaulässig scheint.

als Erde, Waffer, akasa, Wind, Sonne, himmel: von den späteren fünf Elementen fehlt da das Feuer wohl nur, weil gerade Agni das Thema des Ganzen ift. An einer andern Stelle (baf. XI, 2, 7, 6) werben die elf Berse einer Litanei gedeutet auf diese (Erde), Feuer (Agni), Wind (Banu), Luftraum, Himmel, Sonne, Mond, Geift, Rede, Kasteiung (Tapas), Brahman. Daß die Reihe eine Anzahl von Wesenheiten außer den Elementen umfassen mußte, hätte auch, wenn deren Syftem damals vorhanden gewesen ware, aus der durch ben rituellen Zusammenhang erforderten Länge der ganzen Aufzählung sich ergeben. Die Elemente aber stehen unter sich zusammen. Bezeichnend dafür, wie weit man doch noch davon entfernt ist, sie als festes System aufzufassen, ift u. a. eine teils aus Formeln teils aus zugehörigen Erklärungen bestehende Reihe, in der eine Anzahl einander mustisch entsprechender Fünfheiten zusammengestellt werden: fünf Kräfte des Sch (Atem, Geift ufw.), fünf Jahreszeiten, fünf Bersmaße usw. Da begegnet nun auch die Fünfheit Feuer, Wind, Sonne, Beltgegenden, Mond (SB. VIII, 1, 1, 5ff.). Hätte man die fünf Elemente, die da so nah geftreift werden, sich entgehen lassen, wenn man sie damals schon gekannt hatte? Zu beachten ist auch, daß die Wesenheiten, die an diesen Stellen aufgezählt werden, keines= wegs als Grundstoffe erscheinen, aus benen alles andre besteht; es ist kein Anlaß anzunehmen, daß man in ihnen mehr als große, im Universum hervorragende Wesen oder Mächte gesehen hätte.

Berfolgen wir diese Entwicklung nun weiter zu den Upanisshaden, so treffen wir dort zunächst auf Außerungen, die den bisher betrachteten durchaus gleichartig sind. So wenn in einem Yajñasvalkyadialog (BĀU. III, 7) als "Leiber des Atman" und von ihm gelenkt nach einander aufgeführt werden: Erde, Wasser, Feuer, Luftzaum, Wind, Himmel, Sonne, Weltgegenden, Mond und Sterne, ākāsa (oben S. 38), Finsternis, Glut (tejas)<sup>2</sup>. "So in Beziehung auf die Gottheiten<sup>3</sup>... Nunmehr in Beziehung auf das Selbst"

<sup>1.</sup> Es kann auffallen, daß das Wasser sehlt. Vielleicht weil es sich um sämidhonī-Berse (Berse zur Entstammung des Feuers) handelt? Da paßt das Wasser schlecht hin.

<sup>2.</sup> Dies "Glut" (wörtlicher "Schärfe"), hier neben "Feuer" stehend, schiebt sich vielsach an bessen Stelle, offenbar als der minder mythologisch gefärbte Ausdruck.

<sup>3.</sup> Über den Sinn, in dem hier von "Gottheiten" gesprochen wird, vgl. oben S. 57.

— und es folgt: Atem, Rebe, Auge, Ohr, Geift, Haut, Erkenntnis, Samen. An einer andern Stelle (ebendas. IV, 4, 5): der Atman oder das Brahman besteht aus Erkenntnis, Geist, Atem, Auge, Ohr, Erde, Wasser, Wind, ākāśa, Glut (tejas), Nichtglut, Wunsch, Nichtswunsch, Zorn, Nichtzorn, Recht, Unrecht, Allem. In beiden eben mitgeteilten Aufzählungen stehen die späteren füns Elemente ganz oder größtenteils neben einander. Ein gewisses Bewußtsein ihrer Zusammengehörigkeit bereitet sich wohl vor, wenn es auch noch nicht klar vorhanden ist; noch heben sie sich von andern Wesenheiten — wie in BAU. III, 7 von Himmel, Sonne usw. — nicht bestimmt ab, und es ist nicht ersichtlich, daß sie als "Elemente" in dem uns geläusigen Sinn des Worts verstanden wären.

Diese Vorstellung von "Clementen" tritt, wenn wir von Äußerungen des Inhalts, daß alles aus dem Wasser hervorgegangen ist,
absehen, in einiger Deutlichkeit wohl erst in jener Kosmogonie der Chandogya Upanishad auf (VI, 2 st.; meine "Lehre der Upan." 69 f.)²,
wo das "Seiende" die Glut (tejas) schafft, diese die Wasser, diese
die Nahrung³. Aus diesen drei Clementen — sie scheinen die drei
"Guna" der späteren Spekulation vorzubereiten — baut sich das
Weltdasein auf. Alles Kote ist "Gestalt der Glut", alles Weiße
"Gestalt des Wassers", alles Schwarze "Gestalt der Nahrung".
Feuer, Sonne, Mond, Blitz: sie alle enthalten diese drei Elemente
in sich4. Die Bestandteile des menschlichen Wesens gehen auf sie
zurück: so auf das Clement der Nahrung die Faeces, Fleisch, Geist,
welche entsprechend aus dem gröbsten, dem mittleren, dem feinsten
Bestandteil der Nahrung entstehen.

Es ist nun wohl begreiflich, daß die "Nahrung", die hier in primitiver Weise den Urelementen zugerechnet ist, sich in dieser Stel=

<sup>1.</sup> Bgl. Deuffen, Allg. Gefch. der Philof. I, 2, 171f.

<sup>2.</sup> Ich trage Bebenken, mit Deufsen a. a. D. 173 neben dieser Stelle ein Zeugnis für eine alte Dreiheit der Elemente auch in BAU.I, 2, 2 zu finden, wo Wasser, Erde, Feuer als solche genannt sein sollen. Diese scheinen mir dort mit Sonne und Wind auf einer Linie zu stehen.

<sup>3.</sup> Für "Rahrung" (vgl. oben S. 42 Anm. 4) hier zu substitutieren "Erde", wie Deuffen a. a. D. 175 tut, scheint mir unzulässig. Damit fällt auch die Konstruktion, daß die spätere Reihe der fünf Elemente aus der Dreiheit von ChU. VI, 2 durch Hinzusügung von Ather und Wind hervorgegangen sei.

<sup>4. &</sup>quot;Glut" also ift hier eine tiefer zu Grunde liegende Substanz als "Feuer". Beruht es auf dieser Stelle, daß in der Folgezeit vielsach "Glut" statt "Feuer" als Glied der Elementenreihe ausgeführt wird?

lung nicht hat behaupten können. Jene vorher mitgeteilten Aufzählungen boten der Bewegung, die auf Feststellung eines Systems der Elemente hinarbeitete, eine brauchbarere Grundlage. Es war nur nötig, das dort Zusammengehäufte zu sichten: bestimmter aefagt, aus den "auf die Gottheiten bezüglichen" Gliedern, unter Absehung von den "auf das Selbst bezüglichen", diejenigen auszuwählen, die im ungefähren Sinn der Fragestellung, wie sie ChU. VI, 2, freilich unbehilflich, angewandt war, als Elemente gelten konnten. So fiel Himmel, Sonne u. dal. weg. Und es arbeitete fich aus jenen Materialien eine Lifte von fünf Gliedern heraus, für die vermutlich die ältesten Zeugnisse AA. II, 3, 1 (vgl. § 3) und AU. III, 3 vorliegen: "die fünf mahabhūta ("großen Wefen")1: Erde, Wind, akasa, Woffer, Lichter"2. Dann TU. II, 1: "Aus diesem Atman (dem absoluten Selbst) ist der akasa entstanden, aus dem akasa der Wind, aus dem Wind das Feuer, aus dem Feuer das Wasser, aus dem Wasser die Erde, aus der Erde die Bflanzen" (ebenso dann der Reihe nach: Nahrung, Samen, Mensch): wo sich zwischen dem Weltgrund einerseits, den organischen Wesen anderseits beutlich die Elementenreihe akasa, Bind, Feuer, Baffer, Erde heraushebt3. Während an der vorher angeführten Stelle die Reihenfolge offenbar rein zufällig ift, liegt hier beutlichermaßen ein Gang por vom Unbestimmteren. Gestaltloseren, das dem Ursprung im absoluten Wefen näher fteht, zum Rompakteren, bas dann in die definitiven Geschöpfe ausmündet.' Eben diese Anordnung ist bekanntlich in der Folgezeit festgehalten worden. Ich glaube, daß sich ihre Entstehung in der hier bezeichneten Weise leicht erklärt. Dazu daß fie sich dann dauernd behauptet hat, mag eine Theorie mitgewirkt haben, von der ich doch kaum glauben kann, daß sie schon bei der

<sup>1.</sup> Diese ersten Worte nicht in AA. II, 3, 1.

<sup>2.</sup> Ganz ähnlich ŚĀ. VII, 21, wo hinzugefügt wird: "diese werden unter einander vereint" — offenbar um die aus ihnen aufzubauenden Dinge zustande zu bringen. Im nächsten Sat ist dann seltsamerweise die Rede von den "kleinen mahābhūta", wörtlich "den kleinen großen Wesen": wohl bezüglich auf die kleinen Wesenheiten, die aus jenen großen entstehen; der Ausdruck ist entgleist; vgl. AU. a. a. D. — mahābhūta ist bekanntlich in der Folgezeit Bezeichnung der Eiemente geblieben.

<sup>3.</sup> Man fieht, daß in dieser Vorstellung der Ciemente keineswegs liegt, daß nicht zu allerletzt das eine aus dem andern entstanden sein könnte. So schon bei den drei Ciementen von ChU. VI, 2.

Entstehung jener Reihe im Spiel gewesen ist1: die Kombination der fünf Elemente mit den fünf Sinnestätigkeiten in der Weise, daß im ākāśa (wie nach älterer Vorstellung in den Weltgegenden) das Ge-hör wohnt, und bei jedem folgenden Element eine weitere Sinnestätigkeit dazu kommt, dis zur Erde, die hörbar, fühlbar, sichtbar, schmeckdar, riechbar ist. Sine offendar gekünstelte Lehre — wie sern liegt die Vorstellung der hörbaren Erde! —, die wir denn auch nach ihrer Bezeugtheit in den Quellen keinen Anlaß haben als maßgebend für die Entstehung der Fünselementenreihe anzusehen.

Die menschliche Person. Die Lebens= und geistigen Funktionen. Bon ben Clementen der Körperwelt geben wir dazu weiter, uns mit den Vorstellungen von den Teilen oder Kräften der menschlichen Person zu beschäftigen.

Die uralte Zweiteilung des menschlichen Wesens - ganz ungefähr ausgedrückt: Leib und Seele oder Leben — tritt natürlich häufig und in verschiedenen Formen auf. Bald wird der "Leib" (tanū) und das "Selbst" (ātman) gegenübergestellt (3. B. K. XXI, 5, p. 43, 17: "[bas Saman] Najnangining ift ber atman, [bas Saman] Bamadevna ift die tanū"), bald tanū und manas ("Geift"; 3. B. TB. III, 7, 14, 3); bald ift die Rede von "Gliedern" (anga) und "Atemfräften" (prana): Prajapati erschafft ein bestimmtes rituelles Gebilde "aus feinen Gliedern und Atemfräften" (AB. IV, 23, 1). Bielfach geht der Ausdruck dahin, daß der Körper (sarīra) etwas anderm gegenübergestellt wird. Die Götter sagen zum Tode: "Bon jest an soll Niemand mit seinem Körper unsterblich sein. Nur wenn du diesen als deinen Anteil empfangen haft, dann soll vom Körper geschieden unfterblich sein, wer durch sein Wiffen ober seine Werke unfterblich ift" (SB. X, 4, 3, 9)2. Gin Gespenst spricht davon, daß durch ein körperloses Saman (Opferlied) seine Körper (sarīrāni) abgeschüttelt find; fo find die Körper der Rihis und Götter abgeschüttelt (JUB. III, 30). Was nun das vom Körper sich Abtrennende ift. fagen andre Stellen. KB. VII, 4 werden von den sarīrāni "die Gottheiten, die im Menschen sind" unterschieden und folgendermaßen

<sup>1.</sup> Ahnlich, boch zweifelnder, Deuffen a. a. D. 176. Mir scheint berfelbe S. 171 burchaus fehlzugehen, wenn er die Lehre von den fünf Elementen darauf zurücksührt, daß man "die fünf Aggregatzustände der Materie, daß Feste, Flüssige, Gaßförmige, Vermanent-Glastische und Imponderabile" beobachtet habe.

<sup>2.</sup> Bgl. K. XXXIV, 7: "Seinen Körper verlaffend . . . geht er zur himmelswelt". Bgl. auch JUB. III, 38.

aufgezählt: Geist (manas), Rede, Atem, Gesicht (d. h. Gesichtssinn), Gehör — womit man folgende Stelle zusammenhalte: "dies waren seine fünf sterblichen Körper (tanū, d. h. Substanzen, Bestandteile): Behaarung, Haut, Fleisch, Knochen, Mark. Und dies die unsterblichen: Geist, Rede, Atem, Gesicht, Gehör" (SB. X, 1, 3, 4). Schließlich führe ich an: "Als von ihm (dem Weltschöpfer) die Atemsträste außgegangen waren, sing sein Körper (sarīra) zu schwellen an. Sein Geist (manas) war noch im Körper" (das. X, 6, 5, 6; vgl. auch die Kormel in AB. III, 8, 3).

\* Aus all dem geht, wie mir scheint, deutlich hervor, daß hier für jetzt nicht eigentlich eine Scheidung des Körperlichen und Geistizgen im Bordergrund steht, sondern des im Tode zurückbleibenden Körpers und des Unkörperlichen, das sich dann von ihm trennt. Als leitendes Motiv hat sich noch nicht so etwas wie der Dualismus von extensio und cogitatio entwickelt. Die Grenzlinie liegt da, wo sie in der für das jugendliche Denken eindringlichsten Weise durch einen wirklichen Borgang gezogen wird: durch den Tod. So fällt denn, wie die eben angeführten Stellen zeigen, der Gegensatz des Körperlichen und Körperlosen mit dem des Sterblichen und Unsterdlichen zusammen?: das Körperlose besitzt Unsterblichkeits. Das Denken

<sup>1.</sup> In den Upanishaden wird das anders. Zum Teil zwar herrscht bier noch die alte Borftellung der fünf Lebensfunktionen (f. weiter unten: neben dem Geiftigen fteht ba auch ber Atem; bas Selbst heißt atmend Atem, rebend Rebe, sehend Auge, hörend Ohr, benkend manas; BAU. I, 4, 7). Dann aber tritt, von der Atemfunktion sich ablösend, in wundervoller Klarheit und Erhabenheit das Geistige als solches hervor. Betrachtungen über den Schlaf, wo anders als im Tod der Atem beim Körper verbleibt und das reine Geiftwesen, "fich selbst ein Licht" im Traum maltet, werben hier mitgewirkt haben (f. 3. B. BAU. IV 3. 9: ChU. VIII. 12. 4). Bor allem aber ift zweifellog die vom Atmen tief verschiedene Natur ber Bewußtseinsvorgunge mit ihrer Gegenüberftellung des Sehers und beg Gesehenen, des Hörers und des Gehörten, des Denkers und des Gebachten burchschaut worden. Der Atman ift doch noch in anderm Sinn Grfenner, als er etwa Atmer ift. Bal. die Materialien bei Deuffen, Allg. Gefch. ber Phil. I, 2, 120 ff. (wenn berfelbe Foricher, Sechzig Upanishads 106, icon ben Rigveda, X, 90, 3, von ber Erhabenheit bes Geiftes über die Majeftat ber Natur sprechen läßt, ift das ein Anachronismus und beruht auf irriger Inter= pretation).

<sup>2.</sup> Auch ŚB. IX, 1, 2, 33 wird "knochenlos" und "unsterblich" gleichwertig gebraucht. Bgl. auch X, 1, 4, 1; AB. II, 14, 1.

<sup>3.</sup> So denn auch die körperlosen Naturwesenheiten: Wind, Wolke, Blis, Donner. ChU. VIII, 12. Wenn dort das Bekörperte berührt von Luft und

der Brāhmanazeit beschäftigt sich ja noch nicht mit der später zu so entscheidender Bebeutung gelangenden Gegenüberstellung von Werden und Sein. Aber etwa wie in den "Weltgegenden", dem "Jahr" sich Ausdrücke für die Raum» und Zeitanschauung vorbereiten (oben S. 37f.), scheint sich hier, wenn auch noch von fern, die Arbeit mit jenen beiden Grundkategorien, Werden und Sein, anzukündigen. Bom bekörperten Sterblichen führt die Entwicklungslinie zur wers denden und vergehenden Natur des Sāmkhya, dem vergänglichen Diesseits des Buddhismus; vom körperlosen Unsterblichen zum uns bewegten, seienden Purusha, zum Nirvāna.

Doch kehren wir von diesem Ausblick in die spätere Zeit zum Altertum zurück. Die ältesten Hymnen nennen als die Wesenheit, deren Abscheiden den Tod bedeutet, bald manas "den Geist", bald asu "den Lebenshauch", oder auch beides neben einander<sup>2</sup>: offenbar zwei Hauptmächte des unkörperlichen Daseins, von denen es genügte, kurzweg die eine oder die andre namhaft zu machen. So läßt auch die eingehendere Ausdrucksweise der hier beigebrachten Brähmanasstellen — sofern sich die eben aussührlicher äußern — erkennen, daß das dem Körper Gegenüberstehende in der Tat mehrere Potenzen sind, die Trägerinnen, in unsrer Sprache ausgedrückt, teits des physischen teils des geistigen Lebens3. Unter ihnen tritt einerseits manas "der Geist" hervor, anderseits, etwa dem alten asu entspreschend, präna "der Atem": dies ein verhältnismäßig junges oder wenigstens erst in jüngerer Zeit gebräuchlicher gewordenes Wort<sup>4</sup>, dessen ungefähre Gleichwertigkeit mit asu direkt bezeugt wird<sup>5</sup>.

Die Aufzählungen der einzelnen in diese Reihe gehörigen Wefen-

Schmerz, das Unbekörperte davon unberührt heißt, bereiten fich offenbar bedeutende spätere Gedankenentwicklungen vor.

<sup>1.</sup> Bur Beziehung zwischen ben Borftellungen von Sein und Unfterblichkeit vgl. SB. X, 4, 2, 21: "Jenes ist, benn es ist unsterblich. Denn was unsterb-lich ist, bas ist".

<sup>2.</sup> Bgl. meine "Religion des Beda"2, 525 ff.

<sup>3.</sup> Doch wirkt anderseits auch die Tendenz, das Unkörperliche als Einheit vorzustellen; vgl. für den alten Bedaglauben meine Rel. d. Beda<sup>2</sup>, 524 f., für die Brähmanazeit weiter unten.

<sup>4.</sup> Daraus, an welchen Stellen die wenigen rigvedischen Belege stehen, geht bas beutlich hervor.

<sup>5. &</sup>quot;asu ist prāṇa" ŚB. VI, 6, 2, 6. Bgl. das. II, 4, 2, 21; "den asu legt er in prāṇa und apāna (Auß= und Einatmen) auß einander" K. XXI, 12, p. 53, 10. S. auch "Mel. d. Beda", 526 A. 1.

heiten gehen, wie das der Art unfrer Quellen entspricht, in den Details vielfach auseinander. Im Ganzen herrscht doch die an einigen der ichon angeführten Stellen auftretende, über die Brabmanas hinaus in die Naiussprüche selbst zurückreichende Künfheit entschieden por: Geift. Rede. Atem. Gesicht. Gebor. Dies bie Reihenfolge, in der die erwähnten Stellen übereinstimmen. kehrt auch anderweitig wieder1. Bielleicht war die Absicht, einerseits Geift und Rede, die "eins mit einander und doch gewissermaken verschieden sind" (SB. I, 4, 4, 15), zusammen zu ordnen, andrer= seits ebenso Gesicht und Gehör. Zwischen beiden Baaren mochte bann bem Atem eine zentrale Stellung zugedacht sein (vgl. KB. VII. 4: "In der Mitte nennt er den Atem. denn in der Mitte ift dieser Atem"). Aber es finden sich auch andre Anordnungen der= selben oder annähernd derselben fünf Elemente. So richten sich die Berse in TB. II, 5, 1 der Reihe nach an Atem, Geist, Rede, Gesicht, Gehör: hier also der Atem vorangestellt, im Übrigen die Baare Geift — Rede und Gesicht — Gehör wie vorher. Uhnlich K. IX. 13: Atem, Geficht, Gehör, Rede, Selbst (ātman). Anders das. XIII, 11: Beift, Geficht, Gehör, Rebe, Atem; bas. XVI, 19: Atem, Beift, Gesicht, Gehör, Rede; AA. II, 1, 4: Gesicht, Gehör, Geift, Rede, Atem (als die "Schönheiten, die im Haupt ihre Stelle haben"); SB. VII, 5, 2, 6 mit ungewöhnlicher Trennung von Gesicht und Gehör: Geift, Gesicht, Atem, Gehör, Rede2. Hier und da ftehen statt des Atems mehrere der besonderen Atemarten, wie Ausatmen und Einatmen; Ausatmen, Durchatmen (vyana) und Einatmen. Oder es werden den fünf Bliedern andre hinzugefügt, z. B. Samen, Körper (sarīra) und andres TB. III, 10, 8, 4ff.; Lebenshauch (asu), Speise JUB. I. 28f. Im Ganzen zeigt doch trot folder Varianten Die Gruppe jener fünf Wesenheiten bemerkenswerte Festigkeit.

Der Atem. Indem wir nun die anatomische Betrachtung des menschlichen Körpers nicht verfolgen, beschäftigen wir uns eingehender mit den einzelnen Gliedern der Fünferreihe. An die Spitze stellen wir den Atem (prana)3. Wenn die Texte, ähnlich wie der

<sup>2.</sup> Ist hier mit Absicht dem zentralen "Atem" von den beiden Paaren Geist — Rede und Gesicht — Gehör symmetrisch immer je ein Glied voran, eines nachgestellt?

<sup>3.</sup> Bon Literatur hebe ich hervor: Deussen, Aug. Gesch. der Phil. I, 1, 294 ff.; A. H. Hindu Conception of the Functions of Oldenberg: Beltanichauung der Brähmanatexte.

riquedische "Henotheismus" es mit ben Göttern macht, oft wechselnd bald diese bald jene Substanz oder Kraft als die fundamentalste, die höchste von allen feiern, so wird doch besonders oft und nachdrücklich folche Ehre dem Atem erwiesen. Sein Entweichen bedeutet ja den Tod: "Atem ift das Tier. Denn so lange es mit seinem Atem atmet, so lange ift es ein Tier. Entweicht aber der Atem aus ihm. wird es ein (bloker) Rlot und liegt unnüt da" (SB. III. 8, 3, 15). "Durch die Atemfräfte? ift der Mensch entflammt" (baf. I, 5, 4, 1). "Der Atem ift Feuer; der Atem ift Unsterblichkeit" (bas. X, 2, 6, 18). "So groß ist die Kraft im Menschen, so weit seine Atemfräfte reichen" (K. XXV, 7, p. 112, 14). "Aufrecht= stehend wacht er (ber Atem) in den Schlafenden; nicht legt er sich nieber. Daß er in ben Schlafenben ichliefe, hat Riemand je von ihm gehört" (Av. XI, 4, 25). "Schläft ber Mensch, geht seine Stimme jum Atem bin, jum Atem sein Gesicht, jum Atem sein Geift (manas), jum Atem fein Gehör. Wacht er bann auf, werden die aus dem Atem wiedergeboren" (SB. X, 3, 3, 6)3.

Nun zerlegt sich die Vorstellung vom Atem rasch in die vieler einzelner Formen des Atems und wächst gleichzeitig über die von Natur ihr zukommenden Grenzen hinaus. Zum Ausatmen (prāṇa) und Sinatmen (apāṇa)<sup>4</sup> kommt vyāṇa (etwa "Durchatmen"), udāṇa ("Hinaufatmen"), samāṇa ("Mitatmen"). Verschiedene Erklärungen dieser Ausdrücke werden schon in ziemlich alter Zeit gegeben. Der Zustand, der in der späteren indischen Wissenschaft so oft zur Erscheinung kommt, zeigt sich schon hier: nicht die Lehre selbst steht sest, wohl aber die Schlagworte, in denen sie sich zusammenkaßt;

Breath 1901—03; Caland JDMG. LV, 261 ff.; LVI, 556 ff.; Reith, Ait. Ar. 217 A. 4; Winternit Judge s. v. breath.

<sup>1.</sup> Dem gegenüber ist dann in der Upanishabenzeit ein Zurücktreten bes prana hinter andern Mächten zu beobachten, wie schon Deussen (Aug. Gesch. d. Ph. I, 2, 93) bemerkt hat.

<sup>2.</sup> Mit "Atemfräste" gebe ich ben Plural bes Worts prāna ("Atem") wieder.

<sup>3.</sup> Hier erinnere ich auch an die in den Upanishaden mehrkach (z. B. BAU. VI, 1, 7ff.) vorkommende Erzählung vom Rangstreit der Organe. Rede, Gesicht, Gehör usw. ziehen aus, und man lebt eben als Stummer, Blinder, Tauber weiter. Rur als der Atem ausziehen will, zeigt sich, daß man ohne ihn nicht leben kann.

<sup>4.</sup> Ober ift die Übersetzung umzukehren? Für beibe Auffaffungen laffen sich Belege anführen.

die bedeuten für den einen etwas andres als für den andern. Ich verfolge nicht die verwickelten, für unsern 3med wertlosen Ginzelheiten' und begnüge mich festzustellen, daß förperliche Vorgange wie Berdauung, Entleerung, Aufftofen, Abgebenlaffen von Gafen in diesen Vorstellungefreis ber Atemfräfte einbezogen worden sind. Wie auch über das Alter dieser Auffassungen zu urteilen sein mag, in jedem Fall liegt es prinzipiell in gleicher Richtung, wenn ein Brahmana die körperliche Wirksamkeit des Atems verallgemeinernd sagt: "In jedem Gliede wohnt ein Atem" (SB. VIII, 3, 4, 4 u. öfter); "der Atem durchzieht alle Glieder" (das I, 3, 2, 3); "auf dem Atem find diese Glieder begründet" (das. VI, 1, 2, 15). Der 101 fachen Gliederung des Körpers entsprechen daber 101 Atemfräfte (das. X, 2, 6, 15). Wenn man so aber verschiedene, an verschiedenem Ort fich betätigende Atemkräfte unterscheidet, bleibt dabei doch die Ginheitlichkeit ihres Wefens und Wirkens gewahrt. Die eine ift auf ber andern begründet (das. X, 3, 1, 9). "Was da die zentrale Atemkraft ift . . . das ift das Innerste der Atemkräfte; von dort aus gehen die einen aufwärts, die andern abwärts" (bas. I, 4, 3, 8).

Bei folcher Erweiterung, die der Borftellung des "Atems" widerfahren ift, kann es nicht überraschen, daß man nun ferner auch iene andern von Saus aus dem Atem foordinierten Potenzen wie Geift, Rede usw. als "Atemkräfte" aufgefaßt hat. "Fünffach zerteilt ift dieser Atem im Saupt: Geift, Rede, Atem, Geficht, Gebor" (das. IX, 2, 2, 5). "Er (Brajapati) bildete aus seinen Atemfräften Die Tiere: aus dem Geift den Menschen, aus dem Geficht das Roß, aus dem Atem die Ruh, aus dem Gehor das Schaf, aus der Rede die Riege" (das. VII, 5, 2, 6)2. So tritt neben jener früheren Fünfheit der Atemträfte, prana, apana usw., eine neue Fünfheit auf. Die zunächst rein physische Geltung bes Atems reicht hier ins Geiftige hinüber: welchen Sat wir freilich nicht aussprechen durfen ohne uns zu erinnern, daß wir damit einen nur uns, nicht den Alten geläufigen Makstab an beren Gedanken anlegen. Jene find wäter in solcher Vermischung von Atem und Geistigem gelegentlich noch weiter gegangen: "Was der Atem ift, das ift die Erkenntnis (prajna), und

<sup>1.</sup> Für sie ist besonders auf die S. 65 A. 3 zitierte Schrift von Ewing zu verweisen. Für die spätere Physiologie: Jolly, Medizin S. 40.

<sup>2.</sup> Man vergleiche noch besonders ChU. V, 1, 15. — Anders, aber doch ähnlich, sind die häusig erwähnten "sieden Atemkräfte im Haupt" gemeint: sie entsprechen dem Nund und paarweise der Nase, den Augen und Ohren.

was die Erkenntnis ift, das ist der Atem", sagt eine Upanishad, die wohl nicht zu den ältesten gehört (Kaus. U. III, 3. 4). Aber das ändert daran nichts, daß doch im Großen und Ganzen mit "Atem" und "Atemkräften" durchauß die Borstellung eben des Atmens, einschließlich weiterer als Formen des Atmens gedachter phhsiologischer Prozesse, nicht aber diejenige geistiger Borgänge versunden gewesen und geblieben ist. Ein längerer Hymnus des Atharvaveda (XI, 4) an den Atem holt in der Weise dieser Poesie alles heran, was sich nur zur Berherrlichung seiner, "des Gewordenen, der in das Seiende und in das Zukünstige eingegangen ist", zussammenbringen läßt. Bon den Zügen aber, die etwa für das manas (Geist) die bezeichnenden sein würden, wird ihm dort nichts beigelegt.

Es ift eine andre Richtung, in der jener Hymnus und auch viele Stellen ber Brahmanas bas Bild bes "Atems" ausweiten und ins Übergroße steigern: ein bedeutsamer Vorgang in der Entwicklung dieser Vorstellungsmassen, auf den hier das gebührende Gewicht gelegt werden muß. Wie "inbezug auf das Selbst" (vgl. oben S. 57) Rebe, Beift, Beficht, Gebor bes Schlafenden in den Atem eingehen, jo "inbezug auf die Gottheiten" verweht das erlöschende Feuer im Binde, die untergehende Sonne und der Mond gehen in den Bind ein, die Beltgegenden find auf den Bind gegründet. Borgange der einen und die der andern Sphare find identisch: "was ber Atem ift, das ift dieser Wind, ber läuternd weht" (SB. X, 3, 3, 6-8). So verherrlicht denn ein großer Teil jenes Atharvan= liedes den Atem in dieser seiner tosmischen Geftalt als den Wind, den blitenden, donnernden, regnenden. Wenn der Atem - diefer Atem - die Rräuter anbrullt, die weite Erde mit seinen Guffen überschwemmt, dann freut sich das Bieh, freuen sich alle irdischen Leben und Dufte mehren sich. Gerfte und Reis find dieses Atems Aus- und Einatmen. Unmöglich für die vedische Denkweise, daß solche Übertragung der Atemvorstellung auf das Leben des Uni= versums mit seinem gewaltigen Atem, dem Winde, ausgeblieben wäre.

Alles in allem läßt die Behandlung des Atems in der Brāhmanaspekulation viel von deren charakteristischen Gewohnheiten und Neigungen anschaulich erkennen: dies Spielen mit schwankenden Umsrissen, Hins und Hergreifen zwischen verschiedenen Vorstellungsweisen, phantastisches Verallgemeinern und Ausweiten ins Ungeheure, Häufen von Ausdrücken für Unterscheidungen, die doch vielsach im Dunkeln und Unbestimmten verharren und in denen das Wort sich stärker

erweist als der Gedanke; dabei aber schließlich doch ein gewisses Festhalten des Grundthemas, das durch alle Variationen immer wieder durchklingt —

Der Geist. Rach dem Atem betrachten wir in jener Reihe der fünf Wesenheiten den Geist (manas).

Ein schöner Humnus aus jüngerer Bedazeit (VS. XXXIV, 1—6) verherrlicht das manas als das göttliche, das beim Wachensden wie beim Schlafenden fern schweift. Es ist das einige Licht der Lichter. Es ist das, wodurch die Weisen beim Opfer ihr Werk tun. Erkenntnis, Denken und Festhalten ist es; es umschließt Vergangensheit, Gegenwart, Zukunft. Wie ein guter Wagenlenker seine Rosse, so lenkt es die Menschen — das manas, das im Herzen seinen Stand hat<sup>1</sup>, das rasche, schnellste.

Fragen wir, welche Funktionen man im Einzelnen dem manas zugeteilt hat, so finden wir dieses schon im Rigveda unterschiedslos sowohl denkend wie fühlend und wollend<sup>2</sup>. Diesen weiten Umfang

<sup>1.</sup> Über die im indischen Altertum weit vorherrschende Annahme des Herzens als des Siges von manas und verwandten Wesenheiten voll. Windisch BSGN. 1891, 160ff. Die vereinzelten auf den Kopf deutenden Stellen (Rigv. II, 16, 2; VIII, 96, 3) möchte ich doch nicht wie W. fortdeuten.

<sup>2.</sup> Ich gebe eine Auswahl rigvedischer Belege dafür, was das manas oder ber Mensch vermittelst des m. leistet. Denken, ersinnen, erkennen, fragen: I, 61, 2; 145, 2; 163, 6; 164, 5; X, 81, 4; 177, 1; 181, 3; 183, 1. 2 (bem m. gehört die dhi ober dhyā ["Gedante"]; das m. fest die dhi in Bewegung u. bgl.: IV, 33, 9; 36, 2; VII, 90, 5; IX, 100, 3 ufm.). Fürchten, Sich= freuen: V, 36, 3; VIII, 26, 25. Rühn, ftandhaft sein: I, 54, 3; V, 30, 4; 35, 4. Borfate faffen: I, 48, 4; 54, 9; V, 39, 3. Bunfchen, begehren, er= ftreben: I, 109, 1; VI, 28, 5; VIII, 61, 2; X, 119, 1; 147, 2. — Ein andres wichtiges Wort der psychologischen Terminologie des Rigveda ist kratu, wie manas offenbar schon in indoiranischer Zeit häufig, nach der alteren Bedazeit aber rasch erheblich seltener werdend (von der jungeren Bedeutung "Opferhand= lung" sehe ich natürlich ab). kratu berührt sich mit manas (z. B. IV, 33, 9, ähnlich im Awesta), hat aber entsprechend seiner Herkunft von Wgl. kr- "tun" mehr die besondere Richtung auf praktische Betätigung. Doch Bedeutet es m. E. nicht einfach "Willen", sondern überhaupt die auf das handeln gerichtete Seelen= funktion, die Einsicht, daß die Sache so zu machen ift (z. B. VIII, 70, 13) und den Willen fie so zu machen (bz. daß fie so gemacht werde), beides noch un= bifferenziert. Das Zurudtreten ber rein theoretischen Ruance wird von Bergaigne (Rel. védique III, 303 ff.) und Gelbner (Gloffar) m. E. nicht binreichend gewürdigt. Bezeichnend für die Richtung auf handeln find die Wen= bungen kratva yatha vasah bz. yatha vasat, yad vasama "wie bu (bz. er, wir) mit beinem kratu willst" (Bergaigne III, 307) gegenüber manasa didhy-

seines Tätigkeitsbereiches behält es auch in dem uns beschäftigenden Zeitalter. Ich begnüge mich mit wenigen Belegen. Der Atman, der als sehend und hörend Auge und Ohr heißt, "heißt als denkend (manvāna) manas" (BĀU. I, 4, 7). "Was er mit dem manas denkt (dhyāyati)<sup>1</sup>, das redet er mit der Rede" (TS. VI, 1, 7, 4; daneben unmittelbar, auf die voluntative Sphäre bezüglich: "wohin er mit dem manas hingeht, das tut er"). "Die Frau suche ich mit dem manas zu erkennen" (jijñāse. Av. XIV, 1, 56). "Deshalb, wenn man auch von hinten berührt wird, erkennt (vijānāti) man es durch das manas heraus" — wohl, wer der Berührer ist (BĀU.

anah u. ähnl. "mit dem manas denkend" (dort allerdings auch kratu dabei IV, 33, 9). Man beachte ferner die beliebte Berbindung von kratu mit der Braposition anu "bem kr. gemäß". Bezeichnend ift die ftehende Verbindung von kratu (nicht so von manas) mit daksa (etwa "Tüchtigkeit, Geschicklichkeit"); später erklärt eine bekannte Stelle des SB. (IV, 1, 4, 1) nicht übel das Ber= hältnis von kratu und daksa: "Wenn er mit seinem manas munscht: dies möge mir zuteil werden, dies möge ich tun (kurvīya, etymologisch mit kratu zusammengehörig; ähnliche Zusammenstellung Rigv. VII, 62, 1): das ift kratu. Wenn ihm das aber glückt: das ift daksa". — Das intellektuelle und das Willensmoment treffen in der rigvedischen Sprache auch im Berb eit- bz. seinen Ableitungen zusammen; s. unten S. 73 A. 4, mahrend beispielsmeise vas-"wollen, munichen" (bg. Subst. vasa) rein voluntative Bedeutung hat. Ein all= gemeiner Ausdruck für "fühlen", "Gefühl" scheint mir im Rigv. nicht vorhanden zu sein, sondern nur besondre Ausdrücke für "Freude", "Schmerz" u. dal.: begreiflich, daß der Antrieb, folche Gegenfate unter einen Gattungsbegriff zu fubsumieren, sich erst spät fühlbar machte. — Natürlich sollten hier nur einige Hauptpunkte die rigvedische Ausdrucksweise betreffend hervorgehoben werden: eingehendere Behandlung bleibt porbehalten.

1. Wenn ich hier dhyā- wie man- mit "denken" übersete, so ist zu bemerken, daß ein — natürlich nicht mit voller Schärse durchgeführter — Unterschied obwaltet. man- bezeichnet überwiegend das Denken, welches urteilt, daß sich das und das so und so verhält, z. B. "wenn er denkt (manyeta): bei meinem Opser ist ein Desekt" usw. (ŚB. XI, 4, 4, 9; doch soll durch die Herp vorhebung dieser Bedeutung andres, insonderheit die beim Berb man- sowenig wie bei manas sehlende voluntative Nuance, z. B. in der Zusammensetzung anu-man-, keineswegs ausgeschlossen werden). dhyā- dagegen (in der älteren Sprache dhī-, ursprünglich wohl, wie das Awesta wahrscheinlich macht, "auf etwas hinsehen") ist das Denken an den und den, an das und das (urspr. das geistige Daraushinsehen), z. B. "an eben jene Gottheiten soll er mit seinem manas denken (dhyāyet)" (ŚB. XI, 2, 7, 32). Her tritt leicht die Nuance des intensiven Sichvertiesens in eine Borstellung aus. Man vergleiche ChU. VII, 6 und erinnere sich der Rolle, die das dhyāna im Yoga, dem Buddhismus usw. spielt.

I, 5, 3). "Die Frren, die nicht wissen (avidvamsah) mit ihrem manas" (baf. VI. 1. 11)1. Nun die Willens- und Gefühlsivbäre. Ein Gott wird angerufen: "Richte bein manas barauf Reichtum zu spenden" (Av. III. 4, 4, ähnlich schon Rigo. I, 54, 9). Es ist vom Anfang der Dinge die Rede: "Dies, was das Richtseiende war, richtete sein manas darauf: Ich möchte sein'" (TB. II, 2, 9, 1). "Wenn jemand mit seinem manas diese manas-Betätigung übt (manasyati): Ich will die Bedaspriiche studieren', so studiert er sie; ich will Werke vollbringen, so vollbringt er sie" usw. (ChU. VII, 3). "Ich komme nach Hause mit meinem manas mich freuend" (VS. III, 41). "Indra, von ihm gepriesen, befriedigt in seinem manas" (AB. VII, 16, 10). "Durch das manas begehrt man die Begierden" (BAU. III, 2, 7)2. Ein Liebeszauber: "Wie auf dem Erdboden der Wind das Gras aufrührt, so rühre ich dein manas auf, daß du mich lieben mußt" (Av. II, 30, 1). Die in alldem hervortretende Vielseitigkeit oder geradezu Allseitigkeit des manas als geistigen Organs tommt sehr deutlich auch in einer der älteren Upanis shaden zum Ausdruck: "Mit dem manas sieht er; mit dem manas Wunsch, samkalpa3, Zweifel, Glaube, Unglaube, Fest= halten, Richtfesthalten, Scham, Gedanke (dbi), Furcht: alles dies ift nur manas" (BAU. I. 5. 3; val. auch AU. III, 2).

Von den hier aufgeführten Ausdrücken wird mit Vorliebe einer schon jetzt, wie ähnlich später in der Samkhyaphilosophie, in besonders enge Verbindung mit dem manas als dessen Tätigkeitssphäre charakterisierend gebracht: samkalpa. Wie der Einigungsort aller Gewässer das Meer, der Einigungsort aller Gestalten und Töne Auge und Ohr ist, so ist Einigungsort aller samkalpa's das manas (BAU. II, 4, 11)4. Der ältesten Sprache scheint samkalpa5 und das zugehörige Verb samkalpay- noch fremd. Die zu Grunde liegende Wortbedeutung ist etwa "in die rechte Ordnung, an den

<sup>1.</sup> Neben den Berbindungen von manas mit den im Borhergehenden er= wähnten Berben kommt dann noch die mit eit- in Betracht; darüber ∫. unten ⑤ 73 ∫.

<sup>2.</sup> Dagegen manas in Berbindung zugleich mit Gedanken (dhi) und Begierben: Kaus. U. III, 5.

<sup>3.</sup> Über dies schwierige Wort sogleich Näheres.

<sup>4.</sup> Aber, bezeichnend für bas Schwanken biefer Borftellungsmaffen, im selben Berhaltnis zum manas wie hier samkalpa, steht Kaus. U. 3 dhyana.

<sup>5.</sup> Im Rigveda einmal (X, 164, 5) in einem ber jüngsten Hymnen. Dieser beschäftigt sich vielfach eben mit dem manas.

rechten Platz stellen". Dies könnte an sich, sofern es sich um ein Tun des manas handelt, sowohl rein theoretisches Ordnen von Gebanken und Vorstellungen sein, wie in praktischer Hinscht Zurechtstellen dessen, was man zu tun gedenkt, oder wovon man will, daß es getan werde: etwa wie wir unter "Dispositionen" Anordnungen sowohl bloßer Gedankenmassen wie von Entschlüssen und Besehlen verstehen. Eine Reihe von Stellen macht wahrscheinlich, daß die praktische Ruance bei samkalpa mindestens weit überwog¹, und so ergibt sich, daß vielsach im Fassen von Worsägen, im Fixieren von Winschen eine hauptsächliche Funktion des manas gesehen worden ist.

In aller so begreislichen Unbestimmtheit der von uns betrachteten Ausdrucksweisen ist dies doch deutlich erkenndar, daß die in Rede stehenden Zeiten die eigentliche, sundamentale rein geistige Wesenheit — ich verstehe "rein geistig" in Gegensatz zu Gesicht, Gehör usw. — eben im manas, diesem "göttlichen Auge" (ChU. VIII, 12, 5), gefunden haben. Das manas ist es, das in der oben besprochenen Fünserliste als solche Wesenheit erscheint. Die dhi geshört dem manas (Rigv.): dieser Ausdruck ist nicht umkehrdar. Der Einigungsort der samkalpa's ist das manas (S. 71)2. Wenn man mit dem manas das und das wünscht, ist das ein kratu (S. 69 A. 2). Also immer das manas das zu Grunde liegende Wesen; das andre sind seine Funktionen, die freilich selbst wieder als eine Art substanzielles Dasein besitzend vorgestellt werden konnten und ohne Zweisel vorgestellt worden sind3. So wird denn auch, wo vom Sterben nicht als vom Weggehen des Lebenshauches (asu), sondern

<sup>1.</sup> So steht das Wort besonders häufig in enger Verbindung mit kama "Munsch" oder "Begierde", z. B. Av. III, 25, 2; ChU. VIII, 1, 5; 2; BAU. I, 5, 3; vgl. Manu II, 5; Bhagavadztā VI, 24. — Weiter ist auf Av. XVI, 6, 10 und auf die aussührlichen Außerungen von ChU. VII, 4; 5, 1 zu verweisen. Die Stelle der ChU. ist allerdings nicht vollkommen klar, durch Wortspielereien entwertet. — Auch der samkappa der dubchistischen Palitezte ist hier zu beachten. Im Credo der "vier heiligen Wahrheiten" erscheint unter den acht Gliedern des Erlösungsweges der "rechte samkappa"; er wird desiniert als der samkappa, der sich auf Entsagung, Freiheit von Bosheit, Nichtbeschädigen andrer Wesen richtet: als handelt es sich um Vorsätze oder Entschlüsse. — Mit den Deutungen, die später die Sāmkhyaphilosophie für samkalpa aufgestellt hat, haben wir uns hier nicht zu beschäftigen.

<sup>2.</sup> Freilich bann wieder, davon abweichend: der samkalpa ift höher als bas manas (ChU. VII, 4): einer der Widersprüche, die hier häufig find.

<sup>3.</sup> Bgl. mas unten (S. 75) über das citta beigebracht wird.

als von dem des Geistes gesprochen wird, das im Tode Abscheidende stehend als das manas bezeichnet.

Im Lauf der Zeit nun arbeiten sich andre Vorstellungen und Ausdrücke, die wir für jetzt noch in nebensächlicherer Geltung neben manas finden, zu gleicher oder gar überragender Höhe hinauf. Die alten Buddhisten sprechen, im Gegensatzu "Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper", vom Geistigen als dem "was man citta, manas, vijnäna nennt"?. So soll hier, als Anhang an die Behandlung des manas, noch von der Kolle des citta und vijnäna, bz. der zugehörigen versbalen Ausdrücke, in den Brähmanas und der verwandten Literatur die Rede sein.

Die Wurzel cit-, von der citta abgeleitet ist, bedeutet nach der im Rigveda noch sehr deutlichen Grundvorstellung auf subjektiver Seite Bemerten, auf objektiver Bemerktwerden, Bemerkbarfein: insonderheit sofern Jemand etwas zu bemerken weiß, das ein weniger Scharffichtiger nicht bemerkt hatte, und anderseits sofern etwas Glanzendes, Hervorleuchtendes bemerkt wird, das, wenn minder in bie Augen fallend, unbemerkt geblieben wäres. Neben bem Bemerken mit Auge und Ohr gehört dabin auch geiftiges Bemerken, insofern bessen Objekt dem bemerkenden Geist in derselben Weise gegenüber= stehend gedacht wird, wie etwa ein heller Gegenstand dem Auge ober auch ein minder heller dem besonders scharfen Auge (darum häufig vom Durchschauen eines Rätsels, eines Geheimnisses). Und weiter hat mit der auch hier nicht abtrennbaren Richtung auf das Prattische das Bemerken oft die Gestalt, daß man ein zu verwirklichendes Ziel und die Wege, die zu ihm führen, ein zu tuendes Werk und die Weise, wie es getan werden muß, scharf und sach= fundig ins Auge zu fassen weiß4.

<sup>1.</sup> S. meine "Religion des Beda"2, 527f.

<sup>2.</sup> Z. B. Dīghanitāņa vol. I p. 21. Ich seie statt der Paliworte ihre sanskritischen Äquivalente.

<sup>3.</sup> B. Rigv. X, 51, 3: (Wir Götter haben dich), den versteckten Agni gesucht.) "Da hat dich Pama bemerkt (aciket), du dessen Glanz bemerkbar (citra) ist". VIII, 39, 5: "Er Agni hat hervorgeleuchtet (sich bemerkbar gemacht, ciketa) durch mächtige, glänzende (eig.: bemerkbare, citra) Tat". In dieser Ableitung citra, dann in ketu (eig. "Merkzeichen") kommt die Bedeutung von cit-klar zur Geltung.

<sup>4.</sup> So stehen folgende Stellen des Rigveda, alle ciketasi, ciketati, ciketati, ciketat enthaltend, teils mit theoretischer, teils mit praktischer Nuance, im Grunde doch durchaus auf einer Linie: I, 131, 6 (es handelt sich darum, Feinde

In den uns beschäftigenden jungeren Gebieten der Bedaliteratur ift in der nicht gerade großen Menge bezeichnender Belege die Nuance des Bemerkens sehr deutlich vertreten. Pururavas "bemerkte (aciket): dies ist jenes Feuer" (K. VIII, 10, p. 93, 19) er dachte nicht nur, daß es das sei (bann ware das Berb man- ge= fest), sondern er bemerkte, sah ein, daß es so war. Ober man be= merkt, daß eine Ruh trächtig ist (vicittagarbhā, TB. I, 7, 3, 3). Dann aber allgemeiner: Denken oder Erkennen überhaupt, 3. B. "was er mit dem manas denkt (cetayate), das spricht er mit der Rede aus" (TS. VI, 1, 7, 4). Doch haftet dem so bezeichneten Denken eine Nuance an, auf die eine Upanishad (ChU. VII, 5) Licht wirft. "Höher als das manas ist der samkalpa1", heißt es bort, und bann weiter: "Höher als ber samkalpa ist bas citta. Wenn Jemand citta hervorbringt (cetayate), dann bildet er ben samkalpa, dann sett er sein manas in Bewegung ... Darum wenn einer auch viel weiß und cittalos ift, sagt man von ihm: ber ift nichts' ...; aber wenn einer auch wenig weiß und citta besitzt, auf ben hört man". Dem stumpfen Vielwisser wird offenbar der Kluge gegenübergestellt, der das Wesentliche, Wertvolle an den Dingen geschickt bemerkt; ber faßt dann auf Grund davon den richtigen Borfat (samkalpa). Wie schon diese Stelle angesehen werden kann als ins Prattische, in die Richtung auf das Wollen hinüberspielend, ist das noch deutlicher auch sonst der Fall2. "Meinem citta sollst bu dich zuwenden": so macht ein Liebender fich die Geliebte gefügig (Av. I, 34, 2). "Meinem citta geht nach mit euren citta. In meinen Willen (vasa) tue ich eure Herzen", sagt Jemand, der be= herrschende Stellung zu erwerben wünscht (das. III, 8, 6), und Ühnliches ist häufig.

Wollen wir das Verb cit- kurzweg mit "Denken" übersetzen, so ergibt sich für citta zunächst die Übersetzung "das Gedachte", woraus

zu töten); V, 36, 1 (Schätze spenden); X, 38, 3 (kämpfen) — anderseits I, 35, 6 (ben Sinn eines dunkeln Wortlauts durchschauen), VI, 62, 9 (das Lustreich überwachen). Unter den abgeleiteten Substantiven hat keta entschieden den praktischen Sinn.

<sup>1.</sup> Siehe S. 71.

<sup>2.</sup> Auch ohne Belege könnten wir das daraus entnehmen, daß die Nuance von Wollen, Borsat übereinstimmend vor diesem Zeitalter, im Rigveda, und nach ihm, in der buddhistischen Redeweise (f. meinen "Buddha"<sup>6</sup>, 280 A. 1), bei der Wortgruppe austritt.

sich erst viel später die Bedeutung "Geist" entwickelt1. Dies "Ge= dachte" nun aber ift, der Auffassungsweise der Zeit entsprechend, als eine Art geistige Substanz vorgestellt. Als durch Togstars Zauber Indras Kräfte von ihm wichen, als aus seinem Ohr sein Ruhm, aus seinem Urin seine Stärke ausströmte usw., da strömte aus seiner Behaarung sein citta und wurde zu Hirse (SB. XII, 7, 1, 9). Was das Verhältnis diefer Substanz (bz. des cetas) zur Substanz manas anlangt, so schwanken die Ausdrücke, wie das bei bem unbestimmten Charafter aller diefer Vorstellungen begreiflich ift. Bald heißt das citta in das manas "eingewoben" (VS. XXXIV, 5): bald — dicht daneben — ist das manas Erkenntnis (prainana) und cetas (das. v. 3); bald stehen manas und citta parallel neben ein= ander (VS. XVIII, 2; Av. III, 6, 8 usw.); wir sind oben auch schon der Rangordnung begegnet (ChU. VII. S. 74), nach der höher als manas der samkalpa, höher als diefer das citta ift. Dag wie von altersher das manas (oben S. 64 Anm. 2) so das citta als die im Tode entweichende Wesenheit erscheint2, gehört wohl erst iüngerer Vorstellungsweise an3.

Nun zu jenem dritten von den Buddhisten mit manas und citta gelegentlich synonym gebrauchten Ausdruck, vijnāna. Die Wortbesbeutung ist "das Auseinanderkennen, unterscheidende Erkennen". "Erkenne aus einander die Arier und was die Barbaren sind", betet ein vedischer Dichter. Wir begegneten schon (S. 70) einer Upanissachtelle, die davon spricht, wie ein von hinten Berührter durch das

<sup>1.</sup> Daneben das Nomen actionis citti "das Denken", vielleicht älter, da auch awestisch. Weiter cetas.

<sup>2.</sup> Kauş. U. III, 3. Lgl. das gespenstisch herumfliegende cetas, cetana im Rāmāyana (meine Rel. des Beda², 529 A. 3). Daß schon im Rigveda I, 163, 11 das herumfliegende citta als "Seele" dem Körper gegenüberstehe, scheint bestreitbar.

<sup>3.</sup> Anmerkungsweise sei im Anschluß an den Borstellungskreis von eitnoch der von duch- berührt. Auch hier handelt es sich um ein "Bemerken". Aber, wie die daneben stehende und wohl zu Grunde liegende Bedeutung von duch- "erwachen" zeigt, das Bemerken ist gemeint, das auf Wachsein, Wachsamsein des Subjekts beruht. eit- deutet auf ein scharfes Auge, duch- auf ein offenes, von Schlaf oder Schläfrigkeit underührtes. Das zugehörige Substantiv duchdi sowie die im Sāmkhya (von Katha Up. an) und vollends im Buddhismus hervortretende besondere Dignität des Vorstellungskreises von duch ist, soviel ich sinde, dem uns beschäftigenden Zeitalter noch fremd; nur etwa Brhad Ār. Up. IV, 4, 13 (in pratiduddha, vgl. meinen Buddha<sup>6</sup>, 56) könnte die letztere sich vorbereiten. Bgl. NGGW. 1917, 223.

manas es "herauserkennt" (vijanāti) — wohl, wer ihn berührt hat. "Durch die Zunge erkennt man den Geschmack der Speise heraus" (SB. XII, 9, 1, 14). Wenn an einer dieser Stellen das "unterscheidende Erkennen" - wir dürfen kurzweg "Erkennen" übersetzen — als Funktion des manas erscheint, so finden wir in den älteren Upanishaden vielfach auch die Begriffe des man- ("denken") und des vi-jna- ("erkennen") so zu sagen eine Stufenfolge bildend. der zweite allem Anschein nach höher stehend als der erste. So ift die Rede von "hören, denken, erkennen", von "sehen, denken, erkennen" (ChU. VII, 13, 1; 15, 4; 25, 2), von "feben, hören, denken, erkennen" (BAU. III, 4, 2)2. Über die in der Sinnenwelt obwaltende, im absoluten Sein aufgehobene Zweiheit von Subjekt und Objekt heißt es in einer Upanishad: hienieden "sieht einer den andern, riecht einer ben andern, hört einer ben andern, spricht einer zum andern, denkt einer den andern, erkennt einer den andern". Und dann mit denselben Ausdrücken über das Jenseits: wodurch und wen sollte er da riechen, sehen usw., benten, erkennen? Rum Schluft dieser Ausführung aber wie eine nur dem Erkennen gebührende Apotheose: "Durch den er dies alles erkennt, wodurch soll er den erkennen? Den Erkenner fürmahr, wodurch soll er den erkennen?" (BAU. II. 4, 14, vgl. IV, 5, 15; s. auch IV, 3, 23ff.)3. Im Einklang damit werden in den Upanishaden bemerkenswert häufig diese Worte "erkennen" (vi-jñā-) und "Erkenntnis" (vijñāna) gebraucht insonderheit sofern es fich um die Erkenntnis der letten, hochsten Geheimnisse handelt. Ift es nicht verständlich, daß hier, wo alles Gewicht auf das Erkennen eines hinter der Sinnenwelt verborgenen jenseitigen Seins fällt, man in der Benennung der intellektuellen Funktionen das unruhig suchende "Denken", das so oft ein Irren ist, mit einer höheren Sphare, derjenigen des sein verborgenes Ziel fest ergreifenden, das Ewige vom Bergänglichen unterscheidenden "Erkennens" überbaut hat? 4. —

<sup>1.</sup> Ich habe hiervon schon NGGW. 1917, 223 gesprochen.

<sup>2.</sup> Genau so bei den Buddhisten: dittham, sutam, mutam, viññātam Majjh. Nik. I p. 3.

<sup>3.</sup> Hier ermähne ich auch ChU. VII, 7, wo das vijääna höher als das dhyäna (oben S. 70 A. 1) genannt wird. Es wird werherrlicht als das, woburch man alle Beden, Götter und Menschen, Recht und Unrecht, diese Welt und jene Welt usw. erkennt.

<sup>4.</sup> Man vergleiche, wie ChU. VII, 17f. Denken (man-) und Erkennen

Um nach diesen Bemerkungen über die Terminologie des Erkennens und Wollens noch turz auf die der Gefühle einzugeben, fo ift über diese, für jest wenigstens, nicht viel zu bemerken. Möglich. daß eine Sammlung — fie fehlt gegenwärtig noch — ber Ausbrücke für Affekte wie Kurcht, Begierde, Scham lohnende Ergebnisse liefern würde. Gin wichtiger Fortschritt gegen die alteste Zeit ift, daß sich iett ein allgemeiner Ausdruck für Luftgefühle einzubürgern anfängt: sukha, nach der im Riqueda noch allein vorliegenden ursprünglichen Bedeutung befanntlich das Beiwort eines Wagens, "der gute Nabenlöcher hat" und darum bequem fährt. Dazu findet sich dann, noch in den ältesten Upanishaden selten, das durch die feste Entsprechung der Vorsetsfilben su- "aut" und dus- "schlecht" unvermeidlich herangeführte Gegenteil, der allgemeine Ausdruck für Unluftgefühle duhkha. Wie durch das Auge die Gestalten, durch das Ohr die Tone, so erfast man "durch den Leib (sarīra) Lust und Unlust" (Kaus. U. I, 7). "Wenn man Luft empfindet, handelt man; nicht handelt, wer Unluft' empfindet" (ChU. VII, 22)2. Über diese beiden Ausdriide "Luft" und "Unluft" hinaus zu einem allumfassenden Wort für "Gefühl" bz. "fühlen"3 gelangt man auch jett nicht: kaum verwun= berlich, wenn wir bedenken, daß der Wortschat selbst der Griechen hier eine Lücke bat.

Alles in allem zeigt die Auseinanderlegung der geistigen Funktionen, wie wir sie hier kennen gelernt haben, noch ein ziemlich chaotisches Aussehen. Wir werden das nicht anders erwarten. Auf verschiedenen, teilweise recht konkreten Grundvorstellungen aufgebaut

als vorbereitendes und höheres Stadium neben einander gestellt werden und es heißt: "Wenn man erkennt, dann spricht man die Wahrheit". — In der ältesten uns erreichbaren Samkhyaterminologie scheint vijnäna mit buddhi identissiert und somit auch hier dem manas übergeordnet zu werden, Katha Up. III, 9, vgl. v. 3. 10; NGGW. 1917, 223. Auch bei den Buddhisten wird in strengerer Redeweise dem vijnäna eine wesentlich höhere Stellung zuerkannt als dem manas, s. meinen "Buddha", 256 ff., vgl. 264.

<sup>1. &</sup>quot;Unlust" an dieser Stelle nicht duhkha sondern asukha.

<sup>2.</sup> Als allgemeiner Ausdruck für die Objekte von Luste bz. Unsustempfinsbungen läßt sich priyāpriye ("Liebes und Unsiebes") ChU. VIII, 12, 1 ansführen. Ühnlich das. VII, 2, 1 hrdayajna und ahrdayajna.

<sup>3.</sup> Man lasse sich nicht beirren, wenn man in Deussens Übersehung ber BAU. IV, 3, 29 liest: "Wenn er dann nicht fühlt, so ist er doch fühlend" usw. Der Text hat "berühren". Es handelt sich um den Gesühlsssinn, mit dem wir es hier natürlich nicht zu tun haben.

— neben Denken, Erkennen, Bemerken auch Sehen und Wachen hat sich ein Bestand entsprechend verschieden nuancierter Ausdrücke zusammengefunden, die in wechselnden Figuren lofe in einander greifen oder sich an einander schließen, so daß immerhin doch ein= zelne vergleichsweise bleibende Relationen unter ihnen sich hervor= heben. Ein wohlgeordnetes Fachwerk, in dem etwa die Elemente bes Vorftellungs-, des Gefühls-, des Willenslebens fauberlich auseinander gebreitet wären, besitzt man in diesem Zeitalter begreiflicherweise nicht. Die altbuddhistische Analyse des leiblich-geistigen Daseins nach den "fünf Gruppen" — Rörperlichkeit, Gefühle, Vorstellungen, "Geftaltungen", Erkennen1 — mag mancherlei zu wünschen übrig laffen: aber verglichen mit dem Buftand ber Brahmanazeit, welcher Fortschritt in der Fähigkeit der Abstraktion, im bewußten Streben nach fester Ordnung spiegelt sich in dieser Dottrin wieder oder in den wenigen Worten des folgenden altbuddhiftischen Sates2: "Drei Gefühle (vedanā) gibt es: bas Luftgefühl, bas Unluftgefühl, das Gefühl das weder Luft noch Unluft ift"!

Die Rede. Die vorstehenden Erörterungen knüpften an die Stellung des manas in der Fünferreihe an. Kürzer laffen sich die noch übrigen Glieder der Reihe erledigen.

Bunachft vac "bie Rebe".

Es ist wohl glaublich, daß die bedeutende Stellung, die vom Ende der Rigvedazeit an (Rigv. X, 125) und durch die Brähmanasperiode der Bāc zugewiesen wurdes, mit der allgemeinen Neigung der Inder zum Sprechen und zur Kunst des Sprechens zusammenshängt. Ihren Hauptsitz mußte diese Neigung natürlich gerade in priesterlichen Kreisen haben, wo man beständig die "drei Gestalten der Rede" — Rigverse, Yajussormeln, Sāmanlieder (ŚB. VI, 5, 3, 4) — als eine Götter und Welt lenkende Macht handhabte4, wo man

<sup>1.</sup> S. meinen "Buddha"6, 239f.; Mrs. Ahns Davids, Buddhism 71f.

<sup>2.</sup> Majjhima Nikāya I p. 302. — Man wird natürlich bei dieser Bergleichung der Brāhmanapspchologie und der buddhistischen nicht übersehen, daß hier außer dem Zeitunterschied auch die energische Richtung des Buddhismus darauf in Betracht kommt, durch richtige Behandlung des seelischen Mechanismus zum Erlösungsziel zu führen. Darin lag, daß auf die genaue Ergründung dieses Mechanismus eine ganz andre Sorgfalt gewandt werden mußte als in der Zauberwissenschaft der Brāhmanas.

<sup>3.</sup> Bgl. hierüber, mit spezieller Beziehung auf PB., Hopkins T. Connect. Acad. XV, 25 ff.

<sup>4.</sup> Charafteristisch ist BAU. IV, 5, 12: wie das Meer der Bereinigungs=

ein Wissen pflegte, das jenem Zeitalter natürlich kaum als trennbar von der aussprechenden, mitteilenden Kede erscheinen konnte, wo endlich frühzeitig die Ansänge grammatischer Theorie entwickelt und die grammatischen Elemente der Sprache als Faktoren zauberhaften Wirkens verwertet wurden. "Wen immer ich liebe", sagt im Rigsveda (X, 125, 5) die Göttin Väc, "den mache ich gewaltig; den mache ich zum Brahman, zum Rishi, weisheitsreich". Als Besitzer der reinsten Form der Väc aber fühlt man sich eben da, wo die Mittelpunkte der Brähmanawissenschaft liegen: "Im nördlichen Lande wird eine in besonderer Geltung stehende Sprache gesprochen. In den Korden geht man die Sprache zu lernen, und wer von dort kommt, auf den hört man" (KB. VII, 6).

So rückt diese Macht, die über dem Aussprechen des Gedankens waltet, durch die das Verwirrte erkannt wird (SB. IV, 5, 1, 3), in ähnliche Höhe wie das Denken selbst. Ift doch der Name (naman) der Dinge fein bloges äußeres Zeichen, sondern ein Teil ihres "Geist (manas) und Rede sind eins mit einander und doch gewissermaßen verschieden" (SB. I, 4, 4, 15, oben S. 65). Ober geradezu: "Der Gebanke (mati) ift Rede. Denn burch die Rede denkt (man-) man alles" (das. VIII, 1, 2, 7). Es wird erzählt, daß Geift und Rede um den Vorrang ftritten (das. I, 4, 5, 8ff.). "Der Geift fagte: Ich bin mehr als bu, denn du redest nichts, mas ich nicht aufgefaßt habe. Du tuft nur nach, was ich getan habe, und folgst mir auf meinem Wege. Darum bin ich mehr als du'. Die Rede sagte: Sch bin mehr als du, denn was du weißt, das offenbare ich und mache es bekannt'." Prajapati, den die beiden um Entscheidung angingen, gab dem Geift in seinem Anspruch wie in beffen Begründung recht. Aber bie Brahmanas, geneigt jedesmal das Wefen, von dem fie eben fprechen, in besondere Sohe zu beben. fargen auch der Bac gegenüber mit ihren Huldigungen nicht. Wie anderwärts andre Wesenheiten, so wird auch sie "die höchste der Atemkräfte" genannt (K. XIX, 10, p. 10, 19). Atmet man, so sagt man nicht mit dem Atem, sondern mit der Rede: "Ich habe gegtmet". "Go geht Aus- und Einatmen in die Rede ein; aus Rede bestehend wird es". Ebenso Sehen, Hören, Denken, Berühren. "So geht bas ganze Selbst in die Rede ein; aus Rede bestehend

ort aller Wasser, die Nase der Bereinigungsort aller Gerüche usw., so ist die Bāc der Bereinigungsort aller Beden (so, nicht mit Deussen "aller Wissen= schaften", ist zu übersetzen).

wird es" (KB. II, 7)1. Von der Rede hängt eine Unterscheidung unter den Wesenheiten ab, die in den Brahmanas häufig begegnet: amischen dem Bestimmten und Unbestimmten, wörtlich dem "Berausgeredeten" (nirukta) und "Nichtherausgeredeten" (anirukta) dem Geformten, deutlich Erscheinenden und dem Formlosen, von Schweigen Umgebenen. Die Rede felbst ift nirukta, gegenüber dem Geift oder Gedanken, der anirukta ist (SB. II, 4, 4, 5. 6). anirukta ift die jenseitige Welt (K. XXVI, 1). Unter den Göttern ift anirukta Prajapati, dessen Wesen in unbestimmterer Tiefe weilt als das der andern Götter, auf bessen dunkle Natur seine Benennung Ra ("Wer?") deutet. Oder auch "Brajapati ist dies beides: er ist nirukta und anirukta, begrenzt und unbegrenzt" (SB. XIV, 1, 2, 18). Die Runft des Opfers besteht natürlich darin, auf beide Gestalten bes Prajapati (ebendas.) oder in irgend einer andern Hinsicht auf das nirukta und auf das anirukta einzuwirken (das. VIII, 3, 3, 7). So beruhen tiefgreifende Beziehungen und Wirkungen auf dem verschiedenartigen Verhalten der Bac zu den Wefen.

Auch bei ber Weltschöpfung spielt Vāc eine Rolle<sup>2</sup>. "Durch die Rede ist alles dieses (Dasein) gemacht" (ŚB. VIII, 1, 2, 9). Der Schöpfer schafft "durch seine Rede und sein Selbst" (X, 6, 5, 5), oder indem er "durch sein manas sich mit der Vāc paart" (VI, 1, 2, 6ff.), oder indem er die drei heiligen Worte bhūh bhuvah svah spricht<sup>3</sup>, von denen jedes zu einer der drei Welten wird (XI, 1, 6, 3), oder indem er die Vāc, die "das Seine, seine Gefährtin" ist<sup>4</sup>, ergießt und zum All werden läßt. Der Gott versäumt nicht, sich bei dieser Gelegenheit als wohlbewandert in der grammatischen Theorie der Vāc zu beweisen: er schneidet sie in drei Drittel auße einander, das a, das ka, das ho — d. h. Vokale und zwei Klassen

<sup>1.</sup> Oben S. 76 A. 3 wurde die Stelle der ChU. erwähnt, nach welcher durch das vijnäna alle Beden, Götter und Menschen, Welten usw. erkannt werden. Ganz ebenso wird dort (VII, 2) von der Kāc gesagt, daß sie dieselben Dinge "bekannt macht", daß jene ohne sie nicht bekannt werden würden.

<sup>2.</sup> Einen großen Teil ber Materialien hierüber gibt Lévi, La doctrine du sacrifice 22f.; vgl. auch Deuffen, Allg. Gesch. b. Philos. I, 1, 205f.

<sup>3.</sup> Über diese vgl. meine "Religion des Beda"2, 431 A. 4.

<sup>4.</sup> Die Bāc in dies Berhältnis zu Prajāpati zu bringen wird der Umstand beigetragen haben, daß sie allein unter dieser Gruppe von Wesenheiten weiblichen Geschlechts ist. Als Weib, und zwar als recht weibliches Weib, ersscheint Vāc auch sonst in Brāhmanaerzählungen (so SB. III, 2, 1, 18 ff.; 2, 4, 3 ff.; Lévi a. a. D. 32 f.).

von Konsonanten<sup>1</sup> —, welche Drittel dann zu den drei Welten werden (PB. XX, 14, 2).

"Die Götter", sagt Vāc im Rigveda (X, 125, 3. 6), "haben mich vielsach zerlegt; ... ich bin in Himmel und Erde eingegangen". So gibt es denn nicht allein menschliche Rede; die ist nur ein Viertel aller Rede. Die andern Viertel sind die Rede der viersüßigen Tiere, der Vögel, des kleinen Gewürms (ŚB. IV, 1, 3, 16). Auch in den Väumen wohnt Vāc; das ist der Klang der aus dem Holz der Väume gemachten Instrumente, der Trommel, der Flöte, der Laute (TS. VI, 1, 4, 1). Die "göttliche Vāc" ist der Donner (BĀU. V, 2, 3)2. Alle diese Ausgestaltungen und Ausschmückungen des Vildes der Vāc können doch die zu Grunde liegende, im Mittelpunkt stehende Vorstellung nicht verdecken: es ist die der menschlichen Rede, die mit ihren wirklichen und besonders mit ihren sakralezauberhaften Kräften als eins der wesentlichsten Elemente der Persönlichkeit erschienen ist".

Gesicht und Gehör. Die fünf Sinne. Bon der Fünfer= reihe bleibt schließlich noch Gesicht und Gehör.

<sup>1.</sup> So Lévi a. a. D. Bgl. ChU. II, 22.

<sup>2.</sup> Hier sei noch die Ibentifikation der Bāc mit dem heiligen Fluß Saraßevatī erwähnt; vgl. meine "Rel. d. Beda", 248 A. 1. Entstand diese Gleichung fern von der wirklichen Saraßvatī, wo man daß Bedürsnis gefühlt haben mag, der sakral geheiligten Borstellung von der S. anderweitigen Inhalt zu geben?

<sup>3.</sup> An der schon in jener Brähmanastelle (S. 79) hervorgehobenen servilen Natur der Väc, welche geistige Inhalte nicht schafft, sondern nur weitergibt, wird es siegen, daß die reisere, minder phantastische Spekulation — wie Sämkhya und Buddhismus —, unbeschadet des eifrigen Betriebes grammatischer und bald auch sprachphilosophischer Untersuchungen in den betreffenden Zeiten, die Väc doch aus ihren Konstruktionen des großen Weltgeschehens entsernt hat. Dies trägt dazu bei, mich den mehrsach vermuteten oder gar behaupteten Sinkluß Indiens auf die griechischen Lehren vom Logos (s. namentlich Weber, Ind. Stud. IX, 473 ff.; Garbe, Sämkhya-Philosophie 134 f.) für wenig wahrscheinlich halten zu lassen. Mag man den Logos Heraktits als Weltvernunft oder als Denknotwendigkeit deuten, wie himmelweit verschieden ist er doch von der Väc, die eben Rede ist! Eher glaube ich — natürlich ohne an geschichtlichen Zusammenhang zu denken — daß sich das Brahman in gewisser Hisiokaktichen Susammenhang zu denken — daß sich das Brahman in gewisser Hisiokaktichen "ein brahmanisch-grotesker Logos" bezeichnen läßt (NGGW. 1916, 737).

<sup>4.</sup> Die Worte, cakşus bz. śrotra, bezeichnen sowohl das körperliche Auge und Ohr wie auch die Kraft und Funktion des Sehens und Hörens, doch an einer Reihe von Stellen nur die letztere in Gegenüberstellung zum ersteren, wo dann das körperliche Auge und Ohr aksi und karna heißt. — Wie das Auge mit der Sonne, so wird das Ohr oder Gehör stehend mit den disah (Weltzgegenden) in mystische Korresponsion gesetzt (z. B. SB. VIII, 1, 2, 5: X, 3, 3, 8;

Das Auftreten von Gesicht und Gehör dort zeigt, daß bei Feststellung der Reihe die Vorstellung von den "fünf Sinnen", wie sie dem späteren Indien und uns geläufig ift (bez. den sechs, unter Mitzählung des manas), noch nicht vorhanden war oder unbeachtet blieb. Ich glaube eher das erstere. Ahnlich wie die fünf Elemente (oben S. 58ff.) gelangen, scheint es, auch die fünf Sinne in den Texten aleichsam vor unsern Augen allmählich zum Dasein. In der Fünferreihe erscheinen nur die beiden vornehmsten, koordiniert mit andern Wesenheiten. Weiter finden wir, jum größeren Teil noch in den Upanishaden, Stellen, die mehr als zwei Sinne nennen, aber mit Sonstigem untermischt. So BAU. III, 7, 16ff. nach den fünf Gliebern der Fünferreihe noch die "Haut" offenbar als Sit des Gefühlssinns; dann Erkenntnis (vijnana) und Samen; ChU. VIII, 12, 4f.: Geficht, Geruch, Rede, Gehör, manas1. Alle fünf Sinne samt dem manas hinter einander BAU. II, 4, 11, aber andre Wesenheiten schließen sich dann als ihnen gleichstehend an (bas Herz mit den "Wissenschaften", die Sände mit den Werken usw.). Bon besonderem Interesse scheint mir SB. X, 5, 2, 15 (val. auch JUB. IV, 26): "Wenn er eingeschlafen ift, weiß er durch diese (nämlich durch die Atemkräfte) nicht von irgend etwas. Durch das manas bildet er keinen samkalpa (oben S. 71); durch die vac unterscheidet er keinen Geschmack einer Speise; durch den Atem unterscheibet er keinen Geruch; mit dem Auge sieht er nicht; mit dem Dhr hört er nicht". Die altbekannte Künferreihe: aber die vac ("Rede") ist, auf Grund der Doppelnatur der rebenden und schmeckenden Zunge, in ein Geschmacksorgan umgebeutet, der "Atem" in ein Geruchsorgan. So sind die Sinne mit Ausnahme allein des Tastsinns, samt dem manas, hier beisammen. Schließlich begegnen denn, in einem späten Hymnus des Atharvaveda (XIX, 9, 5), geradezu "die fünf Sinne (indriva) mit dem manas als sechstem". -

Wie kommt nun Sehen, Hören usw. zustande? Dringen Ausflüsse des wahrzunehmenden Objekts in die Sinnesorgane? Ober strömt deren Kraft zum Objekt sich seiner zu bemächtigen?

s. schon Rigu. X, 90, 14), offenbar weil das Gehör anzeigt, aus welcher himmelsrichtung ein Laut kommt.

<sup>1.</sup> Hierher vielleicht auch, im Einklang mit dieser Stelle, BAU. II, 1, 17. Da scheint die gewöhnliche Fünserreihe zu stehen: prana, Rede, Gesicht, Gehör, manas. Aber prana könnte hier wie in der unten S. 84 angestührten Stelle als Geruch zu verstehen sein (so Deussen übers.). Es ist vom Schlafenden die Rede; bei dem ruht nicht der Atem, wohl aber der Geruchsstun.

Für die Zeit vor den Upanishaden kann, soviel ich sehe, von diesem Problem überhaupt keine Rede sein. So verfolgen wir es in die Upanishaden, freilich auch bier mit recht unbestimmtem Ergebnis2. Offenbar hat die Bhantasie dieser Denker, ohne mit Bewußtsein eine feste Richtung einzuschlagen, die Elemente des Broblems, beren Lage zu einander festzustellen die Aufgabe gewesen wäre, nach Gutdünken hin und her geschoben, wie der Augenblick. etwa ein gerade sich darbietendes Wortspiel, dazu führte. "Aus dem Auge erheben sich alle Gestalten. Dies ist ihr Opferlied (sama), benn dies ift allen Geftalten gleich (samam)3. Dies ift ihr brahman (heilige Formel), denn dies trägt (bibharti) alle Gestalten" (BAU. I. 6, 2). "Worin hat das Auge seinen Standort? In den Gestalten, denn mit dem Auge sieht er die Gestalten" (das. III, 9, 20). liegt auf der Hand, wie man sich hier an Spielereien und stehenden Lieblingswendungen dieser phantastischen Mystif ohne bestimmten Gedankeninhalt genügen läßt. Etwas mehr könnten die folgenden beiden Stellen zu besagen scheinen: "Als Auge werden in ihn (den Menschen) alle Geftalten hineinergoffen; durch das Auge erlangt er alle Gestalten. Als Ohr werden in ihn alle Tone hineinergossen: durch das Ohr erlangt er alle Tone" (Kaus. U. III, 4). "Durch das Bewußtsein (prajna) das Auge (bz. Ohr) besteigend erlangt er durch das Auge alle Geftalten (Tone)" (das. III, 6; vgl. auch MU. VI, 6). Die erste Stelle spricht für die Vorstellung von den zum Subjekt gelangenden Ausfluffen des Objekts oder vielmehr geradezu dem so hingelangenden Objekt selbst. Die zweite scheint eber auf Hinausdringen des Subjekts zum Objekt zu deuten4. Beide Stellen stehen unter einander in nächster Nachbarschaft. So hat es schließlich doch wohl auch hier an bestimmter, bewußter Ausprägung der Vorstellung gefehlt. —

<sup>1.</sup> Außerungen wie die des Rigveda (IV, 23, 8), daß der Ton des Kta (des Rechts, der Weltordnung) "auch taube Ohren durchbohrt", kommen wohl kaum in Betracht.

<sup>2.</sup> Bgl. Mrs. Rhys Davids, Buddhist Psychology LI. Dem ersprießlichen Borgang dieser Forscherin bei einem solchen Problem zu begegnen wird man von vornherein gewiß sein. Auch was in meiner "Lehre der Upanishaden" S. 350 Anm. 123 besprochen ist, berührt sich mit dem hier Erörterten.

<sup>3.</sup> Nicht "bei allen Gestalten gleich", wie Deuffen, wohl glatteren Sinn erftrebend, übersett.

<sup>4.</sup> Ahnlich AU. I, 3, wo von der Bemühung des Subjekts das Objekt zu greifen die Rede ift.

Auf die oben beschriebene Herausbildung des Syftems der fünf Sinne, mit benen sechstens das manas zusammengehört, muffen wir noch einmal zurückgreifen um hervorzuheben, wie in dieser Lehre. verglichen mit der alten Fünferreihe, offenbar eine gewisse allmählich erftarkende Tendeng zu erkennen ift, im Rreise der das Leben in sich schließenden Mächte die das geistige Leben repräsentierenden herauszuheben, sie unter einander zusammenzuordnen, sie von der rein physischen Lebenskraft abzusondern; ließ man dem prana (Atem) seinen Plat in der Reihe, so verlieh ihm die Umdeutung in ein Sinnesorgan (bes Geruchs) Gleichartigkeit mit beren andern geiftigeren Gliedern. Wer die Herausbildung der Unterscheidung des Geistigen und Materiellen im indischen Denken zu verfolgen sucht, wird die hier vorgelegten Materialien nicht ohne Bedeutung finden; zwischen der Fünferreihe und der so viel weiter fortgeschrittenen Analyse des Samthya oder des Buddhismus haben wir da eine Amischenftufe. Gin Denkmal Dieser im Fluß befindlichen Bewegung finde ich auch in ChU. III, 13, 1ff., mit der Reihe: prana1, Auge (oder Gesichtssinn); vyana1, Ohr (Gehörsinn); apana, Rede; samana, Geift (manas); endlich udana ohne eine bem Borangehenden varallele Entsprechung?. Man sieht, wie die Fünferreihe in eine Reihe der physischen und eine der geistigen Funktionen aufgelöft ift. Indem dabei ber prana aus der alten Reihe herausgenommen wurde, um in fünf Glieder zerlegt felbst eine eigne Reihe zu bilden, ergab sich natürlich da, wo er in jener Reihe gestanden hatte, eine Lücke, die sich aus der Entwicklung der ganzen Vorstellungsmasse leicht begreifts.

<sup>1.</sup> Hier und im folgenden werden die oben S. 66f. besprochenen Arten des Atems aufgezählt.

<sup>2.</sup> Bei jedem der fünf Glieder dann noch eine Naturwesenheit (Sonne, Mond usw.), auf die es hier nicht ankommt.

<sup>3.</sup> Sehr ähnlich ift TU. I, 7. Unter einer Anzahl von Pentaden kosmischer und andrer Wesenheiten ("fünffach gegliedert ist alles dies Dasein")
erscheint die der fünf Atemkräste prana apana vyana udana samana. Dann die geläusige Fünserreihe. Wieder aber entstand die Schwierigkeit, daß das eine Glied dieser Reihe, prana, schon vorweggenommen war. Da dem Zusammenhang nach die Fünszahl unentbehrlich war, wurde die "Haut", offenbar als Tastorgan, hineingesett. Bielleicht auf Anlaß dieser Stelle konsisiert Deussen schwie ihnein. Wenig glücklich: wie wäre der Textsehler entstanden? Und vor allem, wie wäre er gerade in der Gestalt entstanden, daß die Unebenheit in die — von D. ofsenbar nicht durchschaute — Entwicklungsgeschichte dieser Vorstellungen mit so überzeugender Genauigkeit hineinpaßt? Zum Übersluß bestätigt

Die zentrale Seelenkraft. Nachdem wir so der Fünserreihe solgend die einzelnen Faktoren des physischen und geistigen Lebens beschrieben haben, müssen wir nunmehr betrachten, wie man diese Bielheit zu einer Einheit zusammenzuschließen, sie einer besherrschenden Macht zu unterwersen versucht hat. Denn dabei, es bei einem rein äußerlichen Nebeneinander der verschiedenen Elemente bewenden zu lassen, worüber die Fünserreihe nicht oder doch nur in ganz unbestimmter Form (S. 79) hinauskam, konnte man sich bes greislicherweise nicht auf die Dauer beruhigen.

Da rückten nun bald einzelne Glieder der Fünferreihe selbst in zentrale Stellung ein, übernahmen eine gewisse Herrschaft über die andern, bald siel diese Rolle einer eignen, zu den festen Bestandeteilen jener Reihe nicht gehörigen Wesenheit zu.

So wurde mehrfach und in verschiedenen Formen dem Atem (prāna) die Obmacht zuerkannt. "Was ist das Hingelegte und was das Daraufgelegte? Der Atem ift das hingelegte, die Rede das Daraufgelegte, benn auf den Atem ist diese Rede gleichsam daraufgelegt. Und der Atem ift das Hingelegte, die Glieder find das Daraufgelegte, benn auf den Atem find diese Glieber gleichsam daraufgelegt" (SB. VI, 1, 2, 15). Schon oben wurde die Außerung darüber mitgeteilt, daß Stimme, Geficht, manas, Gehör beim Schlafenden alle in den Atem eingehen (das. X, 3, 3, 6; oben S. 66). Rede, Gesicht, Gehör wurden "vom Tode, der zur Ermüdung ge= worden war", erfaßt; "der Atem in der Mitte" allein wurde von ihm nicht erfaßt: da erkannten die andern alle deffen Überlegenheit und beschlossen zu "Gestalten" von ihm zu werden: "darum werden sie nach ihm benannt Atemkräfte'. Wahrlich nach dem, der solches weiß, benennt man das Geschlecht, dem er angehört. Und wer einem solches Wissenden den Borrang streitig macht, der vertrocknet und fommt schließlich um" (BAU. I, 5, 21)2.

ChU. V, 23, wo dieselbe Lücke erscheint, die Richtigkeit der Überlieserung: was auch Deussen (S. 147) sieht und sehr merkwürdig findet, ohne doch die eridente Schlußsolgerung zu ziehen, daß wir eben nicht berusen sind, diese Lücke auszu-füllen, sondern es mit ihr seine Richtigkeit hat.

<sup>1.</sup> Um so weniger, als ja schon uralter Bolksglaube auf seine Weise ein einheitliches Seelenwesen in Daumengröße vorzustellen gewohnt war (Rel. b. Beda², 524 f.), welchen Glauben auch Brähmanatexte gelten lassen (K. X, 4, p. 128, 11, vgl. MS. II, 1, 2; Caland, Wenschoffers 17).

<sup>2.</sup> Hier erinnere ich auch an die S. 66 A. 3 erwähnte Erzählung von BAU. VI, 1,  $7\,\mathrm{ff}$ .

An andern Stellen ist es das manas, dem die oberste oder zentrale Stellung zufällt. "Diese Atemkräfte sind aus dem manas geboren, durch das manas angeschirrt" (ŚB. III, 2, 2, 13; vgl. VS. IV, 11). "Savitar die Götter anschirrend": Savitar ist das manas; die Götter sind die Atemkräfte" (ŚB. VI, 3, 1, 15). "Das manas ist der Oberherr der Atemkräfte, denn im manas sind alle Atemkräfte begründet" (das. XIV, 3, 2, 3). "Ich war abwesend mit meinem manas; ich habe nichts gesehen. Ich war abwesend mit meinem manas; ich habe nichts gesehen. Ich war abwesend mit meinem manas sieht man; mit dem manas hört man" (BĀU. I, 5, 3) — das vovs dex dex dexover des Griechen?

Es ift boch begreiflich, daß diese Versuche eine Einzelkraft in den Mittelpunkt von allem zu rücken, auf die Dauer nicht befriedigten. Die Bestimmtheit, die Begrenztheit, die jeder dieser Kräfte anhaftete und sie von der andern unterschied, machte sie minder geeignet, über ihr natürliches Gebiet hinaus die allgemeine Herrschaft im Reich des persönlichen Daseins zu üben. Das Bewußtsein der Einheit und Ganzheit dieses Daseins nun sprach sich schon von altersher in einem Ausdruck aus, der in der gewöhnlichen Form der Fünferreihe keine Stelle hatte: atman "das Selbst"3. Es ift kaum zweifelhaft, daß atman ursprünglich "Atem" bedeutete; mit diesem deutschen Wort gehört das indische etymologisch wohl zu= sammen. Aber jene Grundbedeutung war frühzeitig zurückgetreten4, und so gab dies Wort eben das her, was man brauchte: einen Anhalt für das Nachdenken über eine Macht, die ohne selbst eine einzelne Form seelischen Tuns darzustellen für alle diese Formen den Einigungspunkt bilbete.

Mit Recht ift schon von andrer Seites hervorgehoben worden,

<sup>1.</sup> Dies die Anfangsworte eines Berses (VS. XI, 3), den das Brähmana erklären will.

<sup>2.</sup> Im Anschluß an diese Zeugnisse über den Primat von Atem und manas weise ich auch auf die oben S. 79 f. mitgeteilte Stelle KB. II, 7 hin, die der Rede ähnlichen Borrang zuerkennt.

<sup>3.</sup> Bgl. jum Folgenden meine "Lehre der Upanishaden" 52f.

<sup>4.</sup> Daher konnte ātman zu einer Art Reslexivpronomen werben; für "er kauft sich selbst los" sagte man: "er kauft (seinen) ātman) los" — ein genaues Gegenstück zum Gebrauch von tanā "der Körper", das eine Wort von der geistigen, das andre von der körperlichen Seite das eigne Ich des Handelnden bezeichnend, auf das sich seine Tätigkeit zurückwendet.

<sup>5.</sup> Deuffen, Allg. Gefch. ber Philosophie I, 1, 286.

daß — wie übrigens selbstverständlich — das Wort ātman "das Selbst" besonders den Gegensatzu dem, was nicht das Selbst ist, betont. Es benennt die eigne Person im Gegensatzu Angehörigen, Besty, Außenwelt überhaupt; innerhalb der eignen Person das Innere, Wesentliche, Belebende, Beherrschende gegenüber dem Außerslichen, Wegdenkbaren, Belebten, Beherrschten. In der Vorzeit waren Götter und Asuras "beide ātmansos (anātman), denn sie waren sterblich; denn ātmansos ist der Sterbliche" (SB. II, 2, 2, 8). Man wird an jene Rede des Buddha vom anātman erinnert: alle Elemente des leiblich-geistigen Daseins sind nicht ātman und darum der Vergänglichseit, dem Leiden versallen. Zwischen der primitiven, mythologisch gefärbten Vorstellung des Vrāhmana und der abstratten Klarheit des buddhistischen Gedansens welcher Abstand! Auf dem= selben Wege der Entwicklung aber liegt beides.

Die genauere Fixierung der Stellung des ātman zu den einzelnen von ihm beherrschten Lebensmächten war natürlich Schwanstungen unterworsen. Meist wurde jener — sofern man ihn eben überhaupt erwähnte — als eine besondere Wesenheit in der Reihe der übrigen gezählt. Ich gebe nur eine Auswahl von Belegen. SB. X, 1, 2, 4 ātman, Atem, Rede: "denn zusammen sind ātman, Atem, Rede; ... der ātman entsteht von dem, was entsteht, zuerst". AB. VI, 24, 10 Paare von Wesenheiten: Atem und Rede, Gesicht und manas, Gehör und ātman. VS. XIV, 17: Leben, prāṇa, apāna, vyāna (oben S. 66), Gesicht, Gehör, Rede, manas, ātman (dann in etwas weiterem Abstand, mit dem Vorhergehenden nicht parallel: Licht). Vielleicht nicht zufällig ātman am Ende als Gipfel des Ganzens. Denn wenn er auch an solchen Stellen neben dem

<sup>1.</sup> Indem die unbefangene Redeweise natürlich auch den Körper des N. N. kurzweg als den N. N. bezeichnete, konnte man ātman auch den Leib im Gegenstat zu den abtrennbar gedachten Gliebern wie Händen und Füßen oder wie den Flügeln und dem Schwanz des Bogels nennen. Darum ā. geradezu mit body zu übersetzen, wie Eggeling vielsach tut, scheint mir doch bedenklich; auch hier handelt es sich schließlich um das Selbst im Gegensat zum Nichtselbst, nur daßals jenes eben Körperliches verstanden ist. Bgl. die guten Bemerkungen von Ewing, Hindu Conception of the Functions of Breath, II, 12 ff.

<sup>2.</sup> Unmittelbar vorher aber: manas, Atem, Rede; "das manas ift die erste der Atemkräfte". Und hinterher: Haupt, Atem, ātman; "das Haupt wird von dem, der geboren wird, zuerst geboren". Man sieht, wie hier alles hin und her schwankt.

<sup>3.</sup> So auch K. IX, 13, vgl. oben S. 65.

andern aufgeführt wird, kommt ihm doch der Chrenplatzu. Er ift es, auf dem "die Atemkräfte begründet sind" (ŚB. III, 1, 4, 23). "In der Mitte ist dieser ātman; um ihn herum sind die Atemkräfte" (das. VI, 2, 1, 24). Und wenn man den ātman gelegentlich selbst unter die Atemkräfte rechnet, so zeigt sich auch dann seine Bornehmsheit darin, daß er die "unbenannte Atemkraft" ist (das. IV, 2, 3, 1): vom Konkreten, Benennbaren hebt sich seine verborgenere Wesenheit ab. Als letzte unter diesen Stellen, die den ātman als ein Glied in der Reihe der Lebenssmiktionen aufsühren, erwähne ich die solzgende: Ich — mein ātman — mein Gesicht — mein Gehör — mein prāṇa, mein apāna, mein vyāna — das ganze Ich (aham sarvah; Av. XIX, 51, 1); deutlich wird da die Gesamtheit des Ich vom ātman unterschieden.

Nun aber begegnen andrerseits Aussprüche, die den ātman vielmehr zu eben dieser Gesamtheit, man kann geradezu sagen zur Summe aller Einzelkräfte machen. So werden AB. II, 40 von den sieben Bersen einer Litanei die ersten sechs auf prāna, manas, Rede, Gehör, apāna, Gesicht gedeutet. Der siebente, um die ganze Litanei "herumgelegte", ist "der gesamte (samasta, wörtl.: der zusammengetane) ātman" — offenbar die Summe alles Übrigen. Sine ähnliche Borstellung ergibt sich aus Av. XI, 8, 31: Auge — Atem — der übrige ātman; also Auge und Atem mit noch andern Wesenheiten machen zusammen den ātman aus.

Ein weiterer Ausdruck für das Verhältnis des Atman zu den Einzelfräften ift, daß jener, ben wir zuerft neben diefen, dann iden= tisch mit ihrer Gesamtheit fanden, als in ihnen allen wohnend und wirkend oder auch — was sich davon nicht weit entfernt — als das allein Wesenhafte vorgestellt wird, deffen Erscheinungen jene andern find. Wenn Auge, Geruchssinn, Rede, Ohr, manas sich auf die Objekte richten, ift der atman der Geist (purusa) im Auge usw.; "das Auge dient nur zum Sehen"; der ātman "durch das manas, fein göttliches Auge, erschaut jene Genuffe und freut sich ihrer" (ChU. VIII, 12). "Man sieht ihn (ben ātman) nicht, benn er ift zerteilt. Atmet er, heißt er Atem. Rebet er, Rede. Sieht er, Auge. Hört er, Ohr. Denkt er, manas ... Als den atman allein soll man ihn verehren, denn darin werden alle jene (Wesenheiten) eins" (BAU. I, 4, 7). Das sind freilich Upanishadstellen. Ich kann für jest nicht bestimmt entscheiden, ob die Borstellung von dem in den Einzelfräften weilenden atman auch schon vor der Upanishadenzeit auftritt. So viel ist in jedem Fall klar, daß auch in den älteren Formen der atman-Borstellung die Anhaltspunkte sichtbar werden, an die dann der Tiessinn späterer Denker die Idee des Atman=Brahman, des All-Ginen zu knüpsen gewußt hat.

Das Leben der Substanzen im Allgemeinen. Wir haben die Reihe, vielmehr die vielen Reihen der Substanzen betrachtet, die das Weltbild der Brähmanas erfüllen, von Himmel und Erde dis zu den im menschlichen Organismus tätigen Kräften und der zenstralen unter ihnen, dem ātman. Unvermeidlich mußte dabei auch die Wirkungsweise vieler einzelner dieser Wesenheiten berührt werden. Jetzt liegt es uns ob, von ihrem Erleben, ihrem Tun und Treiben, der in ihnen klarer oder dumpfer sich regenden Innerlichkeit ein allgemeines Bild zu entwerfen. Wir leiten dies ein durch eine Zusammenstellung ausgewählter Materialien, die zu diesem Vilde Züge liesern. Dabei müssen die neben jenen Substanzen stehenden, doch vielsach mit ihnen verschwimmenden persönlichen Mächte wie die Gottheiten gleichfalls berührt werden.

Götter. Sonstiges Persönliches. Prajāpati "ergoß diese breisache Wissenschaft (der drei Veden) in sein Selbst, tat sie in sein Selbst hinein. So ward er eben hier zum Selbst aller Wesen, gesbildet aus Versmaßen, stomaß (Formen der Liturgie), Atemkräften, Gottheiten. Zu einem aus alledem gebildeten Wesen geworden stieg er empor. Er, der so empor stieg, ist jener Mond" (ŚB. X, 4, 2, 27). — "Als jene Gottheit (Prajāpati) sich auslöste, strömte sie mit ihrem Saft durch diese (Erde) hin. Die Götter, als sie ihn (wieder) in Stand setzen, brachten ihn aus dieser (Erde) zusammen" (das. VI, 1, 2, 29). — "Sie machten diese siehen Personen (purusa) zu einer Person. Was oberhald des Nabels ist, (da) presten sie zwei (Personen) zusammen; was unterhald des Nabels, zwei; ein Flügel war eine Person, der andre eine Person, eine die Grundlage" (das. VI, 1, 1, 3). — "Welcher böse Traum in uns weilt, in den Kühen oder in unserm Hause..." (Av. XIX, 57, 5).

<sup>1.</sup> Auf manche ber hier zu besprechenben Borstellungen wird später noch von andrer Seite zurückzukommen sein: bei der Betrachtung der Mechanismen des Geschehens, der in diesem wirkenden Kausalitäten. Es liegt in der Natur der Sache, daß die in verschiedenen Richtungen vorgehenden Bersuch, Wege durch das Chaos dieser Borstellungswelt zu finden, hier und da zusammentreffen oder in einander verlaufen. Im Ganzen läßt sich sagen, daß die gegenwärtige Erörterung für zene spätere einen Teil der Fundamente zu liesern hat.

Tiere; Pflanzen. Die Kuh "plant mit ihrem Geist; das gelangt zu den Göttern" (Av. XII, 4, 31). — "Das langohrige(?) Stachelschwein hat das gesagt . . ." (das. V, 13, 9). — "Getötet ist der König der Würmer, und getötet ist ihr Oberster. Getötet ist der Wurm, getötet seine Mutter, sein Bruder, seine Schwester" (das. II, 32, 4). — "Hierher sollen kommen die verständigen (Kräuter), die Verbündeten meines (Zauber)wortes" — "alle Kräuter vereint sollen auf mein Wort merken" (das. VIII, 7, 7. 19). — "Den (der die Habe eines Brahmanen für sich begehrt,) halten die Bäume von sich fern: "Komm nicht in unsern Schatten!" (das. V, 19, 9). — Dem Baum, der für das Opfer gefällt werden soll, spricht man zu; "er wird günstig gestimmt für das Fällen" (SB. III, 6, 4, 7).

Andre Naturwesenheiten. "So weit er (die Sonne, im Altind. Mast.) scheint, so groß ist er" (ŚB. XIV, 1, 1, 33). — Die Gestirne machen den sakadhūma (Düngerrauchpropheten? Bgl. meine Rel. d. Veda<sup>2</sup>, 510) zu ihrem König und sprechen mit ihm (Av. VI, 128, 1). — Die Erde singt (ŚB. VI, 1, 1, 15; AB. VIII, 21, 9 usw.). — Die Erde sürchtet sich (ŚB. V, 2, 1, 18 s. usw.). — "Aus dem Weere Geist (manas) gruben mit der Schausel Rede die Götter die dreisache Wissenschaft (der drei Veden) heraus" (das. VII, 5, 2, 52). — Auf die Himmelsgegenden richtet Soma seine Begierde und paart sich mit ihnen (das. III, 9, 4, 20). — Reun Atemkräfte sind in drei Wetalle hineingelegt; "das weiße (Silber), im Einvernehmen mit den Pslanzen, soll günstigen Sinnes dir Tüchtigkeit verleihen" (Av. V, 28, 1. 5).

Künstliche Objekte. "Wenn der Hausherr von einer Reise zurückkehrt, ist das Haus wie zitternd vor Angst: Was wird er jetzt sagen oder was wird er tun?" (SB. II, 4, 1, 14). — (Spruch an die Trommel:) "Herrliches bemeisternd, die rechten Wege kennend spende Ruhm Vielen da wo Fürst gegen Fürst steht" (Av. V, 20, 9). — (Der Spieler an die Würsel, von denen er loszukommen wünscht:) "Wacht doch Frieden mit und; erbarmt euch unser. Geht nicht so gewaltig mit furchtbarem Zauber gegen uns an" (Rigv. X, 34, 14). — (An die Zaubersalbe:) "Du hast Kunde der Unsterblichkeit" . . . "Drei Diener hat die Salbe" (Av. IV, 9, 3. 8).

Das Opfer und seine Elemente: natürlich besonders reichslich vertreten. "Das Opfer (yajna) ist nicht sichtbar mit Händen zu greisen wie dieser Stock oder ein Kleid. Unsichtbar (paro'kşam) sind die Götter; unsichtbar ist das Opser" (SB. III, 1, 3, 25).

"Das Opfer ist ein Mann (puruşa)" (TB. III, 8, 23, 1). — "Wenn (ber eine Priefter ben andern) anruft, spricht er damit zum Opfer: Sore auf uns! Wende dich uns zu!' Und wenn (der andre Priefter) dem Anruf antwortet, wendet das Opfer sich ihnen zu (und spricht:) So sei es! Sa!' Mit ihm, das sich ihnen zugewandt hat und zu Samen geworden ift, gehen die Priefter einher es (einer dem andern) übergebend, ungesehen vom Opferherrn. Wie man mit einem vollen Gefäß gehen murbe, bas (einer dem andern) übergibt, so gehen die Briefter mit jenem einher es (einer dem andern) übergebend" (SB. I, 5, 2, 7). — "Das Opfer hat im Mörfer festen Fuß gefaßt; es hat sich in Bewegung gesetzt" (das. I, 1, 4, 8). — "Das Opfer freut sich, wenn ein Wissender herbeitommt" (KB. XXVII, 1). - Das Opfer ist leicht erschreckt wie eine Gazelle (PB. VI, 7, 10). - "Sie töten das Opfer, indem fie es vollziehen ... Getötet war das Opfer nicht mehr leiftungefräftig" (SB. II, 2, 2, 1. 2). — "Das Opfer entlief den Göttern. Es wurde zu einer schwarzen Antilope und ging umber. Die Götter fanden es, zogen ihm die haut ab und nahmen sie mit sich" (bas. I, 1, 4, 1). "Das Opfer wurde zu einem Rog und entlief ben Göttern" (PB. VI, 7, 18). — "Die Götter sagten zum Opfer (yajna masc.): Die Rede (vac fem.) ift ein Beib. Sprich sie an, so wird sie dich zu sich rufen'. Oder auch (das Opfer) bachte fich felbst: Die Rede ift ein Beib. Ich will fie ansprechen, so wird sie mich zu sich rufen'". Er (bas Opfer) tut bas, aber sie weist ihn aus der Ferne feindlich ab. Er versucht es noch einmal; fie schüttelt den Ropf. Noch einmal; jest ruft fie ihn zu sich. "Darum ruft das Weib den Mann schließlich zu sich" (SB. III, 2, 1, 19ff.). — Der Priefter teilt durch Sprüche der Opferspeise Aus- und Einatmen sowie langes Leben (ayus) mit. "Mit dem Spruch: Für das Auge dich' teilt er ihr Sehkraft mit. Diese (Kräfte) gehören einem lebenden Wesen; so wird die Opferspeise für die Götter lebendig, unsterblich für die Unsterblichen" (das. I, 2, 1, 21). - "Sie (die Rishis) kamen zum Opferkuchen, der zu einer Schildfrote geworden war und umhertroch. Da dachten sie alle: Dies ift bas Opfer'" (baf. I, 6, 2, 3). — "Er berührt ihn (ber Priefter den Opferkuchen) mit dem Spruch: Fürchte dich nicht. Erschrick nicht'. Damit meint er: Sabe keine Furcht, erschrick nicht, ba ich als Mensch dich berühre, der du kein menschliches Wesen bist' (bas. I, 2, 2, 15). - Was der Gott schweigend im Geift gedacht (dhyā-) hat, ver= wandelt sich in das Opferlied Brhat (PB. VII, 6, 1).

Abstratte Befen, Rrafte, Eigenschaften, Ordnungen, Sandlungen u. dgl. - "Den Göttern entrann die Unfterblichkeit (amrta, Ambrosia)". Sie suchten nach ihr, indem sie sich mit Fasten, Beschränkung auf bloßen Milchgenuß, kafteiten. "Da hörten fie das Geräusch von ihr (von ihrem Herankommen). Sie sagten: Da tommt fie näher; wir wollen uns ftarter tafteien'. Sie schränkten sich auf drei Ziten ein (genossen die Milch nur von drei der vier Bigen). Da saben sie sie." Run nur zwei Zigen: sie saben sie aus ber Rabe. Gine Ripe: da kam sie heran, aber sie konnten sie nicht fassen. Endlich volle Enthaltung: nun faßten sie sie (SB. IX, 5, 1, 1ff.). — Die Götter und Asuras hatten vom Bater Prajapati Wahrheit und Unwahrheit geerbt; die gehörten zuerst beiden gleichmäßig. Die Götter hielten sich bann an die Wahrheit und ließen die Unwahrheit fahren. "Die Wahrheit aber, die bei den Asuras war, sah dies: Die Götter haben die Unwahrheit fahren gelassen und sich an die Wahrheit gehalten. Schön! Ich will dorthin geben" usw. (das. IX, 5, 1, 12 ff.). — "Mit dieser Erde ist so zu sagen vermischt, was man auf ihr von Unwahrheit redet" (das. XIV, 1, 1, 30). — Indra, der nicht wußte, daß ihm die Tötung des Brtra gelungen war, flüchtete und "ging in die Rede ein" (AB. III, 15, 1). — "Er (Prajāpati) war unschlüssig: Soll ich opfern? Soll ich nicht opfern?' Da sprach seine Größe (mahiman) zu ihm: Opfere!' Prajapati erkannte: Meine eigne Größe hat zu mir gesprochen'" (SB. II. 2, 4, 6). — Als Brajāpati sich aufgelöst hatte, nahm Agni seine Glutfraft und schleppte sie nach Süden. Sie wurde zum Baum Karşmarya. Indra nahm seine Stärke und ging damit nach Rorden. Sie wurde zum Baum Udumbara (bas. VII, 4, 1, 39). — Aus der jungen Frau wird der "gattentötende Körper (tanū)", der "Körper der Sohnlosigkeit", der "Körper der Herdenlosigkeit" vertrieben (SG. I, 18, 3). — Das "schlechte Glück" (die Unglücksdisposition) fliegt hin und her; mit einem eifernen Nagel wird es an dem befestigt, dem man Unglück wünscht (Av. VII, 115, 1). — Die Jahreszeiten stiegen zur himmelswelt auf; die Sonne glüht, in ihnen festen Ruß faffend (SB. IV, 2, 5, 9). — Die Jahreszeiten und Monate haben ein Gespräch mit Prajapati (AB. IV, 25, 1). — Die Metra, die aufgeflogen find den Soma zu holen, sprechen mit einander und teilen einander Silben mit, wodurch fie auf ihre jetige Länge kommen (SB. IV, 3, 2, 7 ff.). — Über die Geschichte, wie Indra seine Schuld (des Brahmanenmordes) mit sich herumträgt, sich dieser Last zu drei

Dritteln entledigt (in die Erde, die Bäume, die Weiber), und aus diesen Dritteln dann verschiedene Wesen werden, s. oben S. 52. —

Diese Sammlungen veranschaulichen, in wie weitgehender Gleichartigkeit unter einander die verschiedenen Gruppen von Wesenheiten vorgestellt werden. Die Gestalt, in der sie erscheinen, ist alles andre eher als von festen Umrissen eingeschlossen. Gern verwandeln sie sich in einander. Ober eine fremde Macht teilt ihnen ein neues, unerwartetes Aussehen mit. Reben dem, was sie sind, sind sie auch etwas ganz andres: das Opfer ift ein Mann: ich werde von diesen Gleichungen noch eingehender sprechen. Wie für den uralten Volksglauben im blitgetroffenen Baum die Wesenheit des Blites gegenwärtig ift, in der Fußspur die Wesenheit dessen, der die Spur hinterlaffen hat, so sind diese Substanzen da, wo fie wirken; wohin die Sonne scheint, da ist die Sonne. Sie treten alle mehr oder minder in derselben Konkretheit auf. Rein prinzipieller Unterschied besteht zwischen Substanzen und Qualitäten, die eben gleichfalls substanzielles Dasein besitzen: daß ein Wesen eine Gigenschaft hat, heißt ja fo viel wie daß jenem ein andres Wesen innewohnt, das die betreffende Eigenschaft verkörpert. Vorgänge ober Handlungen wie Opfer und Brahmanenmord, desgleichen Ordnungen oder Formen irgend eines Berlaufs wie das Jahr, die Bersmaße: sie find so gut wie ein Pferd oder ein Baum und können wie diese handeln oder leiden. Der Unterschied zwischen dem Wesen, welches ist, und der Ordnung, welche gilt, ift diesem Denken eben noch nicht aufgegangen. wird nur mit dem greifbaren "es ift" gearbeitet. Dies Feststehen im Dasein, so läßt fich hinzufügen, die Energie dieser Sypostasierung geht so weit, daß eine in der Tat irgend ein Berhältnis, eine Disposition verkörpernde Wesenheit doch als an sich seiend gedacht wird auch ehe dies Verhältnis wirklich zustande kommt; erst nachträglich wird jene durch etwas wie einen göttlichen Schöpferakt zu diesem in Beziehung gesett, zum Ausdruck dafür gestempelt. Freilich auch umgekehrt: das betreffende Berhältnis, die betreffende Disposition, ohne die man sich den Lauf der Dinge nicht vorstellen kann, wird unbefangenerweise als bereits obwaltend gedacht, mährend die Wefen= heit, welche die Aufgabe hat, jenes Verhältnis zu verkörpern, noch nicht da ist und erst später ins Dasein tritt. Diese eigentümlichen Auffassungen, die von einander unabhängig machen, was in Wahrheit doch nur zwei Ausdrücke für benselben Sachverhalt sind, seien durch folgende Stellen veranschaulicht. "Nachdem sie (nämlich die weltordnenden Götter) geopfert hatten, sahen sie die östliche Himmels= Die machten sie zur östlichen. Das ist diese östliche Simmelsgegend" (SB. XI, 1, 6, 21). Also der Often ist an sich schon da und wird von den Göttern gesehen, ebe fie die Bestimmung treffen, daß er eben im Often seine Stelle haben soll. Weiter: im Anfang der Dinge war allein das Wasser; aus ihm ward ein gold= nes Ei. "Noch nicht entstanden (wörtl.: ungeboren) war damals das Jahr. Dies goldne Ei schwamm umber so lange wie die Dauer eines Jahres ist" (das. XI, 1, 6, 1). Als im Anfang, als die meisten Dinge noch nicht da waren, war auch das Jahr nicht da. Aber das Geschehen läßt sich ja nicht denken ohne die Vorstellung der Reit, d. h. in der alten Ausdrucksweise eben des Jahrs. So aibt es schon jett einen Zeitraum "so lange wie die Dauer eines Jahres"; die Schöpfung des Jahres felbst aber findet erst hinterher statt. Mit der vorher angeführten Stelle über die Einsetzung des Oftens kann einigermaßen die folgende häufige Ausdrucksweise verglichen werden: "Brajapati schuf das Opfer. Das nahm er. Damit opferte er" (daf. XII, 8, 2, 1). Das Opfer kommt nicht etwa zum Dasein, indem geopfert wird. Sondern der Gott erschafft es, so daß es ba ift wie ein Stuck Holz ober ber Mond. Dann nimmt es ber Gott und bedient sich seiner zum Opfern1.

Gewiß tritt, begreiflicherweise, in den Brähmanas im Großen und Ganzen, wo etwa von einem Gott oder Menschen die Rede ist, mehr dessen persönliche Natur in den Vordergrund, bei einem Gegenstand anderseits die gegenständliche. Jener neigt dazu Subjekt der Handlungen zu sein, dieser vielmehr Objekt. Aber die Unterschiede verschwimmen doch fortwährend. Der Person kommt die Fähigkeit zu, als unpersönliches Fluidum einherzustließen. Prajāpati durchströmt die Erde und wird aus ihr wieder heraus gesammelt. Das

<sup>1.</sup> Ein ungefähr verwandtes Motiv liegt vor, wenn — wie zu unzähligen Malen gesagt wird — ein alter Weiser den Hymnus oder die Melodie, die er nach unstrer Auffassung versaßt bz. komponiert, vielmehr "sieht". Jener Hymnus, jene Melodie entsteht nicht durch den Weisen; sie hat als etwas an sich Seiendes existiert. Wehr darüber unten im Abschnitt über die Technik des Denkens.

<sup>2.</sup> Wörtlich "zusammengebracht". Dies "Zusammenbringen" (sam-bhr-) ist eine besonders beliebte Borstellung. Wesen aller Art werden so "zusammengebracht", durch rein äußerliche Abdition ihrer Bestandteile ins Dasein gerusen. Der Mond wird aus Wassern und Pflanzen "zusammengebracht", Agni aus dem Bieh (SB. II. 4, 4, 20; VI, 5, 1, 4). Der Schöpfer hat die menschlichen Arme

unpersönlich Erscheinende zeigt sich als von persönlichem Leben erstüllt; das Reich des Leblosen ist viel kleiner als für unsre Borstellung. Die Himmelsgegenden paaren sich. Das Haus hat Furcht. Ganz wie die Götter, so sind die Substanzen aller Art — auch die für unsre Vorstellung am wenigsten dazu veranlagten — gewohnt das zu tun, wosür die Wesen der Brähmanawelt alle eine besondere Vorliebe haben: davon zu kausen, sich zu verstecken. Jeht leben sie in gegenseitigem Einvernehmen, jeht in Zwietracht. Jede Form des Seins, Handelns, Leidens, von der man überhaupt weiß, kann schließlich von jedem Wesen übernommen werden; die Phantasie, die auf das eine die Züge des andern überträgt, kennt keine Schranken?. Alls Indra sich versteckt hatte, ging ihn suchen "von den Göttern

<sup>&</sup>quot;zusammengebracht" (Av. X, 2, 5). Das Jahr ift "zusammengebracht" als die Summe aller Wesen (ŚB. VIII, 4, 1, 17). Bom Berge und mannigsachem anderm Ursprung her ist der Penis "zusammengebracht" (Av. V, 25, 1). Man vergleiche noch aus der älteren Zeit Rigv. IX, 67, 31 f.; aus der jüngeren MBhār. I, 677 ed. Calc. Dieser Möglichkeit des Abdierens steht eine entsprechende Teilbarkeit zur Seite. Sin Drittel der Wesenheit des Pferdes ist in das Wasser eingegangen (TB. I, 3, 5, 2).

<sup>1.</sup> Daß es nichts Lebloses gibt, wäre boch zu viel gesagt. Ich erinnere an die S. 66 angeführte Stelle vom Tier, aus dem der Atem entwichen ist: es liegt als Klot unnüt da. Also der Holzitot ist leblos oder kann wenigstens so angesehen werden: was wohl nicht ausschließt, daß sich ihm dann wieder, wenn irgend ein Jusammenhang es wünschenswert macht, ein gewisses Leben zuschreiben läßt. Hier ist noch der SB. X, 1, 1, 11 gemachte Unterschied zu erwähnen zwischen dem unsterblichen Element der Nahrung, das mit dem Atem emporsteigt, und dem sterblichen, das als Urin und Kot zur Erde niedergeßt. Man erinnere sich auch dessen, was oden S. 63 über das sterbliche Betörperte und das unsterbliche Körperlose, Knochenlose beigedracht ist. — AU. I, 1, 2 schafft (nach Deussens übersetzung) der Beltschöpfer "diese Belten: die Flut, die Lichträume, das Tote, die Wasser" — worauf "das Tote" als die Erde erklärt wird. Doch ist übersetzung als "das Tote" gewagt. Bielmehr "Tod" bz. "Welt des Sterbens" (Böhtl.-Noth)? "mortal" (Keith)?

<sup>2.</sup> Hopkins (T. Conn. Acad. XV, 58) findet, wenn ich ihn recht verftehe, daß PB. X, 2, 4—7 die besondere Einstellung, die da der Phantasie zugemutet wird, ausdrücklich als Gabe Bevorzugter beschrieben wird, welche insolge davon "die Tiersprache verstehen". Ich fasse die Stelle etwas anders auf. Es wird, wie so oft, der besoht, der eine bestimmte nur Bevorzugten bekannte Kunde besitzt; und da in dieser Kunde eben von Haustieren die Rede ist, heißt est "von dem, der solches weiß, sagt man: auch der Haustiere Sprache versteht er". Diese Auszeichnung gebührt einsach dem Wissen, nicht etwa der Fähigkeit etwas, das "surprising, even to a Hindu" ist, vorzustellen oder zu begreifen.

Mani, von den Rishis Hiranyastupa, von den Bersmaken die Brhati" (SB. I, 6, 4, 2): so durchaus steht Gott, Mensch, Versmaß Schulter an Schulter. Den Wechsel der Vorstellungsweise, wonach beispiels= weise das Opfer bald redet, hört, sich freut, davonläuft, bald sich im Mörser befindet oder wie ein volles Gefäß von Hand zu Hand gegeben wird, soll man doch höchstens nur teilweise darauf zurück= führen, daß die Autoren an der einen Stelle nicht mehr daran dachten, was an der andern gefagt war, und so unvermerkt in Widersprüche gerieten. Nein, was uns ein Widerspruch ist, ift wesentliches Element der alten Vorstellung selbst. Wie im Riqueda Ugni, die Avas. Uşas zugleich männliche, weibliche Personen und die Naturwesenheiten Feuer, Waffer, Morgenröte find, finden wir auch in den Brahmanas in einem und demfelben Zusammenhang, wo kein Bergeffen andrer, bei früherer Gelegenheit gehegter Vorstellungen in Frage kommt, die gleichen Schwankungen wieder: ich erinnere an die oben (S. 89) beigebrachten Stellen über Prajapati. Weltbild der Brahmanas in fich erneuern will, muß eben unfre eignen Denkgewohnheiten aufgeben und sich in dies Fließen, Sichwandeln, Durcheinanderschwirren des Widersprechenden hineinfinden.

Wenn nun, wie die obigen Anführungen ergeben, Wesenheiten aller Art mit menschlichen Regungen ausgestattet, nach Menschenart handelnd vorgestellt werden, so hat da der Phantasie wohl oft direkt Personisitätion in Menschengestalt (eventuell in Tiergestalt) vorgesschwebt, männlich oder weiblich je nach dem grammatischen Geschlecht<sup>2</sup>. In der Geschichte von Opfer und Rede (S. 91) wird ja ausdrücklich bemerkt, daß die Rede ein Weib ist, während das Opfer die Rolle des Mannes spielt: wie sich dazu die ja auch (S. 90) beshauptete Unsichtbarkeit des Opsers (für menschliche Augen?) verhält, darüber wird allzu bestimmtes Dogmatisieren nicht am Platz sein. Als Bhrgu das Jenseits durchwandert, sieht er den Glauben und den Unglauben (śraddhā, asraddhā; fem.), jenen als schönes, diesen

<sup>1.</sup> Diese Berzerrungen der Umrisse kommen offenbar nicht einsach nur auf Rechnung des Altertums, sondern zum großen Teil auch auf die der priesterlichen Phantastik, die um Unerklärliches zu erklären zu solchem Spiel ihre Zuskucht nimmt. Im Ganzen kann man sagen, daß der Rigveda von den Wesenheiten ein einsacheres, natürlicheres Bild gibt als die Brähmanas. Indras vajra ist im Rigv. die mächtige, scharfe, glänzende Wasse. Was für Zaubervorgänge tragen sich dagegen in den Brähmanas mit ihm zu!

<sup>2.</sup> Hür das Gewicht, das diesem beigelegt wurde, ift z. B. ŚB. X, 1, 1, 8 bezeichnend.

— befremdenderweise — als überschönes Weib, den Zorn (krodha, masc.) als schwarzen Mann mit gelben Augen und einem Stab in der Hand (SB. XI, 6, 1, 12 f.). Aber die Vorstellung hält sich doch nicht notwendig an menschliche Gestalt. Das Brahman erscheint den Göttern als ein unerkennbares Wunderding (Kena Up. III, 15 ff.). Es redet mit ihnen. Der ganze Verlauf der Erzählung läßt offens dar nicht an menschliches, sondern an irgend ein undefinierbar fremdsartiges Aussehen denken.

Die Frage muß aufgeworfen werden, ob das Bild, das man fich vom Dasein und Wirken dieser verschiedenen Wefenklassen machte, den Glauben an eine ihnen allen — auch den von Menschenhand verfertigten Objekten, auch den Verkörverungen von Verhältnissen. Ordnungen u. dal. — innewohnende Seele in fich schloß. Wer das furzweg bejaht oder verneint, konnte damit leicht Borftellungen, die in der Tat in begreiflicher Unbestimmtheit schwebten, zu einer allzu festen Formel verdichten. Dieselben Wesenheiten wurden eben bald gedacht als in einer Weise sich betätigend, die wir unfrerseits auf eine Seele oder seelische Kräfte deuten würden; bald wiederum fehlen folche Spuren. Wie weit im ersten Fall die Alten der Konsequenz entsprechend tatfächlich eine Seele vorgestellt haben, bleibt meift fraglich. Immerhin ift zuweilen von einer solchen oder von Ahnlichem die Rede: in Anbetracht des großen Umfangs der Texte, wie mir scheint, nicht besonders häufig und nachdrücklich. Ich setze einige Stellen hierher, die, wie kaum bemerkt zu werden braucht, nicht alle gleich beweiskräftig find. "Was ich von dir, o Erde, ausgrabe, das moge schnell wieder zuwachsen ... Möchte ich nicht dein Berg treffen" (Av. XII, 1, 35). — Das Metall zeigt sich gegen uns "günstigen Geiftes" (sumanasyamānam Av. V, 28, 5, oben S. 90). — Die Berle "mit Selbstheit (atman) begabt wandelt in den Wassern" (das. IV. 10. 7). — Aus einem Lied an die Zauberwaffe Trisambhi ("die Dreigelentige"): alle bosen Wesen "sollen im Denken (cetas) des Trisamohi verehrend weilen" (das. XI, 10, 2). — Ein Najusspruch: "Mit dem Selbst (tman = ātman) dieser Opferspeise opfere: mit ihrem Leibe (tanū) vereinige dich" (VS. XI, 6). — Der Opferspeise wird Atem, Sehkraft usw. mitgeteilt, die Kräfte eines lebenden Wesens (SB. oben S. 91). — Der Weltschöpfer "erblickte im dreifachen Wiffen (ber brei Beben) alle Wefen. Denn hier ift bas Selbst

<sup>1.</sup> yakşam, vgl. meine Note zu Rigv. VII, 56, 16.

aller Versmaße, aller stomaß (Formen der Liturgien), aller Atemsträfte, aller Götter" (ŚB. X, 4, 2, 21). — (Durch ein bestimmteß sakristalendarischeß Arrangement) "legen sie in daß Jahr Atemstraft (prāṇa)" (TS. VII, 5, 6, 2).

Man mag insonderheit bei den poetischen Stellen die Möglich= teiten bildlichen Ausdrucks in Anschlag bringen, vielleicht auch er= wägen - was doch ftart an Tüftelei ftreift -, daß, wenn beispiels= weise in das Jahr durch die Opferprozedur prana gesetzt wird, das Sahr an sich des prana eben ermangeln mußte: so viel scheint mir immerhin aus diesen Außerungen sicher genug hervorzugeben, daß die Beilegung eines Selbst, lebendigen Atems u. dal. an Wesen wie Berle, Opferspeife, Jahr durchaus als möglich empfunden wurde. Daneben betrachte man nun aber folgende Stelle. Bor dem Somaopfer wird Soma gekauft; zum Kaufpreis gehört Gold. "Er (ber Priefter) zieht es (das Gold) zum Opferherrn hin und wirft es nieder mit den Worten: Bei uns sei dein schimmerndes (Gold)! nimmt (der Opferherr) in sich selbst die Kraft (vīrya, näml. des Goldes) auf. Der Somavertäufer erhält nur (beffen) Körper (sarīra). Dann nimmt es der Somaverkäufer von dort weg" (SB. II, 3, 3, 7). Das in die heilige Handlung verflochtene Gold also enthält außer seinem Körper noch ein andres, von jenem trennbares, im Vergleich mit ihm offenbar wichtigeres Element: dies aber heißt nicht Seele oder Selbst, sondern Kraft. Un sich schließt das Dasein des vīrya das einer Seele natürlich nicht aus; oft genug wird einem fraglos beseelten Befen auch virya beigelegt. Aber hier, wo dem Rörper als zweites das vīrya gegenübergestellt wird, ift doch mahr= scheinlich, daß man an eine Seele nicht gedacht hat.

Es ist natürlich Ausnahme, daß für diese Wahrscheinlichkeit solcher direkte Anhalt vorliegt. Aber daß die Struktur der Substanzen recht oft in eben dieser Weise vorgestellt wurde, ist wohl glaublich: ein Körper oder etwas einem Körper Ühnliches, dem eine Kraft, eine Anzahl von Kräften innewohnt, keine Seele — genauer, diese wurde nicht ausdrücklich geleugnet, aber der Gedanke an sie lag fern, kam nicht in Betracht. In diesem Sinn möchte ich viele Zauberprozeduren verstehen: wird auch das Wort vīrya oder ein ähnliches nicht genannt, würde es doch offenbar zu den betreffenden Situationen genau passen. Tritt bei der Hochzeit die Braut auf

<sup>1.</sup> Egl. über den betreffenden Ausdruck oben S. 50.

einen Stein um deffen Festigkeit ju erlangen, vergrabt man gluckbringende Substanzen für das Gedeihen des Biehs (meine Relig. des Beda 2, 498. 503), so braucht ja allerdings die Mitwirkung der Seelenvorstellung nicht notwendig ausgeschlossen zu sein; sehr viel näher liegt doch der Gedanke an ein den betreffenden Objekten innewohnendes und von ihnen aus sich verbreitendes vīrya. Freilich dürfen wir nun auch wieder den Unterschied von Beseeltheit oder wenigstens Belebtheit und anderseits blogem Erfülltsein mit virya wohl kaum, unsern eignen Denkgewohnheiten entsprechend, als einen unbedingt festen und scharfen vorstellen. Es ift durchaus glaublich, daß beim vīrya felbst vielfach an etwas der Befeelung Vergleich= bares, an einen Anflug von geisterhaftem Leben gedacht worden ift. Wir saben (S. 50 A. 5), daß mahiman ("Größe") etwa so viel ist wie eine Art von vīrya, und erinnern uns, daß aus der Tiefe von Projapatis Innern heraus der mahiman des Gottes als ein bewußtes Wesen zu ihm redet (S. 92).

Das Bild vom Leben der Substanzen, zu dem wir so gelangt sind, kann den Freund klarer Umrisse gewiß wenig befriedigen. Beseeltheit — Belebtheit ohne ausgeprägte Seelenvorstellung — Ersfülltsein von Kraft, der doch wieder ein Zug einer gewissen Geistigskeit anhaften kann: zwischen all dem spielt die Vorstellung, an keine feste Form sich bindend, hin und her. Wer hier Bestimmteres sests halten wollte, würde wohl der Gefahr versallen unterzulegen statt auszulegen.

Allgemeine Bezeichnungen für Wesenheiten und ihre Erscheinungsformen. tanū, rūpa. Für die Wesenheiten, mit denen wir uns beschäftigt haben, ist eine systematische Terminologie, die etwa eine oberste, allgemeinste Bezeichnung für sie alle und dann in sestem Ausbau spezielle Bezeichnungen für einzelne Gruppen unter ihnen enthielte, natürlich nicht in irgendwelcher Schärfe entwickelt. Die Ausdrucksweisen, die sich sinden, sind eben noch ganz unsertig. Hier und da begegnet für wirkende Substanzen der neutrale Ausstruck: "was das Furchtbare an dir (dem Weibe) ist" — "das, woburch du Fehlgebärerin geworden bist" — "das Schlechtgeopferte beim Opfer". Von dem allgemeineren Sinn, in dem dies Zeitalter

<sup>1.</sup> Bgl. meine Rel. d. Beda<sup>2</sup>, 479. Wenn in dieser Weise von den "Grausamkeiten" (krūrāṇi, Neutr. plur.) der Rede gesprochen wird ( $\overline{\text{TA}}$ . IV, 27), so halte man daneben die Lehre der späteren indischen Sprachphilosophie

die Bezeichnung "Gottheit" gebraucht, ift oben (S. 15) die Rede gewesen. Ein andrer ähnlich allgemeiner Ausdruck, der hier erwähnt werden muß, ist "Wesen" (bhūta). Der Gebrauch dieses Wortes schwankt. Es wird besonders gern von lebenden, persönlichen Wesen gebraucht. "Dem Prajāpati nahten die Wesen (bhūta)", sagt das Satapatha Brāhmana (II, 4, 2, 1); "die Wesen sind die Geschöpfe (prajā)" — und als solche Wesen oder Geschöpfe werden dann Götter, Manen, Menschen, Tiere, Asuras (vgl. S. 32) aufgeführt. Anderswärts aber begegnet bhūta auch in allgemeinerer Verwendung. Erde, Himmel, Sonne, Weltraum werden zu den bhūta gerechnet (TU. I, 7); in der späteren Zeit erhalten bekanntlich die Elemente den Namen "große bhūta".

Eingehender müffen wir uns mit zwei häufigen Ausdrücken besichäftigen, denen in diesem Zusammenhang besondere Wichtigkeit zuskommt: tanu "Körper" und rupa "Gestalt".

Das alte, in indoiranische Zeit zurückgehende tanū "Körper" ist uns schon in der Gegenüberstellung mit Ausdrücken für "Geist" (S. 62) sowie als Vertreter des Reslexivpronomens (S. 86 A. 4) begegnet. Das körperliche oder als körperlich vorgestellte Selbst einer Person oder Sache ist seine tanū2. So wird von Agnis oder Somas tanū gesprochen; auch Wesen wie die Opserbutter (K. XXX, 8, p. 191, 2) oder die Kasteiung (TS. I, 2, 7, 1) haben eine tanū. Besonders gern aber ist in der Wehrheit von den tanū's

von den drei dem Wort innewohnenden Kräften (Benennung, Übertragung, Ansbeutung), um den Unterschied der alten und der neuen Zeit zu ermessen.

<sup>1.</sup> Offenbar nicht Fem. eines in der Tat wohl weit jüngeren Abjektivs tanu "dünn". Ich ftimme hier mit Sommer Indog. Forsch. XXXVI, 176 überein. — Parallelen awestischer Berwendungen von tanu mit den älteren vedischen, auf den Sprachgebrauch der gemeinsamen Vorzeit weisend, sind häufig.

<sup>2.</sup> Da natürlich diese äußerlichere und die innere Ansicht einer Wesenheit sich leicht verwischen, gerät tanü mit ätman, dem es gegenübersteht, doch auch wieder zusammen. So K. VII, 6 p. 68, 7 f.: "(Der Spruch:) "Was an meiner tanü unvollständig ist, o Agni, das mache mir voll" (hat den Zweck): was an seinem ätman unvollständig ist, das macht er voll". — Bezeichnend ist K. X, 12 p. 141, 1. 3, wo die Rudras und die rudrahaften tanü's gleichwertig gebraucht wird. Weiter Av. XII, 3, 22 von einem irdenen Topf und der Erde: "Die gemeinsame tanü ist bei dir umgestaltet"; hier tritt, wie man sieht, die Vorstellung von Waterie und Form auf. — In einem Spruch AB. VIII, 6, 10 wird dem Auge als dem sehenden die tanü als die berührende an die Seite gestellt. Doch ist das kein sessen hervortretender Zug an der Vorstellung der tanü.

irgend eines Wefens die Rede. Sie stellen zunächst deffen viele Rrafte ober Eigenschaften bar, die als ihm innewohnende "Rörper" gedacht find1. Ugni überbringt Göttern und Manen das Opfer: so hat er eine (götter)spendenbringende und eine totenopferbringende tanū (K. XXXVI, 13, p. 79, 12f.). Wenn Indra bei einem beftimmten Opfer als "Notbefreier" gefeiert wird, beruht das auf seiner "notbefreienden tanu" (TS. II, 4, 2, 1f.). Aus dem Beib vertreibt man die dem Gatten Tod bringende tanu, die tanu der Sobnlofigfeit, die tanu der Herdenlosigfeit (SG. I, 18, 3)2. Es kann sich ferner bei den t. um Teile des betreffenden Wesens handeln, die unter einander gleichgeordnet zusammen das Ganze ausmachen. Brajapati war zur Balfte fterblich, zur Balfte unfterblich: "dies waren seine fünf sterblichen tanu: Behaarung, Saut, Rleisch, Knochen, Mark. Und dies die unfterblichen: Geift, Rede, Atem, Geficht, Gehör" (SB. X, 1, 3, 2. 4). Es ließe fich gewiß ber Borftellung des Verfassers entsprechend hinzufügen, wie anderwarts bei einer Aufzählung von zwölf tanu des Prajapatis ausdrücklich geschieht: "Dies ift ber ganze Prajapati" (AB. V, 25, 21). Doch wird bas Verhältnis der tanū's und des eigentlichen Wesens auch anders vor= gestellt. Das lettere wird von den als t. bezeichneten untergeordneten Teilen unterschieden: jenes ift der atman; diese find die Glieder (angani) (TB. I, 1, 6, 3f.). Ober auch neben den untergeordneten Bestandteilen wird das Gesamtwesen (in einem vorliegenden Fall das Opfer) selbst als eine tanū gezählt (K. XXXIV, 17 p. 48, 4f.). Gern spricht man von den "lieben t." eines Wefens: da können denn Unterschiede stattfinden, eine t. als "liebere" oder als "liebste" vor den andern hervorgehoben werden (Av. XI, 4, 9; XIV, 2, 50). Besonders wichtig ist es, die günstigen, freundlichen (siva, syona) und die furchtbaren (ghora) t. eines Wesens zu unterscheiden und im Rult richtig zu behandeln. Die Bielheit der t. ift nicht selten auf viele Aufenthaltsorte verteilt. "Alle beine tanu's, o Agni, an vielen Orten", fagt ichon der Rigveda und erläutert dies selbst dabin, daß Agni vielfältig in die Waffer und in die Pflanzen eingegangen

<sup>1.</sup> So wird K. XII, 12 a. E. tanū mit vīrya "Kraft" (vgl. oben S. 50) gleichgesett.

<sup>2.</sup> Man beachte, wie fich bies mit ben neutralen Ausbrücken beckt, bie oben S. 99 angeführt finb.

<sup>3.</sup> Diese zwölf haben keinen so anschaulichen Sinn wie die zehn; fie find "die Speisegenießende und die Speiseherrin, die Herrliche und die Schöne" usw.

ift (X, 51, 1. 3); ein jungerer Bers spricht von Agnis gunftigen tanu's, die in der Luft, am Himmel und auf Erden sind (K. VII, 13 p. 75, 14). Neben finnvoller Betrachtung, welche reale Borgange und Erscheinungen zu beuten sucht, wie dort im Rigveda durch das Enthaltenfein von Ugnis tanu's in Waffern und Pflanzen, überwiegt begreiflicherweise weitaus die willfürlichste Phantastif: der Rausch= trank surā ist t. des Prajāpati (K. XII, 12 a. E.); die Ziege ist t. der Kasteiung (SB. III, 3, 3, 8), und zahllose Einfälle ähnlichen Schlages. Schließlich sei erwähnt, daß Ausläufer, welche die uralte, im Folklore so unendlich verbreitete Vorstellung von der auswärts weilenden Seele1 in den Beda entsandt hat, hier ihren Anschlußpunkt gefunden haben. Zu einem Spruch, in dem von "Somas Licht im Himmel, auf Erden und im weiten Luftraum" die Rede ift, bemerkt ein Brahmana: "Mis jener (der Soma) zuerst Opferspeise der Götter geworden war, dachte er: Sch möchte nicht mit meinem ganzen Selbst Opferspeise der Götter werden'. So legte er diese seine drei tanu's in jenen Belten nieder" - worauf es den Göttern doch gelingt sich ihrer zu bemächtigen (SB. III, 9, 4, 12f.). "Die Götter und die Asuras standen sich (zum Kampf) gegenüber. Die Götter, dem Sieg zugewandt, legten ihre lieben (vgl. oben S. 101) tanu's bei Ugni nieder (indem fie bachten:) Siegen wir, wollen wir zu ihnen hingehen; besiegen fie uns, wollen wir zu ihnen flüchten" (K. VIII, 15; p. 99, 4ff.).

So dient mannigfach die Vorstellung der tanā dem Bunsch, eine Wesenheit in verschiedene Elemente zu zerlegen, die einen von diesen in Tätigkeit zu setzen, andre auszuschalten, Teile der Gesamtssubstanz aus ihr heraus zu verlegen, für mystische Zusammenhänge zwischen ihr und andern Wesenheiten die Formel zu sinden: all das freisich kaum je ernstliche Veodachtung der Wirklichkeit in sich schließend, vielmehr ein Spiel von Einfällen, wie eben die Situationen des Kultus und das Vedürsnis, für das dort Gegebene wohl oder übel eine Erklärung zu sinden, dazu einluden.

Von anderm Ausgangspunkt ausgehend als die Vorstellung der tanü berührt sich die des rūpa ("Gestalt") mit jener doch mehrsach. Von ältester Zeit an<sup>2</sup> erscheint rūpa häusig zusammen mit

<sup>1.</sup> Siehe beispielsweise Frazers Kapitel "The external Soul in Folktales", Golden Bough 2 III, 351 ff.

<sup>2.</sup> Bgl. meine Noten zum Rigveda III, 38, 7 (mit dem Nachtrag); VII, 103, 6; X, 169, 2.

nāman "Namen" in der festen Verbindung "Namen und Gestalt" (auch in umgekehrter Reihenfolge). Dies sind "die beiden großen Riesenwesen des Brahman", mit denen jenes, wie ein Brāhmana sagt", in die Welt eingegangen ist, so daß die Wesen einen Namen haben und an ihrer Gestalt erkannt werden. Für dieses Denken, ganz dem ihm eignen Stil entsprechend, ist also "Name" und "Gestalt" nicht immer nur der Name, die Gestalt irgend eines bestimmten Wesens, sondern es gibt zwei ungetüme Riesendinge, die sich hierhin und dorthin bewegen können: von denen ist das eine der "Name" an sich, das andre die "Gestalt" an sich.

Wir sprechen einschaltungsweise kurz von der Rolle, die der Name spielt, um dann zur Gestalt weiterzugehen.

Noch ist viel von der alten Vorstellungsweise lebendig, für die der Rame, weit entfernt davon zu einem blos konventionellen Zeichen abgeblaßt zu sein, auf das engste mit dem Wefen der benannten Sache zusammengehört, geradezu ein Teil dieses Wesens ift. später spricht eine Upanishad (ChU. VI, 4) mit einer gewissen Abschätigkeit vom Namen als etwas, das bloges "Haften am Wort" bedeutet, während allein der durch den Namen nicht ausgedrückte materielle Gehalt des Benannten das "Wahre" ift. Abweichend von solch rationalistischer Auffassung prägt sich in vielfachen Vorstellungen und Institutionen aus, daß der Name eben mehr als bloger Name ift. Insonderheit der unter den Göttern geltende Name einer Sache, in höherem Maß als der menschliche, zeigt deren Wesen an (SB. I, 1, 4, 4). Der Geheimname schützt durch seine Verborgenheit den Benannten davor, daß schadender Zauber sich des Namens als Handhabe bediene; "ich weiß beinen Namen", sagt man zu der Wesen= heit, über die man beim Zauber seine Macht betätigen will (Av. VII, 12, 2; XIX, 48, 6). Die dhisnya-Altare haben zwei Namen angenommen, da es ihnen schlecht ging als sie nur einen hatten: darum nimmt ein Brahmane, dem es schlecht geht, einen zweiten Namen an (SB. III, 6, 2, 24). "Dem Sohn, ber geboren ift, foll man einen Namen geben: damit vertreibt man von ihm das Übel. Auch einen zweiten, einen dritten: damit vertreibt man von ihm das Übel fort und fort" (das. VI, 1, 3, 9).

Die Erzählung, der dieser Satz entnommen ist, veranschaulicht die enge Beziehung des Namens zur "Gestalt". Zu dem Knaben,

<sup>1.</sup> SB. XI, 2, 3. Bgl. meine "Lehre ber Upanishaden" 66.

der im Verlauf der Weltschöpfung geboren wird, spricht der Schöpfer: "Du bist Rudra". "Weil er ihm diesen Namen gab, ist Agni zu dieser Gestalt (so gestaltet) geworden. Denn Rudra ist Agni. Weil er weinte (rud-), deshalb ist er Rudra. Er sprach: Sch bin mäch=tiger als das. Gib mir noch einen Namen" — und es solgt Namen über Namen, denen immer je eine "Gestalt" entspricht (das. § 10ff.).

Handelt es sich also im Ritual darum, ein vielseitiges Wesen möglichst vollständig in dieser seiner Vielseitigkeit zu erfassen, wird man sich gern einer Reihe von Namen bedienen. Die "Windnamen" (TS. II, 4, 9, 1 vgl. 7, 1), beim Rohopfer die "Rohnamen" (Āp. Šr. XX, 5, 9; 11, 1) u. a. m. sind Beispiele dieses beliebten Verschrens. Und wie die einzelnen Namen bestimmte Wesenszüge des Benannten ausdrücken, so haben sie auch selbst ihr eignes Wesen, ihre eignen Qualitäten. Es gibt den "untrüglichen wachsamen Namen" (VS. VII, 2), den "tätigen(?) höchsten" (das. X, 20), den "unantastbaren heiligen" (das. V, 9).

Run weiter zu rupa, "ber Geftalt".

Wie die Töne Objekt des Hörens, so sind die rūpa das des Sehens (BĀU. III, 2, 5; 9, 20)2; "dieses ist sein rūpa zum Anssehen", sagt schon der Rigveda (VI, 47, 18). Bom Wind, dem unsichtbaren, heißt es ebendort (I, 164, 44), daß nur sein Flug gessehen wird, nicht sein rūpa, und in einem Brāhmana: "man hört ihn, wie er einherwogt, aber man sieht ihn nicht, denn das rūpa ist ihm genommen" (SB. XI, 8, 3, 8). Im Allgemeinen aber kann eine Wesenheit kurzweg, wie als die und die tanū, so auch als das und das rūpa bezeichnet werden: wobei der Nachdruck, wenn man sich an die freilich wohl verblassende Wortbedeutung hält, auf die Gestalt, wie bei tanū auf die Körperlichseit sällt3. In diesem Sinn scheint es mir zu verstehen, wenn ein Text sagt, daß ein rūpa da ist, so lange Atem da ist; "wenn aber der Atem entweicht, wird man wie ein Stück Holz, und unnüt bleibt man zurück als kein rūpa" (JUB. III, 32): die Leiche ist eben nur gestaltlose Wasse-

<sup>1.</sup> In ähnlicher Beziehung wie regelmäßig zu rupa steht näman gelegentlich auch zu tanu. "Dies sind seine beiben lieben tanu. Dies sind seine beiben lieben nāman". TA. V, 11, 2.

<sup>2.</sup> Schon in der alten Zeit scheint speziell die Beziehung von rupa auf die Farbe betont worden zu sein. Die spätere Philosophie setzt r. geradezu mit Farbe gleich.

<sup>3.</sup> Ein Beispiel — von vielen — findet sich SB. VII, 4, 2, 16.

<sup>4.</sup> Ahnlich ist wohl auch SB. IV, 3, 4, 14 gemeint: die Tiere haben ihre

Wir irren wohl nicht, wenn wir aus diefer Betonung des Geftaltetfeins geradezu einen freilich noch unbestimmten Anklang an das Motiv von Stoff und Form heraushören1. Deutlicher klingt dasselbe Motiv, wieder an das Wort rupa geknüpft, in jenem schon erwähnten (S. 103) Bericht eines Brahmana an, wie das Brahman mit seinen beiden Riesenwesen "rapa und Namen" in die Welten eingeht, und ferner in der gleichfalls schon berührten Erzählung einer Upanishad (ChU. VI, 2ff.; oben S. 60f.; meine "Lehre der Upan." 69ff.), wie das Urmesen, das "Seiende", in die drei ersten Geschöpfe, Glut, Waffer, Nahrung, eingehend in ihnen "Namen und rupa" aus einander legt. So entstehen Feuer, Sonne, Mond, Blit, in denen jedesmal ein rotes, ein weißes, ein schwarzes rupa enthalten ift: das find die rupa von Glut, von Wasser, von Nahrung. Freilich fällt in die Augen, daß es hier teineswegs gelungen ift, den Gedanken ber bie Materie erfaffenden Form zu Ende zu benten. Das, worin die Gestalten aus einander gelegt werden, mußte an sich ungeftaltete Materie sein. Es ift aber vielmehr "Glut, Waffer, Nahrung", d. h. Materie, die schon gewisse Elemente der Gestaltung in sich trägt; Die volle Strenge, wie in der Prakrti der Samkhnaphilosophie, hat die Vorstellung der  $\ddot{v}\lambda\eta$  hier noch nicht erreicht. Man bemerke noch, wie dann in der Angabe über das im Feuer usw. enthaltene rote, weiße, schwarze rupa dies Wort die Borftellung der Beftandteile in sich aufnimmt, aus benen ein Ausammengesetzes aufgebaut "Berschwunden", sagt die Upanishad, "ift des Feuers Feuersein; nur am Wort haftet es; es ift eine Umwandlung, ein (bloßer) Name: die drei rupa, die allein find das Wahre". Aus dem Dafein bes Rusammengesetten also wird die Wahrheit in bessen Elemente verlegt, und indem diese hier vonseiten ihrer sichtbaren, farbigen Erscheinung als rupa bezeichnet werden, gelangt in diesem Busam= menhang r. als das Wefentliche zur Gegenüberftellung gegen die "Umwandlung", den bloßen "Ramen".

Gewöhnlich nun aber spielt rūpa, anders als in der mehr zusfälligen Wendung, die es hier erhält, vielmehr die umgekehrte Rolle. Es pflegt, ebenso wie tanū häufiger von der Beziehung zweier Wesensheiten als vom Dasein einer einzigen gebraucht, die eine als Ersicheinungsform der andern zu bezeichnen. So prägt sich das Motiv

rupa weggetan und stehen allein "mit ihren Leibern" da. Die sind, scheint es, als ungeformte Masse betrachtet.

<sup>1.</sup> Uber dasfelbe Motiv bei tanu f. oben S. 100 Anm. 2.

der Unterscheidung von Wesen und Erscheinung aus, für jet in der Sphäre der Phantastik und des Zauberglaubens, aus der es dann im Fortschritt der Entwicklung sich derzenigen der wissenschaftlicheren Analyse zu nähern bestimmt ist.

Besonders gern tritt die so gewandte rūpa-Borstellung in der Gestalt auf, daß dieselbe Wesenheit sich in vielen rūpa darstellt. Das entspricht dem Wohlgefallen dieser Phantasie an bunter Massen-haftigkeit. "Zu Gestalt auf Gestalt (rūpam-rūpam) wird der Gabenspender (Indra)", hat schon der Rigveda (III, 53, 8) gesagt; eben dieser braucht mit Vorliebe den Ausdruckt "alle Gestalten". So fängt ein Zug an erkenndar zu werden, der, für jetzt noch verworsen, bald deutlicher sich als pantheistisch enthüllen wird: im vielen Erscheinenden ein Wesen, ein Lebendes und Wirkendes.

She wir aber die Verwendung von rūpa für das Denkmotiv von Wesen und Erscheinung näher veranschaulichen, sei vorangeschickt, daß mit jenem Motiv ein andres noch ungeschieden zusammenhängt, das des Allgemeinen und des Besondern: für dies Denken kein rein logisches Verhältnis, sondern der Niederschlag mystischer Vorgänge; die Vielheit des Besondern hat ihre rūpa zum rūpa des Allgemeinen zusammengetan, sie in diesem so zu sagen ausgeglichen, oder das als eine Substanz gedachte Allgemeine hat sich in jene Vielheit zerlegt und erscheint in ihr. "Die Jahreszeiten ... als sie geschaffen waren, waren verschieden von einander. Sie sagten: So lange wir so sind, können wir nichts hervordringen. Wir wollen mit unsern rūpa uns vereinen. Da vereinten sie sich in jeder einzelnen Jahreszeit mit ihren rūpa. Deshalb ist in jeder einzelnen Jahreszeit das rūpa aller Jahreszeiten" (ŚB. VIII, 7, 1, 3 s.)3. — "Dieser (nämlich der "Mann" oder Geist im rechten Auge, der hier mit dem Tod identi=

<sup>1.</sup> Es ist bezeichnend, wie im Rigveda die häufige Verbindung von māyā ("Zauberkunst") mit rūpa (Hillebrandt WZKM. XIII, 317) die Hervorbringung der rūpa's zum Zauberwerk stempelt.

<sup>2.</sup> Begreislicherweise kann es sich dabei auch um verschiedene, etwa sukzessive Zustände bz. verschiedenes Aussehen eines Wesens handeln. Das "vollstommene rāpa" der Pslanzen ist, wenn sie blühend und fruchtreich sind, eines Weibes, wenn sie das Haar schön trägt (SB. VI, 4, 4, 17; 5, 1, 10).

<sup>3.</sup> Ahnlich wird BAU. I, 5, 21 berichtet, wie Rede, Gesicht, Gehör usw. (die ja alle als "Atemkräfte" benannt werden) sich entschließen zum rüpa des Atems zu werden: worin zugleich Unterordnung des Besondern unter das Allgemeine und Erscheinen des vornehmsten Besondern in dem minder vornehmen liegt.

fiziert wird), der einer ist, ist vielfältig in die Geschöpse eingegangen ... Da sagt man: Ist ein Tod oder sind es viele? Einer und viele' antworte man. Sosern jener dort (in jener Welt ist), ist es einer, und sosern er vielfältig in die Geschöpse eingegangen ist, sind es viele" (das. X, 5, 2, 15 s.; vgl. auch 4, 3, 21). Der Ausdruck rūpa wird hier gewiß nur zufällig nicht gebraucht; sehr wohl hätte gesagt werden können, daß die vielen Sinzelerscheinungen im Diesseits die rūpa des einen Jenseitigen sind. — Ich schließe hier noch solz gende Stelle über rūpa an, die vom Motiv des Allgemeinen und Besondern zu dem des Ganzen und der Teile hinübergleitet: "Er schichtet zehn Agnis (hier: Feueraltäre) . . . diese alle benennt man wie einen: Agni, denn dessen rūpa sind sie alle. Wie (rūpa) des Indress die Tage und Nächte, die Halbmonate, Monate, Indreszeiten, so sind sie alle dessen rūpa" (das. X, 4, 3, 21).

Doch nun von diesen weniger hervortretenden Auffassungen zum Hauptinpus der rupa-Vorstellung. Es ist eine geradezu unübersehbare Masse von Phantasiespielen, die bald mit verständlichem Motiv bald ohne folches das eine Wefen als rupa1, als Erscheinungsform des andern betrachten, was natürlich mit besonders angelegentlichen Interessen Dieses priefterlichen Zauberbetriebes zusammenhängt. Der Stier ist rupa des Indra — das gewaltige Tier des gewaltigen Gottes (SB. II, 5, 3, 18); der dreifachgefleckte Stachelschweinstachel ist rupa des dreifachen Wissens (bas. II, 6, 4, 5); reparierte, neu zurechtgemachte Dinge find rupa der nach einem ersten, fruchtlosen Bersuch wiederholten Anlegung der heiligen Feuer (K. VIII, 15, p. 99, 1); Butter und Gold ist rupa des Biehs (bas. XXVIII, 4, p. 157, 7), das Fell der schwarzen Antilope rupa des Brahman (häufig), usw. Auch Wesenheiten wie die Fortpflanzung (SB. II, 3, 1, 32) oder die Metra (AB. I, 6, 3) haben rūpa's. Eine solche mustische Erscheinungsform eines Wesens und bessen nächstliegendes, offenkundiges Dasein werden als "verborgenes" und "vor Augen liegendes" rapa unterschieden. Die Brennhölzer, in denen Agnis Wesen gegenwärtig ist, sind sein verborgenes rupa, Agni selbst ist das offenbare (SB. II, 2, 3, 18; vgl. auch dort § 8; in anderm Sinn ein offenbares r. dort XII, 8, 2, 15): neben der alltäglichen Ansicht der Dinge tut sich da der Blick in ihre geheime Ordnung auf. Auch das "ausgesprochene, bestimmte" r. eines Wesens wird

<sup>1.</sup> Berwandt sind die mit bhajana gebildeten Ausdrücke; s. BR. s. v.; Weber, Ind. St. XIII, 267.

vom "unausgesprochenen, unbestimmten" unterschieden1. Balb "macht man sich" ein solches rupa, balb "wird" man es, man "ist" es, man "kleidet sich" darein, man "geht darin ein": wo man dann nicht selbst gesehen wird, sondern das rupa2. Wie ein uns recht unanschauliches rupa — das Vieh r. des Agni — einst zustande gekommen ift, wird mit verhältnismäßiger Bestimmtheit erklärt: "Brajapati hatte ein Verlangen nach den rupa Agnis. Er suchte nach dem Knaben, der in die rūpa eingegangen wars. Da erkannte Agni: Der Bater Prajapati sucht mich. Wohlan, ich will das rupa fein, das er nicht als das meine fennt'. Er fab biefe fünf Tiere: Mensch, Pferd, Rind, Schaf, Ziege. . . . In diese fünf Tiere ging er ein; er wurde diese fünf Tiere". Prajapati aber erkennt ihn auch in dieser Gestalt: "Die sind Agni. . . . Wie Agni, wenn man ihn entflammt, leuchtet, so leuchtet ihr Auge. Wie Agnis Rauch ausgeht, so geht ihr Dampf aus. Wie Agni verbrennt, mas man in ihn legt, so fressen sie. Wie Ugnis Asche niederfällt, so fällt ihr Rot nieder. Sie find Ugni!" — worauf der Gott die fünf Tiere schlachtet "für die Agnis, denn nach vielen rupa des Agni hatte er ein Berlangen" (SB. VI, 2, 1, 1ff.). Wir sehen, wie hier gleich= wertig die Vorstellungen auftreten: "bas und das sein", "das und das rupa fein", "das und das als rupa haben", "in das und das eingegangen sein"4. Und so verschieden das Aussehen des Gottes und seiner tierischen rupa ist, weiß der Weltschöpfer doch Anzeichen der Identität zu entdecken: aus dem Tierauge leuchtet Ugnis Glanz;

<sup>1.</sup> Prajāpati hat beiberlei rūpa, ŚB. VI, 5, 3, 7; etwas anders ift dieselbe Unterscheidung dort VII, 2, 4, 30 gewandt.

<sup>2.</sup> Wenige Belege zu all dem: ŚB. VI, 1, 2, 35; 1, 3, 19; 3, 1, 22; X, 1, 4, 13; XIII, 2, 7, 11; Rigv. VII, 55, 1; Av. I, 24, 1.

<sup>3.</sup> Im Borangehenden war von acht rūpa Agnis (= "Rudra" usw.) die Rede. Das neunte ist das des "Knaben"; in dieser Gestalt ist Agni in jene acht r. eingegangen.

<sup>4.</sup> Wenn danach das durch rūpa bezeichnete Verhältnis zweier Wesen auch kurzweg als Identifikation ausgedrückt werden kann, so läßt sich fragen, ob umgekehrt jede Identifikation vermittels der rūpa-Kategorie ausdrückdar ist. TS. V, 6, 6, 1 heißt es: "Brahman fürwahr sind die Wetra. Des Brahman rūpa ist das schwarze Antilopensell". Hier könnte man an einen Unterschied im Wesen der beiden Gleichsetzungen denken. Ich weiß einen solchen doch nicht zu sinden. Daß die Wetra als gestaltlos die Bezeichnung mit rūpa ausschlossen, wird man nicht annehmen, vgl. V, 7, 8, 3. Die Ungleichmäßigkeit des Ausdrucks wird Zusall sein.

mancherlei im Sichverhalten der Tiere vergleicht sich dem, was man an Agni kennt.

Nach alldem läßt sich nunmehr das schon früher kurz berührte Verhältnis der Vorstellungen von tanū und rūpa bestimmter aussbrücken.

Ursprünglich ist beides durchaus verschieden gedacht. tanū ist das vonseiten seiner Körperlichkeit betrachtete Wesen oder dessen körperlicher Bestandteil dz. die als solcher vorgestellte Eigenschaft; rūpa ist das Wesen vonseiten seiner Erscheinung oder kurzweg seine Erscheinung, eine seiner vielen Erscheinungen. Bezeichnend ist der beide Worte verbindende Sat des Rigveda über Indra, daß er rūpa auf rūpa wird, Zaubergebilde schaffend um seine tanū (III, 53, 8, vgl. auch X, 112, 3; 169, 3): da ist tanū das Wesenhafte, rūpa das Blendwerk der Erscheinungen.

Aber nun verschwimmt der Unterschied natürlich seicht. Auch eine tanū kann sich vom Wesen ablösen und außerhalb seiner dasstehen, von ihm außerhalb seiner selbst niedergelegt werden (oben S. 102), ganz wie das rūpa außerhalb und abgelöst dastehen, auch vom Wesen selbst so niedergelegt werden kann. Und anderseits, auch rūpa kann ohne bemerkbaren Unterschied als Bezeichnung des Wesens selbst oder seiner Bestandteile stehen wie tanū.

Es ist eben doch natürlich, daß hier nicht mit einem System von Ausdrücken gearbeitet wird, die so zu sagen auf einander abgestimmt sind, in einander genau eingreisen. Sondern unabhängig hat sich hier diese dort jene Ausfassungs und Ausdrucksweise gestildet, die eine von der andern bald geschieden, bald sich für einen Teil ihres Bezirks mit ihr beckend, mit ihr verschwimmend. Wie sich da insonderheit bei rūpa an die Grundvorstellung eine fast prosteußhafte Mannigsaltigkeit der Verwendungen für verschiedenste Denksmotive angeschlossen hat, ist im Obigen zu zeigen versucht.

<sup>1.</sup> Ich kann es nicht richtig finden, wenn Eggeling in der Übersetzung des SB. den Unterschied oft verwischt, beispielsweise VIII, 7, 4, 7. 8 amrtam rupam und ramyam tanum "immortal form" und "pleasing form" überset.

<sup>2.</sup> Man vergleiche die S. 102 gegebenen Stellen über tanu mit SB. II, 2, 3, 2: "Bei Agni legten die Götter alle (ihre) rupa nieder . . . (indem sie dachten): Er der beste Wächter soll sie uns bewachen".

<sup>3.</sup> Man sehe, wie SB. II, 2, 1, 14 beibe Worte wechseln (bei Eggeling: bodies bz. form). Das. XIII, 2, 7, 11 wird tanu eines alten Berses mit rupa paraphrasiert. Bezeichnend ist auch das Nebeneinanderstehen von satanu und sarupa ("mit der t. bz. dem rupa vereint") AB. I, 21, 2.

Die Identifikationen. Die vorstehenden Erörterungen haben schon flüchtig ein nunmehr näher zu besprechendes Hauptmittel berührt, bessen sich die brahmanische Wissenschaft bedient um die das Weltleben erfüllenden Mächte und Substanzen in Tätigkeit zu seten, ihnen die erwünschten Wirkungen abzugewinnen: man identifiziert sie mit einander. "Die Marut sind Wasser". "Bisnu ist das Opfer". "Prajapati ift das Jahr". "Die Ruh ift Atem". Ja sogar: "Es sind drei Arten Wasser: der Frosch, die (Wasserpslanze) Avakā und der Bambusstamm" (SB. IX, 1, 2, 22). Indem der Kundige die eine der unter einander identischen Wesenheiten faßt, gewinnt er Macht über die andre, die eben keine andre ift1. Sate wie die angeführten treten nicht zuerst in den Brahmanatexten auf. Schon im Rigveda lieft man beispielsweise, daß bei der göttlichen Hochzeitsfeier der Geift (manah) der Wagen (anah) der Braut, der Himmel die Decke darüber, das Auge ihre Salbe war, und mehr bergleichen (X, 85, 7, 10). Im selben Beda wird einmal Gott Brhaspati, ein andresmal der Erste der Menschen Manu mit dem Opfer identifiziert (X, 13, 4; 100, 5; vgl. Ind. F. XXXI, 138). Immerhin ift hier berartiges verhältnismäßig felten. Die Lobpreisungen der alten Götter find in anderm Stil gehalten; die eben herangezogenen Stellen gehören den jungeren Beftandteilen der Sammlung zu. In den Dajussprüchen und im Atharvaveda werden solche Identifikationen dann, wie zu erwarten, sehr viel häufiger. Ihre eigentliche Heimat aber find die Brahmanatexte. Hier find sie, unaufhörlich an einander gereiht, wohl das, was dem Lefer zugleich als hervortretendstes und als seltsamstes Charakteristikum dieser Literaturschicht erscheinen wird. Die speziellen Büge, die für berartige Identifikationen bezeichnend

<sup>1.</sup> Natürlich hat nun oft die Kette, in der sich diese durch solche Jdentisitation vermittelte Wirkung darstellt, eine Lücke. Das vom Opferer etwa genannte oder gehandhabte A repräsentiert ein B, auf welches eingewirkt wird; worin aber diese Sinwirkung besteht, wird vielsach durch die Identisitation keinesewegs entschieden, sondern bleibt freier, von Fall zu Fall wechselnder Ergänzung überlassen. Sinige Beispiele. Der Priester trägt den Sukritihymnus vor, welcher göttlicher Mutterschoß ist: so bringt er den Opferer aus göttlichem Mutterschoß zur Geburt (AB. VI, 29, 1). Er nennt den Mātarisvan, welcher Samen ist: so ergießt er Samen (das. II, 38, 6). Er sagt: "Geh zu Mitra und Baruna", die offenbar als Auße und Sinatmen ausgesaßt werden: so setzt er in die Geschöpfe Atem (TS. VI, 4, 1, 25.). Nichts natürlicher, als solche Unvolltändigkeit und ihre Ergänzung.

sind, aufzusassen, vor allem aber ihren wenn auch noch so unklaren Gedankeninhalt und den geistigen Habitus derer, die eben so redeten: dies ist offendar eine der hauptsächlichsten und zugleich schwierigsten unsrer Aufgaben. Inwieweit nahm man die Identifikationen wirkslich erust? Ist in der Tat gemeint, daß das eine das andre ist, oder nur daß es das bedeutet, so daß man es eben allein mit bloßen Symbolen zu tun hätte!?

Wir gehen zunächst an die freilich großenteils wenig erfreuliche Aufgabe, den Tatbestand eingehend und bestimmt vorzuführen: so- weit Bestimmtheit nicht eben den verschwommenen Charakter der Erscheinungen fälschen würde.

Wie sich aus dem Grundthema der Brahmanas ergibt, haben die Identifikationen besonders häufig — natürlich aber wiederum nicht immer — die Geftalt, daß der Gott, der bei dem gerade ju erklärenden Ritus angerufen wird, oder das dort vorkommende Utenfil, die Opfergabe, irgend ein zugehöriges liturgisches Element mit einer Naturwesenheit, einem Element des Makrokosmus oder auch des Mifrofosmus identifiziert wird: so daß, mit andern Worten, der Bersuch vorliegt, die Kluft zwischen dem positiv gegebenen, irratio= nalen Datum der Mythologie, des Ritus und andrerseits der rationelleren Denkweise der fortschreitenden Reit zu überbrücken. beiden unter einander stehend verbundenen Götter Mitra und Baruna beispielsweise sind der zunehmende und abnehmende Mond, oder Wille und Intelligenz, Briefterftand und Fürftenftand, der Begreis fende und der Handelndes. So können demselben Subjekt kreuz und quer beliebig viele Prabifate — man versteht, in welchem Sinn ich Diefe Ausdrücke brauche -, oft in einem Atem, beigelegt werden, wie auch dasselbe Prädikat sich mit vielen Subjekten verbindet3:

<sup>1.</sup> Man vergleiche die leider furzen Bemerkungen, die ein feinster Bedatenner, A. Barth (Oeuvres II, 259) über die Frage gemacht hat. Ich hebe die folgenden Worte heraus: "Il est dien évident que jamais les Hindous, malgré leur manie de personnisser des abstractions, n'ont pris l'équation à la lettre, pas plus celle-ci (nämlich: Prajāpati = Opser; vgl. oben S. 32) que d'autres, quand ils disent, par exemple, que les deux bras levés du sacristant sont Mitra et Varuna, ou qu'ils sont d'Aditi tantôt la terre, tantôt le chaudron qui sert à chausser le lait".

<sup>2.</sup> SB. II, 4, 4, 18; IV, 1, 4, 1; La doctrine du sacrifice 152.

<sup>3.</sup> Gemisse Prädikate genießen vorzugsweise Beliebtheit. Es ist nicht abzusehen, wie viele Wesenheiten ein vajra (etwa "Donnerkeil") sind. Schon im

eins, würden wir meinen, das andre ausschließend — aber wo gabe es hier ein Ausschließen und ein Ausgeschlossensein? Den wandelbaren Charafter der Identifikationen hebt man gelegentlich auch ausbrücklich hervor. Nachdem man die Gleichungen  $A=B,\ C=D$ aufgestellt hat, fügt man hinzu: "Ober auch anders herum", und jest nun A = D, C = B (SB. III, 2, 1, 3; ähnlich VI, 4, 4, 10). Doch läßt sich beobachten, daß gewissen Identifikationen ein besonders fester Charafter zufommt. Daß Gott Brhaspati das Brahman ift, daß das beim Opfer oft verwandte schwarze Antilovenfell eine "Geftalt des Brahman", daß Visnu das Opfer, der durch die Opfer= weihe (diksa) Geweihte ein Embryo ift: das sind Säte, die nicht vom Aufall oder von Willfür des Augenblicks eingegeben, sondern tiefer in mythologischen und rituellen Vorstellungsfreisen begründet find, ober wenn in Phantafien, so in Phantafien von bleibenderer Art, von größerer Widerstandstraft gegen das Überflutetwerden durch Neues1.

Als eine besondere nicht selten wiederkehrende Figur sei noch hervorgehoben die Identissierung desselben Wesens in einer Reihe sukzessstere Zustände, durch die es im Naturlauf oder Ritus durchzeht, mit einer Reihe andrer, unter einander gleichartiger Wesensheiten. Das Feuer, wenn es entslammt werden soll und man noch nichts als Rauch sieht, ist Rudra; wenn es heller brennt, ist es Varuna; wenn es voll brennt, der Rauch mit höchster Wacht emporwirbelt, ist es Indra; wenn die Flammen nachlassen, Witra; wenn nur noch Glut in den Kohlen übrig ist, das Brahman — es scheint bedeutungsvoll, daß die im letzten dieser Zustände obwaltende Ruhe, die doch Leben in sich trägt, für geeignet erachtet wird, eben jene

Rigveda ift der Soma, auch der Streitwagen ein solcher: aus den Brähmanas begnüge ich mich, von zahllosen Stellen KB. XII, 2 anzusühren. Da in der Deutung des Opsers häusig das Bedürsnis nach einer Wasse zum Zerschmettern böser Mächte auftritt, begreift sich das. Besonders gern auch sind die Wesen, von denen eben die Rede ist, nichts minderes als "Alles" —: die freigebigste Beilegung undeschränkter Natur und Wirksamkeit.

<sup>1.</sup> Das Tiefergewurzelte und das nur momentan Auftauchende muß man durchaus scheiden. Wenn Lévi a. a. D. 159 die Herrschaft Barunas über das Rta (Weltordnung) und seine Natur als Wassergott als "dédoublement illusoire d'une physionomie unique" auffaßt, da die Vorstellungen von Wasser und Rta zusammensallen, so scheint er mir einer gelegentlichen, schwerlich besonders alten Gleichsetzung, die unter vielen andern gleichberechtigten sich verliert, allzu hohe Ehre zu erweisen.

neutrale Potenz zu verkörpern (SB. II, 3, 2, 9f.; ähnliche Reihensfolgen öfter).

Weiter sind hier speziell noch hervorzuheben die häufigen Identifitationen größerer oder kleinerer Gruppen, zuweilen formlicher Shsteme von Wesenheiten. Oben wurde (S. 55 f.) erwähnt, daß gern ganze Reihen von Wefen oder Substanzen Glied für Glied - etwa Gottheiten mit Raften, Tierarten, Versmaßen — zusammengeordnet und in eine gewisse gegenseitige mystische Korresponsion gestellt werden. Da führen die Denkgewohnheiten der Brahmanas leicht bis zur direkten Identifikation. Gin einfachstes Beispiel: der Frühling ift ber Brahmanenstand, der Sommer der Abel, die Regenzeit das gemeine Volk (SB. II, 1, 3, 5). Oder fehr viel umfänglicher in einer Uvanishad (ChU. II, 2ff.): die fünf Teile der Opfermelodie find die fünf Weltraume, Erde, Feuer, Luftraum, Sonne, Simmel. Sie sind auch die fünf Jahreszeiten, Frühling, Sommer, Regenzeit, Berbst, Winter. Sie sind die fünf Atemfräfte (oben S. 66), Atem. Rede, Auge, Ohr, Geist — und eine ganze Reihe andrer solcher Künfheiten 2.

Unter den verschiedenen Ausdrücken nun, die es auf Grund solcher Gleichungen für dasselbe Wesen geben kann, sind, wie schon bei der Besprechung der rūpa-Vorstellung bemerkt wurde (S. 107), gewisse Kangunterschiede oder sonstige prinzipielle Unterschiede denks dar: offendar und verdorgen; göttlich und menschlichs. Agni das Opferseuer wohnt in den für das Opfer verwandten Holzschieten als in der "verdorgenen agnihaften Gestalt"; die Agnis oder Feuer selbst aber sind die "offendare agnihafte Gestalt" (SB. II, 2, 3, 18; oden S. 107). Das Opferseuer "ist sein (des Opferers) göttliches Selbst; dieses (sein irdisches Wesen) ist sein menschliches Selbst" (das. VI, 6, 4, 5).

Für das Verständnis nun der Identifikationen scheint es wichtig,

<sup>1.</sup> Über rigvedische Anfänge solcher reihenweiser Ibentifikationen vgl. meine Bemerkungen NGGB. 1915, 218.

<sup>2.</sup> Hier ermähne ich ben regelmäßigen Ausdruck dafür, daß ein System von Wesenheiten irgend eine bestimmte Zahl erreicht und dadurch, etwa durch Übereinstimmung dieser Zahl mit der für ein andres System maßgebenden Zahl, zu einer Joentisszierung oder ihr verwandten Ausdeutung stimmt: sampad, sampadyate (abhisampadyate), SB. VII, 3, 1, 47; IX, 1, 1, 42. 44; 3, 3, 19; KB. VIII, 8, vgl. XI, 6, und sehr oft. Die sampad wird direkt in einer Formel angerusen, K. XXXIX, 6, p. 124, 7.

<sup>3.</sup> Bgl. auch prākrta und itara asvamedha, SB. XI, 2, 5, 1.

verschiedene Ausdrücke, die mit ihnen gleichwertig gebraucht werden, zu beachten. So finden wir in einem der letten Zitate das oben eingehend besprochene Wort "Geftalt" (rupa) als Schlagwort für das Verhältnis der beiden identifizierten Wesenheiten, wie wir ja auch schon früher (S. 108), bei der Geschichte von Agni und dem Bieh, die Wendungen "A ist B" und "B ist rupa des A" mit ein= ander wechseln sahen. In dieser Weise wird gesagt: "Regenzeit fürmahr sind alle Jahreszeiten1 . . . Die Regenzeit ist ein rupa aller Jahreszeiten" (SB. II, 2, 3, 7). "Die Wahrheit ist Wasser. wo das Wasser fließt, sagt man: Das ift das rupa der Wahrheit'" (das. VII, 4, 1, 6). "Prajapati wünschte zur Himmelswelt zu geben. Alle Tiere fürwahr ist Projapati: Mensch, Pferd, Rind, Schaf. Durch diese rupa konnte er es nicht"2. "Agni entwich den Die Götter sprachen: Ein Tier fürwahr ift Agni. Ber= Göttern. mittelst der Tiere wollen wir ihn suchen. Er wird sich seinem rapa zeigen. (Sie tun das mit Erfolg). Darum zeigt fich auch jest jedes Tier seinem rupa: Rind dem Rind, Pferd dem Pferd, Mensch dem Menschen" (das. VI, 3, 1, 22). Also wenn sich Agni seinem rupa, ben Tieren, seben läßt, steht das auf einer Linie damit, daß ein Rind sich dem andern zeigt.

An rūpa schließe ich andre Ausdrücke<sup>3</sup>, die offenbar gleichfalls Ibentifizierung in sich schließen oder ihr nah stehen, zum Teil mit ausdrücklicher Identifizierung wechseln; so tragen auch sie dazu bei, die Vorstellung von dieser zu veranschaulichen.

Bunachft pratima "Abbild" (wörtlicher "Gegenbild").

Durch das Opfertier für Agni und Soma kauft der Opferer sich selbst los. "Bon dem (Tier) soll er nicht essen. Denn es ist ein Mensch vermöge der pratimā (d. h. als dessen Abbild)" (KB.

<sup>1.</sup> Dies beruht darauf, daß der Ausdruck "Regen" (varsa) für das ganze Jahr gebraucht wird: "so und so viele Regenzeiten" bedeutet "so und so viele Jahre".

<sup>2.</sup> Rationalistischer, als daß daß Tier Prajāpati ist ober sein rūpa ist, heißt es TB. III, 9, 22, 2: "Deshalb ist unter den Tieren das Pferd das dem Prajāpati gleichgestaltetste (anurūpatamah)".

<sup>3.</sup> In einer Anmerkung berühre ich furz das dem rüpa ähnliche, annähernd synonyme (TS. III, 3, 5, 1. 3) varna (wörtl. "Farbe"). Z. B. TS. II, 5, 1, 3: die Erde hat einen Teil der Schuldsubstanz eines von Indra begangenen Brahmanenmordes in sich aufgenommen; das ist zu einem "von selbst entstandenen Erdloch" geworden. An einer solchen Stelle soll man nicht Rast machen, denn sie ist "der varna des Brahmanenmordes".

X, 3). "Wie (yathā) ein Wagen in Wahrheit, so ist das Opfer vermöge der pratimā" (das XI, 8). "Des Opfertiers pratimā für= mahr ift der Opferkuchen" (TB. III, 2, 8, 8). Gewisse in der Rahl von 360 verwandte Steine bei der Schichtung des Feueraltars: "sie werden zur (mustischen) Erlangung der Rächte gemacht, zur pratimā der Nächte" (SB. X, 4, 3, 13). In einer benachbarten Angerung werden dann diese Steine mit den Nachten des Jahres direkt identifiziert (X, 4, 2, 2). Natürlich hindert diese Auffassungs= weise nicht daran, daß dann auch wieder zwischen Urbild und Abbild der sich doch aufdrängende Unterschied gemacht wird, den die folgende Stelle fühlen läßt: freilich um ihn dann in charafteriftischer Weise sofort wieder zu verwischen. "Als er (Prajapati) den Göttern sein Selbst hingegeben hatte, schuf er als seine pratima dies: das Opfer. Deshalb fagt man: das Opfer ift Brajapati. Denn er schuf dies als seine pratima" (X, 1, 8, 3). - Hier stehen denn weiter Vergleichungen mit einem "wie" (yathā, iva) nah. Eine solche aus KB. XI, 8 ift uns eben schon begegnet. Ahnlich: "Denn wie (iva) der Geist ist Projapati" (TS. II, 5, 11, 5) — gewiß ist das nicht anders gedacht, als wenn es heißt "Prajapati ist der Atem" (SB. IV, 5, 5, 13). "Wie (yathā) ein Saal, so ist das Jahr. Wie des Saales beide Balften so sind die beiden Jahreshälften" usw. (K. XXX, 5, p. 187, 1)1.

Sodann berühre ich die Ausdrucksweise mit abgeleiteten Adjektiven: von Agni, Prajāpati āgneya, prājāpatya, welche Absleitungen bekanntlich mannigfache Bedeutungsnuancen haben wie "dem Agni gehörig; von Agni stammend, Agnis Katur besiţsend". Ableitungen dieser Art werden oft ganz ähnlich den ausdrücklichen Ibentifikationen und mit ihnen vermischt gebraucht. Das Roß ist prājāpatya "von Prajāpatis Katur" (z. B. ŚB. XIII, 1, 1, 1); Agni ist gāyatra "vom Wesen des Versmaßes Gāyatrī" (z. B. das. IX, 4, 3, 6); die Tiere sind jāgata "vom Wesen des Versmaßes Jagatī" (z. B. das. XIII, 1, 3, 8). Daß diese Ausdrucksweise mehr

<sup>1.</sup> Dem Fall solcher Vergleichungen ist es auch ähnlich, wenn die Verbindung zweier Wesen durch die Präposition anu ("entsprechend", "sich anschließend") mit der Identistation gleichwertig auftritt. "Der Esser entspricht ("anu") der juhū (einem Opserlössel) . . . die juhū ist der Esser (ŚB. I, 3, 2, 11). Hier erwähne ich auch die Verdindung des anu mit rūpa (S. 104 sp.) im Ausdruck anurūpa "konform": diese Welt und jene Welt sind einander anurūpa AB. VIII, 2, 3.

oder minder der Identifikation gleichwertig ist, zeigt sich, wenn es dann geradezu auch heißt "die Versmaße sind die Tiere" (das. VIII, 3, 1, 13); "Agni ist die Gänatrī" (das. I, 8, 2, 13); wenn dazu, daß bei der Schichtung des Feueraltars der Priester einen bestimmsten Ritus mit einem Ziegenbock vollzieht, bemerkt wird: "der Ziegens bock ist ägneya: so rüstet er ihn (Agni, den Feueraltar) mit seinem eignen Selbst (ātman), mit seiner Gottheit aus" (VI, 4, 4, 15).

Das eben berührte Verhältnis zwischen Agni und Ziegenbod wird an andrer Stelle auch so ausgedrückt: "Aus Agnis Glut ift ber Ziegenbock geboren" (VS. XIII, 51): so stellt sich hier, was fonst als Mentifikation erscheint, als Geborensein aus der andern Wesenheit dar. In ähnlicher Geltung findet sich die Vorstellung vom Gebildetsein aus der und der Substang: im Rigveda (X. 85, 10. 12) steht neben einander, daß der Wagen "Geift" (manas; vgl. oben S. 110) und daß er "aus Beift bestehend" (manasmaya) Beiter die Borftellung von Besit, Augehörigkeit: ber ist. Ibentifikation von Agni und Ganatri fteht an der Seite der Ausdruck "Agnis Metrum ift das Ganatrimaß" (SB. I, 3, 5, 4). "Der Frühling ift das Brahman" (baf. II, 1, 3, 5); zugleich aber auch: "ber Frühling ift die Jahreszeit des Brahmanen". Weiter, dem nächst benachbart, die Borftellung des Beherrichens und Beherrschtwerdens. In einer langen Reihe von Formeln werden göttliche Wesenheiten nach folgendem Schema aufgeführt: "Mitra, das ksatra (fürstliche, friegerische Macht), der Herr des ksatra; Indra, die Kraft, der Herr der Kraft" usw. (das. XI, 4, 3, 11ff.). Tvastar der formende Gott ift die Gestalten; zugleich aber heißt es: "Tvastar herrscht über die Gestalten" (bas. V, 4, 5, 2. 8). Auch die Borftellung der Gemeinschaft, des Berbundenseins verschwimmt mit Identität: "Sie (die Empfänger ber Opferweihe) werden zu den Gottheiten Ugni und Bisnu; fie erfiegen Gemeinschaft mit Ugni und Bisnu und Teilhaben an ihrer Welt" (baf. XII, 1, 3, 1). Uhnlich, doch etwas anders: der Atem ist Gerste,

<sup>1.</sup> Ahnlich wird dem Berhältnis von Schöpfer und Geschaffenem ausdrücklich die Wendung auf Jdentität gegeben, wenn das höchste Wesen sagt: "Wahrlich ich din die Schöpfung, denn ich habe dies alles erschaffen" (BAU. I, 4, 5); man bedenke, daß "Schaffen" ein dem Gebären vergleichbares "aus sich Entlassen" ist. Solche Jdentisklation verhindert doch nicht, daß auch wiederum den Geschöpfen ein vom Schöpfer getrenntes Dasein zugeschrieben wird (vgl. meine "Lehre der Upan." 83).

benn auf die Gerste ist der Atem hingesetzt (gemeint ist wohl: das Getreide erhält das Leben; Av. XI, 4, 13). Ferner die Vorstellung des Besitzes einer innewohnenden Kraft: "(das Versmaß) Gäyatrī ist der Atem. Was des Atems Größe und Kraft ist, das ist darum dies Tausend (von Gäyatrīversen)", SB. X, 3, 1, 2. Endlich sei hier noch auf den Glauben an Verwandlungen zurückerwiesen, der ebenfalls bei Identissitationen im Spiel sein kann. "(Die Götter sagten:) Wir wollen diese Herrlichseit sehen'. Sie wurde zur Erde. Herrlichseit sürwahr ist diese Erde. Darum wer von ihr am meisten erlangt, der wird der Herrlichsteit (SB. XI, 1, 6, 23). "Der Mond wurde zum Geist und ging in das Herzein" (AU. I, 2, 4), aber auch "der Mond ist der Geist" (SB. X, 4, 5, 2).

Ich glaube, daß die Sprache der Brahmanatexte eine allgemeine Bezeichnung für den, wie man fieht, recht mannigfaltig nuancierten Rusammenhang der mit einander identifizierten Wesenheiten besitt: nidana, wortl. "Berbindung" (von BBl. da- "binden") — basselbe Wort, das in seinem unfigurlichen Sinn im Rigveda (VI, 32, 2) vom Gebundensein der Rühe gebraucht wird, welche dann Indra befreit. Die sich auch schon im Rigveda (X, 114, 2; 130, 3) offenbar vorbereitende übertragene Verwendung des Worts in der Mystif ber Brahmanatexte veranschaulichen folgende Stellen. Vor dem zur Opferung geführten Tier wird ein Feuerbrand getragen: "Der Opferer fürwahr vermöge bes nidana ift das Tier . . . mit diesem Licht geht der Opferer, Licht vor sich habend, zur Himmelswelt" (AB. II, 11, 5). "Der Opferer fürwahr vermöge des nidana ift der Opferpfosten" (SB. III, 7, 1, 11, vgl. auch I, 2, 4, 12. 13). "Die Rede fürwahr vermoge des nidana ift die Ruh, um die der Soma gekauft wird" (baf. III, 2, 4, 10. 15). Baffen wir den flaren etymologischen Sinn von nidana mit diesen Stellen zusammen, wüßte ich nicht, welche andre Bedeutung als die eben bezeichnete wir bier dem Wort geben follen1. -

<sup>1.</sup> Wie bandhu (gleichfalls "Berbindung", vgl. oben S. 4), mit welchem Wort nidāna parallel gebraucht wird (K. XX, 9; p. 29, 11), auch konkret "das mit Jemd. verbundene Wesen" b. h. "den Berwandten" bezeichnet, so bedeutet nidāna offenbar dann auch etwa "das woran etwas einen Anhalt hat". So steht nidāna, außer mit bandhu, parallel mit āyatana ("der Ort, wo etwas hingehört", FF. XXXI, 1285.) und mit pratisthā ("Standort, Fundament")

Wir müssen das Bild dieser Identifikationen noch dadurch versvollständigen, daß wir einige Beispiele der Begründungen beisbringen, die man ihnen häufig hinzugesügt hat. Denn das Gefühl, daß ohne solche die bloße Behauptung hier nicht ausreicht, zeigt sich vielsach. Freilich sind diese Begründungen meist derart, daß man, um sie als solche anzuerkennen, sich der modernen Denkgewohnheiten gänzlich entäußern und sich mit aller Intensität der Einfühlung in jene sorglos, willkürlich mit den Vorstellungen spielende Frühzeit des Denkens, dazu auch in die der priesterlichen Logik eigne Stimsmung des Alleskönnens und Allesdürfens hineinversetzen muß.

"Das Tier ift Atem. Denn so lange es mit seinem Atem atmet, so lange ift es ein Tier. Wenn aber der Atem aus ihm entweicht, wird es zu einem Holzklotz und liegt unnütz da" (SB. III, 8, 3, 15). Dieselbe Identifikation wird anderwärts anders begründet: "Er (der Schöpfer) bereitete aus (seinen) Atemfräften die Tiere: aus dem Geift den Menschen, aus dem Auge das Pferd ...; darum, weil er sie aus seinen Atemträften bereitet hat, fagt man: die Tiere find Atem" (baf. VII, 5, 2, 6). Die Nethaut bes Opfertiers ift dasselbe wie Samen: denn beides zerfließt, beides ift weißlich und knochenlos (AB. II, 14, 2). Die Ro (liturgischen Verse) sind die Erde, denn man trägt sie auf der Erde vor (SB. IV, 6, 7, 1). Das Wasser ist das Recht, denn wenn Wasserreichtum herrscht, geht alles rechtmäßig zu; tritt aber Regenmangel ein, beraubt der Stärkere den Schwächeren (das. XI, 1, 6, 24). Die "mittelste Atemkraft" ist Indra, denn durch ihre "Indrakraft" entflammt sie die andern Atemfräfte und heißt beshalb "Entflammer" (indha): indra aber ift im Geheimen fo viel wie indha, und die Götter lieben bas Beheime (daf. VI, 1, 1, 2) — Etymologien diefes Stils find in den Brah-

<sup>(</sup>K. a. a. O.). Die nahestehende Berwendung des Ausbrucks im alten Buddhis= mus versolge ich hier nicht.

<sup>1.</sup> Natürlich versehlen die betreffenden Begründungen oft, auf slüchtigen Sinfällen beruhend, das uns anderweitig erkenndare wirkliche Motiv der Gleichssehung. Im Wassertier, der Wasserpslanze wohnt Wesenheit und Kraft des Wassers; so werden jene dei Zauber, der sich auf Wasser richtet, verwandt und von den Brähmanas dem Wasser gleichgeset ("das sind diese drei Arten Wasser: der Frosch, die avakā seine Wasserpslanzes und der Vambuszweig"). Bon den Erklärungen aber, die das Satapatha Brähmana dazu gibt, sei diese angeführt. Die Wasser sagten: hinab (avāk) ist unsre Flüsssigsseit (ka) gegangen. Darum wurden sie avākka; dies ist aber in versteckter, deshalb von den Göttern gesliebter Wortsorm zu avakā geworden (IX, 1, 2, 22).

manas bekanntlich besonders häufig. Bei einem bestimmten Ritus hat ein Mann fürstlicher Rafte (rajanya) einen Schuß zu tun. "Dieser gehört am sichtbarften dem Brajapati: der rajanya. Deshalb herricht er, der einer ift, über viele. Und weil Brajapati' vierfilbig ift und raianva viersilbig, deshalb schießt ein rajanya" (dos. V, 1, 5, 14). - Säufig folgt die Begründung dem Pringip, daß zwei Größen, einer dritten gleich, unter einander gleich sind. "Er legt die stoma hin (eig. gewisse Schemata des Opfergesangs; hier die diese repräsentierenden Backsteine bei ber Schichtung bes Altars). Die stoma fürmahr find die Atemfräfte, und die Rishis (Die vedischen Weisen und Liedverfasser) sind die Atemkräfte: so legt er damit die Rishis hin" (das. VIII, 4, 1, 5; vgl. auch XII, 1, 1, 2 usw.). — Charatteristisch sind auch die natürlich seltenen Fälle, in denen Identifita= tionen abgelehnt werden. So handelt es sich um das mustische Wesen des graha d. h. der Somaschöpfung; das Wort bedeutet aber zugleich "Greifer". "Name ift der graha, denn durch den Ramen wird alles dies (Dasein) ergriffen. Doch wie steht es damit, daß der graha Name ist? Wir wissen die Namen vieler Leute; damit aber haben wir die noch nicht ergriffen. Rahrung ist der graha. Denn durch Nahrung wird dies alles ergriffen (festgehalten). Darum fo viele unfre Nahrung genießen (wir wurden fagen: unfer Brot effen), die find alle von uns ergriffen (stehen in unfrer Hand). Dies ift das feststehende (Ergebnis der Erörterung)" (das. IV, 6, 5, 3f.; teilweise unrichtig in Eggelings Übersetzung). "Bier fagt man: dies find nicht alle Tiere, die Ziegen, Schafe und wilden Tiere; dies aber find alle Tiere, das Rindvieh" (das. XIII, 3, 2, 3) — gemeint ift offenbar1, daß unter den einzelnen Tierarten nur die höchste, nicht aber die niederen die ganze Fulle des tierischen Wesens in sich fassen. Rein Zweifel, daß die Brahmanaverfasser, hatte es ihnen beffer gepaßt, keine Schwierigkeit gefunden hätten, die von ihnen abgelehnten Identifikationen vielmehr anzunehmen und sie genau so überzeugend wie andre zu begründen.

Schließlich einige bezeichnende Stellen über die Wirkungskraft, die man dem Zusammenhang der mit einander identifizierten Wesensheiten beigelegt hat.

Bei der Schichtung des Feueraltars wird die goldne Figur eines Mannes eingemauert, welche Agni repräsentiert. "Nachdem

<sup>1.</sup> Wie Eggeling treffend bemerkt hat.

er diesen (Mann) hingestellt hat, gehe er nicht vor ihm vorüber (indem er denkt) Möge dieser Agni mich nicht beschädigen'" (SB. VI, 4, 1, 24). - Bei ber Anlegung bes Opferfeuers "foll man nicht zwischen dem Agni und der Sonne durchgeben" (Apastamba Sraut. V, 14, 10): offenbar bewegen sich zwischen der Sonne und dem mit ihr identischen Ugni Kräfte, die man stören oder durch die man beschädigt werden wurde, kame man ihnen in den Weg. — Beim Neu= und Vollmondsopfer wird Waffer in die Rahe des Opferseuers gebracht. "Das Wasser ist ein Weib, das Feuer ein Mann<sup>1</sup> . . . Man darf nicht zwischen beidem durchgeben, um nicht bei der Baarung, die von ihnen vollzogen wird, dazwischen zu treten" (SB. I, 1, 1, 21). — Dem Visnu — welcher ftehend dem Opfer gleichgesett wird (oben S. 112) — wurde der Kopf abgeschnitten. Die Götter gingen "mit diesem topflosen Opfer" umber. Dadhnanc kannte die Runft, "wie dieser Ropf des Opfers wieder angeset, wie dies Opfer ganz wird" (bas. XIV, 1, 1, 9. 17f.). Man bemerke: es wird nicht gefagt, daß das Abschlagen von Visnus Ropf die Folge hatte, daß auch das Opfer seinen Ropf verlor. Sondern das zweite fällt ohne weiteres mit dem erften zusammen. ist das erste2. -

Wir sind nun wohl im Besitz der Materialien, die es möglich machen, das Wesen dieser Identifizierungen zu bestimmen und die betreffende Vorstellungsweise in ihren geschichtlichen Zusammenhang zu rücken.

Ohne weiteres ist klar, daß es sich um mehr als um bloße

kangen" (meine "Lehre ber Upanishaben" 58).

<sup>1.</sup> Entsprechend dem grammatischen Geschlecht von apah und agnih.

<sup>2.</sup> Doch nun natürlich auch wieder Inkonsequenzen. Man prüse die Struktur der Borstellungen in SB. X, 3, 3, 6—8. Ich stelle das Schema auf:

A. a. Beim schlafenden Menschen geht Rebe, Auge usw. in den Atem ein.

b. Die Rede ift Ugni, das Auge die Sonne, der Atem der Bind.

c. Das ausgehende Feuer (Ugni), die untergehende Sonne usw. geht in den Wind ein.

Bermöge der Gleichungen unter  $b\,$  ift a und  $c\,$  derselbe Borgang. Aber dann doch:

B. Wer das weiß, geht sterbend mit seiner Rede in Agni, mit seinem Auge in die Sonne usw. ein; er identissiziert sich mit diesen Gottheiten. Also die Identität, die eben da war, wird jetzt als Lohn dem Wissenden sür sein Sterben verhießen. Ahnlich wie Sandispa an jener berühmten Stelle sagt: "Dies ist mein Selbst. Zu diesem Selbst werde ich von hier scheidend hinge-

Symbole handelt. Für das Bewußtsein der Alten zeigen sich hier reellste Wirklichkeiten und Wirkungen. Überall ift es ja eben darauf abgesehen, durch geschicktes Ausnuten der Identitäten Wirkungen ju erzielen. Und man denke an die zulett angeführten Stellen. sich vom Opferwasser und Opferfeuer nicht in gebührender Entfernung hält, stört eine wirkliche Paarung zwischen einem wirklichen männlichen und einem wirklichen weiblichen Wefen. Hinter der Verschiedenheit der Erscheinung von Subjekt und Prädikat der jedes= maligen Gleichung, von Feuer und Mann, von Waffer und Beib, von Bispu und Opfer fteckt Identität von Wesen und Rraft. "Ruh" ift ja für die Alten nicht einfach nur, wie die spätere indische Wissen= schaft die Ruh befiniert, "ein mit Wamme, Schwanz, Höcker, Hufen, Börnern versehenes Ding". Sondern schon der Riqueda kann uns lehren, daß die Milch, das Leder, das von diesem geschwänzten und gehörnten Ding fommt, gleichfalls "Ruh" ift. Und Entsprechendes gilt nicht nur von dem, mas einen, jest vielleicht abgetrennten, Teil der betreffenden Wesenheit bildet oder aus ihr hervorgegangen ift. Auch beispielsweise die Ahnlichkeit, das Verhältnis von Abbild und Urbild kann Identität bedeuten. Wenn wir schließen, das A, welches das B abbildet, müsse eben darum etwas andres sein als B, so werden wir, um die Brahmanas zu versteben, gut tun statt oder wenigstens neben unfrer Borftellung von einem Bilde die dem pri= mitiven Denten eigne in Rechnung zu ftellen, deren Spuren und Reste so vielfach noch in höheren Zivilisationen fortwirken: im Bilde lebt das Leben des Abgebildeten; es ist das Abgebildete. zivilifierte Zeichner eine Anzahl von Bisonbuffeln der Mandanindianer abkonterfeit hatte, sagten die Mandans: "Seit dieser Mann unfre Bisons in sein Buch gebracht hat, haben wir keine Bisons mehr zu effen"1. Und wie die Ahnlichkeit des Bildes, so kann ja überhaupt irgend eine übereinstimmende Eigenschaft, ein übereinstimmendes Berhalten, ein wie auch immer gearteter noch so loser Zusammen= hang, eine Berührung, in der zwei Dinge mit einander ftehen oder einmal geftanden haben, für die Borftellung der Primitiven eine Gemeinsamkeit ihres Wesens begründen, die von ihnen mit einer uns rätselhaft scheinenden Intensität erfaßt wird. Das bloße Wort, der Name, die Bahl, nach der die Dinge gezählt werden, fättigt sie mit mustischen Rräften, begründet zwischen ihnen mustische Be-

<sup>1.</sup> Lévy-Bruhi, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, 42.

ziehungen, läßt das eine mit dem andern zusammenfallen. Die Dinge find eben nicht nur dort, wo wir fie von festen Grenzen umschloffen sehen. Sondern an zahllosen andern Punkten wirken fie, bieten fie sich der Einwirkung dar, kurz gesagt: sind sie. A läßt sich mit bem uns vollkommen verschieden scheinenden B identifizieren, weil A nicht unser A, B nicht unser B ift, sondern etwas andres, Weiteres, Schwankenderes, Verschwimmenderes. Von dieser Weise der Primitiven die Dinge anzusehen lebt viel noch in den Theologen ber Brahmanazeit. Und wenn wir gewiß glauben dürfen, daß für diese die das Berschiedene nüchtern aus einander haltende Unsicht, die Erkenntnis, daß zwei zu einander in noch fo intimer Beziehung ftehende Dinge doch eben zwei Dinge find, vielfach ein Stück weiter vorgedrungen ift, als für jene Mandanindianer, kann es uns irgend überraschen, daß ein Ausgleich zwischen der Doppelseitigkeit, zwischen der mystischen und der rationalen Auffassung hier nicht gefunden, nicht einmal gesucht ist? Daß beispielsweise in der Vorstellung vom Bilbe, dem alter ego des Urbildes, der Nachdruck, wie es eben Stimmungen und Antriebe bes Augenblicks mit sich bringen, bald mehr auf das alter, bald auf das ego trifft, und dann im letteren Fall nicht viel von fühler Vorsicht zu spüren ift, welche diesseits direkter Identifikation einen maßvolleren Ausdruck für die obwaltende Beziehung formulieren würde? Man ist hier ja nicht an eine Dentund Redeweise gewöhnt, die eben nur bis zur richtigen Linie und feinen Schritt weiter vorzugehen sich angftlich zur Pflicht macht. Das eine von der Art des andern — das eine ein Bild des andern - das eine das andre: bald greift man nach dieser bald nach jener Formel, am leichtesten doch vielleicht nach der letten, weitestgehenden: denn warum soll man nicht lieber kurzweg das Erstaunliche, Wirkungsvolle aussprechen, als sich beim Schwächlicheren, Beschränkten aufhalten? Schließlich barf auch bies nicht übersehen werden, daß in den Brahmanas Priefter reden, die vermöge ihrer professio= nellen Gepflogenheiten auf eine Flut von Fragen Antworten, am bequemften eben in Geftalt folder Identifizierungen, zur Berfügung halten muffen. Berade wegen der hier obwaltenden Abfichtlichkeit, gerade weil man sich nicht mehr durchaus natürlich und unbefangen auf dem Boden der primitiven Anschauungen bewegt, ist es begreif= lich, daß man den Bogen überspannt, daß man eine formliche Manie entwickelt, über die alten so zu sagen echten Identifikationen eine Flut neuer, willfürlich für den Augenblick erfundener zu ergießen,

daß man aus dem glänzenden Tierauge den im Tier verkörperten Agni hervorblicken sieht, aus der Zweiheit der erhobenen Arme die Zweiheit von Mitra-Baruna.

Wie aber die Identifikationen der Brahmanas nach rückwärts auf primitive Vorstellungen zurückweisen, deuten sie anderseits vorswärts auf das Tat tvam asi der Upanishad. Doch von diesem Sichvorbereiten großer neuer Gedanken in den Brahmanatexten zu sprechen ist dies nicht der Ort.

## Zweiter Abschnitt.

## Die Zusammenhänge des Geschehens.

Wir fragen nun, wie sich die Bewegungen und Aktionen aller jener Wesenheiten vollziehen, von welchen Kräften sie gelenkt werden, welchen Gesetzen sie gehorchen.

Selbstverständlich fehlt es nicht an Borstellungen von allgemeinen Ordnungen. Sie wirken in den augenfälligen Regelmäßigsteiten des Geschehens, dem Sichgleichbleiben des Naturlaufs, den seihftehenden Geboten von Sittlichkeit und Recht. Der Gedanke aber einer jegliches Geschehen, auch das scheindar unregelmäßige, determinierenden Notwendigkeit ist noch nicht gedacht; eben nur stückweise, streckenweise reichen Geseymäßigkeiten in das Gewirr des Weltlaufs hinein.

Rta, vrata. Zuvörderst ift aus ältester Zeit die Vorstellung des Rta ("Ordnung") überkommen, des Weltgesetzes. Im Rigveda erscheint dies bald als eine auf sich selbst stehende Macht, bald als Ausdruck göttlichen Willens, von Göttern durchgeführt und geschütt1: die erstere Auffassung wohl die ursprüngliche, mährend die zweite auf dem natürlichen Bedürfnis beruhen wird, die Rtaidee mit dem Glauben an die göttliche Gewalt über die Dinge in Einklang zu Das Rta wird oft mit einem Anflug einer gewissen phantaftischen Konkretheit vorgestellt: der Rigveda spricht vom Sitz des Rta — dorther kommen die Morgenröten —, vom Born und vom Mutter= schoß des Rta; Agni ist des Rta Leibesfrucht. Der Natur schreibt das Ria ihren geregelten Lauf, dem menschlichen Sandeln Recht und Wahrheit vor. In der Wirkung auf diesen beiden Gebieten liegt im Grunde doch nicht zweierlei. Auch die Naturmächte sind ja beseelt und könnten an sich, gleich gesetzlos handelnden Menschen, die ihnen aufgelegte Ordnung verleten. Wie nach jenem Wort Beraklits die

<sup>1.</sup> Bgl. die Nachweifungen in meiner "Religion des Beda"2, 197f.

Sonne ihr Maß nicht überschreitet — wollte sie es, würden die Eringen, die Dienerinnen des Rechts, sie finden —, so sagt in kaum weniger erhabener Sprache ein indischer Denker, allerdings nach der eigentlichen Brähmanazeit, vom Allwesen der jüngeren Spekulation, was auch vom Rta hätte gesagt werden können:

"Aus Furcht vor ihm die Winde wehn, Aus Furcht vor ihm die Sonn' aufgeht; Aus Furcht läuft seinen Weg Agni Und Indra und der Fünfte: Tod".

Das Stadium ihrer vollen Lebendigkeit hat die Rtavorstellung in der Brähmanaperiode doch schon hinter sich. Wenn man das Rta auch nicht vergessen hat, so ist sein Name doch im Ganzen nicht sehr viel mehr geblieben als ein häusig mit "Wahrheit" ungefähr synonym gebrauchtes volltönendes Schlagwort. Daran, das Wesen des Rta und den Inhalt seiner Gebote näher zu ergründen, arbeitet das Denken jetzt nicht mehr.

Ein andrer von den Brāhmanas aus der Vergangenheit übersnommener Ausdruck für die Gesemäßigkeit des Tuns ist vrata. Ich werde bei der Besprechung der ethischen Borstellungskreise darauf zurückkommens und dort eingehender auszuführen haben, daß dies Wort zunächst Gebot und Ordnung bedeutet, die ein Gebietender — z. B. Varunas, oder etwa jene Herrschermacht des Kta — gesetzt hat, dann auch die auf sich selbst beruhende Ordnung, die irgendswelchen Wesen obliegt oder von ihnen übernommen ist. Wie je nach ihrem Beruf die sesten Lebensgewohnheiten der Menschen (Rigveda IX, 112, 1), so stellen sich auch die der Tiere als ihr vrata dar

<sup>1.</sup> TU. II, 8; meine "Lehre der Upanishaden" 75.

<sup>2.</sup> Ich verweise auf "Religion des Beda" $^2$ ,  $194\,\mathrm{ff.}$ , und auf NGGW. 1915,  $167\,\mathrm{ff.}$ , besonders 180.

<sup>3.</sup> Dort wird auch der mit vrata vielsach sich berührende Begriff des dharman ("Ordnung"; eigentl. "das Halten", "das Gehaltene") besprochen, über den des dhāman ("das Setzen") auf eine früher von mir gegebene Darstellung verwiesen werden.

<sup>4.</sup> Ober die Götter im Allgemeinen: niemand lebt länger als das vrata der Götter es zuläßt, Rigv. X, 33, 9. Da trägt das göttliche vrata etwas vom Charakter des Schicksak, dessen Borstellung als einer allbeherrschenden Macht, soviel ich sehe, in der älteren Zeit noch nicht klar herausgearbeitet ist. Dem göttlichen vrata steht auch das dista ("das Zugewiesene") nah, z. A. Av. X, 3, 16, welche Stelle zeigt, daß Zauber den Menschen auch vor dem dista töten kann.

(TS. V, 3, 1, 3), und nicht anders das regelmäßige Verhalten von Naturmächten wie der Sonne (TS. IV, 3, 11, 3; AB. III, 11, 1) oder des Mondes, der dem vrata Varunas gehorcht (Rigv. I, 24, 10). So trifft auch hier die Beziehung auf eine selbstverständlich nur in den gröbsten Umrissen angeschaute Naturgesetzlichkeit mit der auf die Regelungen des menschlichen Lebens zusammen.

Raufalität der Götter und Substangen. In Berbindung mit Rta und vrata berührten wir im Borübergeben schon die gesetsgebende und lenkende Tätigkeit der Götter. Auch diese, in erster Linie Prajapati, treten neben anderweitigen Mächten - ihnen gegenüber ohne feste Abgrenzung, wie das den Denkgewohnheiten der Brahmanas entspricht — als Begründer von Daseinsordnungen auf. Prajapati sett den verschiedenen Rlassen der Wesen die Grundbedingungen ihrer Eriftenz fest. Den regelmäßigen Umlauf des Mondes fanden wir soeben auf Befolgung des ihm von Varuna vorge= zeichneten vrata zurückaeführt. Er erscheint an andrer Stelle als begründet auf Abmachungen dabei interessierter Götter: Rönig Soma, ber Mond, hat seinem Schwiegervater Prajapati versprechen muffen, dessen Töchtern allen, den Mondhäusern, der Reihe nach beizuwohnen (K. XI, 3). Da haben wir, diesmal unter den Göttern sich abivielend, den uralten, überall verbreiteten Typus der Ursprungs= legende, die über die Entstehung irgend eines Buftandes, eines Berhaltens, einer Besonderheit welcher Art auch immer Auskunft gibt. Unendlich häufig find in den Brahmanas folche Geschichten, die rituelle Ordnungen auf Abmachungen der Götter zurückführen: ein Gott hat auf Bunich ber andern die und die Leiftung vollbracht und sich dafür irgend eine Ehrung oder Begünstigung im Opferritual zusichern laffen; seitdem gilt beim Opfer die und die Ordnung, "denn er (ber betreffende Gott) hat fich das als feinen Bunfch auß= Weiter braucht hier nur kurz an die überall in den Brahmanas verbreiteten Außerungen darüber erinnert zu werden, wie in zahllosen einzelnen Fällen die Götter in das Geschehen eingreifen, wie Brajapati Streitigkeiten ber Wesen entscheidet, wie Befundheit, langes Leben, das wichtige Gut des Regens von den Göt= Der Mensch "geht sie an", "befriedigt" tern verliehen wird1. (prinati) fie durch Opfer und Verehrung, hütet fich anderseits davor, fich ihnen verhaft zu machen (SB. II, 3, 4, 4). "Wer opfert, der

<sup>1.</sup> Bal. bas oben S. 31 Ausgeführte.

befriedigt die Götter durch sein Opfer, bald durch Rigverse, bald durch Najussprüche, bald durch Darbringungen. Hat er die Götter befriedigt, so gelangt er zur Teilhaberschaft mit ihnen. Ift er zur Teilhaberschaft gelangt, spricht er einen Bunsch aus. Den Bunsch, welchen er ausspricht, wenden ihm die Götter zu, dessen eingebent, daß er sie befriedigt hat" (SB. I, 9, 1, 3). Dem Notleidenden wird der Rat gegeben: "Agni ist der Mund der Götter" und der gut= herziafte; den preise" (AB. VII, 16, 7). Stößt der Bittende auf Schwierigkeiten, so weiß ein Rluger den Gott von seiner schwachen Seite zu fassen. Ein Anliegen an Indra — diesmal kommt es von den Göttern selbst -, ist zuerst von ihm zurückgewiesen worden. Die Götter bitten noch einmal; er fieht fie bloß an ohne zu sprechen. Run wenden sie sich an die Gattin des Gottes. Die fagt: "Morgen früh werde ich euch Antwort geben": und die Bitte wird gewährt (AB. III, 21f.). So fällt göttlichem Willen, göttlicher Laune ein Anteil am weltdurchwirkenden Spiel der Kaufalitäten zu. Das Gingreifen der Götter in dies Getriebe ist menschlichem Eingreifen gleich gedacht, wie sie ja überhaupt als ähnlich den Menschen, und oft nicht gerade den außerwähltesten Menschen vorgestellt werden, im Einzelnen von verschieden nuanciertem Charafter, im Ganzen recht oft aus ihrer Rolle als Herrn und Huter des Rta, der vrata ftark herausfallend, kaprizios, unzuverlässig, begehrlich, streitsüchtig, voll hählicher Angewöhnungen (oben S. 22ff.). Das Opfer, das seiner alten Struktur nach ja in erster Linie auf Gewinnung ihrer Gnade hinzielt, gibt den Ritualtheologen vielfachften Unlag, fie gutig oder böswillig wirkend zu zeigen; jede Erzählung, in der Götter und Menschen mit einander verkehren — man erinnere sich etwa der Ge= schichte von Sunahsepa — enthält Züge dieser Art. Ein großer, ins Weite gerichteter Bug fehlt bem göttlichen Ginwirken auf bas Geschehen durchaus. Und wenn man die Anschauungen der Brahmanas hierüber neben die der ältesten Bedazeit halt, neben jene schwungvollen Erzählungen von unvergleichlichen Taten, von der Gewinnung unschätzbarer Guter, so scheint unverkennbar, daß — im Einklang mit bem, mas ichon früher (S. 9ff.) über die Senkungen des Niveaus, auf dem die Götter stehen, bemerkt wurde — unter den Motiven, mit denen man sich Weltordnungen und Weltlauf verständlich machte, das der göttlichen Raufalität, göttlicher Gnade und

<sup>1.</sup> Denn durch ihn nehmen fie die Opferspeise ju sich.

Ungnade erheblich an Bedeutung verloren hat. Dieser war von alter Zeit her eben nur ein Rest ihrer Geltung geblieben. Die eigentliche Borliebe der Brähmanatheologen aber richtete sich auf Kausalitäten andrer Art: auf die des Zaubers und vor allem die des Opfers, das in seiner Wirtungsweise dem Zauber ähnlich gedacht war oder sich ihm immer mehr anähnlichte.

Doch ehe wir von diesen Potenzen sprechen, ift bem Gesagten zunächst hinzuzufügen, daß an der eben beschriebenen Art des Birkens, wie sie den Göttern beigelegt wird, in gewisser Weise auch iene welterfüllenden Substanzen teilnehmen, von benen die Rede gewesen ift. Wie wir saben, kommt auch ihnen vielfach ein Unflug von Beseeltheit zu. Sie fühlen und begehren wie Götter und Menschen; fie handeln ähnlich, oft ähnlich unberechenbar wie diese. fach freilich entfalten sie auch bestimmte, der Gesehmäßigkeit sich nähernde Wirkungen. Da gelten vor allem jene Ordnungen, nach denen uralter Glaube das Geschehen verlaufen läßt: wie daß Uhn= liches das Uhnliche herbeiführt, beispielsweise das Ausgießen von Wasserkrügen den Regen; oder daß das eine das andre ift - 3. B. die Ruh der Atem ift - und darum dasselbe bewirkt und erleidet wie jenes. Das Basser hat die stehende Kunktion Unreinheiten abzuwaschen, auch die unsichtbaren, zauberhaften; das Feuer brennt derartiges weg. Das Versmaß Tristubh wirkt als Donnerkeil oder führt indrahafte Kraft mit sich. Gold bringt Unsterblichkeit, die Wasserpflanze oder der Frosch Feuchtigkeit und Rühle. Die Pflanze Avamarga ("Abwischung") wischt ab, wessen man sich zu entledigen wünscht2. Der abstrakte Ausdruck, daß die "eigne Natur" (svabhava) einer Wesenheit ihre Wirtung bestimmt, ist jest noch nicht geprägt. Aber, wie ja selbstverständlich, im Einzelnen halt man sich fort= während an dies Prinzip. Auch dies ist wohl begreiflich, daß will= fürliche Unberechenbarkeit im Sichverhalten der Substanzen besonders in den zahllosen Geschichten obwaltet, in benen die Brahmanas ihnen eine Rolle zuteilen. Wo es sich aber nicht darum handelt, von ihnen

<sup>1.</sup> Das Wenige, was über diese hier gesagt wird, soll natürlich den Gegensstand nicht erledigen. In den folgenden Abschnitten wird auf ihn vielsach von verschiedenen Seiten her zurückzukommen sein.

<sup>2.</sup> Man sieht an diesen Beispielen, wie der betreffenden Vorstellung bald die natürliche Wirklichkeit zu Grunde liegt, bald irgend eine Afsoziation (Wasserpstanze und Wassertier mit dem Wasser; Tristubh mit dem Gott Indra) oder auch der bloße Rame. Oft bleibt das Motiv unklar.

eben nur zu erzählen, sondern sie tatsächlich zu irgend einem Zweck in Aktion zu versetzen, da tritt vielmehr, wenn jener jüngere Außdruck hier noch einmal gebraucht werden darf, ihr svabhava in den Vordergrund.

Der Zauber. Eine vornehmste Macht nun, durch die das Berhalten der Substanzen wie der Götter beeinflußt und auf ein Ziel hin gelenkt wird, ist — abgesehen natürlich von handelndem Eingreisen, das sich auf dem Boden realer Wirklichkeit bewegt — der Zauber, neben welchem, oft unauflösdar mit ihm vermischt, das Opfer steht. Ob und wie in der Vorstellung der Alten die Sphären von Zauber und Opfer unter sich und von den rein natürzlichen Vorgängen geschieden waren, ist später eingehend zu erörtern. Für jetzt versuche ich, ohne mich bei dieser Vorstrage aufzuhalten, das Aussehen der Zauberkausalität näher zu beschreiben, wobei vielzfach auch das Gebiet des Opfers berührt werden muß.

Zauber tritt außerhalb wie innerhalb des priesterlichen oder vom Priester anerkannten und dirigierten Tuns auf. Der draußenstehende, von priesterlichem Wesen unabhängige Zauber knüpft sich vor allem an die Schlagworte yätu und mäyä, der priesterliche, zum großen Teil mit dem Opfer und überhaupt dem Kultus verwachsene an Schlagworte wie brahman und tapas.

Über ben yatu- und maya-Zauber gehe ich kurz hin. Es liegt in ber Natur unser Quellen, daß die davon nur ganz wenig berichten und kaum etwas zur Aufhellung der Vorstellungsmassen bieten, welche mit diesen offenbar dem niedersten Aberglauben, daneben auch dem Jongleurwesen angehörigen Praktiken verknüpft sind.

mäyä ist, wie bekannte, die an sich guten wie bösen Wesen beislegbare geheime Kraft und Kunst, Wunderwirkungen zu erzielen, die dem allgemeinen Können und Verstehen unbegreislich sind; weiter bezeichnet das Wort auch diese Wirkungen selbst oder die durch solche Kunst hervorgebrachten Erscheinungen. Denn "Gestalten zu bereiten"

<sup>1.</sup> Wird eine planmäßige Durchsuchung der nachvedischen Literatur diese Lücke der vedischen Überlieserung füllen? Bis jeht läht sich das nicht übersehen. Bon schon vorhandenen Arbeiten hebe ich hervor Hopkins, JAOS. XIII, 308 ff., und denselben, Magic observances in the Hindu Epic, Proc. Am. Philos. Soc. XLIX, 24 ff.

<sup>2.</sup> Ich verweise besonders auf Bergaigne, Rel. véd. III, 80 ff.; v. Bradke, ZDMG. XLVIII, 498 ff.; Hillebrandt WZRM. XIII, 316 ff.; meine Rel. d. Beda<sup>2</sup> 159 f.; Reisser Festschr. f. Hillebrandt 144 ff.; Prabhu Dutt Shāftrī, The Doctrine of Māyā (1911).

und sie in einander zu verwandeln, Truggestalten erscheinen zu lassen ist eine Hauptwirkung der maya; freilich nicht die einzige, sondern göttliche maya ist es auch, daß der Himmel feststeht ohne zusammenzustürzen, daß Sonne und Mond auf ihrer Bahn das Opfer umwandeln; die Sandkörner auf der Erde weiß die maya der Götter zu zählen (TB. III, 12, 6, 1f.). maya üben die großen Götter des Riqueda, vor allem Varuna1; maya üben tückische, feindliche Die einen und die andern werden in der ältesten Literatur= schicht unter der Benennung Asura zusammengefaßt. So ist maya recht eigentlich die Kunft des Asura, oder umgekehrt, Asura ift ein Wesen, das über die Kunft der maya verfügt. Die Menschen leben vom Ackerbau, die sieben Rishis vom brahman und tapas: so leben die Asurase von maya (Av. VIII, 10, 22ff.). Wie im Berlaufe der vedischen Reit sich die Bezeichnung Asura bekanntlich immer entschiedener auf bose Dämonen beschränkte, hat entsprechend auch maya vielfach die Bedeutung verwerflichen, tückischen Raubers angenommen. Freilich nicht in solcher Betonung, daß nicht beim Rokopfer an der Stelle, wo im großen Influs ber Rezitationen die Nennung der Muras an die Reihe kam, die Borschrift hatte gegeben werden konnen: "hier foll er irgend eine maya ausführen" (SB. XIII, 4, 3, 11). Da ist maya offenbar der harmlose Trick eines Jongleurs; ein Land der Jongleure ist Indien wohl von altersher gewesen. So erwähnt auch die altbuddhiftische Dichtung das Auftreten von "maya-Machern" bei Volksbelustigungen (Jataka vol. IV, 495; VI, 277), und überhaupt kann die Frage aufgeworfen werden, ob nicht vielleicht der ganzen maya-Vorstellung als reales Fundament Jongleurwesen zu Grunde liegt, das man in die transfzendente Sphäre projiziert hat3.

<sup>1.</sup> Im rigvedischen Baruna trifft also die Herrschaft über das Kta und der Besitz der mäyä zusammen (beides direkt in Berbindung gebracht IX, 73, 9); dieselben Naturordnungen werden als Berwirklichung des Kta und als Auskluß von Barunas mäyä ausgesaßt. Doch bleibt anderseits, entsprechend dem dunkeln, irrationellen Zug im Wesen der mäyä, ein gewisser Antagonismus beider Poetenzen übrig. Ein Gott wird angeredet: "jenseits der mäyä's im Kta (oder: der Ktahaste? vgl. meine Note zu der Stelle) war dein Name" (Rigv. V, 44, 2). Widerspruchslose Ausgeglichenheit ist in diesen Borstellungskreisen natürlich nicht vorhanden. Die weitere Entwicklung entsernt dann die mäyä immer entschiedener aus der Nähe des Kta oder dessen, was einst Kta hieß.

<sup>2.</sup> Hier offenbar als widergöttliche Wesen gedacht (f. sogleich).

<sup>3.</sup> Die Einsicht, daß Geschwindigkeit keine Hegerei ift und schließlich doch alles "mit natürlichen Dingen zugeht", wird man von der alten Auffassung des

Das Schlagwort yātu¹ weiter betrifft die spezielle, start verpönte Richtung des Zauberwesens, wo mit Hisse von Zauberdämonen — sie wurden eben yātu genannt — gezaubert wurde. Der yātu, oft tiergestaltig als Eule, Geier, Hund u. dgl., konnte dazu gebracht werden, in den Hexenmeister oder die Hexe hineinzusahren, die dann "Behälter des y." (yātudhāna, yātudhānī) waren. Bom māyā-Zauber wird der yātu-Zauber offendar unterschieden. So wird gesagt, daß einem gewissen mystischen Objekt der Berehrung "als yātu die yātu-Kenner ... als māyā die Usuras" huldigen (ŚB. X, 5, 2, 20)— womit es doch nur in unerheblichem Widerspruch steht, wenn es von der yātu-Zauberin einmal heißt, daß "sie sich mit ihrer māyā brüstet" (Rigv. VII, 104, 24).

Wichtiger als die Frage nach dem Verhältnis dieser Zweige der Zauberkunst unter einander ist die nach ihrer Stellung zum offiziellen, vom Priester betriebenen oder empfohlenen Zauber. Es ist zweiselslos, daß der vedische Priester-Zauberer unbedenklich für sich oder seine Klienten das Recht zu vielen Praktiken in Anspruch nahm in der Sache durchaus denen gleichartig, die von Draußenstehenden oder Feinden ausgeübt auf das heftigste von ihm verdammt und versolgt wurden. Uns aber interessiert hier vor allem, inwiesern die Mächte, die Kausalitäten, die man auf beiden Seiten im Zauber wirksam dachte, als unterschieden verstanden wurden, so daß sich in ihrer Verschiedenheit der Gegensat unfrommen und frommen Zaubers reslektierte.

Da ist nun sestzustellen, daß, während auf der einen Seite vornehmlich die mäyä wirkte, auf der andern als die bedeutendste wirstende Kraft daß brahman dastand. Daß brahman war von der mäyä zunächst insosern verschieden, als seine Borstellung speziell von der des heiligen, dem Gott wohlgefälligen, zauberkräftigen Borts, der heiligen Formel außging, um sich dann freilich zu einem Außstruck für die ganze dem Brahmanen und dem Opfer innewohnende mystische Kraft zu erweitern<sup>2</sup>. Aber auch von der Verschiedenheit

Jongleurwesens selbstverständlich fern halten (der buddhiftische Autor von Samy. Nik. Bb. III S. 142 war freilich aufgeklärter). — An die allbekannte Borsstellung späterer Spekulation von der Welt als Trugbild, das durch die mäyk des Alwesens hervorgerufen ist, darf hier nur im Borübergehen erinnert werden.

<sup>1.</sup> Bgl. Bergaigne II, 216ff.; meine Rel. des Beda<sup>2</sup>, 265 A. 3; Machonell, Ved. Myth. 163; Bloomfield, The Atharvaveda 9.

<sup>2.</sup> Bgl. meinen Auffat NGGB. 1916, 715ff.

des Ausgangspunftes abgesehen wurden die beiden Mächte offenbar als durchaus heterogen gedacht. Es ist schon jene Stelle angeführt, die das Treiben der einzelnen Rlaffen von Wesen in furzen Schlagworten beschreibt und dabei der maya, welche den Asuras gehört, das brahman und tapas der fieben Rishis, der Stammväter bes Brahmanentums, entgegenstellt (S. 130). Nicht weniger bezeichnend ift die in der Breite des gangen Rigveda geficherte Auffassung, daß unter den Göttern vor allen andern Varuna — neben ihm etwa noch besonders Indra — der Besitzer der maya ist, der des brahman dagegen der göttliche Brahmane Brhaspati. Wenn man also einerseits glaubte, daß der Asura oder ber verhaßte yatudhana auf geheimen Wegen den Lauf des Geschehens zu beeinflussen wisse, anderseits, daß ber Brahmane, der Beda, bas Opfer allen Mächten des Alltagslebens gegenüber unvergleichliche mystische Überlegenheit besitze, so erschien unzweifelhaft jede dieser Begabungen als etwas vollkommen Eigenartiges. Man mochte Uhnlichkeiten zwischen ihnen erkennen1; darum blieben sie doch nicht nur nach dem Gefühls= ton, den sie hervorriefen, verschieden, sondern sie wurden auch als chlechthin verschieden ihrem inneren Wefen nach aufgefaßt. --

Nach solcher Absonderung des fremden und unfrommen Zaubers

<sup>1.</sup> Mehr als einen begreiflichen Ausdruck für folche Ahnlichkeit kann ich angefichts beffen, mas hier über die getrennte Ratur von maya und brahman ausgeführt ift, nicht barin erkennen, wenn man im vebischen Opferzauber bie Feffeln des Todes "durch des Opfers maya hinwegopfert" (K. XXXVIII, 13, p. 115, 8): das besagt eben nur ohne technische, dogmatische Präzision, daß das Opfer so wunderbare Wirkungen erreicht wie die Runft der Zauberkunftler. Bollends daß in einem rigvedischen Bers (X, 88, 6) von "ber maya ber opfer= würdigen (Götter)" die Rede ift, kann die hier gemachten Feststellungen nicht alterieren. Es sei etwa noch hingewiesen auf TS. VI, 5, 1, 2 (bas Opfer als māyā und Kraft [vīrya] bes Brtra) und Av. XIX, 68, 1 (ber Bollzieher bes Ritus tut eine Öffnung durch māyā auf); weiter auf K. XXXVII, 14 (brahmayatu und devayatu). Wenn ein Bers von einem Konig berichtet, er habe nach Darbringung von Rogopfern feine mayalofen Feinde mit überlegener maya überwunden (SB. XIII, 5, 4, 12; AB. VIII, 23, 6), so liegt barin nicht eigent= lich, daß die dem Opfer innewohnende Kraft maya ift (anders, wenn ich recht verstehe, v. Bradte a. a. D.). Für irrig halte ich es, wenn Bloomfield (The Atharvaveda 9) auf Grund von SB. X, 5, 2, 20 (oben S. 131) und Av. VI, 13, 3 ben yatu-Zauber bem feindlichen, schabenden Angiraszauber gleich= Für bas Bemußtsein ber fest, der Hauptteile des Atharvaveda füllt. vebischen Theologen wenigstens wirkten auf beiben Seiten durchaus verichiedene Gemalten.

bleibt uns nun die Aufgabe, die Wirkungsweise des vom Brahmanentum selbst geübten oder geleiteten Zaubers zu betrachten, über den natürlich unvergleichlich reichere und eindringendere Überlieferung vorliegt als über den andern. Unsere Absicht geht, wie sich von selbst versteht, nicht dahin, die einzelnen Prozeduren dieses Zaubers zu beschreiben. Vielmehr muß versucht werden, von den Mächten, in denen man die in diesem Zauber wirkenden Kausalitäten hypostasierte, eine Vorstellung zu gewinnen.

Im Bordergrund steht hier, wie schon erwähnt, das brahman: die heilige Formel und ihre Verkörperung als mystische Krastsubstanz; die wohnt dem Kenner des heiligen Worts, dem Brahmanen inne; sie waltet unbezwinglich im menschlichen Dasein und im Universum. "Dies brahman des Visvāmitra schützt die Bhārastaleute" (Kigv. III, 53, 12); "durch das brahman des Agastyazermalme ich die Würmer" (Av. II, 32, 3). "Unter (allen) Krästen (vīrya), die man zusammengebracht hat, ist das brahman die höchste. Das höchste brahman hat im Ansang den Himmel ausgebreitet. Unter den Wesen ist der Brahmane als erster geboren: darum wer wäre imstande mit dem Brahmanen zu streiten?" (das. XIX, 23, 30).

Diese höchste oder schnell zur höchsten werdende Macht aber übt ihre zauberischen Wirkungen zusammen mit anderen Mächten. Schon oben (S. 130) sanden wir als den charakteristischen Besitz der brahmanischen Stammväter das brahman und das tapas. Die brahmankenner gehen ihren Weg "zusammen mit Weihe (diksā) und tapas" (Av. XIX, 43, 1 st.). "Was getan, was geopfert ist durch des brahman Krast: durch dies tapas, ihr Götter, segnet mich hier" (das. 72, 1). Sin Zaubergeschoß wird angeredet: "Des Auges Gesichoß! des Geistes Geschoß! des brahman Geschoß! Und des tapas Geschoß!" (das. V, 6, 9). Besonders sehrreich in einem gegen Feinde gerichteten Zauber, bei welchem Holz eines Asvatthabaums

<sup>1.</sup> Hierfür verweise ich auf meine Rel. des Beda<sup>2</sup>, 475 ff. und die sonftige bekannte Literatur, in der auch die an dieser Stelle nicht näher zu erörternden allgemein verbreiteten Grundsormen der Zauberei (wie die imitative, die sympathetische, nach Frazer, Golden Bough<sup>2</sup> I, 9 ff.) behandelt sind. Damit, wie sich an diese auch der Divinationszauber ansügt, habe ich mich a. a. D. 507 ff. beschäftigt und komme im Folgenden auf dessen Besonderheiten nicht zurück.

<sup>2.</sup> Gemeint ist: die man zur Birksamkeit vereint hat. Über das "Zu- sammenbringen" s. oben S. 94 A. 2.

verwandt wird: "Ich treibe sie fort mit meinem Geist, mit meinem Denken und dem brahman. Wir treiben sie fort mit dem Zweige des Baumes, des Asvattha" (das. III, 6, 8). Da wirkt im Verein mit dem brahman die persönliche, geistige Energie des Zaubernden, wie an anderen Stellen die zauberhafte Steigerung dieser Energie, das tapas1; weiter aber das Zauberutensil, wobei selbstwerständlich zugleich die mit diesem Utensil vollzogene Handlung als wirkender Faktor vorgestellt ist. Den Sprüchen, die des brahman als entscheisdender Wacht gedenken, läßt sich eine nicht geringere Reihe von Sprüchen an die Seite stellen, welche die gleiche Rolle einem dersartigen Zauberutensil, einem Amulet u. das. zuteilen.

hier treffen wir nun auf neuerdings viel biskutierte Fragen. beren Bedeutung für die prinzipielle Auffassung der Rauberei flar Wie ist über die in ihr wirksame Rausalität zu benten? San= belt es sich um eine - natürlich eben nur vermeintliche - rein mechanische Verknübfung von Ursachen und Wirkungen, die der Raubernde in Bewegung sett? Oder ift das Entscheidende vielmehr die seiner Berson selbst innewohnende Macht, das Agens, das man mit einem jett viel gebrauchten Ausdruck als sein "Mang" bezeichnen fann? Bielleicht läft sich beobachten, daß die gegenwärtig so mannigfach bemerkbare Borliebe für Betonung des Berfönlichen gegen= über dem unversönlich Mechanischen sich auch in der Erforschung dieser primitiven Vorstellungswelt geltend macht und die Ergebnisse zu Bunften des versönlichen Kaktors beeinfluft. Ein Rauberer richte etwa gegen seinen Feind einen Schadenzauber: das heift so= viel - lehrt ein geiftvoller Anthropolog2 - wie daß seine Willens= fraft, sein "Mana" überwältigend auf des Feindes Mana eindringt. Die Seele dieses Vorgangs soll im Zauberspruch ruben, in dem ein befehlendes "Muß", sich ablösend vom bloken Gedanken, als ein geistiges Projektil auf sein Ziel geschleudert wird. Der Spruch sei die stärkste Verkörperung dieses "Muß"; er teile der neben ihm ftehenden Bauberhandlung fein Leben mit. Wo feine eigne Bebeutung durch diese Handlung oder das in ihr gebrauchte Rauber= werkzeug in Schatten gestellt scheint, beruhe bas eben nur barauf, dan der Raubernde, statt seine Versonlichkeit vorzudrängen, wie ein

<sup>1.</sup> Näheres über dieses f. weiter unten.

<sup>2.</sup> R. N. Marett in seinem Aufsatz "From Spell to Prayer", Folk-Lore XV (1904). 132ff., durch den das Folgende, auch wo es ihm widerspricht, vielsach angeregt ist.

guter Werkmeister sein ganzes Wesen in das hineinlegt, was in Wahrheit bloß sein Werkzeug ist, so daß flüchtige Betrachtung in diesem den Ursprung der wirkenden Kraft finden mag.

Ich versuche darzustellen, wie sich die altindischen Materialien zu den hier berührten Auffassungen verhalten. Den Wert abzuschätzen, welcher den auf diesem Spezialgebiet gefundenen Resultaten für das allgemeine kulturgeschichtliche Problem zukommt, habe ich andern zu überlassen.

Zuvörderst beschäftige ich mich mit dem Verhältnis vom Zaubersspruch und Zauberhandlung, dann mit dem Verhältnis der Wirskung, welche von den Zauberobjekten, und derer, welche von Persönlichkeit und Willen des Zaubernden ausgeht.

Betreffs Wort und Handlung veranschauliche ich die Typen, die sich mir da zu ergeben scheinen, durch einige Reihen von Beispielen; ich wähle sie überwiegend aus der Masse der auf Schritt und Tritt in das Opferritual verwobenen kleinen Zauberakte.

- 1. Der Opferer ist beim Läjapehaopser zum Psosten hinausgesstiegen. "Man bewirft ihn mit Salztüten. Das Salz fürwahr ist Vieh; das Vieh ist Speise" (ŚB. V, 2, 1, 16). Es handelt sich um das Grundstück, auf dem der Feueraltar errichtet werden soll. "Dann gießt er Wasserfüge aus . . . Das Wasser ist Regen; damit setz er Regen dorthin . . . Wenn er es nur auf dem gespsügten Grunde ausgösse, nicht auf dem ungepslügten, gäbe es Regen nur für das Gepslügte, nicht für das Ungepslügte. Und wenn er es nur auf dem ungepslügten Grund ausgösse, nicht auf dem gepslügten, gäbe es Regen nur für das Ungepslügte, nicht suf dem gepslügten. Auf dem gepslügten und dem ungepslügten Grund gießt er es aus" (das. VII, 2, 4, 1fs.)
- 2. "Er reinigt sie (die beim Opfer zu verwendenden Wasser) mit dem Spruch: Auf Savitars Antrieb reinige ich euch mit fehlerslosem Reiniger, mit den Strahlen der Sonne" (das. I, 1, 3, 6).
- 3. "Dann wirft er, wenn irgend etwas (Gras oder dgl.) darauf gefallen ift, es weg mit dem Spruch: Weggeschlagen ist das Raksas (der schädliche Kobold)" (das. I, 1, 2, 15). — "Er wirft vom Sit des Hotar(-priesters) einen Grashalm fort mit dem Spruch:

<sup>1.</sup> Ich führe speziell für die altindischen Berhältnisse an: Hillebrandt, Ritual-Literatur 169 ff.; Henry, La magie dans l'Inde antique 9 ff.; v. Re = gelein, JAOS. XXXIV, 250 f.

Fortgeworsen ist Parāvasu ("der Entserner von Gütern")'. Parāvosu nämlich heißt der Hotar der Asuras (der bösen Dämonen). Den wirst er damit vom Sit des Hotar fort" (das. I, 5, 1, 23). — Bei der Opferung von Körnern der übelvertreibenden Pflanze Apāmārga ("Abwischung"): "In welcher Himmelsrichtung von dort (sein Feind) ist, dahin gehend opfert er . . . Wer ihm dort irgend etwas tut . . . dessen Namen soll er nennen: Wir haben den N. N. gestrossen! Geschlagen ist N. N.!' So schlägt er die schödlichen Wesen, die Kaksas" (das. V, 2, 4, 20, vgl. Weber, Über den rajasūya 18). — Um Sieg in der Schlacht zu gewinnen, entsendet man eine "Weißfüßige" gegen die Feinde, bestrichen mit den Neigen von Opferspenden, die man unter Hersagung gewisser Schlachtlieder dargebracht hat; in diesen heißt es u. a.: "Die Weißfüßige möge zu jenen Neihen der Feinde hinübersliegen; mögen heute jene Heere der Feinde in Verwirrung geraten" (Kauś. S. 16, 26; Av. XI, 10, 20). — Bei der Salbung des Königs "besprengt ihn ein Brahmane . . . mit dem Spruch: Mit Somas Herrlichteit besprenge ich dich'—damit sagt er mit Krast'; mit Ugnis Glanz'— damit sagt er mit

- 4. Beim Bajapeyaopfer ist der Opferer zum Pfosten hinaufsgestiegen (vgl. unter 1). "Mit seinem Kopf hebt er sich über den Pfosten mit dem Spruch: Unsterblich sind wir geworden'. Damit gewinnt er die Götterwelt" (das. V, 2, 1, 14).
- 5. "Er berührt das Joch (des Wagens, der die Opferspeise enthält) mit dem Spruch: Ein Joch (dhūr) bist du; schädige (dhūrva) den Schädiger" (das. I, 1, 2, 10). "Er blickt (den für das Opfer bestimmten Reis) an mit den Spruch: Weit (sei) dem Wind (zugänglich)" (I, 1, 2, 14, vgl. Kāty. Śr. II, 3, 16).
- 6. Auf der Brautfahrt murmelt der Bräutigam an Kreuzwegen den Vers "Mögen nicht Wegelagerer uns treffen" (ŚG. I, 15, 14; Rigv. X, 85, 32). Zum Schüler, der verreisen will, spricht der Lehrer leise: "Ich gehe mit dir das Aus- und Einatmen an, mit weiter Ausdehnung" usw. (ŚG. I, 18, 3).

In all dem finde ich eine Stufenfolge: anfangend vom Ersicheinen der bloßen Handlung ohne Spruch (Nr. 1) nimmt Schritt für Schritt die Inhaltsfülle der Handlung ab, die Bedeutung des

<sup>1.</sup> Ein Mutterschaf? Ginen Pfeil? Bgl. meine Rel. b. Beba 2 497 A. 1.

Spruches zu, bis schließlich (Nr. 6) der Spruch allein ohne Handlung auftritt.

In Nr. 2 liegt eine vollständige, ihren Zweck wirklich realisies rende Handlung vor. Das Wasser soll gereinigt werden: es wird in der Tat gereinigt. Der Spruch hat nur die Funktion, das an sich lückenlos vorhandene Geschehen in eine höhere Sphäre zu heben, göttliche Mächte an ihm zu beteiligen, seine Fehlerlosigkeit zu konsstatieren.

In den Fällen von Nr. 3 ist die Handlung, prosanem Verstand nach, unvollständig. Ein böser Feind soll beseitigt werden. Es wird auch etwas beseitigt, aber nur ein Grashalm. Die "Weißfüßige" soll zu den Heeren der Feinde hinübersliegen, dort Verwirrung zu stiften. Sie wird auch in jener Richtung entsandt. Wird sie anstommen? Wird sie eine Wirtung ausüben, die durch ihre Erscheisnung, ihre irdische Natur gewiß nicht gewährleistet ist? Hier greift der Spruch ein. Er schließt die Lücke zwischen dem sichtbaren Tun und dem unsichtbar damit verknüpsten Ersolg. Er sichert, daß der Att des Fortwersens nicht einen gleichgültigen Grashalm trifft, sons dern Dämon Parāvasu, daß die "Weißfüßige" nicht nur in der Richtung auf die Feinde davonsliegt, sondern in die seindlichen Reishen gelangt und dort ihr vernichtendes Wert tut.

In Nr. 4 hat die Abbildung des Gemeinten durch das wirkslich Getane weiter an Ahnlichkeit verloren. Vorher wurde beispielseweise ein Wegwerfen durch ein Wegwerfen abgebildet. Jetzt das Unsterblichwerden durch eine Hebung des Kopfes. Die Lücke, die der Spruch überbrückt, hat sich vergrößert. Erst er bringt der ganz unbestimmten Physiognomie der Handlung Gestalt und Charakterissierung.

Rr. 5: von Handlung ist überhaupt nur Berührung ober gar nur Betrachtung des zu beeinflussenden Gegenstandes da. Durch sie wird die Kraft des Spruchs, in dem allein das Gewollte zum Ausdruck kommt, auf jenen hingeleitet. Sehr häufig ist in Najussor-

<sup>1.</sup> Denn daß in Nr. 6 das junge Paar an einem Kreuzweg ankommt, der Schüler verreisen will, ist natürlich kein Teil des Zaubers, sondern nur sein Anlaß. — Wollte man übersubtil sein, ließe sich gegen den Ausbau der obigen Stusensolge erinnern, daß die höhere oder geringere Geltung der Handlung da teils nach ihrem Inhalt bemessen ist, teils aber danach, od sie — unabhängig von ihrer inhaltlichen Vollständigkeit — allein steht oder von einem Spruch begleitet ist.

meln, wie hier beiläusig bemerkt sei, der an erster Stelle dieser Nummer veranschausichte Typus, die Anrede eines Gegenstandes mit: "Du bist das und das". Die Brähmanadeutung wechselt zwischen zwei Auffassungen. Einerseits z. B.: "Er nimmt den Wagen hers unter mit dem Spruch: Indras Donnerkeil bist du'. Ein Donnerkeil fürwahr ist der Wagen; Indra ist der Opferer. Darum sagt er: Indras Donnerkeil bist du'" (SB. V, 1, 4, 3). Anderseits: "Beständig bist du, sest': damit macht er ihn beständig und sest in dieser Welt" (das. V, 2, 1, 25). Also der Spruch teilt entweder dem Objekt eine Eigenschaft, eine Daseinssorm mit, oder er stellt sie als schon vorhanden sest, holt eben diese verdorgene Seite am Wesen des Objekts hervor, setzt dieses eben in der entsprechenden Richtung in Tätigkeit.

So laffen fich, begreiflich genug, recht verschiedene Formen des Rusammenwirkens von Spruch und Handlung beobachten. Der Beobachter wird sich Zuruchaltung darin auflegen, hier zu viel er= flaren zu wollen, ein allzu bestimmtes System aus ben Erscheinun= gen herauszulesen. Zunächst fällt doch so viel in die Augen, daß die Handlung vor dem Wort den Borteil der überzeugenden Sicht= barkeit und Greifbarkeit hat, dagegen den Nachteil, mancherlei Vorbedingungen vorauszuseten, inmitten der hart im Raum sich ftogen= ben Sachen an die engen Grenzen des tatfachlich Ausführbaren gebunden zu sein. All das, mas fie zu leiften nicht imftande ift, kann und muß das minder schwerfällige Wort erganzen, sei es nun, daß diefes die gewollte Wirkung befehlend ober daß es fie beschreibend auß= spricht und — im letteren Fall — badurch fie felbst nach sich zieht wie das Bild die abgebildete Sache. Bier ergeben fich nun im Ginzelnen sehr verschiedene Situationen. Schließen die Umstände die Berwendung eines wohlausgerüfteten Opfer- oder Zauberapparats aus (man bente an die Brautfahrt, die einen Kreuzweg paffiert; Uhnliches fehr häufig), wird eben das Wort allein die Arbeit gu tun haben. Weiter je nachdem sich die Handlung auf ein entferntes oder auf ein greifbar gegenwärtiges Objekt richtet, die zu erzielende

<sup>1.</sup> Hiefür noch ein sehr klares Beispiel. Beim Opfer faßt man ben Sphya (bas hölzerne Schwert) mit Sprüchen, in benen es heißt: "Du bist Indras rechter Arm. Du bist der Wind mit scharfer Schärfe, der Töter des Feindes". Damit schärft er den Sphya und darf fortan mit ihm weder sich selbst noch die Erde berühren. SB. I, 2, 4, 7. Also der Spruch legt in das Obiekt Kräfte, die vorher nicht in ihm waren.

Wirkung schon für den Augenschein erreichbar oder allein dem Glauben und der Phantafie zugänglich ift, fällt dem Wort von selbst eine dem angepaßte Rolle zu. Zielt die Handlung auf ein entferntes, unzugängliches Objekt, so trägt das Wort fie über die Kluft hinüber (z. B. im Kall ber "Weißfüßigen"), weift ihr so zu sagen ben Weg zum Riel. Nimmt die Handlung eine verborgene Rraft des Objekts in Anspruch, erstrebt sie phantastische oder mustische Wirkungen, so kann nur das Wort an jene Kraft, an jene Wirkungen heranreichen. Gine Wirtung, die fich durch die Handlung nur undeutlich ausdrücken läßt, hat das Wort zu präzisieren. Wo ander= seits die Handlung ohne weiteres alles zu Leiftende wirklich leiften kann, bleibt dem Wort kaum eine weitere Aufgabe, als den Borgang nach seinem vollen Sinn zu beschreiben, ihn mit höheren Mächten und Zielen zu verknüpfen. Auf die eine oder auf die andere Weise wird das vom Rauber in Bewegung gesetzte Werkzeug "durch das brahman geschärft" (Rigv. VI, 75, 16; Av. VIII, 3, 25 ufm.), "durch Brhaspati (d. h. durch das brahman, deffen Herr und Meister B. ift) angetrieben" (Riav. X, 97, 15, 19): Ausdrücke, deren volle, anschauliche Bedeutung sich aus den vorstehenden Erör= terungen ergibt2.

Ein nebensächlicher Zug dieses Bildes braucht hier eben nur verzeichnet zu werden. Während man in positiver Richtung zur Herbeisührung einer Wirkung gern Wort und Handlung kombiniert, vermeidet man im negativen Fall schon die ungünstige Handlung allein, das ungünstige Wort allein, indem man Gesahr nicht erst vom Zusammenwirken der beiden befürchtet. Begreislich genug:

<sup>1.</sup> Ahnlich bei Zurücksendung eines feindlichen Zaubers auf dessen Unsftifter: "Dies ist der Pfad, Zauber" — (mit diesem Wort) leiten wir dich" (Av. X, 1, 15).

<sup>2.</sup> Wie einerseits das Wort, anderseits die Handlung oder der in ihr verwandte Zaubergegenstand in prinzipiell gleicher Weise mit eigenartiger, aus dem Alltäglichen sich heraushebender Kraft geladen ist, kann die Bergleichung von Atharvanstellen wie den folgenden veranschaulichen. Sinerseits: "Wie Atritöte ich die Würmer, wie Kanva, wie Jamadagni. Durch des Agastya Zausderspruch (drahman) zermalme ich die Würmer" (II, 32, 3). Anderseits: "Durch dich, o Kraut, haben früher die Atharvans die bösen Dämonen gesschlagen. Durch dich hat Kasyapa sie geschlagen, durch dich Kanva, Agastya" (IV, 37, 1). Auf beiden Seiten also eine Kraft, deren Besonderheit sich darin kundibt, daß sie einst denselben alten Weisen sich bewährt hat und so denn dem eben jest Handelnden sich wieder bewähren wird.

wer etwas erreichen will, wird natürlich am besten alle Mittel bafür in Bewegung setzen; etwas Gefürchtetes zu vermeiden aber wird der Vorsichtige jede einzelne Öffnung, durch die es eindringen könnte, verschließen.

Daß nun bei dem hier beschriebenen Zusammenwirken von Wort und Handlung doch schließlich eine gewisse Neigung zum Vorschein kommt, das Wort als das Vornehmere anzusehen, wird sich nicht ganz in Abrede stellen laffen. Diese Reigung macht fich, scheint mir, auf dem Gebiet des Opfers deutlich fühlbar und wird bem des Zaubers schwerlich fremd gewesen sein. In dieser Richtung mag gewirft haben, daß, wie oben bemerkt, die transszendenten Beziehungen, durch die Handlung kaum ausdrückbar, in die Formel leicht und deutlich eingingen. Sodann ift in Anschlag zu bringen, daß nur die Formeln, nicht aber die Handlungen zu einem impofant aufgebauten, die Runde der Handlungen zum großen Teil la= tent in sich enthaltenden Korpus zusammengeschlossen waren und in Dieser Geftalt den Gegenstand eines von hober Feierlichkeit um= gebenen, ein bedeutendes Stück Leben beanspruchenden Lehrfursus bildeten. Die Formeln, das brahman ftellten ja auch eben jenes Fluidum dar, das den Brahmanen zum Brahmanen machte: so daß die Hoheit der Raste mit der Hoheit der heiligen Formeln zusammenfiel und die eine betonen soviel hieß wie die andre betonen. Danach find Außerungen wie die folgenden wohl verftandlich: "So groß ift das ganze Opfer wie dieser dreifache Beda. Bu beffen (bes Beda) Gestalt (rūpa) wird dieses gemacht, dies zu seinem Mutterschoß und Sig. So erfaßt er durch diesen dreifachen Beda wiederum das Opfer" (SB. V, 5, 5, 10). "Und es ift auch anerkannt: mag einer stehen, geben, sitzen, liegen — welche Opferhandlung immer er rezitiert2, diese Opferhandlung ift (damit) von ihm vollzogen" (AG. III, 4, 6). So ist es ja auch das brahman, das heilige Wort und die in ihm verforperte Kraftsubstanz, gewesen, das schließlich, als die Idee des absoluten Wesens in den Vordergrund trat, diefem Sochften den Namen, gewiffermaßen die Maste gegeben hat, in der die Gestalt des Gestaltlosen sichtbar murde. —

<sup>1.</sup> Es ift die Rede von einer Darbringung, bei der die Zusammensetzung der Opferspeise die drei Beden symbolisiert.

<sup>2.</sup> Man bemerke, wie der Bortrag der zu einem Opfer gehörigen Texte hier kurzweg als Bortrag dieses Opsers benannt wird.

Nun von der Alternative zwischen Wort und Handlung zur zweiten: wirkt die persönliche Macht des Zaubernden oder eine von den Werkzeugen seines Zaubers ausgehende, vielleicht als mechanisch benennbare Kausalität?

Auch hier, scheint mir, lassen unsere Quellen deutlich mehrere, natürlich leicht in einander übergehende Typen erkennen. Gewiß kann man deren Unterscheidung noch wesentlich weiter treiben, als im Folgenden versucht wird. Für jetzt stelle ich drei Fälle auf.

- 1. Der Rauberer empfindet als das Wirkende seine eigne Rraft. So beispielsweise Av. II, 33 (Rigv. X, 163) und IV, 36. ersten dieser Lieber wird der ju Beilende angeredet: aus deinen Augen, deiner Rase reife ich die Krankheit heraus. Aus deinem Herzen, beiner Lunge reiße ich die Krankheit heraus. Und so durch das ganze Lied; zum Schluß: mit Kashapas herausreißendem (Spruch) reißen wir die Krankheit nach allen Seiten heraus. Nach dem zugehörigen Ritualtert (KS. 27, 27) werden, scheint est, unter Bortrag dieses Liedes dem Kranten Fesseln abgerissen, mit denen man ihn umbunden hat. Das zweite der angeführten Lieder richtet sich gegen frankheitbringende Kobolbe (Bisacas). Da heißt es: mit Macht überwinde ich die Pisacas und raube ihnen den Besitz. Ich quale fie wie der Tiger die Herren der Beerden. Sie finden feine Ruflucht wie Sunde, die einen Löwen gesehen haben. Aus dem Dorf, in das diese meine gewaltige Macht eingegangen ift, muffen sie ent-Es ist auch von Feuer die Rede, das die Pisacas ver= brennen foll, und auf einen Verbrennungsatt führt der zugehörige Sutratert (f. Bloomfield zu bem Hymnus). So fteht der Rauberer allerdings mit Ugni im Bunde. Aber der Liedtert zeigt doch deutlich, daß er die eigentliche überwältigende Kraft in sich selbst findet.
- 2. Die Kraft hat ihren Sit in einem Werkzeug des Zaubers und wird durch dieses auf das zu beeinflussende Objekt geleitet. So wohnt sie beispielsweise in der Kusthapflanze, mit der man Kranksheiten bekämpft. Sie ist "die mächtigste der Pflanzen", "von den Göttern geboren": "höchst" heißt sie mit Namen; "höchst" heißt ihr Vater. Im Norden des Himavant (also im Fabelland) ist sie geboren und zum östlichen Volk gebracht; dort hat man "die höchsten Namen" (die höchsten Qualitäten) des Kustha ausgeteilt. Der Kustha ist unter den Pflanzen, was der Tiger unter den Kaubtieren ist.

<sup>1.</sup> Bgl. Caland, Altind. Zauberritual 85.

"Diesen Mann, o Rustha, mache mir gesund" (Av. V, 4; XIX, 39, 4). So wird die Heilwirkung beutlich auf die wunderbaren Qualitäten der in Salbenform dem Rranten von haupt zu Füßen eingeriebenen Arzneipflanze (Kaus. S. 28, 13) zurückgeführt. einer anderen Stelle fagt man zu einem aus heilfräftigen Pflanzen hergestellten Amulet, das man Kranken anbindet: "Tigergleich ist das Pflanzenamulet, schützend, vor Verwünschungen behütend. Alle Krankheiten, alle Raksas schlage es weit von uns hinweg!" (das. VIII, 7, 14). Bu einem Berlamulet: "Das Gebein ber Götter ift zur Berle geworden. Befeelt mandelt es in den Waffern einher. Das binde ich dir an für Leben, Ruhm, Kraft, hohes Alter von hundert Jahren. Dich schütze der Perlenzauber!" (das. IV, 10, 7). Weiter eine Außerung aus einem Brahmanatext. Das Wasser, mit dem man den König bei der Königsweihe begießt, wird in einem Gefäß von Udumbaraholz gesammelt: "ber Udumbara ift Speise, Stärfung; (fo geschieht es) jur Aneignung von Stärfung, von Speisegenuß." Man nimmt bazu verschiedene Arten von Waffer, darunter fließendes: "mit Kraft fließen diese (Waffer); deshalb hält nichts ihr Fließen auf; so begießt er ihn mit Kraft". Weiter sonnenbeschienenes Wasser: "so begießt er ihn mit Glanz; sonnenhelle Haut verschafft er ihm" usw. (SB. V, 3, 4, 2. 7. 12). Man sieht: wenn der Rönig Kraft entwickeln und eine helle Saut haben wird, jo ift das die durch den Zauber auf ihn hingeleitete Wirkung der Rraft und Selligfeit, die in dem über ihn ausgegoffenen Baffer wohnt.

3. Die Kraft hat ihren Sit in einem Werkzeug des Zaubers und wird durch dieses dem Zaubernden zugeleitet, der die betreffende Kraft dann seinerseits betätigt. Beispiel: Av. IV, 20. Im Zauberskraut wohnt Hellsichtigkeit; es ist des göttlichen Adlers Augenstern, das Auge Kashapas und der geistersichtigen vieräugigen Hündin. Dies Kraut gibt dem Zauberer, der ein daraus versertigtes Amulet trägt, die Kraft, alle bösen Zauberwesen und Kobolde zu sehen. Mögen sie durch die Luft sliegen, über das Himmelsgewölbe steigen, sich in der Erde verstecken: sie alle soll das Kraut uns enthüllen! Oder VIII, 5, 12: wer das Amulet trägt, der ist Tiger, Löwe, Stier.

Nun versteht sich von selbst, wie schon bemerkt, daß die versschiedenen Typen sich unendlich oft vermischen. Die Vorzüglichkeit etwa einer zauberhaften Waffe und die Kraft oder Kunst dessen, der

sie zu führen weiß: es ließe sich schwer begreifen, würde nicht beides neben einander, hier vielleicht diefes, dort jenes ftarter gerühmt1. Ich gebe keine Beispiele; der Atharvaveda ist davon voll2. Regeln darüber, welcher der verschiedenen Inpen oder ob ihre Bermischung im einzelnen Kall zu erwarten ift, wird man natürlich nicht finden und soll man nicht suchen. Zuweilen wird doch ein Motiv, das die Entscheidung beeinflußt, erkennbar sein. In Av. II, 33 wie in V, 4 (oben S. 142) vermittelt den Zauber ein kon= freter Gegenstand. Der bilbet bas einemal bas zu überwindende Leiden ab, und auf ihn richten sich beseitigende Manipulationen; das andremal bringt er die Beilwirkung. Begreiflich, daß der Text dort das Tun des Subjekts, hier die objektive Rraft voran-In zahllosen Ruancen schwankt auch der Ton, in dem der Rauberer zu seinem Werkzeug spricht - herrschend und befehlend, häufiger schmeichlerisch preisend und bittend; gelegentlich scheint eine Entschuldigung herauszuklingen gegenüber ben Mächten, an die man fich heranwagt. Oft nimmt auch die Haltung des Rauberers, die sich auf mehr oder minder deutlich personistzierte und mit entsprechender Verehrung behandelte Zauberpotenzen hinkehrte, plötlich ober in unmerklichen Übergangen eine Wendung auf die Götter. find es, die jene Botenzen in Tätigkeit versett haben. stehen neben ihnen, in gleicher Richtung wirkend. Ober fie treten an ihre Stelle. Gern ruft man dann ganze Scharen von Göttern herbei: aleichviel was die spezielle, altfeststehende Funktion jedes einzelnen ift, sie sollen alle mit einander helfen. Die Tendenz, mög= lichst viele Mächte in gleicher Richtung in Tätigkeit zu setzen, tritt überall deutlich hervor. Sie zeigt sich auch darin, daß man in die zu benutenden Rauberwerkzeuge gern so viele Kräfte, wie nur erreichbar sind, hineinleitet: durch die Auswahl besonderer Herkunft der betreffenden Objekte, durch Bermischungen mit anderen Subftanzen, Weihungen, Zuführung der im Ort und im Zeitpunft, im Namen, in der Rahl wohnenden Mächte und wie viele andere derartige

<sup>1.</sup> Ühnlich sieht es Söberblom (Werden des Gottesglaubens 84 f.) an, mit dessen Anschauungen über diesen Kreis von Problemen ich mich überhaupt vielsach berühre.

<sup>2.</sup> Eine recht bezeichnende Stelle des Rigveda (X, 145, 5), welche die persönliche Kraft und die des Instruments neben einander stellt, sei doch angesführt. Das Weib spricht zur Zauberpflanze: "Ich din Siegerin, und du bist siegeskräftig. Wir beide wollen siegreich meine Nebenbuhlerin besiegen."

Mittel mehr1. Das alles ift ja die natürliche Politik für eine Anschauung vom Dasein, die ein unabsehbares, ungeregeltes Gewirr zahlloser Kräfte, offenbarer und verborgener, diese Welt und die überweltlichen Reiche erfüllen, durchschwirren, durchgeisten läßt. Eine unter ihnen — eine besonders bedeutende — ift das Wort voll geheimer Macht, das jeden Augenblick rasch zu Gebote steht, unendlich vieles kann, was die Hand nicht kann, sich deren Verrichtungen anschmiegt, Lücken barin ausfüllt, schlummernde Rräfte aufweckt, ziellose Wirkungen zum Ziel lenkt. Da ist bann weiter. oft eben durch dieses Wort, oft aber auch anders fich betätigend, der Wille des Handelnden, vielfach als eine Kraft neben anderen Kräften wirfend, insonderheit aber die zentrale Rolle des Dirigenten durch= führend, der jedes Wertzeug feine Rolle tun läßt, jeder Rraft nach ihrer Art im Zusammenhang bes Ganzen ben Blat anweift: in welcher selbstverständlichen Sonderstellung des die Initiative übenden Unternehmers doch nichts liegt, was zur Leugnung ober auch nur zur Berabsetzung der von seinen Werkzeugen ausgehenden, von diesen fraft ihres eigenen Rechts hervorgerufenen Kausalitäten Unlaß geben könntes. Sollen wir da nun von mechanischen Rausalitäten sprechen? Bielleicht ein allzu moderner Ausdruck, der ftarker, bewußter, als recht ift, blinden Gehorsam des Geschehens gegen eine unversönliche, unerbittliche Formel hervorkehrt. Die Mächte, die

<sup>1.</sup> Ich möchte in diesen sehr begreiflichen Srscheinungen nicht mit Huberts Mauß (Théorie gén. de la magie, Ann. soc. 1902—03, 102) sinden, daß "la propriété magique n'est pas conçue comme naturellement, absolument et spécifiquement inhérente à la chose à laquelle elle est attachée, mais toujours comme relativement extrinsèque et consérée." Sin Ausbruck wie "absolument" führt wohl eine Nuance rigordser Szakheit mit sich, die besser ferngehalten wird. Aber man darf doch sesthatten, daß für daß vedische Bewußtsein viele Substanzen ganz bestimmte Zaubereigenschaften (ober Reihen solcher Sigenschaften) besitzen: die gehören ihnen darum nicht weniger, daß man gern — sehr begreislicherweise — diesen ihren Besitz durch einen seinen serkunft berichtenden Mythus oder etwas dem Uhnliches erklärt, oder daß man durch mancherlei Prozeduren die Wirkungskraft einer solchen Sigenschaft verstärkt und sie mit anderweitigen Kräften kombiniert.

<sup>2.</sup> Ich erinnere hier besonders an den Typus 3, oben S. 142, wo der Zaubernde sein eignes "Mana" eben dem Werkzeug entnimmt, in dem es von Natur seinen Sit hat. Daß hier der Handelnde "als guter Werkmeister" (oben S. 135) sich selbst hintangesetzt hat und so dem Werkzeug zuschreibt, was in Wahrheit seine eigne Kraft ist, wäre doch eine schwierige Annahme.

hier wirken, pflegen ja, wie wir gesehen haben, zwischen mehr unpersönlicher und mehr persönlicher Wefenheit zu schwanken. Man handhabt fie, aber man bittet fie auch. Sie müffen fich hierhin und borthin setzen ober bewegen laffen, aber fie willfahren auch gutig dem menschlichen Wunsch. Sie fturzen sich in jäher Leidenschaft wie Tiger auf die entsetzt fliehenden feindlichen Gewalten. Aber fie wirken auch als Dinge, die gleichmäßig heute wie gestern und morgen gewohnt find so ober so zu wirfen. Bielleicht tritt im Gangen in den Zauberhymnen die personliche Lebendigkeit ftarker hervor, in ben so zu sagen wissenschaftlichen Brahmanas ber unpersönliche Me= chanismus. Doch wir können hier bei der Besprechung des Zauberwesens das allgemeine Thema von der größeren oder geringeren Unnäherung des Geschehens an ein naturnotwendiges ober naturgemäßes nicht in seinem vollen Umfang erschöpfen und muffen später noch darauf zurücktommen. Für jest konftatieren wir, daß das Gesamtbild der zauberischen Vorgange, das sich uns ergeben hat, in ber Tat ein überaus buntes ift. Ihm fehlt die, ich möchte fagen, elegante Einheitlichkeit, die sich durch allzu ftarkes Hervorschieben ber perfönlichen Macht, des "Mana" erreichen läßt. Aber fpricht nicht vielleicht eben der Schönheitsfehler, den wir da hinnehmen, entschiedener für die hiftorische Wahrscheinlichkeit, als die durchsichtige Glatte eines Suftems?

Nachdem schon im Obigen von der Rolle der Willenskraft im Zauber vielfach die Rede gewesen ist, müssen wir nunmehr noch einige damit im Zusammenhang stehende spezielle Vorstellungen bezühren, deren Behandlung inmitten der soeben zum Abschluß gesbrachten Erörterungen störend gewirkt hätte.

Zunächst, dem betreffenden Gedankenkreis nahestehend — ich glaube zwar kaum direkt ihm zugehörig — ist die nicht selten besgegnende Ausstattung des bloßen Denkens an etwas mit magischer Kraft. An gewissen Stellen des Kituals soll der Opserer oder Priester an bestimmte Objekte denken, auf die eben sich der Wunschrichtet — beim Vortrag eines Verses, in dem von Reichtum an starken Söhnen die Rede ist, an einen starken Sohn; beim Schlagen des Preßsteins auf die Somaschößlinge an den Feind, den man schlagen möchte. Genau genommen ist das doch wohl weniger eine Willensbetätigung, als eben ein bloßer Vorstellungsakt. Und dieses

<sup>1.</sup> Materialien in meiner Religion bes Beba 2, 432 f.

Vorstellen, scheint mir, ist auch nicht eigentlich gebacht als die gewollte Wirkung erzeugend. Sondern die erzeugt der Ritus, der Vortrag des Verses u. dgl., die Vorstellung heftet nur so zu sagen dem Ritus die Adresse an, schreibt der in ihm waltenden Macht vor, in welcher Richtung sie sich zu betätigen hat.

Mit sicherem Recht darf es auf magischen Effekt der Willensskraft bezogen werden, wenn man die Feinde sorttreibt "mit seinem Geist, seinem Denken" (Av., oben S. 134; daneben wird das brahman und der im Zauber verwandte Baumzweig genannt); ebenso wenn es von den Brahmanen heißt, daß sie ihrem Beleidiger "nachsehen mit ihrem tapas und ihrem Grimm (manyu), und aus der Ferne ihn durchbohren" (Av. V, 18, 9). Schon im Rigveda (X, 83. 84) wird der als Dämon personifizierte "Grimm" geseiert. Er sührt den Donnerkeil als Geschoß (vgl. meine Note zu 83, 1). Man sagt zu ihm: "Höchste Macht trägst du, du Überwinder". Wie an der zuvor angesührten Stelle tritt auch hier der Grimm auf als mit dem tapas im Bunde stehend (83, 2. 3).

Damit sind wir nun auf die Betrachtung einer Macht geführt, von der in diesem Zusammenhang noch gesprochen werden muß: auf das der Willenstraft wenigstens nahstehende, fast möchte man sagen als eine zauberhafte Steigerung und Stillsserung der Willenstraft erscheinende tapas, dies fremdartige Erbteil aus primitivem Zauber=glauben<sup>1</sup>. tapas ist, wie bekannt, wörtlich "Erhitzung"<sup>2</sup>, Kasteiung durch Fasten, Wachen, Keuschheit usw.<sup>3</sup> Der Phantasie erscheint

<sup>1.</sup> Bgl. meine Religion des Beda<sup>2</sup>, 401 ff.; Deussen, Allgem. Gesch. der Phil. I, 2, 60 ff.; Geden in der Encycl. of Rol. and Eth. II, 87 ff. Sehr anders als hier B. Henry, Journ. as. 1905, II, 390 ff.

<sup>2. &</sup>quot;Bei Saa auf Malanta erzählt man von allen Personen und Gegenftänden, die diese Macht (das "Mana") besitzen, sie seien heiß'" (Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens 37).

<sup>3.</sup> Gewiß ursprünglich auch durch physische Erhitzung, die in späterer Zeit wieder stark hervortritt. Im Beda spielt die Hitze eine Rolle in den auf das Tapas bezüglichen Phantasiespielen, doch kaum in positiven Riten. Unter den Methoden des Tapas erscheint dann auch das Atemanhalten (vgl. meine "Lehre der Upanisaden" 261). — Eine schon merklich modernisierte, abgestaute Überssicht über Formen des Tapas geben Rechtstexte der jüngeren Bedazeit: "Kein Wesen beschädigen, Wahrhaftigkeit, Nichtstehlen, Baden zu den drei Tageszeiten, Gehorsam gegen Respektspersonen, Keuschheit, am Boden schlafen, ein Kleid tragen, Speiseenthaltung: dies sind die (Arten des) Tapas". Baudh. Dh. III, 10, 13.

das tapas bisweilen als eine allgemeine, universelle Macht hyposta= siert: so läßt der Rigveda (X, 190, 1) "das Rta und die Wahrheit aus dem entstammten tapas geboren werden". Aber in Wirklichkeit ist das tapas natürlich immer das tapas eines Einzelnen, das er in sich und für sich hervorbringt. "Er mühte sich ab; er übte Tapas", sagen Brahmanaterte häufig vom Beltschöpfer, der zu schaffen begehrt. Das Moment des Sichabmühens, Sichabmüdens ift in der Tat für das tapas wesentlich; srama ("Sichabmühen") wird stehend mit tapas zusammen genannt. Weiter tritt hervor die Forderung des strengen Sichloslöfens von allem, was die Konzentration ftoren konnte, von jedem Sichgehenlaffen, jedem ziellofen Starfes Tapas fordert unentwegtes Festhalten durch Hinundher. lange Zeiträume; die in ausschweifenden Zeitperioden schwelgende Ausmalung aftetischer Kraftleiftungen in den Epen hat einen Vorläufer schon in einer der ältesten Upanishaden — "wer in dieser Welt Spenden ergießt und opfert und Kafteiung übt viele taufend Jahre" (BAU. III, 8, 10). So sammelt der Asket "das blauschwarze Dunkel, die packende Kraft" (TS. III, 1, 1, 2) in sich an — irdisch gesprochen die nervose Uberreiztheit, die Empfänglichkeit für Visionen, die Herabsetzung des Wirklichkeitsgefühls, bei der die Grenzen von Möglichen und Unmöglichem schwinden, alle Ginschränkungen bes Wollens, des Gefühls der eigenen Macht fortfallen, wo der Asket sich selbst wie seiner Umgebung als herausgehoben aus dem Dasein der Übrigen, in einer andern, höheren Welt weilend erscheint. Das tapas ift, wie man sieht, verschieden von intensiver Anspannung des Willens auf einen bestimmten Bunkt. Es ist zauberhafte Anhäufung mpsti= scher Rraft im Innern des Asketen, die dann in beliebiger Richtung sich entladen, Willenstendenzen aller Art dienstbar gemacht werden Die Rolle des tapas bei der Weltschöpfung wurde schon be-"Präjapati wünschte: Möge ich Geschöpfe hervorbringen; möge ich mich vermehren'. Er übte tapas. Nachdem er tapas geübt hatte, schuf er diese Welten: die Erde, den Luftraum, den Himmel. Diese Welten erhitte er (abhi-tap-; er ergoß tapas d. h. hite darüber); aus ihnen, die erhitzt waren, wurden drei Lichter geboren usw." (AB. V, 32, 1) — mit den vorher beschriebenen herrschenden Elementen der tapas-Idee verbindet fich hier wohl der Gedanke an die ausbrütende Wirkung der Site. Und wie Schaffenstraft, fo verleiht das tapas auch Rraft des Schauens, Erkennens, Redens. "Durch tapas habe ich geschaut", sagt ein rigvedischer Sänger (VIII. 59, 6), "welche Stätten die Weisen (die Weltordner der Vorzeit) das Opfer ausdreitend geschaffen haben". Zahllos sind die Erzähslungen der Bröhmanas, wie irgend ein Weiser tapas übt und darauf einen Bedatert "schaut", der ihm über die gerade bestehende Schwiesrigkeit weghilft, ihm ein Berlangen erfüllt. Man wünscht sich "tapasgedorene, gottgefällige Rede" (TĀ. V, 6, 7). Durch tapas sindet man Verdorgenes (Av. IV, 35, 2). Wer höchste Geheimsnisse ersennen will, übt darum tapas (TU. III, 1 f.), wie in buddhistischer Zeit Asseen, die nach der todbesreienden Erkenntnisssstreben, ungeheuerste Kasteiungen vollziehen. Durch tapas erhält der Asset die Welt im rechten Gang (Av. XI, 5, 4). Durch tapas überwindet man Feinde (das. V, 18, 9), wird man von Sünden gereinigt (Vas. Dh. XX, 47 usw.), gelangt man sterbend zur Sonne (Rigv. X, 154, 2) oder erreicht man die Himmelswelt (SB. X, 4, 4, 4), hat Indra einst die Sonne ersiegt (Rigv. X, 167, 1).

Wir muffen jum Schluß biefer Bemerkungen über bas tapas noch einmal auf beffen ichon oben (S. 133f.) berührtes Verhältnis jum brahman zurückkommen, mit dem es fo oft zusammen genannt Beide Potenzen find gleichermaßen vom Reich des Sicht= baren, Alltäglichen abgesondert und stehen ihm als im Unsichtbaren, Überirdischen waltend unvergleichlich überlegen gegenüber. Beide find darum der recht eigentliche Befitz des Brahmanen, die Berkorperung seiner Macht im Unterschied und oft im Gegensatz zu der des weltlichen Gewalthabers (oben S. 50). Es sind die sieben Rifhis, die Stammväter der brahmangeschlechter, welche fich nach einem Bers bes Rigveda (X, 109, 4) jum tapas niedergesett haben; es find die Bhrgu und Angiras, vornehmfte unter jenen Geschlech= tern, deren tapas eine Pajusformel (VS. I, 18) zum Opfer herbei-Der "brahmanwandel" (brahmacarya), der dem Jüngling zur Aufnahme bes brahman, bem Erlernen bes Beba bie Rraft gibt, ist eine Form des tapas (s. vor allem Av. XI, 5); und wie den Lernenden jum Empfang bes brahman, fo hat die alten Weisen zu deffen erstem "Schauen" das tapas befähigt (oben S. 148)1. Bei

<sup>1.</sup> Die vorzugsweise Beilegung des tapas an Brahmanen oder brahmanenartig vorgestellte Wesen soll indessen nicht bedeuten, daß tapas eines Nichtbrahmanen außgeschlossen ist. Wie die Texte des brahman auch dem nichtbrahmanischen Arier mitgeteilt werden können, ja sollen, unterzieht sich beispielsweise der Arier jeder Kaste, wenn er ein Somaopser darbringen will, der dikşā (Weihe), die ein tapas ist. Mir scheint übrigens, daß die beim brahman

alledem ist es doch evident, daß brahman und tapas zwei eben nur gern verbündete aber prinzipiell durchaus verschiedene Kräfte sind': jenes die objektive Wesenheit des heiligen oder zauberhaften Worts— wer durch diese Kraft wirken will, muß sich die vorhandene anzueignen wissen—, dieses vielmehr von subjektivem Charakter: die in der Person wohnende und von ihr erzeugte, selbst freilich durchzaus unpersönliche Zauberkraft heißer innerer Anspannung. Wir sehen, daß den Mächten des irdisch-weltlichen Daseins nicht ein Unzirdisches oder Überirdisches gegenübersteht; hier begegnen uns zweikeineswegs in einander aufgehende Potenzen, die beide gleichen Anspruch darauf haben, in gewissen Sinne als überirdisch anerkannt zu werden?.

Das Opfer. Opferkausalität und Zauberkausalität. Bei der Betrachtung der im Obigen erörterten Wirkungsweisen haben wir vom Gebiet des Zaubers, auf dem wir uns vorwiegend bewegten, nicht selten auf das des Opfers hinübergegriffen. Wir müssen hier über die vom Opfer ausgehenden Wirkungen noch einige Bemerkungen einfügen, zu denen sich bisher keine Gelegenheit gesunden hat. Dann aber liegt uns ob, uns wegen jenes Unterlassens einer strengen Abgrenzung zwischen Zauber und Opfer zu rechtfertigen; wir haben davon zu sprechen, inwiesern die religiöse, in erster Linie im Opfer verkörperte Kausalität als der zauberischen gleichsartig angesehen worden ist.

immerhin besonders enge Verknüpsung mit dem Brahmanentum, die sich ja schon im Wort ausspricht, beim tapas nicht ganz so fest ist. Diese asketischen Riten hatten doch mehr von Allgemeingiltigkeit, von einem gewissen populären Chazrakter bewahrt, als die früh mit der Kastenordnung assoziierten Vorstellungen und Institutionen des brahman.

<sup>1.</sup> Daran ändern Außerungen ntchts wie TU. III, 2: "Durch tapas suche das brahman zu erkennen: das brahman ift tapas" — eine Gleichung in dem Stil, wie diese Texte sie zu Hunderten und Tausenden enthalten.

<sup>2.</sup> Zum Tapas bemerke ich noch Folgendes: Mit der Frage, wie biese sich — nach der Brähmanazeit — zum "Yoga" entwickelt hat, hat sich Hopper kins, JAOS. XXII, 333 ff., scharssinnig beschäftigt. Ich mache hier darauf ausmerksam, daß schon Außerungen von SB. XI, 5, 7, 1 über den svädhyäya (die Bedarezitation, die man für sich selbst vornimmt), der dort § 4 als Tapas charakterisiert wird, einen, mir scheint deuklichen, Yogaanstug tragen. Man wird durch den svädhyäya yuktamanäh ("angespannten Geistes", yuktamit yoga verwandt. Nicht ready-minded, wie Eggeling überset. Bgl. AG. III, 2, 2), unabhängig von andern; man schläft gut, nützt seiner Gesundheit, erwirbt indriyasanyama (Bezwingung der Sinne) und ekārāmatā (Konzentration).

Das Opfer ist sehr viel mehr als eine einfache Handlung der Menschen, durch die fie den Göttern Verehrung bezeugen. Auch die Götter selbst üben diese heilige Lebensäußerung, die des Universums Ordnung und den Ginklang des eigenen Ich bamit aufrecht erhalt. "Durch Opfer opferten Opfer die Götter", sagt ber Rigveda. Überflüffig ju fragen, wem benn bie Götter opferten. Es genügt, daß fie eben opferten. Vor allem aber ift dies zu beachten: das Opfer hat überhaupt sein Dasein nicht allein darin, daß irgend welche Wesen es vollziehen. Bielmehr existiert es aus eigenem Recht2. Es wirkt nicht nur im Einzelnen, insofern der Opfernde dies und jenes innerhalb seines persönlichen Interessenkreises dadurch erreichts. Sondern es wirkt auch, indem es als selbständige Großmacht durch die Formen seines eigenen Seins, die bei jeder Bollziehung sich von neuem geltend machen, dem Sein und Geschehen in der Welt bleibende Ge= setze vorschreibt. Wir saben, daß die alte Borftellung der Weltord= nung als Rta in diesem Zeitalter ftart abgeblaßt ift. Die Rolle des Rta ist zum großen Teil eben auf das Opfer in seiner bezeich= neten Wirkungsweise übergegangen. Im Ganzen wird es ausgeiprochen: "Dem Opfer folgt ("anu") alles dies (Dasein)" (SB. III, 6, 3, 1). "Aller Wesen, aller Götter Selbst ist das Opfer" (das. XIV, 3, 2, 1)4. Und im Einzelnen heißt es beispielsweise in einer Besprechung des Feueropfers (Agnihotra): "Was er im Feuer opfert, das opfert er in den Göttern; deshalb find die Götters. Und was er (vom Löffel) abwischt, das opfert er in den Lätern (Manen) und Pflanzen: deshalb find die Bäter und Pflanzen. Und was er nach ber Darbringung genießt, das opfert er in den Menschen: deshalb

<sup>1.</sup> Bgl. Bergaigne, Rel. védique I, 208.

<sup>2.</sup> Über die Hypoftafierung des Opfers vgl. oben S. 94.

<sup>3.</sup> Ich beschäftige mich mit diesem an sich sehr stark hervortretenden Geschäftspunkt der Wunscherlangung durch das Opfer hier nicht näher. Die Texte geben überall Beranschaulichungen, die jedem Leser übergeläufig sind. Bgl. auch etwa Lévi, La doctrine du sacrisice 121 ff., und das unten S. 154 f. Gesagte.

<sup>4. &</sup>quot;Si le sacrifice entretient la vie dans l'univers comme l'alimentation l'entretient dans l'homme, c'est qu'il agit directement sur un être divin qui est en quelque sorte l'hypostase de la vie répandue dans la nature" — nämlich Prajāpati (OItramare a. a. D. I. 24). Ich fann es nicht für richtig halten, die Wirkungen des Opfers in dieser Weise durch Prajāpati vermittelt werden zu lassen.

<sup>5.</sup> Eggeling, "thereby the gods are (admitted to the sacrifice)". Die echte, bizarre Ungeheuerlichkeit des Gedankens sollte man nicht so abschwächen.

find die Menschen" (SB. II, 3, 1, 19). "Als das Haupt des Opferst abgeschlagen wurde, stromte sein Saft davon und ging in die Waffer ein. Durch eben diesen Saft fließen die Waffer. Eben Dieser Saft, nimmt man an, ift es, der hier fließt" (baf. III, 9, "Weil man nach Darbringung der Antaryama-(Somaivende das Gefäß) nach abwärts abwischt, deshalb geben die Schafe ben Ropf abwärts gesenkt wie wenn sie grüben" (das. IV, 5, 5, 6). Die Sonne wurde nicht aufgeben, vollzöge man nicht morgens das Feueropfer (das. II, 3, 1, 5). "Die beiden Butterteile find die Augen bes Opfers . . . Er opfert fie vorn: deshalb find die Augen vorn" (TS. II, 6, 2, 1). So heißt nach ber Erklärung irgend eines Sachverhalts fragen soviel wie die Opferordnung aufsuchen, auf der jener beruht. "Die Brahmankenner fagen: Bas tut der Opferer beim Opfer, wodurch er sowohl die Tiere mit Schneide= gahnen auf einer Seite wie die mit solchen auf beiden Seiten aufrecht erhält?' Wenn er einen Bers rezitiert hat, opfert er vom Butterteil mit der jugana-Formel; damit halt er die Tiere mit Schneidezähnen auf der einen Seite aufrecht usw." (bas. II, 6, 2, 2). Neben Außerungen dieser Art finden sich übrigens auch solche, die in der entgegengesetten Richtung nicht die Berhältnisse von Welt und Natur aus benen bes Opfers, sondern umgekehrt diese aus jenen herleiten. So in folgender Stelle: "Wenn die Sonne morgens aufgeht, glüht sie nur schwach. Deshalb soll man bei ber Morgenpressung (des Soma) mit schwacher Stimme vortragen. Wenn fie dann näher tommt (höher fteigt), glüht fie ftarter. Deshalb foll man bei ber Mittagspreffung mit ftarterer Stimme vortragen. Und wenn fie am nächsten tommt, glüht fie am stärtsten. Deshalb foll man bei der dritten Breffung mit der ftartften Stimme vortragen" (AB. III, 44, 5). Unverkennbar ist dieser Typus der Barallelisierungen, verglichen mit dem vorher besprochenen, der weitaus seltenere. Es war eben jener andre, der sich als treffendster Ausdruck für den Rusammenhang in den Erscheinungen, als überzeugenofte Erklärung ihrer Ordnungen der priefterlichen Phantafie am eindringlichften empfahl.

Run zu der oben bezeichneten Frage, ob auf dem Boden der Brahmanatheologie zwischen der im Opfer oder überhaupt im reli=

<sup>1.</sup> Eggeling: "The head of the sacrifice (victim)". Wieder das verfehlte Bestreben, die alte Borstellung der modernen Borstellungsfähigkeit mundgerecht zu machen.

giösen Tun und anderseits der im Zauber auftretenden Kausalität unterschieden worden ist. Die Absicht kann natürlich nicht sein, das weit über unsern Rahmen hinausgehende Problem des Verhältnisses von Religion und Zauberei im Allgemeinen zu behandeln. Sind beide danach zu unterscheiden, ob Götter um ihre Hisse gebeten, ob die wirkenden Mächte aus eigner Kraft in Bewegung gesett werden? Ober stehen vielmehr auf der einen Seite "Maßnahmen, die von der Heiligkeit des Sakralen erfüllt sind", auf der andern "Regenmachen oder andre Magie, die ohne ein Gesühl dafür, daß etwas Heiliges mitwirkt, ausgeübt werden"? I Irre ich nicht, so divergieren unter dem Einsluß der prinzipiellen Stellungnahme zu diesem Problem im Einzelnen vielsach die Aufsassungen der Forscher darsüber, ob irgend ein bestimmter, seinem Inhalt nach durchaus sestzschen Stellungen der Tatbestand als religiös oder als magisch anzusehen ist. Dem Streit über die Terminologie meinerseits nach Möglichseit ausweichend, versuche ich allein die hier in Betracht kommenden Vorstellungen, wie unser vedisches Gebiet sie ausweist, der Sache nach darzustellen.

Wenn man im Allgemeinen bemerkt hat, daß "die Sprachen den Ausübern der Magie andre Namen geben als den Medizinmannern oder Prieftern"2, so möchte ich ben Berlauf der betreffenden Grenze für das vedische Indien etwa in folgender Weise be-. schreiben. Auf der einen Seite steht, wie schon berührt murde (S. 130f.), der verhaßte, im Versteckten sein Wesen treibende, schadenbringende Zauberer, der yatudhana und ihm ähnliche Charaftere, von denen in einem Ton gesprochen wird, in welchem man zutreffend die heutzutage durch Worte wie etwa Sabotage, Apache erweckte Stimmung wiedergefunden hat's. Auf der andern Seite der Inhaber des im Beda niedergelegten Wiffens und Rönnens: Opferpriefter, aber zugleich auch der Ausüber von Funktionen, die man ohne Schwanken Zauber nennen wird; und zwar handelt es fich keineswegs allein um heilbringenden Zauber, sondern auch um Zwecke von zweifelhaftem Wert, wie beispielsweise zu bewirken, daß jemandem Ronnen und Hetaren zu Willen sind (Samavidhana Br. II, 6, 11), oder direkt um schädigenden "Angriff" (abhicara) wider einen Gegner, seine Tötung u. dgl. (KS. 47, 1 ff. ufw.)4. Man

<sup>1.</sup> Söberblom, Das Werden des Gottesglaubens (1916) 215.

<sup>2.</sup> Derfelbe a. a. D. 217. 3. Derfelbe a. a. D.

<sup>4.</sup> Wenigstens in der alteren vedischen Literatur erscheint der abhicara

sieht, die Grenzlinie scheidet nicht Religion und Magie, sondern die vom offiziellen Brahmanentum anerkannten, in seinem und seiner Freunde Interesse ausgeübten Aktionen und eine unautorisierte, ge- wiß oft eben zum Schaden der andern Partei betriebene Privat- praxis.

Bor allem wichtig scheint nun, daß innerhalb des erstbezeicheneten Gebietes eine Grenze zwischen dem dort auftretenden religiösen und magischen Tun — wie man auch den Unterschied von beidem formulieren mag — schlechterdings nicht gezogen worden ist. Dieselben Personen (brahmán) und dieselben ihnen innewohnenden oder von ihnen ausgehenden Kräfte (tapas, brahman) treten in Wirksamkeit, sowohl die Götter für die eigenen Zwecke zu gewinnen wie anderseits nützende, schadende Kräfte sachkundig und selbstkräftig auf ein Ziel hinzulenken oder durch Nachbildung etwa von Regen diesen selbst hervorzurusen. Man sagt ebenso: "Indra, höre diese unfre

als durchaus legitim: Regeln für ihn werden im selben Ton gegeben wie etwa für Tieropfer oder Somapressung. Die Gesetdücher allerdings, mit begreislicher Wandlung der Anschauung, verpönen ihn vielsach; so z. B. Baudh. Dh. II, 1, 2, 16; Apast. Dh. I, 10, 29, 15 (boch anderseits Manu XI, 33).

<sup>1.</sup> Das Gegenüberftehen ber brei Beden und bes Atharvaveda schließt offenbar die hier in Abrede gestellte Unterscheidung keineswegs in sich. bie drei Beden — besonders der Najurveda — enthalten unendlich viel, was man mit voller Zuversicht bem Zauber zurechnen wird. Ich meinerseits glaube, daß man in Bezug anf das gange Gebiet ber "Bunfchopfer" fich Caland (Over de "Wenschoffers", 1902, S. 31) barin anzuschließen hat, daß diese "in wezen niet anders dan magie zijn". Das Pringip, auf bem bie Abgrengung ber drei Beben und des Atharvaveda ber Hauptsache nach beruht — um Durch= führung mit vollkommener Scharfe handelt es fich begreiflicher Beise nicht; ber Sachkenner fügt bie nötigen Ginfdrankungen leicht hinzu - ift in Bahrheit ein andres. Jene umfaffen die ro, yajus, saman, welche ju bem bestimmte, abgrengbare Kenntniffe verlangenden Rult der brei Opferfeuer gehören. Der Av. hat es mit den außerhalb dieses Kults stehenden, mehr gelegentlichen Riten, vor allem ben bhesaja (Beilriten) und ghora (ichabenbringenden Riten, vgl. Bloom= field SBE. XLII, XX) ju tun. In gemiffem Sinn eine Mittelftellung tann ben Riten des "häuslichen" (grhya) Rituals, wie ber hochzeit, ben Weihen bes Rinbes und Junglings, ber Beftattung zugeschrieben merben (vgl. Caland a. a. D. 32). — Auch die im abhicara (S. 152) gewöhnliche Berkehrung der im regulären Rult vorherrschenden Berhältniffe ins Gegenteil (linke Seite ftatt der rechten usw.; henry, Magie 222 f.; hillebrandt Rit. Lit. 174f.) barf man nicht bahin beuten, daß hier ein bem kultischen feindlich entgegengesetztes Gebiet bes Wirkens vorläge: etwa wie wenn im driftlichen Aberglauben der Priefter in boswilliger Absicht die heiligen Sandlungen in umgekehrter Richtung vollzieht

brahman", "Indra, erfreue dich der brahman, die dir gemacht werden" (Rigv. VI, 40, 4; V, 29, 15), wie: "durch das brahman bes Agastina zermalme ich die Würmer" (Av., oben S. 133). Und als tapas bezeichnet man ebenso ben götternahen Zuftand, in ben fich der Somaopferer versetzt (meine Religion des Beda?, 401), wie man ein Zaubergeschoß Geschoß des tapas nennt (oben S. 146). Fortwährend sind religiöse und magische Handlungen — ich wiederhole es: wie immer man auch die Grenze zu ziehen für richtig hält - untrennbar vermischt, und innerhalb der einzelnen Sandlung verschwimmen die Charattere in mannigfachsten Übergängen. Handelt es sich darum, irgend welche Substanzen oder Kräfte in Tätigkeit zu setzen, so wechseln die fortwährend zwischen unpersönlicherer und persönlicherer Erscheinung, und der Ton, in dem man zu ihnen redet. zwischen mehr bittender und mehr befehlender Färbung. Sat man es mit Gottheiten zu tun, so wendet man sich bald - insonderheit in der ältesten Zeit; in der Brahmanaperiode ift bas in ftarkem Rückgang begriffen — an ihre Gnade in der Hoffnung auf ihr freies Entgegenkommen. Balb — später wohl der häufigere Fall - fühlt man sich bes Gottes durchaus gewiß, wie es beispielsweise in der Erklärung gahlreicher "Wunschopfer" heißt: (indem er das und das Opfer barbringt,) geht er den und den Gott mit dem ihm zukommenden Teil an; ber tut für ihn das und das 1 - kein Zwang

und damit Teufelsdienst ftatt des Gottesdienstes treibt. Im abhicara mird eben nur, um den gewöhnlichen Zweden entgegengesette zu erreichen, Diefelbe Da= schinerie entgegengesett eingestellt. Dies kommt übrigens auch innerhalb des normalen Rults felbst oft genug por, so wenn es sich um den gefährlichen Gott Rudra oder um die unheimlichen Manen handelt, mit deren Berehrung der abhicara in ritueller hinficht nabe Berührungen hat (f. besonders &G. I, 10, 9). - Ich möchte hier, wo das Berhältnis des Athavarveda zu den übrigen Beden zu berühren war, die Auffassung M. Webers (Archiv f. Sozialwiff. u. Sozial= politik XLII, 347) nicht unerwähnt laffen, der Zauber der Atharvaveda fei ber= vorgetreten, feit die alte Wehrgemeinde durch die Fürstenmacht und damit auch ber alte Opferpriefteradel durch ben fürftlichen hofzauberer, den Burohita, in den hintergrund gedrängt worden fei. Ich glaube, daß gegenüber biefer fozialge= schichtlichen Deutung die gegenwärtig unter ben Indologen wohl herrschende Unficht Recht behalten wird: daß das fpatere Hervortreten bes Zaubers in un= fern Quellen eben nur auf beren Beschaffenheit beruht und fein Argument gegen feine machtige Geltung ichon in altester Beit ergibt. Der Rauber bes Av. hängt auch mit Fürstentum und Hof nur zu verhältnismäßig kleinem Teil zusammen.

<sup>1.</sup> So u. a. durch große Teile von TS. II.

gegen den Gott in dem Sinn, daß er wider seinen Willen zu etwas genötigt murde, aber eine von seinem berechenbaren Wesen bestimmt zu erwartende Wirkung. Die Gewißheit dieser Erwartung spricht sich deutlich aus: "Jene Gottheiten herrschen über den Regen. Die geht er mit dem ihnen zukommenden Teil an. Die lassen ihm Barjanha (den Regengott) regnen. Und wenn der auch nicht regnen will: er regnet doch" (TS. II, 4, 10, 2f.)1. In diesem Fall wird durch die sicher feststehende Willfährigkeit der einen Götter schließ= lich der andere geradezu gezwungen, er mag wollen oder nicht. Gelegentlich aber wird ber Gott birett jum einfachen Werkzeug in ber hand des Priefters gemacht oder von diefem geradezu verge= "Durch die Darbringung an Baruna löst er ihn (ben, zu dessen Gunften das Opfer dargebracht wird) von Barunas Fessel; burch Dabhifravan reinigt er ihn" (TS. II, 2, 5, 1). "Wenn jener (doch) nicht zur Herrschaft gelangt2, schlage man sieben Pflöcke von Asvatthaholz in die mittlere Deichsel (?) ein mit dem Spruch: Bier fessele ich die Adithas, bis N. N. im Gau X. X. zur Berr= schaft gelangt'; dann lassen ihn die Abithas, deren Helden (so) gefesseit sind, dazu gelangen" (das. II, 3, 1, 5)3. Mit diesen Auffaffungen, die immerhin in der einen oder andern Weise göttliche Bermittlung in Anspruch nehmen, wechselt dann endlich, sehr häufig, eine Betrachtungsweise, welche auch bei dem Opfer, das man einem Gott bringt, den Rausalzusammenhang direft vom Ritus gur ge=

<sup>1.</sup> Gin anderes Beispiel dieses unbedingt sichern Rechnens auf den Erfolg: wenn jemand lange krank ist, kauft man durch eine Opferdarbringung seinen Lebenssaft von Soma los, seinen Leb von Agni. "Wenn auch sein Leben schon hingeschwunden ist: er bleibt leben" (das. II, 2, 10, 4f.).

<sup>2.</sup> Es handelt sich um einen Ritus zur Wiedergewinnung der Herschaft für jemanden, der daraus vertrieben ist. — Hier liegt der bemerkenswerte Ausnahmefall vor, daß die Wirkung des Ritus nicht als unbedingt sicher vorzausgesetzt wird. In mehrsacher Wiederholung wird die Möglichkeit besprochen, daß die Absicht nicht erreicht wird, und immer neue Riten werden für diesen Fall empsohlen.

<sup>3.</sup> Hier erwähne ich, daß man an einer Stelle des Rituals es erreicht hat, wie ausdrücklich gesagt wird, "Prajāpati gesaßt zu haben"; wo man dann seiner Befriedigung über diesen Ersolg durch das oben (S. 30 A. 1) erwähnte solenne "Schelten auf Prajāpati" Ausdruck gibt. PB. IV, 9, 14. — Inbezug auf jenes Festnageln der Abityas sei gesragt, ob da nicht eine Abart oder Umformung des rituellen Typus vorliegt, den Frazer (The Scapegoat 59 ff.) unter der Rubrik "The Nailing of Evils" beschrieben hat.

wollten Wirkung verlaufen läßt, ohne den Gott, dessen Namen eben nur so zu sagen die Überschrift für das Ganze bildet, in Wirklichskeit zu berühren. "Indem er Indra dem Entserner von Schaden (opfert), treibt er dadurch allen Schaden fort; indem er Indra dem Kraftreichen (opfert), setzt er dadurch Kraft in sich" (das. II, 4, 2, 4)1.

Wir mogen unfrerseits - wie ich bas für burchaus angezeigt halte — für die Zwecke unfrer Systematik so entschieden wie möglich und ohne und durch die Übergange und Bermischungen der beiden Fälle behindern zu laffen unfre Aufmerksamkeit auf den Unterschied bes Erftrebens hilfreicher göttlicher Gnade und anderseits des Handelns aus eigner Rraft richten: wir durfen uns darum boch die Tatsache nicht verhehlen, daß für das Bewußtsein der Alten inner= halb des geschichtlichen Gebietes, mit dem wir es zu tun haben, eine Grenglinie zwischen bem Sandeln mit Silfe der Göttergnade und solchem aus eigner Macht schlechterdings nicht vorhanden gewesen ist. Dieselben sehr bestimmt charafterisierten Rräfte (vor allem, wie erwähnt, brahman und tapas), werden vonseiten bes handelnden Subjekts in beiden Fällen eingesetzt, durchwalten den Vorgang und teilen ihm ben entscheidenden Bug ber Getrenntheit vom areifbaren alltäglichen Dasein mit, des Heranreichens an übermenschliche Wesen oder an verborgen wirkende Kausalitäten. Solcher Gleich= heit gegenüber steht es für die Auffassung, die wir hier zu retonftruieren fuchen, offenbar in zweiter Linie, ob die Fattoren, mit denen man in jenen mustischen Regionen zu rechnen hat, eben als Bötter, als frei gemährte göttliche Gnade zu benennen find.

Wie verhält es sich nun, mussen wir noch fragen, mit dem Gefühlston, der all diesem Tun anhaftet: macht es auf den weiten und mannigsachen Wirkungsgebieten des brahman in dieser Hinsicht einen Unterschied, ob man opfernd Indra, Varuna angeht oder ob man Regenzauber, Heilungszauber, schädlichen Zauber betreibt? Für das rigvedische Altertum läßt die Innigkeit und Ergriffenheit, die aus vielen Hymnen spricht, annehmen, daß neben der wohl schon damals vorherrschenden zuversichtlich trockenen Geschäftsmäßigkeit im Verkehr mit den Göttern doch auch ehrfürchtige Scheu vor dem

<sup>1.</sup> Bekanntlich ift die Pürva Mimāmfā, die spätere scholastische Theorie der Wirksamteit des Opfers, dem Vorwurf des Atheismus versallen, weil sie den durch das Opfer erlangten Segen nicht auf göttliche Gnade, sondern auf die Wirkung der Handlung selbst zurücksührte. Man kann sagen, daß dieser "Atheismus" der Theologie sich hier vorbereitet.

Übergroßen, Geheimnisvollen nicht gefehlt hat. Schwerlich hat sich von dieser Stimmung in der Brähmanazeit sehr viel erhalten. Wir zeigten oben (S. 9 f.), wie sich dort das Niveau der Götter gesenkt, das Vertrauen auf die eigne Kraft priesterlichen Handelns gehoben hatte. Ob da nun die irdischen Götter, als welche die Brahmanen sich selbst fühlten und benannten, im einzelnen Fall je nach dessen besonderer Beschaffenheit und entsprechend dem etwaigen Hereinspielen traditioneller Gepflogenheiten ihre himmlischen Kollegen zur Mitwirfung herangezogen oder die geheimen Bewegungen der Weltkräfte allein dirigierten: die selbstgewisse Stimmung, welche die Ausübung ihrer technischen Routine begleitete, wird wohl nur selten versagt haben. Wan hatte eben alle heiligen und unheiligen Tiesen sone diert und kannte seinen Weg. Ein an Ehrsurcht ärmerer Ton als der, in welchem die Brähmanas von den verborgenen — diesen Kennern so gar nicht verborgenen — Dingen reden, ist schwer vorstellbar. —

Natürliche Raufalität. Neben dem so oft unberechenbar willfürlichen Treiben ber Götter und Substanzen, neben bem religiös oder zauberhaft orientierten Geschehen, von dem man die Welt erfüllt glaubte, fehlte es nun doch selbstverständlich nicht an Borgansen, die unabhängig von solchen Launen und Einwirkungen, wir würden fagen Raturordnungen gehorchend fich zu vollziehen schienen. Einen uralten Ansatz bazu, für die in solchem Geschehen wirkende Macht und Gesetzlichkeit einen Ausdruck zu finden, haben wir schon oben berührt: ich denke an das Kta (S. 124 f.), in dem freilich die Vorstellungen eines auf sich selbst stehenden Weltgesetzs und eines Ausssussen Billens in begreiflicher altertümlicher Unklarheit vermischt sind, dazu auch der Gedanke der festen Ordnung sich noch kaum zu dem eines die Vorgänge durchziehenden Kausalzusammenhangs geklärt hat. Es wurde erwähnt, daß die Ibee bes Rta in den Brahmanas zurücktritt und an ihrer Stelle vielsach die Vorstellung von Ordnungen des Seins und Geschehens erscheint, welche sich auf Opferordnungen gründen und diese nach-bilden (S. 150). Oft aber ist die Rede auch von Zusammenhängen und Regelmäßigkeiten, die das Dasein der Wesen und Dinge beherrschen, ohne daß ihnen Beziehungen dieser Art anzuhaften scheinen. Alle phantastische Mystik — wie hätte sie für die dahin gehenden Erfahrungen, oder auch die vermeintlichen Erfahrungen, die sich im Leben auf Schritt und Tritt aufdrängten, blind machen können?

"Bon zwei Arten sind die Lebensmittel, bewurzelt und wurzellos . . . Wurzellos ist das Vieh, bewurzelt sind die Kräuter. wurzellose Bieh die bewurzelten Kräuter frißt und Wasser trinkt, so entsteht daraus dieser Saft (die Milch)" (SB. II, 3, 1, 10). "Er (ber Wind) macht all biefen Regen schwellen, ber niederfällt. Mus dem Regen werden die Kräuter geboren. Wenn (das Bieh) die Kräuter frift und Baffer trinkt, fo entsteht baraus, aus ben Baffern, die Milch" (bas. II, 6, 3, 7). "Agni (bas Feuer) läßt von hier den Regen in die Höhe steigen1; wenn dieser hervorgebracht ift. führen ihn die Maruts (die Stürme) einher. Wenn jene Sonne mit ihren Strahlen sich abwärts wendet, dann läßt fie es regnen" (TS. II, 4, 10, 2). "Der Blit, wenn er geblitt hat, geht in ben Regen ein; er verschwindet; er ift nicht mehr erfennbar". Gbenso ber Regen in ben Mond, ber Mond um Neumond in die Sonne, die Sonne untergehend in das Feuer, das Feuer ausgeweht in den Wind's (AB. VIII, 28). Das find einigermaßen natürliche Beichreibungen von Raturvorgängen. Enthält ber Schlußfat ber vorletten Stelle auch ein gutes Stud Phantasie, so bewegt sich die doch immerhin in den Grenzen der natürlichen Welt, führt beren Tatsachen nicht, wie wir das anderwärts so oft beobachten, auf Opfervorgange und Uhnliches zurud. In der Rurze in die Entwicklung ber Folgezeit hineingreifend mochte ich hier die Bemerkung anschließen, daß in den Upanishaden diese der naturwissenschaftlichen Art fich nähernde Betrachtung des Geschehens, wenn auch dort immer noch fortwährend mit der sakrifikal-mystischen untermischt, doch bemerkbar im Vordringen begriffen ists. Um nur Weniges anzu-führen, sei darauf hingewiesen, wie ChU. VI, 5ff. vom Sichzerlegen der genoffenen Rahrung die Rede ift: das Gröbste wird zu Faeces, das Mittlere zu Fleisch, das Feinste zu Geist; ähnlich zerlegt fich das getrunkene Waffer. Der Mensch, wird im weiteren Berlauf gefagt, hungert und durftet, weil das Waffer das von ihm

<sup>1.</sup> Das Feuer läßt Rauch, ber so viel ift wie Regenwolke, emporfteigen.

<sup>2.</sup> Gemeint ist: der Blitz erlischt in der Regenwolke, und nur Regen bleibt übrig. Die Wolke verschwindet, und man sieht den Mond; so muß sie in den Mond eingegangen sein, und so fort. Wenn die Sonne untergeht, bleibt ihr Glanz im nachtdurchleuchtenden Feuer erhalten.

<sup>3.</sup> Dabei wird freilich mitspielen, daß die Upanishaden in ihrem ge-samten Inhalt einen starken Schritt weiter vom Opfer entsernt sind, als die eigentlichen Brahmanas. Doch liegt zugleich gewiß auch ein Fortschritt in der natürlichen Sachlichkeit der Auffassung vor.

Gegeffene, die Glut das Getrunkene wegführt: wo sich freilich an den sachlichen Erklärungsversuch alsbald phantaftische Etymologien hängen (ChU. VI, 8, 3. 5). Die Glut halt den Wind gurud und erhitt den Weltraum; "bann fagt man: Es ift drückend; es ift glühend; es wird Regen geben'. Die Glut ift es, die dies zuerft anzeigt und darauf das Wasser strömen läßt. Dann fahren die Blige aufwärts und seitwärts und Donnergetose erhebt sich" (ChU. VII, 11, 1). Wie anders stehen an solchen Stellen etwa das Waffer oder das Feuer da verglichen mit den alteren Zeiten! Im Rigveda persönliche Gottheiten: Agni der weise Priefter, die mutterlichen Apas. Dann in den Brahmanas noch überwiegend Zauber= wesenheiten voll geheimer Kräfte, auf verstedte Weise handelnd und leidend. Jett endlich die natürliche Natur. Die Glut hat den Wind zurückgehalten, den Weltraum erhitt; fie läßt Waffer ftromen - wo früher ber Gewitterer Parjanga als brüllender Stier feinen Samen ergoß, Bäume und Übeltäter schlug. Bon Thales wurde gesagt, er habe an Stelle von Dfeanos und Tethys das Waffer ge= fest. Was wir hier in Indien beobachten, läßt fich von fern dem vergleichen. -

Werben also selbstverständlich Fortschritte — freilich langsame Fortschritte — darin gemacht, natürliche Kausalitäten im Geschehen aufzusinden, so steht doch prinzipielles Sichklarwerden über Kausation noch ganz in den Anfängen. Die Sprache mit dem von ihr entwickelten Apparat der Nominalflexion bot von Urzeiten her im "Wit"kasus (Instrumental) und im "Woher"kasus (Ablativ) Formen für die Bezeichnung kausaler Beziehungen: des Wittels oder Werkzuuges und serner des Ausgangspunktes einer Handlung und damit leicht ihres Grundes. Auch die Präposition anu ist hier zu erwähnen, der Ausdruck für das "nach, entsprechend, gemäß". Aber man war doch noch ein Stück davon entsernt, auf die hier in Frage kommenden Verhältnisse so eindringende Reslexion zu richten, daß für die Kategorien "Ursache" und "Wirkung" eigne, klare Ausdrücke hätten geprägt werden können. Hiervon liegt in dem uns beschäftigenden Zeitalter nicht viel mehr vor als tastende Ansänge". Die

<sup>1.</sup> So kann ich es nicht für richtig halten, wenn Lévi (La doctr. du sacr. 93) ŚB. X, 1, 4, 14 übersetzt "par quel enchaînement de causes et d'effets le sacrifiant triomphe d'une mort répétée". Damit wird der Satz in eine ihm fremde intellektuelle Sphäre gerückt. In der Tat steht nur da: "Was wird da beim Agni-(altar) getan, wodurch der Opferer den Wiedertod siegreich abwehrt?"

hauptsächlichsten hergehörigen Termini der klassischen Sprache, kāraņa und kārya ("Urjache", eig. die Bewirkung; "Birkung", eig. das zu Bewirkende) fehlen noch. Bon den übrigen später im Borftellungsfreis der Raufalität figurierenden Ausdrücken gibt es schon jest, sogar von rigvedischer Zeit an, zunächst hetu, wörtlich "Antrieb". Der Spieler halt bie treue Gattin von fich fern in= folge (wörtlich "auf den Antrieb", hetoh) seines unglücklichen Spiels (Rigv. X, 34, 2). Der Atem, der einst in den Wesen zurückblieb, während alle andern Kräfte sie verließen, war die Ursache (hetu), daß sie nicht zugrunde gingen (SB. II, 5, 2, 2). Der Opferer sieht ben die Opferzeit anzeigenden Mond nicht wegen (hetoh) einer Wolke (das. XI, 1, 4, 1). Die Zauberprozedur ist die Ursache (hetu), daß die Krankheit sich aus Ohr und Mund entfernt (Av. IX, 8, 3). Die anschauliche Borftellung des Antriebs blickt noch fast überall durch; nur bei der Wolke als Ursache der Unsichtbarkeit des Mondes hat man sich von jenem Anschauungsbild merklich entfernt, muß die Rausalität schon in abstratterem Sinn gedacht fein.

Amei andre Stellen, an benen ein konkreter Ausdruck bagu gu neigen scheint, als Bezeichnung für die unbestimmt vorherrschende Raufalitätstategorie zu dienen, find die folgenden einer älteren Upanishad. "Was ift ber Gang (gati) bes Saman?" — es ift zu verstehen: worauf geht das Saman zurück? — "Der Ton, ant-wortete er. Was ist der Gang des Tones? Der Atem, antwortete Was der Gang des Atems? Die Nahrung, antwortete er. Was der Gang der Nahrung? Die Wasser, antwortete er" usw.; bann im Folgenden: "Was ift der Gang biefer Welt: Der akasa (oben S. 38f.), antwortete er. Fürmahr alle diefe Wesen entstehen aus dem akasa und gehen im akasa zur Rube. Denn der akasa ist älter als sie; der ākāsa ist ihr höchstes Ziel" (ChU. I, 8, 4f.; 9, 1). Hier ist die Vorstellung des "Ganges" zunächst auf das bezogen, woher der Gang der betreffenden Wefenheit, der ihr vorgezeichnete Weg durchs Dafein, fommt: welcher Ausdruck für den Ausgangspunkt annäherungsweise auch — freilich unbestimmt genug — als ein solcher für die Ursache verstanden werden kann: unbeftimmt auch hinsichtlich bes Unterschiedes der bewirkenden und der materiellen Ursache, in der späteren Terminologie des nimitta und bes upadana. Bum Schluß zeigt fich bann ber "Gang" auf ber andern Seite zugleich als die Borftellung bes Bieles umfaffend, ju welchem der Weg hinführt. Das Ganze veranschaulicht gut ben

unfertigen Zustand dieses Gedankenplasmas, in dem sich die künfti= gen Bewegungsformen entwickelteren Denkens erst versuchsweise ab= zeichnen.

Eine andre Stelle berselben Upanishad (VI, 8, 3f.) spricht, wie schon berührt wurde, davon daß das Wasser die vom Menschen genoffene Nahrung wegführt und, wie offenbar hinzuzudenken ist. daraus den Leib aufbaut. In diesem Zusammenhang heißt es: "Da erkenne, mein Teurer, diese Knospe, die da entsprossen ist (gemeint muß sein der in jener Weise aufgebaute Leib). Sie wird nicht ohne Wurzel sein. Und wo anders ware ihre Wurzel als in der Nahrung? Ebenso, mein Teurer, finde für die Anospe Nahrung als Wurzel das Wasser. Für die Knospe Wasser, mein Teurer, finde als Wurzel die Glut. Für die Knospe Glut, mein Teurer, finde als Wurzel bas Seiende. Das Seiende, mein Teurer, ift aller dieser Wesen Wurzel, das Seiende ihr Standort, das Seiende ihre Grundlage." Hier erscheint die Ursache, deren Vorhandensein als sicher angenommen wird ("die Knospe wird nicht ohne Wurzel sein") — und zwar handelt es sich um die causa materialis — unter dem naheliegenden und auch später häufigen Bilbe ber "Wurzel". Das aus ihr ent= standene Wesen ist die "Knospe"1.

Man fühlt ben Abstand dieser schüchternen Ansätze zum Operieren mit der Kausalitätskategorie von der gewiß nicht über alle Unsicherheiten hinausgelangten, aber doch unverkenndar viel weiter und sester entwickelten Gedankenkunst des alten Buddhismus, welcher als eine Grundlage seiner Lehre die Formel des "Entstehens (des einen) in Abhängigkeit (vom andern)" (paticcasamuppāda) hinskellt; der überall fragt: "was zur Grundlage habend, woraus entstehend, woraus gedoren, woraus entspringend" die Dinge sind; der zu argumentieren gewohnt ist: "Wenn dies ist, ist auch jenes; wenn dies entsteht, entsteht auch jenes; wenn dies nicht ist, ist auch jenes nicht; wenn dies vergeht, vergeht auch jenes". Das Denken der Brähmanatheologen hat sich noch nicht darauf eingestellt, solche Fragen

<sup>1.</sup> Nicht weit liegt es davon ab, wenn schon ein Brähmana (KB. XXVI, 3) das durch eine Handlung Erreichte als deren "Frucht" (phala) bezeichnet: ein doch nur recht beschiedener Ansang dazu, Kausalität auszudrücken. — Hier wäre weiter noch zu fragen, ob jetzt schon, wie später im Buddhismus, mit dem Wort nidäna die Kausalitätsvorstellung verbunden gewesen ist. Meine Aussalfung soben S. 117.

<sup>2.</sup> Siehe meinen "Buddha" 6, 232. 254 A. 1.

irgend mit bewußter Konsequenz zu verfolgen. Ein Geschehen, das vorwiegend von Zaubermächten regiert wird, eine Welt, in der überall das Eine auch das Andre ist und zahlloses Andres, ist zu verwirrt, um für jene Fragestellungen den rechten Boden abzugeben. Für jetzt tritt in der Tat dem Zauberer, der auf die Wirkung seines Zaubers rechnet, wohl eine gewisse schattenhafte Vorstellung von Notwendigkeiten entgegen, die auf bizarren Kausalitätsordnungen beruhen. Und in der Folgezeit trägt insonderheit die zunehmende Bedeutung der Lehre vom Karman (der Vergestung der Taten) dazu bei, daß man die Verknüpfung von Grund und Folge in ihrer durchgehenden Giltigkeit und Festigkeit immer entschiedener würdigen lernt. Aber zu ernstlichem Verfolgen dieser Gedankenrichtungen ist für die Ergründer des Opferrituals, die in den Vrähmanatexten das Wort führen, die Zeit noch nicht gekommen.

Bei solcher Sachlage ist es begreiflich, daß sich keine vollkommen bestimmte Antwort auf die unvermeidliche Frage zu ergeben scheint, in deren Nähe sich unausgesprochen die obigen Auseinandersetzungen beständig bewegt haben: ist zwischen der übernatürlichen, beispielsweise der religiösen oder zauberischen Kausalität auf der einen Seite, der natürlichen auf der andern ein Unterschied empfunden worden?

Bielleicht eine der schwierigsten Fragen, die auf unserm Wege begegnen: die Atmosphäre, in der die Erscheinungen liegen, ist eben allzu verschwommen. Nur tastend wage ich mich hier vorwärts.

Ich gehe davon aus, daß es für das primitivste Denken einen Unterschied zwischen Natürlichem und Übernatürlichem offenbar nicht gegeben hat. In einem relativ späten Stadium anderseits hat dieser Unterschied festgestanden. Zwischen beidem liegt ein Weg. Die Frage nimmt also die Gestalt an, wie weit die Theologen der Brāhmanas auf diesem Wege fortgeschritten waren.

Haben wir nun richtig beobachtet, wie unsicher in jener Zeit die Ansätze zu Vorstellungen von natürlichen Ordnungen des Gesschehens gewesen sind, so ergibt sich, daß von einer klaren Absondes rung des Übernatürlichen von vorn herein nicht die Rede sein kann. Durchweg sließen ja die zerstreuten Fragmente verhältnismäßig reinerer Vorstellungen von ordnungsmäßigem Geschehen mit Phanstesien etwa über plögliche Einfälle, unberechendare Kaprizen der welterfüllenden Mächte zusammen. Beim eignen Handeln des tägslichen Lebens mußte immerhin doch wohl die Ersahrung der mehr

oder minder zuverlässig feststehenden, sichtbaren Folgen jeglichen Tuns einem gewissen Gefühl des "Natürlichen" einigen Halt geben. Und hier wird sich nun immer noch am entschiedensten, wenn auch nur mit relativer Bestimmtheit, von jener planen Handgreiflichkeit bie geheimnisumhüllte Sondernatur bes satralen und magischen Handelns abgehoben haben, das auf verborgenen Wegen gehend an eigne, bizarre Boraussetzungen geknüpft war, eine Fülle von Elementen des Ausnahmsweisen und des Whsteriums enthielt, die sich unter einander anzogen, verbanden, ihren Eindruck gegenseitig steiger= Da wurde eine besonders geartete Reinheit erfordert. fastete und wachte. Bei größeren Anlässen versetzte man sich durch die Wiedergeburtsriten der Diksa in ein neues Dasein, in eine andre Welt, in die Nähe der Götter. Man sprach und fang Texte in eigenartigen Bersmaßen, teilweise durchset mit seltsamen Interjektionen, zuweilen geradezu wie die Rede eines Berruckten klinaend1 — Texte, die in ihrem altfeststehenden Wortlaut von Weisen der Borzeit "geschaut" waren und deren Kunde man selbst unter peinlicher Beobachtung von vielerlei Riten, die geheimften im Balbe mit noch gesteigerten Observanzen, erworben hatte. Man benutte Objekte, die eigentümliche Weihen empfangen hatten, Kräuter, die das Ichneumon, die Schlange, der Gandharva kennt (Av. VIII, 7, 23). Mit solchen Dingen vollzog man Handlungen, bei benen sich aufdrängen mußte, daß sie den gewollten Erfolg nicht in der vor Augen liegenden Weise des gewöhnlichen Tuns herbeiführten, daß die Vorgänge durch ein dunkles Reich verliefen, unsichtbare oder nur dem besonders ausgerüsteten Blick sichtbare Gewalten dabei ihr Wesen trieben. Es war doch ein Unterschied, ob, wer ein Kleid brauchte, es sich machte oder machen ließ, oder ob er drei Holzstücke mit Spinnweben umhüllte, sie unter Hersagung eines Zauberverses ins Feuer legte und den Rauch einatmete; ob der Soldat im Kampf den Pfeil auf den Feind abschoß oder ob der Priester unter Ber-wünschungen die "Weißfüßige" gegen ihn entsandte. Fragte man, wie bei den Handlungen der zweiten Art die Wirkung zustande kam, jo war beständig bavon die Rede, daß die Dinge neben ihrer all= bekannten Wesenheit noch ihre verborgene Gestalt, ihre vielen versborgenen Gestalten haben, und daß die Götter das Verborgene lieben. Un viele diefer Verfahren und Begehungen konnte sich nur ein Brah-

<sup>1.</sup> AB. VI, 33, 3; KB. XXX, 5.

mane heranwagen; ober man mußte einen Brahmanen "sich voransstellen": einen Menschen, der selbst an jenem geheimnisvollen Chasrakter teilhatte, Bürger einer Überwelt war. Außerhalb der brahmanischen Sphäre lag dann das Reich der māyā, die Verruchtheiten des yātu-Zaubers, wo Eulenspuk, Hundespuk, Geierspuk sein Wesen trieb. So verschieden die hier wirkenden Kräfte von denen des priesterslichen Zaubers und Kultus schienen, ein Zusammentressen ihrer aller in einem gewissen Ausnahmecharakter wird doch empfunden sein: in einem Charakter, der in höherem oder geringerem Grade die Elemente des Nichtalltäglichen, Übergewaltigen, Geheimen enthielt und wenigstens in der Richtung auf unsre Vorstellung des Übernatürslichen lag.

An vielen Bunkten war nun zwar die Grenze zwischen solchem Handeln und dem gewöhnlichen nichts weniger als scharf. Mancher kleinere, undeutlicher charakterisierte Zauberakt mischte sich kaum unterscheidbar unter die alltäglichsten Verrichtungen; auf Schritt und Tritt ware die Frage — hatte man fie überhaupt aufgeworfen unbeantwortbar geblieben, ob im einzelnen Fall das eine ober das andre vorlag. Und hätte man fich dann weiter mit der entsprechen= den Fragestellung von der Sphare des eignen Tuns zum Geschehen braußen in der großen Welt gewandt, so mußte der Anhalt vollends versagen, den dort das Bewußtsein des Handelnden, die Abtonungen ber sein Tun begleitenden Stimmungen hergaben. Gewiß ift glaublich, daß inbezug auf viele der Mächte, die der Mensch im Zauber oder Kultus in Bewegung fette, die Borftellung des Abnormen und Wunderbaren auch da obgewaltet hat, wo man deren selbständiges, von jener menschlich-priesterlichen Aftion unbeeinflufites Wirken au sehen meinte. Wenn ein Blutregen fiel oder ein Raubvogel mit Rleisch im Schnabel sich auf dem Haus niederließ, wurden solche Portenta zweifellos mit anderm Auge betrachtet als alltägliche Borgange, das schwarze Antilopenfell, die Verkörperung des brahman, mit anderm Auge als irgend eine gleichgiltige Tierhaut. An sich aber braucht das Sein und Tun der Mächte, zu deren Beeinfluffung der Mensch seinerseits übernormale Kräfte zu bedürfen meinte, darum doch da, wo jene Mächte nach ihrer Art oder ihrer Laune handelten. fei es auch außerhalb ber von uns als gultig anerkannten Richt= ungen des Geschehens, nicht notwendig als übernormal erschienen zu sein. Die Dinge hatten ja, um ihre etwa durch das brahman lentbaren Kräfte spielen zu laffen, es feineswegs nötig auf bas brahman zu warten1: wenn da nun in ihrem unabhängigen Leben und Wirken beispielsweise so wie im "imitativen Rauber" Uhnliches durch Uhnliches herbeigeführt zu werden schien: sind wir dessen irgend gewiß, daß ein berartiger Vorgang, sei es auch durch ein noch so unbestimmtes Gefühl, als "natürlich" oder als "übernatürlich" beurteilt worden ift? Auf solchem Wirken der Dinge beruhten nun offenbar gleichermaßen zahllose ungewöhnliche wie auch aller= gewöhnlichste Ereignisse bes Weltlaufs, von einander nur unbeftimmt trennbar. Und fortwährend wurde dieselbe Ordnung, dasselbe Ge= schehen aus den verschiedensten Quellen hergeleitet und wäre eventuell dem entsprechend mit demselben Recht als natürlich wie als über= natürlich zu beurteilen gewesen. Wenn das, was jest als Rta ober als das vrata der und der Wesenheit erschien, dann wiederum auf das Sichabbilden von Opferordnungen im Weltlauf zurückgeführt wurde, gehörte es darum einmal zu einem Reich des Ratürlichen, das andremal des Übernatürlichen? Man wird empfinden, daß wir in all dem auf Erwägungen geraten sind, die sich nun einmal nicht durchführen laffen. Was wir allein erkennen oder vermuten können, sind eben nur stellenweise, deutlicher oder undeutlicher empfundene Unterscheidungen sei es von Offenbarem und Verborgenem, sei es von Alltäglichem und Ausnahmsweisem, von Harmloserem und Unheimlicherem, von Menschlichem und Göttlichem. Daß solche Unterscheidungen auf den Gegensatz des Natürlichen und des Übernatür= lichen eingestellt worden wären, dazu hatte das Denken, wie schon bemerkt wurde, in der Durcharbeitung der Vorstellung von natürlicher Kaufalität auf einer andern Stufe angelangt sein muffen als es in der Tat war. Am wenigsten treffen für die von uns durch= forschten Gebiete solche allzu großzügige Auffassungen zu wie etwa von einem durch die Welt reichenden einheitlichen Kontinuum über= natürlicher Kraft2, in das der Opferer oder Zauberer hineingreift, ober von einer Art vierter Dimenfion, in der sich die sakralen und zauberischen Borgange abspielen. Das Chaos der Kräfte, die sich für den Blick der Brahmanalehrer durch einander wirrten, läßt sich nicht in die durchsichtige Einfachheit solcher Formeln fassen.

<sup>1.</sup> Das zeigt sich z. B. überall da, wo man irgend eine Situation vermeibet, um sich nicht den und den geheimen, verderblichen Kräften auszusehen: diese Kräfte wirken offenbar, ohne durch Zauber u. dgl. angeregt zu werden, von selbst auf den, der sich in ihren Bereich begibt.

<sup>2.</sup> Man vergleiche Lévy=Bruhl a. a. D. 109.

## Anhang.

## Die Kosmogonie.

An den Versuch, das Bild der Brähmanas vom Weltdasein und Geschehen zu zeichnen, schließe ich anhangsweise einen Blick auf ihre Vorstellungen von der Weltschöpfung oder Weltentstehung an<sup>1</sup>. Auch hier sollen natürlich nicht alle Einzelheiten gesammelt, sondern nach Möglichkeit die Grundzüge hervorgehoben werden.

Aus der älteren Bedazeit waren diese Borftellungen in recht wirrem Ruftand überkommen2, und die Bedingungen, unter benen das Denken der Brahmanaverfasser stand, waren kaum dazu angetan, Rlarheit herbeizuführen. Hier herrschte fein ernstes, eindringendes Bemühen, das Werden der Welt zu verstehen, die Geschichte dieses Werdens aus dem Bild des Gewordenen zu enträtseln. leitende Interesse war ja ein durchaus andres. Scharen von Ritualfünftlern, alle bemüht die unabsehbaren Maffen der Opferriten auf ihre Weise zu beuten, fanden es besonders bequem, das jedesmal zu Erklärende mit Bilfe irgend eines Ginfalls aus den Borgangen der Weltentstehung herzuleiten und ihm so mit geringen Unkosten höchste Dignität, eine Art innerer Notwendigkeit zu fichern. Auf diese Beise entstanden zahllose, meist ganz kurze, leicht aufgebaute Außerungen über ben Anfang ber Dinge, jede barauf zugeschnitten, in die Motivierung irgend eines bestimmten Ritus auszulaufen, und darum die eine der andern in noch höherem Mage, als gewiß auch ohne bies der Fall gewesen ware, widersprechend. Übrigens widerspricht auch oft genug die einzelne sich selbst; daß beispielsweise irgend eine Wesenheit, beren Entstehung eben berichtet war, gleich barauf noch einmal entsteht, gab nicht den mindesten Anstoß3.

<sup>1.</sup> Bgl. bazu besonders S. Lévi, La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas 18ff.; Deussen, Aug. Gesch. der Philosophie I, 1, 181 ff.; Jacobi in der Encycl. of Rel. and Eth. IV, 156 f.; auch (obwohl überwiegend auf den Rigveda bezüglich) Lukas, Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Bölker, 65 ff.; Gelbner, Zur Kosmogonie des Rigveda. Wenig fördernd Dahlmann, Der Joealismus der ind. Religionsphilosophie 48ff.

<sup>2.</sup> Ich verweise auf meine Darstellung, "Religion des Beda"2, 275 ff.

<sup>3.</sup> So wird SB. VI, 1, 1, 8. 10 "bas Brahman, das dreifache Wiffen" geschaffen und dann bald darauf noch einmal geschaffen; das. X, 6, 5, 4 ist die Rede (Bāc) schon da und entsteht dann, als ob sie noch nicht da wäre.

Gewisse verhältnismäßig seste Grundzüge sind in diesem Chaos von Einfällen doch erkennbar.

Dem Reitalter der Brahmanas mar eine Beriode ftart ent= wickelten Götterglaubens vorangegangen, reich an freilich fortwährend wechselnden Vorstellungen von weltschaffender und weltordnender Tätigkeit zahlreicher Götter. Best machte fich ein Rug von ber aöttlichen Bielheit zur Einheit ober wenigstens zur Gruppierung ber Götterwelt um einen Mittelpunkt geltend. Wenn auch zugleich, wie wir früher gesehen haben, die Stärke bes Götterglaubens überhaupt im Abnehmen war, so blieb doch immerhin einstweilen noch die Borftellung der Weltschöpfung durch einen göttlichen Schöpfer neben ber eines unversönlichen Entstehungsprozesses lebendig, ig sie behauptete mohl por ihr den Borrana. Da mukten nun begreiflicherweise die Vorstellungen des ersten, zentralen Gottes und die bes Weltschöpfers fich zusammenschließen; Schöpfer konnte ja eben nur ein Gott sein, ber por allen andern Göttern ba mar. Wie nach verschiedenen Versuchstypen sich Brajapati, der "Berr der Geichopfe", in der Stellung eines in gewissem Sinn höchsten Gottes festgesett hat, wurde oben gezeigt (S. 26ff.)1. Er ift es benn auch, der im Mittelpunkt der meisten Berichte oder fürzeren Außerungen über die Weltschöpfung steht.

Um nun sein Tun, das von Niemandem mit Augen gesehene "Schaffen" vorstellbar zu machen, konnten zwei naheliegende Vorsgänge am leichtesten Anhalt bieten, in denen beiden etwas zuvor nicht Daseiendes zur Existenz gebracht wird: einerseits das Zeugen und Gebären, anderseits die Arbeit des Handwerkers. Der "Herr der Geschöpfe" neigte von Natur mehr zur ersteren Weise des Schaffens. Hier mag im Spiel gewesen sein, daß der andre Vorstellungstypus neben dem Schöpfer eine von ihm bearbeitete Materie voraussetz: womit man, wenn auch nicht unvermeidlich so doch leicht, auf einen Dualismus geführt wurde, welcher der starken Tendenz ein Wesen als das im Ansang der Dinge allein seiende anzunehmen widerstrebte. Der Vorstellung des Zeugens-Gebärens stellte sich die entsprechende Schwierigkeit, die Notwendigkeit eines Eltern-paares, doch nicht mit gleicher Kraft entgegen: in dieser Wunder-

<sup>1.</sup> Wenn dann so zu sagen in henotheistischer Weise namentlich der Atharvaveda verschiedene Wesen, um deren Berherrlichung es sich gerade handelt — wie Rohita, Stambha, Kāla — für einen Augenblick in die Rolle des Prasjāpati einrücken läßt, hat das natürlich nur nebensächliche Bedeutung.

welt konnten Geburten, oder was ihnen vergleichbar war, auf manche Weise vor sich gehen<sup>1</sup>.

Eben das Bestreben hier einen Ausweg zu sinden blickt deutlich aus dem in den Texten vorherrschenden Ausdruck für das Tun Prajāpatis hervor, den wir mit "Schaffen" wiederzugeben pslegen: dem Berb srj-. Zahllose Erzählungen der Brāhmanas heben an: "Prajāpati hatte den Wunsch: "Ich möchte Geschöpfe hervorbringen. Ich möchte eine Mehrheit sein". Er übte Kasteiung<sup>2</sup>. Nachdem er Kasteiung geübt hatte, schuf er (srj-)" — und es folgen Objekte wie z. B. "diese Welten: Erde, Luftreich, Himmel".

sej- nun, der Vorstellung des Gebärens, wie wir sehen werden, nahe stehend, heißt wörtlich: "(aus sich) entlassen". Der Rigveda spricht von "Entlassen" häufig, wo es sich etwa um das Entsenden eines Geschosses handelt, um Rennpferde, um Kühe, die man lausen läßt, um die Flüsse, denen Indra den Ausweg aus ihrem Felsverschluß öffnet<sup>4</sup>. Vom Schaffen braucht dieser Veda das Wort nur einmal in einem seiner allerjüngsten Lieder<sup>5</sup>. Wenn dann — be-

<sup>1.</sup> Kam dazu, daß die Vorstellung des Verfertigens den freien Willensakt des Schöpfers stärker betonte, ihn der Naturgebundenheit entschiedener entledigte, als im Ganzen der indischen Denkweise entsprach? Ich verweise auf die feinfinnigen Ausstührungen von Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens 180, ohne doch vollkommen davon überzeugt zu sein, daß das Zurücktreten jener Vorstellung in der Tat so zu erklären ist.

<sup>2. &</sup>quot;Tapas", vgl. oben S. 146 f.: dies die gewöhnliche Weise, wie Prajāpati sich in den Stand setzt die Schöpfung zu vollbringen. Gelegentlich wird die Rasteiung dahin ausgemalt, daß Pr. ohnmächtig wird (TB. II, 2, 4, 2 f.). Aus seinen Boren, aus denen die Behaarung entspringt, läßt sein Tapas Lichter hervorgehen; das sind die Sterne (ŚB. X, 4, 4, 2). Schon im Rigveda erscheint das Tapas unter den kosmogonischen Mächten (X, 129, 3; 190, 1). Wenn Geldner a. a. D. 20 in diesem Tapas "das Schwigen oder Brüten über einer bestimmten Joee, die innere Erwärmung für oder den heißen Drang zu etwas" sieht (mit andern Worten soll das dann auch heißen: "reisliches Rachsbenken"), so scheint er mir die primitive Zaubervorstellung zu modernisseren.

<sup>3.</sup> Das "aus sich" liegt im Medium des Berbs. Nicht weit davon entfernt ist die gelegentlich begegnende Vorstellung des Aussichherausschüttelns,  $\overline{\mathrm{TA}}$ . I. 23. 2.

<sup>4.</sup> Bgl. meine "Lehre ber Upanishaben" 82.

<sup>5.</sup> VIII, 59, 6 (letztes Bālakhilyalied, in biesem spätere Zutak? Bgl. GGA. 1907, 231 A. 5). — Doch gehen auch die zu srj- gehörigen Substantive visrsti und visarjana (beibe im selben Berd X, 129, 6; s. auch B. 7) auf den Borstellungskreis der Schöpfung. Allerdings ist ungewiß, ob sie geradezu mit "Schöpfung" zu übersetzen sind und nicht vielmehr ein Auseinanderbreiten (vi-)

zeichnend für das Singelangen der Borftellungen zu festeren Bahnen - wohl etwa gleichzeitig mit dem Auftreten des berufsmäßigen Schöpfers Prajapati die Sprache dies Wort sri- zum rechten, bezeichnenden Ausdruck für "Schaffen" gestempelt hat, so bleibt dabei einerseits die Vorstellung des "aus sich Entlassens" durchaus lebendig, anderseits ift, glaube ich, die Unlehnung an die des Gebärens unverkennbar1. Was das Erstere anlangt, so hebe ich von vielen bezeichnenden Stellen nur zwei heraus. "Brajapati schuf (srj-) die Geschöpfe. . . . Er sah in sich die Kraft. Die mehrte sich. Die wurde aus ihm mit Macht nach oben entlassen (srj-)" (TB. I, 1, 10, 1). "Prajapati schuf (srj-) alle Wesen, was da atmet und was keinen Atem hat, beide Götter und Menschen. (Davon fühlte sich Br. erschöpft und fürchtete fich vor dem Tode2). Er dachte bei fich: Wie kann ich wohl alle diese Wesen wieder in mein Selbst ergießen, wieder in mein Selbst hineintun?' (Was ihm dann durch rituellen Zauber gelingt)" (SB. X, 4, 2, 2f.). Das Schaffen also entleert den Schöpfer von einem Inhalt, der sich vorher in ihm befands. Weiter nun aber ift bies "aus sich Entlassen" annähernd soviel wie "Gebären". Darauf deutet es beispielsweise, wenn gesagt wird: "Prajapati wurde schwanger mit allen Wesen" (SB. VIII, 4, 2, 1). "Diefes (bas Jahr) trug er4 fo lange wie ein Jahr bauert (in sich), und nach Ablauf dieser Zeit schuf er es (entließ er es, asrjata). Als

beffen, was früher eine einheitliche Maffe war, bedeuten; vgl. etwa PB. XX, 14, 2 (unten S. 172), MS. IV, 6, 3, p. 80, 16.

<sup>1.</sup> Schon Gelbner, Zur Kosmogonie bes Rigu., 3, läßt srj- bas Berb jan- ablösen.

<sup>2.</sup> Über diese Borftellung von Prajapatis Erschöpftheit vgl. oben S. 30.

<sup>3.</sup> Auch die folgende Stelle einer Upanishad kann, obwohl sie das Wort srj- nicht enthält, zur Beranschaulichung herangezogen werden: "Wie die Spinne mit ihrem Faden aus sich herauskommt, wie aus dem Feuer die kleinen Funken hervorgehen, so gehen aus diesem Ätman (dem absoluten Selbst) alle Atemkräste hervor, alle Welten, alle Götter, alle Wesen" (BAU. II, 1, 20; meine "Lehre der Upan." 82). So schäfft (srj-) auch bei Manu (I, 8) der Schöpfer die Wesen "aus seinem Leibe". — Nun kann weiter begreissicherweise die Vorstellung, daß Prajäpati oder ein sonstiger Schöpfer aus dem und dem Körperteil das und das schüpf d. h. entließ, in die Formulierung hinübergleiten, daß der und der Körperteil von ihm das und das war. "Sein Haupt war der Himmel, die Brust der Luftraum usw.; er erschuf (srj-) diese ganze Welt". Sämavidhäna Br. I, 1, 5 f. Ühnliche Vermischung schon Rigv. X, 90, 12: "Sein Mund war der Brahmane usw.; aus den Füßen wurde der Südra geboren".

<sup>4.</sup> Der Schöpfer, ber hier allerdings nicht Prajapati heißt, sondern "Tod".

es geboren war" usw. (bas. X, 6, 5, 4). Also dem durch srj- bezeichneten Borgang geht etwas wie eine Schwangerschaft voraust, und das Objekt des srj- heißt hinterher "geboren". Ich führe noch an: "(Prajāpati) erzeugte (prājanayat) jene Geschöpfe. Was er erzeugte (oder: insofern er sie erzeugte), schus (srj-) er" (das. VIII, 4, 3, 20). Man sieht aber aus alldem, wie die Borstellung des srj-, durch die der sexuellen Fortpslanzung beeinflußt, doch anderzeits von dieser in gewissem Umfang abgelöst ist und ihre selbständige Physiognomie entwickelt hat: keine sich paarende Zweiheit eines männlichen und eines weiblichen Urprinzips, sondern ein Schöpfer, der aus sich die Welt "schafft".

Diesem häufigsten Ausdruck für "Schaffen" steht nun in bezeichnender Gleichwertigkeit ein zweiter an der Seite: nir-ma-, "bereiten, verfertigen", wörtl. "aus etwas (einem Material) heraus messen (und dann bilben, verfertigen)"3. Die spätere Sprache braucht das Wort gern vom Erbauen eines Gebäudes, einer Stadt, vom Töpfer, ber Gefäße verfertigt, dem Autor, der einen Text verfaßt, und Uhnlichem. Rahlreiche Brahmanaftellen belegen die Bedeutung des Berstellens aus irgend welchem Material. Die Rishis "bereiteten (nirmā-) aus diesen (ben Metris) biese Backsteine" (TS. V, 3, 5, 4). In einer Upanishad: der Träumende entnimmt aus dieser Welt den Stoff (die Materie, matra). "Den zerschlägt er selbst und baut er selbst auf (nir-mā-)" — und so bringt er seine Traumwelt zustande (BAU. IV, 3, 9). Nun einige Belege für die Verwendung des Berbs inbezug auf die Schöpfung. "Brajapati wünschte: Möge ich Geschöpfe haben'. Da bereitete (nir-ma-) er aus seinem Munde ben Trivrt4; diesem wurde als Gottheit Agni nachgeschaffen (anusrj-) . . ., der Brahmane unter den Menschen, der Ziegenbock unter ben Tieren. ... Aus Bruft und Armen bereitete er ben Bancabasa4; diesem wurde als Gottheit Indra nachgeschaffen usw." (TS. VII,

<sup>1.</sup> So auch TB. II, 2, 9, 5; MS. IV, 2, 1 p. 20, 15 etc.

<sup>2.</sup> So ebendas. VI, 1, 3, 2: "Diese (die Waffer) brachten ben Schaum hervor (eig.: entließen ihn, srj-); barum wird bei Erhitzung von Waffer Schaum geboren". Bgl. auch TB. II, 2, 3, 3.

<sup>3.</sup> Noch nicht im Rigveda. Die Grundvorstellung wird sein, wie Delsbrück (Altind. Syntax 457) es ausdrückt: das Kunstwerk steckt in dem Stoff, aus dem es herausgebracht wird. Auf das Rebeneinanderstehen von srj- und nir-mā- hat schon S. Lévi a. a. D. 18 hingewiesen.

<sup>4.</sup> Eine Form, in der rituelle Preislieder aufgebaut murden.

1, 1, 4). Man sieht, wie hier nir-mā- und srj- wechseln; in der Tat findet sich in einem andern Brahmana (PB. VI, 1, 6ff.) dieselbe Geschichte mit durchgehender Setzung von sej- auch da, wo es in der eben wiedergegebenen Fassung nir-ma- heißt. - "Brajapati wünschte: Möge ich Geschöpfe haben; möge ich eine Mehrheit sein'. Da übte er Kasteiung. Als er Kasteiung geübt hatte, erschaute er Dieses zwölftägige Opfer in seinen eignen Gliedern und Atemfraften. Dies bereitete (nir-mā-) er zwölffach aus seinen eignen Gliedern und Atemkräften usw." (AB. IV, 23, 1)2. Überblickt man die Masse der Belege, so findet man, wenn ich nichts übersehen habe, das Berb nir-mā- nicht mit dem Objett "Geschöpfe" ("Nachkommen") (prajah) verbunden, welches fehr oft bei sej- steht. Dafür hat nir-ma- besonders häufig einen (übrigens auch bei srj- vorkommenden) Ablativ oder Gleichwertiges bei sich als Ausdruck bafür, woraus der Schöpfer das und das bereitet: namentlich gern ātmanah, ātmano 'dhi "aus dem eignen Selbst". Dieses lette Detail scheint nicht ganz ohne Bedeutung; aus ihm läßt sich wohl Bemerkenswertes herauslesen. nir-mā- enthält vermöge seiner Wortbedeutung die Auffassung bes Schaffens nicht als eines Zeugens ober Gebarens, fondern als eines meffenden Berausbringens des Produkts aus einem Stoff. Da läge an sich die Vorstellung eines neben dem Schöpfer beftehenden materiellen Prinzips nah. Man würde zur Frage bes Rigveda (X, 81, 4) zurückgeführt, "mas der Bald, mas der Baum gewesen, woraus himmel und Erde gezimmert find". Doch die in den Brahmanas arbeitende Phantasie liebte es vielmehr, im Anfang ber Dinge ben Schöpfer allein sein zu laffen. Was blieb also als Materie für sein Schaffen übrig? Offenbar nur er selbst. So mußte er die zu schaffenden Wesenheiten "aus seinem Selbst", "aus feinen Gliedern und Atemträften", "aus feinem Mund" usw. "bereiten": wobei auch die Erinnerung an das rigvedische Schöpfungsopfer bes Burusa ("Mann", Rigv. X, 90) mitspielen mochte, bessen "Mund der Brahmane war; aus seinen Armen wurde der Adlige gemacht" usw. In allbem aber hatte sich die Vorstellung von nirma- ber von srj- ftart angenähert; ja fie mußte für diefes Subtili-

<sup>1.</sup> Wie schon S. Lévi a. a. D. bemerkt hat.

<sup>2.</sup> Etwas anders diese Geschichte K. XXXIV, 7, wo Prajāpati das zwölfstägige Opfer in sich sieht und auß seinem Selbst bereitet (nir-mā-); alsbann schafft er (srj-) durch jenes die Geschöpfe. Man bemerke die Weise, in der hier die beiben Verba zusammengeordnet sind; ebenso K. XXXV, 20.

täten abgeneigte Denken fast mit ihr zusammenfallen. So standen denn das "Entlassen aus etwas" und das "Bereiten daraus", ohne daß der beiderseitige Wortsinn direkt vergessen war, doch als zwei ungefähr äquivalente Ausdrücke für die Vorstellung da, der wir eben den Namen des "Schaffens" geben.

Anstelle des Tuns, das mit srj- und nir-mā- bezeichnet wird, erscheinen nun auch, minder verbreitet, andre Formen der schöpferisichen Tätigkeit, oder sie traten im weiteren Verlauf des kosmogonisichen Vorgangs an jene heran.

Bunächst der sexuelle Att, von der Vorstellung des srj- insofern abliegend, als diese zwar etwas Ahnliches wie eine Geburt, aber keine vorangehende geschlechtliche Bereinigung (mithuna) in sich schließt. Ein mithuna nun an die Spite des Schöpfungsvorgangs zu stellen war, wie schon bemerkt, durch die Anschauung erschwert, daß im Anfang der Dinge der Schöpfer allein eriftierte. Immerhin ist dieses an sich nah liegende Motiv doch auf verschiedenen Wegen in die Schöpfungsgeschichten eingedrungen ober richtiger, es hat seinen uralten Plat darin' behauptet. Bur Opferung eines zweigeschlechtigen Tieres wird die Erklärung gegeben: "Prajapati, wie er die Geschöpfe zu schaffen (srj-) wünschte, fand kein zweites Wesen zur Paarung. Da nahm er jene (zweigeschlechtige) Gestalt an, vereinte fich vermittels seines Daumens mit sich selbst und schuf so die Ge= ichopfe" (K. XIII, 7, p. 189, 14f.)2. Die Vorstellung eines gött= lichen Baars — wenn auch nicht direkt einer Baarung — am Anfang der Dinge erscheint auch an folgender Stelle, die doch zugleich an der so bedeutsamen Einheit des Urwesens festhält ohne eine Lösung des Widerspruchs zu versuchen: "Prajapati war allein dies (AU); Bac (die Rede) war sein Eigentum, seine Zweite (b. h. Genossin). Er dachte: Ich will diese Bac ausbreiten3; fie foll einher= gehen sich zu diesem All zerteilend'. Da breitete er diese Bac aus; fie ging sich zu diesem All zerteilend einher" (PB. XX, 14, 2). Run weiter dasselbe Götterpaar mit ausdrücklicher Erwähnung des mithuna und wieder ohne Gingeben auf die erwähnte Schwierigfeit4:

<sup>1.</sup> Für den Rigveda f. Geldner a. a. D. 3ff.

<sup>2.</sup> Der Borftellung einer Selbstbefruchtung kommt auch  $\pm$ B. XI, 1, 6, 7 minbestens nah (vgl. Gelbner 22).

<sup>3.</sup> vi-srj-; zu srj- "entsenden" ist das Präfig gefügt, welches das Auseinander ausdrückt.

<sup>4.</sup> Wenn nicht ein Ansat hierzu darin zu finden ist, daß schließlich die

"Prajāpati war dies (AU); Vāc war seine Zweite. Er paarte sich mit ihr. Sie empfing eine Leibesfrucht. Sie ging von ihm fort. Sie schuf (srj-) diese Geschöpse. Sie ging wieder in Prajāpati ein" (K. XII, 5 p. 167, 15 st.; XXVII, 1 p. 137, 8 st.). Bequem verwendbar ist dann die Vorstellung des mithuna im weiteren Verslauf der Schöpsungsgeschichte: sobald einmal neben dem Schöpser erste Geschöpse vorhanden sind, liegt es nah, bald Prajāpati selbst, bald die erschaffenen Wesen auf diesem Wege die Schöpfung weiter sühren zu lassen (ŚB. VI, 1, 2, 1 st.; 1, 3, 8).

Auf einige weitere Formen des Schaffens, die hier und da begegnen, weise ich nur turz hin. Der Schöpfer opfert: daraus geht die Sonne und andres hervor (SB. II. 2, 4, 6f.). Er geht Humnen sprechend umber: da entsteht das zu Schaffende (das. X. 6, 5, 1). Er benkt (dhyā-) sich selbst in seinem Geist: da wird er schwanger (MS. IV, 2, 1, p. 20, 15). Er benkt (dhyā-) schweigend in seinem Geist: was in seinem Geist ift, wird zum Saman Brhat. Er spricht: seine Rede bringt das als Embryo ihm innewohnende Saman Rathamtara zur Geburt (PB. VII. 6. 1ff.). Er berührt schon Geschaffenes und spricht: "Es sei! Es sei! Es werde mehr!"; so läft er Neues entstehen (SB. VI, 1, 1, 10). Er erhitt (abhitap-) Geschaffenes und bringt dadurch Andres aus ihm hervor (KB. VI, 10 und häufig). Er "legt" bas Geschaffene "aus einander" (vyākr-), gibt so dem Ungestalteten Gestalt (ChU. VI. 3. val. K. XXXVIII, 1, p. 100, 20). Er behandelt jenes mit handwerks= hafter Runftfertigkeit: fo hat er die Erde gefestigt, den Simmel geschmückt (K. XXXVII, 9, p. 89, 4). Er zerlegt sich selbst zehn= fach (K. IX, 11, p. 112, 10); ober er zerlegt fich breifach in Sonne, Wind und, scheint es, Feuer (SB. X, 6, 5, 3). Er reißt die Schönfung aus seinen Atemkräften hervor (KB. VI, 10). In die Wasser, die er geschaffen, geht Brajapati mit ber breifachen Wissenschaft ein; ein Ei entsteht, aus dem das Brahman hervorgeht (SB. VI, 1, 1, 10). Solches Eingehen bes Schöpfers in das Geschaffene ist ein hier und da, doch in diesem Stadium der Gedankenentwicklung nicht gerade

Bac "wieder in Pr. eingeht": also weilte sie auch anfangs in ihm, und er war mithin in gewisser Weise boch allein da?

<sup>1.</sup> Mehr über Prajapati und Bac f. bei Lévi a. a. D. 22f.

<sup>2.</sup> arc-; ber Zusammenhang ber Stelle erklärt bie Bahl eben bieses Motivs.

häufig¹ auftretendes Motiv. So geht in einer andern Schöpfungsgeschichte Prajāpati in die Geschöpfe, die vorher in einander flossen,
mit der Gestalt, darauf mit dem Namen ein: deutlichermaßen um
ihnen seste Umgrenztheit und Benennbarkeit zu verleihen (TB. II,
2, 7, 1; vgl. ŚB. XI, 2, 3, 3). Diese Vorstellung des Eingehens
einer Wesenheit in eine andre, an sich den Brähmanas sehr geläusig
(S. 108), liegt ihnen doch eben im Zusammenhang der Weltschöpfung,
wenn ich recht sehe, nicht so nah, wie späteren Spekulationen. Hier
ist Schöpfer nicht der Atman der Upanishaden, der aller Areatur
innewohnt und sie belebt. Sondern Prajāpati spielt in der Regel
die Rolle eines Gottes, "der nur von außen stößt"; so ist es begreislich, daß das "Eingehen" nicht zu seinen speziellen Gepslogenheiten gehört.

Nachdem nun im Verlauf der Schöpfungsgeschichten der Schöpfer erfte Wesenheiten ins Dasein gerufen hat, wirken bald diese irgendwie bei ber Fortführung bes Schöpfungswerks mit — bas Waffer schafft Schaum, ber Schaum Lehm usw. (SB. VI, 1, 3, 2f.) -, balb tritt an die Stelle des Schaffens ein "Werden" 2 des einen aus dem Der lettere Fall nun führt uns zu einem weiteren Saupttypus dieser Geschichten: solchen, die überhaupt keinen Schöpfer voranstellen, sondern eine Ursubstanz, von der dann oft eine Beweauna vielmehr bes Werbens als bes Schaffens ausgeht. Freilich nicht ohne mannigfache Mischungen der beiden Typen. Es ist nicht felten, daß unter den ins Werden gelangenden Wesen ein Demiura auftritt, der alsbald die Bewegung vom Werben ins Schaffen überführt. Ober die Ursubstanz, von der man erwarten murde, daß fie zu weiteren Wesenheiten "wird", geberdet sich statt bessen wie ein persönlicher Schöpfer. Die Phantasie ist eben noch weit davon ent= fernt, sich an prinzipielle Unterscheidung der einen und der andern Vorstellungsweise zu halten, auf ihre der einen Richtung folgende Bewegung der Erinnerung an die andre Richtung den Ginfluß zu versagen. In diesen Schöpfungsgeschichten entwickelt sich nicht eine

<sup>1.</sup> Minder häufig, als es nach Deuffen, Allg. Gesch. d. Phil. I, 2, 165 den Anschein haben würde.

<sup>2.</sup> Der Ausbruck bafür ift abhavat "es wurde", aber auch samavartata "es entstand" (z. B. SB. VI, 1, 1, 10), welches Wort in ähnlichem Zusammen-hang schon an den bekannten Rigvedastellen X, 90, 14; 121, 1. 7; 129, 4 steht; ferner ajäyata "es wurde geboren".

große Konzeption nach innerem Gesetz, sondern im Kleinen wird, wie es eben trifft, Sinfall an Sinfall geklebt.

Die Substanzen, die man an die Spitze des Weltlebens stellt, sind teils konkreterer, teils abstrakter Natur. Das Werden des All aus ihnen ist bald eine wirklich vollziehdare und offendar in der Tat vollzogene Vorstellung, bald kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß an Stelle lebendiger Vorstellungen bloße Worte gestreten sind.

Mit Vorliebe wird zum Urwesen das Wasser - "die Wasser" - gemacht. "Aus den Waffern", lehrt man, "wird dies All geboren" (SB. VI, 8, 2, 3)1. "Waffer war dies (All) im Anfang, Flut" (das. XI, 1, 6, 1; TB. I, 1, 3, 5 und öfter). nimmt die Borftellung leicht die Wendung jum Berfonlichen, oder vielmehr, da Versönliches und Unpersönliches hier verschwimmt, bedarf es kaum einer eigentlichen Bendung. "Die Baffer" - ganz wie in ähnlicher Situation Prajapati — "wünschten: Wie möchten wir uns fortpflanzen?' Sie muhten sich ab; fie übten Rafteiung"; worauf ein Ei entstand, und aus diesem ein Mann, Brajapati vielmehr zunächst ein Kind; als ber fünftige Schöpfer ein Jahr alt ift, macht er seine ersten Sprechversuche, furze Worte von einer ober zwei Silben, und er lernt auch stehen (SB. XI, 1, 6, 1ff)2. Ober ber Bericht gelangt auf fürzerem Wege vom Urwasser zu Brajavati: "Wasser war dies (AU) im Anfang, Flut. Da wogte Brajapati, zum Wind geworden, auf einem Lotusblatt umber" (K. XXII, 9). "Wasser war dies (AU) im Anfang, Flut. Darin tauchte Brajapati, zu einem Eber geworden, unter. So groß bessen Ruffel mar.

<sup>1.</sup> Dafür, daß "das Waffer dies alles ist", berief man sich darauf, daß es in den weitesten Fernen Wasser gibt, und daß wo man gräbt, sich Wasser sindet (ŚB. XI, 1, 6, 16). Anderwärts heißt es: "Aus dem Wasser werden die Geschöpfe geboren" (K. VIII, 8, p. 91, 21; mehr in Winternit; Index unter Water). Das Wasser wird auch, modern ausgedrückt, als das selbst Formlose erschienen sein, das in alle Gestalten einzugehen bereit ist. Bald spann man, mit einem Anslug von naturwissenschaftlicher Betrachtungsweise, den Gedanken aus, daß Erde, Luft, Himmel, Kräuter und Bäume, Tiere, Menschen, Götter — alles nur "Wasser in sestem Zustand" 45 A. 1).

<sup>2.</sup> Also Prajāpati ein erstes Geschöpf aus den Wassen, wie anderwärts die Wasser ein erstes Geschöpf des Prajāpati (z. B. SB. VI, 1, 3, 1): die beiden entgegengesetzten Aussassischen Berhältnisses von materiellem Weltgrund und persönlichem Welturheber. Es wäre kein Ende zu finden, wollte man alle solche Barianten verzeichnen.

so viel Lehm holte er heraus. Das wurde zu dieser (Erde)" (K. VIII, 2; mehr bei Macdonell JRAS. 1895, 179). Ift ber Eber, in dem hier Brajapati sich verkörpert, vielleicht einmal ein kosmogonisches Wesen aus eignem Recht gewesen (vgl. SB. XIV, 1, 2, 11? TA. X, 1, 8)? Gin Reft aus jener Frühzeit, deren Dentstil wir noch heute so vielfach bei Bölkern von niederer Kulturstufe antreffen, wo der Grashüpfer oder der Hase die Welt erschafft, wo im Anfang der Dinge das Wasser ist und die Moschusratte? Auch in dem kosmogonischen Ei, dem wir soeben und auch schon früher (S. 173) begegnet sind, liegt, wie bekannt, eine unendlich weit über die Erde verbreitete, gewiß uralte Vorstellung vor1. Sier fällt dem Ei die Rolle zu, von den Urwaffern den Übergang zur menschengleichen Geftalt Brajapatis zu vermitteln. Anderwärts erscheint bas Ei an späterer Stelle: Prajapati ift schon da und hat zu schaffen angefangen; nun bringt er, mit diesem und jenem seiner Geschöpfe fich paarend, Gier hervor, aus denen Weiteres entsteht (SB. VI, 1, 2, 1ff.)2. Ober bei ber Vorstellung bes Gis fällt nicht bas ganze Gewicht auf das Geschöpf, das daraus hervorgeht, sondern das Ei selbst, wie es gerbricht, wird in seinen verschiedenen Bestandteilen zu den großen Wesenheiten bes Kosmos. Seine Schalen — eine silbern, eine gol= den — werden zu Erde und Himmel (vgl. Manu I, 13. Siehe auch Jaim. Br. bei Caland, Over en uit het Jaim. Br. 46). Die Säute zu Bergen, Wolken, Nebel. Die Hauptsache bleibt freilich doch das aus dem Ei geborene Wesen: die Sonne — "wie die geboren ward, erhob fich hinter ihr her garm und Jauchzen, und alle Wesen und alle Wünsche" (ChU. III, 19).

Wir kehren zu den Urwesen zurück, aus denen die Welt geworden oder geschaffen ist. Den Wassern des Weltanfangs steht, wie Rigv. X, 129, 3 zeigt, Finsternis, das dunkle Chaos nah. Die sehr alte Vorstellung findet sich auch später: so bei Manu (I, 5). Es ist wohl Zusall, daß sie — soviel mir gegenwärtig ist — in der eigentslichen Brähmanazeit nicht vertreten ist. Auch die Vorstellung der gestaltlosen Materie — sosern man nicht das "Seiende" (s. sogleich)

<sup>1.</sup> Beachtenswerte Bemerkungen über bas Gi in den Kosmogonien gibt Lukas, Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Bölker 89f.: 250ff.

<sup>2.</sup> Bgl. noch TB. I, 6, 2, 4, wo das Ei eine etwas andre Rolle spielt.

<sup>3.</sup> Die spätere Stelle MU. V, 2, die in den Anfang der Dinge Tamas (Finsternis) verlegt, versteht dies im speziellen Sinn des einen der drei "Guna" der Samthyalehre.

als solche verstehen will — fehlt offenbar noch. Auf der unbestimm= ten Grenze zwischen persönlichen Schöpfern und folchen Ursubstanzen hält sich der Bericht von SB. X, 6, 5, 1 ff.: "Im Anfang war hier nicht irgend etwas. Vom Tod war dies (AU) zugedeckt, vom Hunger: benn der Tod ift Sunger. Dies faßte ben Gebanken: 3ch möchte ein Selbst haben'" — und es bringt die Wasser hervor. — Ein andres Urwesen wird SB. XI, 2, 3, 1 genannt: "Dies (AU) war im Anfang das Brahman; das schuf die Götter"1. Gin noch andres, ben Geift, führt SB. X, 5, 3, 1 kunstvoll ein: "Im Anfang war dies (AU) gleichsam weder nichtseiend noch war es seiend. Dies (AU) war gleichsam im Anfang und es war gleichsam nicht. Das war ber Beift (manas) . . . benn ber Beift ist weber seiend noch nicht= seiend"2. Wir haben schon oben (S. 52f.) von den beiden weitesten Abstraktionen, dem Seienden und Nichtseienden gesprochen. So braucht hier nur kurz darauf hingewiesen zu werden, wie einige Rosmogonien — wir dürfen und müffen da auch auf die Uvanishadenliteratur binübergreifen - balb bas Nichtseiende balb bas Seiende an bie Spipe der Weltentwicklung stellens. Über das Seiende, bei dem immer noch die Frage nach dem Woher erhoben werden kann, schien das Nichtseiende in die fernste Ferne, die tiefste Tiefe guruckgureichen: es stellte sich dar, werden wir sagen dürfen, als das, was den selbst= verständlichen Anspruch auf den Blat am Anfang aller Anfange besaß. "Das Nichtseiende fürwahr war dies (AU) im Anfang; baraus wurde das Seiende geboren" (TU. II, 7; vgl. SB. VI, 1, 1, 1; TA. I, 11, 1; Av. X, 7, 25; XVII, 1, 19 und schon Rigo. X, 72, 2. 3). Aber ber Zweifel erhob sich: wie fann bes Seienden Ursprung sein, was selbst nicht ift? Udbalaka sprach zu Svetaketu: "Das Seiende, mein Teurer, war dies All im Anfang; eines nur, ohne ein zweites. Zwar sagen einige: Das Nichtseiende mar dies

<sup>1.</sup> Man fieht, daß das der Upanishabenspekulation schon nah steht. Auf die für diese charakteristischen Geschichten mit dem Atman an der Spitze gehe ich nicht näher ein.

<sup>2.</sup> Dazu bann Zitat von Rigv. X, 129, 1, vgl. oben S. 53. Auch in ber Kosmogonie bes Jaim. Br. spielt dieser Rigvers eine Rolle; vgl. Caland a. a. O. 45 f.

<sup>3.</sup> Wenn man unter den vedischen Urwesen neben dem Seienden auch das "Das" (Tad) entdeckt hat (so übersett Ludwig Rigv. X, 129, 2 "von keinem Winde bewegt atmete einzig das Tat"; ähnlich Lukas), ist das misverständlich. Dieser Gebrauch des tad ist jung.

(AU) im Anfang, eines nur, ohne ein zweites. Aus diesem Nicht= seienden solle das Seiende geboren werden. Wie fann das aber also fein. mein Teurer? Wie mochte aus dem Nichtseienden das Seiende geboren werden?" (ChU. VI. 2)1. Und nun versuchte man weiter auf verschiedenen Wegen Vermittlungen zwischen jenem Glauben an bas uranfängliche Nichtsein und biesem an bas uranfängliche Sein. Dahin scheint die oben angeführte Stelle SB. X, 5, 3, 1 zu gehören, die fast an die spätere buddhistische Weise des Erschöpfens aller Möglichkeiten anklingend bem Urzuftand bas Richtsein abspricht — denn es war gleichsam —, und auch das Sein ihm abspricht benn es war gleichsam nicht?. Ober man ließ sonst irgendwie bas Nichtsein ins Sein hinüberspielen. Ein Anflug davon ist vielleicht TB. II, 2, 9, 1 fühlbar: "Im Anfang war dies (All) nicht irgend etwas. Nicht war Himmel, nicht Erbe, nicht Luftraum. Dies, eben bas Nichtseiende seiend (d. h.: welches eben bas Nichtseiende war), faßte den Gedanken Ich möchte sein'". Bieht biese Stelle nicht aerade iene Frage des Ubdalaka in Betracht, wie das Nichtsein fo zu sagen aus seinem Richts herauskann? Bielleicht scheint nicht nur zufällig der Ausdruck "das Nichtseiende seiend" (asad eva sat) darauf hinzudeuten, daß im Anfang der Dinge das Nichtsein doch auch mar, ein Sein hatte -: mit der fo leicht sich einschleichenden Berwechslung von "Sein" als Kopula und "Sein" als Existieren ist ba für bas Nichtsein schon eine vorläufige Brücke zum Sein ge= schlagen, bis es durch seinen Wunsch "Ich mochte sein" sich zu vollgiltigem Sein hinaufarbeitet. Noch ausdrücklicher läßt folgende Stelle das Nichtseiende von vorn herein als ein Seiendes erscheinen: "Nichtseiend mar dies (All) im Anfang. Das war das Seiende. Das entstand" usw. (ChU. III, 19, 1)3. —

<sup>1.</sup> Wenn ich diese Stelle hinter TU. II, 7 anführe, liegt darin natürlich nicht, daß ich sie der Absassieit nach, sondern nur, daß ich sie der inneren Gedankenentwicklung nach sür jünger halte. Möglich, daß der Gedankengang von ChU. VI, 2 schon den Versasser von Rigv. X, 129, 1 beeinflußt hat.

<sup>2.</sup> An den viel schlichteren Ausdruck des berühmten Verses Rigv. X, 129, 1 ausdrücklich zu erinnern ift kaum nötig.

<sup>3.</sup> Dies Nichtseiende, welches das Seiende ist, hat wohl ein Borspiel in bem ásac ca sác ca Rigv. X, 5, 7, we das "Nichtseiende und Seiende" wohl nicht zufällig neben dem "Stier-Kuh-Wesen" (vrsabhás ca dhonúh) genannt ist. — Im Übrigen verweise ich auf das oben S. 54 darüber Gesagte, wie ganz an manchen Stellen das "Nichtseiende" zu einem leeren, sinnlosen Wort geworden ist.

Und nun der weitere Berlauf des Schöpfungsvorganges: mag an die Spite von allem Brajapati gestellt sein ober Baffer ober Nichtsein, mag ein Schaffen, Werben, Sichzerteilen, Bervorkommen aus dem Ei vorgestellt werden - jest pflegen, sofern im einzelnen Fall der meift gang knappe Schöpfungsbericht überhaupt so weit ausgeführt ift, hier diese bort jene der großen Wesenheiten zu folgen. die im Weltbilde voranstehen, ihm Halt geben, in ihm als das Unentbehrlichste, wenigst Zufällige erscheinen. Da ist das Jahr, die Simmelsgegenden: wir murben von Zeit und Raum fprechen. ift Morgenröte, Sonne. Aus dem Tageslicht wird der Tag gemacht. aus der Finsternis die Nacht (SB. XI, 1, 6, 11). Da ift Geift und Rede. Die Beden, die Götter und Ajurast. Dazwischen dann aber auch, wie wir schon saben, jene Wesen von so andrer Art, die an die Denkweise so andrer Stadien der Geistesentwicklung erinnern: wie der Eber, der die Erde vom Meeresgrunde heraufholt; auch die Schildkröte, die aus dem ausfließenden Saft der vom Schöpfer zusammengepreßten und ins Wasser geworfenen Erde entstanden ift2 - an einer andern Stelle (SB. VII, 5, 1, 5) war es eine Schildfrote, in beren Geftalt Brajapati felbit die Befen erschaffen hat.

Die Frage muß aufgeworfen werden, ob in der Schöpfung eine Ordnung, Fortschritt, Hinarbeiten auf ein Ziel wahrzunehmen ist. Das Motiv zum Schaffen, das dem Schöpfer zugeschrieben zu werden pflegt, läßt von vornherein derartiges kaum erwarten. Jener, heißt es zu zahllosen Malen, "hatte den Wunsch": Wöge ich eine Mehr= heit sein, Geschöpfe hervorbringen". Das bedeutet, scheint es, einfach menschliche Abneigung gegen das Alleinsein. So klagt Prajā-

<sup>1.</sup> Daß die fünf Clemente nicht auftreten (doch f. TU. II, 1, unten S. 181), ist bei der geschichtlichen Stellung der betreffenden Lehre (S. 58ff.) besareislich.

<sup>2.</sup> SB. VI, 1, 1, 12. Die Stelle kann im hinblid auf das fogleich zu Sagende (vgl. auch Macdonell a. a. D. 167) den Eindruck machen, als seien der Schildkröte dann noch weitere kosmogonische Funktionen zugedacht gewesen, die im vorliegenden Bericht ausgefallen wären. Doch wird ihre Erwähnung (wie die von Pferd, Siegendock § 11) eher nur auf ihrer Rolle in dem eben zur Erörterung siehenden Ritus des Agnicapana beruhen.

<sup>3. &</sup>quot;akāmayata": man kann sagen, daß da in gewisser Weise der Kama ("Munsch, Begehren") erscheint, der Rigv. X, 129, 4 eine so bedeutende kosmosaonische Rolle spielt.

pati einmal, als die geschaffenen Wesen — es sind die Vögel — sich von ihm entsernt haben, daß er nun wieder allein ist wie zuvor (ŚB. II, 5, 1, 2), und in einer der älteren Upanishaden (BĀU. I, 4, 2.3) wird beschrieben, wie das Urwesen, der menschlich gestaltete Atman (Selbst), sich in seiner Einsamkeit fürchtet. Die Furcht verzeht, aber er fühlt sich doch auch nicht wohl und wünscht darum einen Zweiten. Ein dem Schaffen zugrunde liegender Weltplan stände mit der Kindlichkeit solcher Motivierungen kaum im Einklang, wie dasselbe auch für die an sich tieser greisende Vorstellung von der Absicht des Schöpfers zutrifft, die sehr viel später, in den Schlußsworten der Waiträyana Upanishad, zum Ausdruck kommt:

"Wahrheit zu schmecken samt Lüge ward zur Zweiheit das große Selbst".

So gibt sich benn in ber Tat ein etwa auf Bolltommenheit bes Geschaffenen, auf den Aufbau eines Rosmos hinarbeitendes schöpferiiches Streben in den Berichten über die Schöpfung taum zu erfennen. Bald wird dies, bald jenes geschaffen, wie es eben dem Erzähler einfällt oder wie der gerade zur Behandlung stehende Ritus seine nachgiebige Phantasie leitet, wobei denn freilich doch hier und da etwas von Ordnung und verständiger Reihenfolge sich von selbst einstellt. Es ift beispielsweise von der Beihe zum Somaopfer (dīksā) bie Rebe: ber Schöpfer schafft zuerst die Schlangen, zum zweiten die Bogel. Er will weiter schaffen; da erschaut er das dritte Mal - mas könnte auf jene beiden erften Schöpfungen natürlicher folgen? - die Rede des Geweihten (diksitavada): "die redete er; baraus erschuf er die Geschöpfe" (TS. III, 1, 1, 1). Ein andresmal: er erschuf Sonne, Recht (dharma), Himmel, Luftraum, Erde, Regen, Tag, Nacht, die verschiedenen Gruppen der Götter, Manen, (menschliche) Geschöpfe, Bieh, Pflanzen. Sinterher murden dann den Ge= schöpfen Atemkräfte, Sinne, Fortpflanzungsfähigkeit verliehen, und fie murben "in biese Welten geftellt" (TS. V, 3, 6, 1ff.). Gin Ge= misch von Unordnung und doch auch Ansähen zu einer gewissen Ordnung. Zwischen Sonne und himmel steht so frembartig wie möglich das Recht. Aber man hat immerhin nicht verfehlt, zuerft die großen Teile des Universums, die in Tag und Nacht sich vollziehende Bewegung der Zeit und darauf erft die Geschöpfe entstehen zu laffen. bie bann schließlich ihre Ausstattung mit ben zum Leben nötigen Rräften empfangen1. Bollfte Verwirrung wiederum zeigt die fol=

<sup>1.</sup> Bgl. noch SB. VI, 1, 1, 13: "Er schuf Lehm, Schlamm, Salzboben

gende Reihe: der Schöpfer schuf den Geift, das Bersmaß Ganatrī und überhaupt die Versmaße, das Opferlied, die Opfersprüche, Visnu, die Pflanzen, Soma, Bieh, den Gott Indra (TB. II, 3, 2, 3f.). Eine Fassung ber Schöpfungsgeschichte (SB. X, 5, 3) stellt insofern etwas von Ordnung in der Reihe der Geschöpfe her, als das eine nach dem andern "nachdem es geschaffen war, sichtbar zu werden wünschte, benennbarer, körperlicher" (avih, niruktataram murtataram): also, wenigstens der Intention nach, ein Fortschritt vom Unbestimmteren zu größerer Bestimmtheit. Die Durchführung bleibt freilich verschwommen genug: so erschafft das Auge das Ohr, das Ohr das Werk, das Werk das Feuer; "sichtbarer ift ja das Feuer als das Werk, denn durch Werk erzeugt man es, durch Werk entflammt man es". Zuweilen hat, wie das nah lag, als Ordnungs= pringip eine jener früher (S. 55f.) besprochenen Gruppierungen ber Wesenheiten gedient, wo jedesmal etwa eine Gottheit, eine Raste, ein Versmaß u. bgl. als von gleichartiger Kraft und Natur unter einander zusammengestellt werben. Gin fo geordneter Schöpfungs= bericht, TS. VII, 1, 1, 4, ist oben (S. 56) erwähnt worden. Ein andrer (AB. V, 32) läßt zuerst die drei Welten - Erde, Luftraum, himmel - erschaffen werden. Aus diesen entstehen, jener Dreiheit entsprechend, die drei "Lichter": die zu den drei Welten gehörigen Götter Agni (Feuer), Banu (Wind), Abitha (Sonne). Dann, wieder entsprechend, die drei Beden; und so fort bis zu den drei Lauten a, u, m, den Beftandteilen, aus denen das heilige Wort om gebildet ift.

Von besonderer Stellung des Menschen in der Schöpfung ist nur wenig die Rede. "Der Mensch (wörtl.: der Mann)", heißt es in einem der Berichte, "steht Prajāpati am nächsten" — verglichen mit den übrigen Tieren (SB. II, 5, 1, 1). So zielt die Reihe der schrittweise aus einander entstehenden Wesen TU. II, 1, deren Ordnung schon ein fortgeschritteneres Zeitalter anzuzeigen scheint, auf den Menschen hin: aus dem Atman, dem absoluten Selbst, entsteht zuerst der äkäsa (oben S. 38 f.) und nach einander die Elemente in ihrer später fest gebliebenen Folge dis zur Erde (S. 61); dann die Pflanzen, die Nahrung, der Same, der Mensch (Mann). Anders, grotesker, verwirrter, vermutlich älter AU. I, 1. 2. Der Schöpfer

und Sand, Ries, Geftein, Erz, Gold, Pflanzen und Bäume; bamit bekleibete er biese Erbe" — auch hier ein bescheibener Anfang von Ordnung.

schuf die Welträume; dann holte er, um diese mit Hütern zu versorgen, aus den Wassern einen "Mann" hervor; aus dessen Wund, Nase usw. entstanden die Gottheiten wie Agni und Täyn. Denen sehlte "ein Standort, wo sie seststehen und Speise essen konnten". "Da führte er ihnen ein Rind vor. Sie sagten: Das genügt uns nicht'. Er führte ihnen ein Pferd vor. Sie sagten: Das genügt uns nicht'. Da führte er ihnen einen Menschen vor. Sie sagten: Ei, das ist wohlgelungen"— und in Gestalt von Rede, Atem uss. suhren sie in ihn hinein. So verhalten sich die Tiere als mißglückte Versuche zum Menschen, dem gelungenen Werk des Schöpfers.

Alles in allem spiegelt sich auch in diesen Schöpfungsgeschichten Die Eigenart der Brahmanas und ihre Stellung in der Entwicklung des Denkens sehr deutlich wieder. Da zeigt sich wenig von einer Gefinnung, welche die Ratfel des Weltdaseins ernft nimmt, sich an ihnen zerarbeitet. Bielmehr bequemes Spielen mit Phantasien, Die in fortwährend wechselnden Figuren durch einander wirbeln. Sier ein Zurückfallen in den grotesten Stil altester Zeiten, bort freilich auch mit unbeholfener Rühnheit ein Vorwärtstaften nach mächtigften Abstraktionen, das sich dann leicht genug in Wortgeklingel verliert. Rein Schöpfer, ber mit ber Rraft bes Genius übergewaltig wirkt, sondern ein tapas übender Zauberer, der mit zuweilen recht unvollkommnem Gelingen seine Runfte bin und ber fpielen lagt. Gin Schaffen, von dem fich der Ausblick nicht auf das mächtige Beltleben und vollends nicht auf sittliche Werte und Ziele öffnet, sonbern auf die Kleinlichkeit diefer und jener rituellen Regel, ju beren Begründung die Brahmanas den ganzen Apparat der Weltschöpfung in Bewegung feten.

Fene Kosmogonie einer Upanishad, die aus dem Sichmischen und Sichzerlegen der drei Grundelemente — Glut, Wasser, Nahrung — die Welt sich gestalten läßt (ChU. VI, 2ff.; "Lehre der Upan." 69f.)2: wie weit übertrifft sie das Allermeiste, was die Brahmanas

<sup>1.</sup> Anders BAU. I, 4, wo das menschliche Paar vor den tierischen Paaren, von Stier und Kuh bis zu den Ameisen, entsteht.

<sup>2.</sup> Mit einem gewissen Borwegnehmen der Lehre von den drei Gunaß; vgl. "Lehre der Upan." 215, wo mehr über Borstusen jener Lehre gesagt ist. Ist zu diesen auch die Dreiheit von rtam, satyam, tapas im Jaim. Br. zu rechnen (Saland, Over en uit het Jaim. Br. 45 f.)? Ich bin davon nicht überzeugt.

zu sagen wissen, an Konsequenz im Vorwärtsgehen auf der einmal eingeschlagenen Bahn! Und von dort weiter, welche Wege mußten noch zurückgelegt werden bis zur Evolutionenreihe, in der die Sām=thyalehre das Weltdasein aufbaut, oder zur Kausalitätsformel des Buddhismus, die das Geschehen und Leiden des Weltlebens im gleichmäßigen Gange wissenschaftlicher Erwägung Schritt für Schritt bis zum letzten Ursprung zurückverfolgt!

## Dritter Abschnitt.

## Die Werte des Daseins. Ethische Auffassungen.

Wir werfen nun die Frage auf, wo in den Reichen des Seins und Geschehens, deren Bild wir betrachtet haben, die für das menscheliche Dasein bedeutsamen Werte gefunden wurden. Was erstrebte man als Gut? Was vermied man? Was waren die dem Handeln gesetzten Pflichten?

Konnte schon für die vorangehenden Erörterungen das Material fast durchweg nur in kleinen Bruchstücken aus den Quellenterten ausammengebracht werden, so ift hinsichtlich der eben bezeichneten Vorftellungsfreise vollends das Gleiche der Fall. Selbstverständlich fiel es im Zeitalter der Brahmanas Niemandem ein, über irgend= welche ethischen Fragen wirklich zusammenhängend nachzudenken und fich über sie zu äußern. Diese Probleme waren eben als solche noch kaum entdeckt. Hier und da zwar finden sich kurze Sätze — zuweilen vielleicht Sprüchwörter (nivacana) darüber, wie die Dinge zu laufen, die Menschen zu handeln pflegen oder handeln sollen, etwa mit der Bointe, Scheinwesen und mahre Daseinswerte einander gegenüberzustellen. Man sagte beispielsweise: "Übermut ift ber Anfang (wörtlich: Mund) des Untergangs" — oder, wohl nicht ganz ohne Hinzielen auf rhetorischen Effekt: "Wer mit Gifer die Bahrheit spricht, ber hat nicht viele ftarke Schützer und nicht viel Gut. Endlich aber geht es ihm wohl ... Wer mit Gifer die Unwahrheit spricht, der gedeiht wie Salzboden und hat viel Gut. Endlich aber geht es ihm übel." — "Was ift ber Mensch, daß er alle Speise fich zueignen sollte?" - "Wer kennt bas Morgen bes Menschen?" (ŚB. V, 1, 1, 1; IX, 5, 1, 16. 17; V, 2, 2, 3; II, 1, 3, 9). "Keiner tut den Seinen ein Leid an" (TS. V, 1, 7, 1). — "Wer sich rührt, herrscht über den, der stillsitt" (das. V, 2, 1, 7)1. —

<sup>1.</sup> Dieselbe Schlichtheit, wie diesen Sagen ober ben meiften von ihnen,

Anders als in der späteren von tugendlicher Lebensweissseit triesenben Literatur Indiens sind solche Sähe jeht selten und werden nie zu eingehenderen Betrachtungen entwickelt. Im Übrigen sind wir zunächst darauf angewiesen, uns an die Ausdrücke zu halten, welche die Sprache für Gut-Böse und verwandte Vorstellungen besitzt, und diese in ihren Nuancierungen zu studieren. Weiter läßt sich aus zerstreuten, aber immerhin reichlichen Äußerungen der Texte ein nicht ganz dürftiges Bild davon gewinnen, welche Güter als begehrens-wert erschienen. Sehr viel weniger hören wir von Tugenden und Pflichten, kaum etwas vom Sichverhalten verschiedener menschlicher Charaktere zu solchen Idealen und Forderungen. Opfer und Zauber, die souveränen Mittel zu allen Zwecken des Lebens drängten eben den Gedanken an die Qualitäten und Normen des sonstigen Handelns und seelischen Seins ganz in den Hintergrund.

Natürlich gilt es auch für die Brāhmanas, daß in der Ethik — wenn ein so anspruchsvoller Ausdruck hier zulässig ist — sich das herrschende Ethos derer wiederspiegelt, die sie geschaffen haben. Doch soll im Folgenden nicht versucht werden, von jenem Ethos aussehend die Ethik aus ihm abzuleiten. Wir schlagen den bescheidesneren Weg ein, zunächst von dieser selbst darzustellen, so viel eben erkennbar scheint. Hinterher möge in der Kürze von den Ausblicken die Rede sein, die sich uns hier auf das Leben und das seelische Dasein, aus dem jene Denkweise hervorgegangen ist, eröffnen.

Rur auf einen bestimmten in der eben bezeichneten Richtung liegenden Gesichtspunkt muß doch schon jetzt hingewiesen werden.

Die Welt, von der die vedischen Theologen sich umgeben fühlten, war ja nicht wie unfre Welt wohlgeordnet, gesäubert von Zaubersspuk und unergründlichen Unheimlichkeiten. Wir haben gesehen, welche Mächte, durch einander irdisch-alltägliche, göttliche, zaubershafte, dort ihr Wesen trieben, nach welchen Regeln oder vielmehr ungewissen und düsteren, unentwirrbar einander kreuzenden Gewohnsheiten des Geschehens. Da mußten die Güter, die man erstrebte, vielsach zauberhafte Güter sein, die Übel, vor denen man sich fürchs

kommt auch gelegentlichen Außerungen über gesellschaftlichen Berkehr u. dgl. zu. "Wenn jemand gut gekleidet ist, fragen die Leute: "Wer ist daß?" Denn er ist vollkommen in seiner Erscheinung" (SB. XIII, 4, 1, 15). "Wer tanzt und singt, mit dem machen die Weiber sich am liebsten zu schaffen" (das. III, 2, 4, 6). Weltersahrung von sehr viel kindlicherer Art als etwa, schon in recht alter Zeit, bei den Aapptern.

tete, zauberhafte Übel. Die Schuld (enas), welche man beging etwa in Begehrlichkeit heilige Ordnungen übertretend, vermischte sich mit der Schuld, die das Opfertier durch sein Brüllen oder der schwarze Bogel durch den Unrat, den er fallen ließ, über den Menschen brachte. Da nußten auch die Pflichten, welche uns sittlich heißen, mit Geboten sehr andrer Art auf einer Linie stehen: die Wahrshaftigkeit mit der Bermeidung von Speisetabus oder mit der Pflicht des Brahmanen, beim Grüßen den rechten Arm so und so hoch zu heben, des Ksatriya, Baisha, Śūdra, so und so viel niedriger.

In der Folgezeit zeigen die Dharmasutras fehr anschaulich, wie die Borftellung des "Dharma" ("Recht") das alles gleichmäßig umfaßt. Und wenn die älteren Texte, mit denen wir arbeiten, ihrer Natur nach dies nicht ebenso sichtbar hervortreten laffen, so zeigen fie doch Spuren genug besselben Sachverhalts, der ja auch an fich jo felbstverftändlich ift, daß es folcher Spuren faum bedürfte. Unser Bersuch also, die nach der modernen Ausdrucksweise ethischen Borstellungsfreise darzustellen, arbeitet mit einer Abgrenzung, bei welcher der Wahrheit zuliebe darauf hinzuweisen ift, daß sie — soweit sie fich überhaupt durchführen läßt — eben nur unfer Wert ift. Freilich kann man hinzufugen, daß an gewiffen Stellen, auf gewiffen Linien der Entwicklung doch auch mehr oder minder deutliche Anfate jur Loslösung des Sittlichen aus jenem alten Gemisch verichiedenartiger Gedankenkreise schon früh sich zeigen. Auf derartiges aufmerksam zu machen wird im Lauf ber folgenden Erörterungen Gelegenheit sein 1. -

Zur Terminologie des Sittlichen? Die Ausdrücke des uns beschäftigenden Zeitalters für sittlichen oder das sittliche Gebiet berührenden Wert und Unwert, Billigung und Mißbilligung haben sich selbstverständlich überwiegend aus älterer Redeweise entwickelt, die im Rigveda vorliegt und auf die hier, wenigstens den Grundzigen nach einen Blick zu tun am Plat ift.

<sup>1.</sup> Ich möchte bei dieser Gelegenheit meine Überzeugung aussprechen, daß es eine besonders sohnende Zukunftsaufgabe sein wird, die Geschichte der sittlichen Ideen in Indien in vollerem Zusammenhang als hier geschehen kann, ohne die hier eingehaltene zeitliche Einschränkung zu erforschen. In der jüngeren Literatur sließen die Quellen mit unvergleichlich größerer Reichlichkeit. Zweisellos wird von daher viel uns jetzt nur sehr teilweise zugute kommendes Licht auf das höhere Altertum zurücksallen.

<sup>2.</sup> Als Gegenstück zu bem hier Gesagten erwähne ich meinen Aufsatz "Die vebischen Worte für schön' und Schönheit", NGGB. 1918, 35ff.

Im Vordergrund steht da jene Vorstellung, von der schon oben (S. 124f.) gesprochen ift: des Rta, der Weltordnung, die wie dem Naturgeschehen so auch menschlichem Sandeln ihr Gebot gibt1. "Wie werden wir Rta redend Anrta (Nicht-Rta) schwaten?" sagt der Urzwilling Dama (Rigv. X, 10, 4) zur Schwester, die ihn zum Inzest lockt und den nit Sophistereien als gottgewollt erweisen will? Man hat Rta mit "Wahrheit" übersett, und hierauf vielleicht beruht die neuerdings ausgesprochene Meinung, die Inder hätten den leitenden ethischen Begriff, das Gute, mit dem Bahren, entsprechend das Bose mit dem Unwahren zusammenfallen laffen3. Doch scheint mir jene Übersetzung nicht statthaft. Rta bedeutet vielmehr von Saus aus "Ordnung", und nur so viel ift richtig, daß einerseits die Borftellungen von Ordnung und Wahrheit (rta und satya) fich im Lauf ber Entwicklung eng an einander geschloffen haben, und daß ander= seits speziell das Gegenteil von rta (anrta) geradezu sich zu einem Ausdruck für "Unwahrheit" entwickelt hat4. Das eigentliche Wort aber für "wahr", "das Wahre", satya, wird begreiflicherweise gleich= falls im Sinn eines besonders hohen Guts gebraucht ohne doch irgend, wie mir scheint, die Bedeutung anzunehmen, an die wir benken, wenn wir schlechthin vom "Guten" sprechen. Bielmehr ift mit satya, wo es sich um den menschlichen Berkehr handelt, Zuverläffigkeit der Rede, Salten der Versprechungen gemeint; inbezug auf den allgemeinen Lauf des Geschehens die Gewißheit, daß, mas man erwarten darf, auch wirklich geschieht, daß die Ordnung der Dinge,

<sup>1.</sup> Nur kurz hingewiesen sei darauf, daß schon die indoeuropäische Zeit als allgemeinsten Ausdruck für Billigung und Mißbilligung die Vorsatzlichen suund dus- besessen hat. Selbstverständlich liegt da nicht weitgehende Abstraktion
vor, die in den verschiedenen Typen des zu Wünschenden oder zu Meidenden das
Gemeinsame erfaßt, sondern naturwüchsige Unbestimmtheit. — Zu den hier gegebenen Ausstührungen über die Terminologie des Rigveda vergleiche man Bergaigne, Rel. védique III, 210 ff.

<sup>2.</sup> Hier handelt es sich um Negatives, man kann sagen um Vermeidung eines Tabu. Aber unzweiselhaft schloß das Kta auch die Borstellung positiven Tuns ein, wie im Naturlauf das K. die Bewegungen der Wasser, der Morgenzöten senkt. Damit steht der Ton im Sinklang, in dem seine Verherrlichung IV, 23, 8 sf. gehalten ist.

<sup>3.</sup> Wundt, Ethif 4, I, 24.

<sup>4.</sup> Ich verweise auf meine Ausführungen NGGW. 1915, 167 ff. Es fungiert nicht "Unwahr" als Ausdruck für "Unrecht", sondern "Unrecht" als Ausdruck für "Unwahr".

wie sie sein sou, so auch ist und damit unsre Existenz sicher trägt.

Dem Kta und unter einander (vgl. z. B. Rigv. V, 72, 2) stehen weiter zwei Ausdrücke nah, die beide in nur wenig verschiedenen Nuancierungen die Vorstellung von "Geset,", namentlich der zweite auch die von "Pflicht" ausdrücken: dharman und vrata.

dharman ist wörtlich "das Halten" und "das Gehaltene": aöttlicher Wille ober unperfonliche Beltmacht halt die Ordnungen in unwandelbarer Sicherheit fest. So die Ordnungen des Geschehens in der Natur. Ebenso aber die, von denen Handeln und Erleben aller Art bestimmt wird. "Die Götter haben durch Opfer Opfer geopfert: biese dharman waren die ersten" (Rigv. I, 164, 50). Das Opferfeuer wird entflammt "nach den ersten dharman" (III, 17, 1). Der Fromme "pflanzt sich durch Nachkommen fort auf Grund des dharman" (VI, 70, 3). Für vrata anderseits scheint die Etymologie eine ursprüngliche Bedeutung etwa von "Wort" b. h. "Befehl" zu ergeben?. Damit im Einklang läßt ber Sprachgebrauch bes Rigveda bei vrata besonders gern so zu sagen zwei Parteien hervortreten. Das vrata ift, von der einen Seite gesehen, meist das eines Gottess ("die festen vrata, welche die Götter gemacht haben" I, 36, 5; vgl. X, 65, 11; auf Varuna "ruhen unerschütterlich die vrata wie auf einem Felsen" II, 28, 8), von der andern Seite das vrata eines Wefens, welches göttlichem Willen gehorcht; leifer oder ftarker macht sich, entschiedener als bei dharman, ein Zug der Dienstbarkeit fühl= bar, die den einen dem andern unterwirft. Im vrata (Lokativ; der ift hier typisch) Indras steht Baruna und die Sonne; seinem vrata folgen die Flüsse (I, 101, 3)4. Im vrata (wieder Lok.) des Bar-

<sup>1.</sup> Dazu ließe sich dann noch dhäman stellen: "das Setzen", "das Gesetzte". Ich lasse wort hier beiseite, indem ich auf meinen Aufsat NGGW. 1915, 180 ff. verweise.

<sup>2.</sup> Man hält vrata für verwandt mit lateinisch verbum, unserm "Wort". Ableitung von vr- "wählen" ist unwahrscheinlich. Schon Bergaigne (a. a. D. 215) hat treffend bemerkt, daß daß zur Borstellung des vrata passende Berb eher vas- als vr- wäre.

<sup>3.</sup> So erscheint auch in den awestischen Belegen das Wort gern verbunden mit der Bezeichnung (etwa im Gen.) des ordnenden, besehlenden Gottes (man beachte, daß awestisches Aquivalent von vrata nicht allein urvata sondern auch urväta ist; vgl. Andreas und Wackernagel NGGW. 1911, 12. 17. 19.

<sup>4.</sup> Die etwas andre Ansicht der Sache, daß die Götter "ont fait couler les eaux en se plaçant au-dessus des vrata X, 66, 9", beruht auf einem

janya (des Gewittergottes) beugt sich die Erde nieder, regt sich alles Getier (V, 83, 5). Der Fromme lebt in Geradheit dem vrata (ber Götter) entsprechend (I, 136, 5). Auch von Mensch zu Mensch kann die beherrschende Macht des vrata wirken: unter des Königs vrata gedeiht der Reiche (X, 60, 4); "in mein vrata lege ich dein Berg". saat bei der Hochzeit der Bräutigam zur Braut (Parastara I, 8, 8). Besonders gern steht vrata inbezug auf irgendwelches dauernde Verhalten, das ein beherrschender Wille jemandem aufleat. Und so ist es begreiflich, daß das Wort dann weiter, indem der Gedanke an einen folchen Willen zurücktritt, schon im Rigveda von dem speziellen Pflichtenkreis gebraucht zu werden anfängt, an den etwa der Lebensberuf oder eine rituelle Observanz den einzelnen Menschen bindet. "Mannigfach sind die vrata der Leute", sagt ein Poet und spricht dann von den besonderen Lebensordnungen des Limmermanns, Arztes. Briefters, Schmiedes (IX, 112, 1f.); mit den "im vrata wandelnden Brahmanen". welche ein Sahr lang in Buruckgezogen= beit ihre Observanzen beobachten, werden - ob ironisch? - die Frosche verglichen, die das Jahr über Schweigen bewahren, bis die Regenzeit ihnen das Reichen zum Quaken gibt (VII, 103, 1).

Die Übertretung nun bes dharman, bes vrata, die Schuld ober Sünde (agas, enas) — das Sichvermischen diefer Borstellung mit zauberischer Verunreinigung wurde schon berührt (S. 51 f.) —, erscheint auf der einen Seite als Rränkung des Gottes, den göttlichen Rorn erweckend. Der Sünder ist sich dessen bewußt, Tag für Tag Varunas vrata, die vrata der Götter verlett zu haben (I, 25, 1; X, 2, 4). "Wann werde ich Baruna wieder nah sein" fragt er (VII, 86, 2) und sucht durch bemütiges Gebet und Opfer den Gott zu versöhnen. In den Götterhymnen des Rigveda hebt sich begreif= licherweise diese Auffassung der Sünde nachdrücklich hervor. Aber wir haben Grund für ebenso alt, vielmehr wohl für älter die andre zu halten: unabhängig von den Stimmungen eines Gottes haftet das enas als schädliche Substanz etwa wie ein Krankheitsstoff dem Schuldigen an, und zauberhafte Reinigungsprozeduren werden vorgenommen, die Infektion zu vernichten oder fie in unschädliche Ferne abzuleiten1.

Irrtum Bergaigne's (III, 249), den er selbst schon Journ. asiat. 1884, I, 236 berichtigt hat. Ahnlich wie diese Stelle ist auch VIII, 32, 28 aufzusassen.

<sup>1.</sup> Ich verweise auf meine ausführlichere Darstellung, "Rel. bes Beba"2, 321 ff.

Wenden wir uns nun von den Vorstellungskreisen der Ordnungen zu dem der Güter, so ist im Rigveda der hervortretendste Ausdruck vasu<sup>1</sup>. Es beruht wohl auf der besonderen Beliebtheit des Worts für gütige, heilbringende Götter, daß im Übrigen vasu als Abjektiv in der Bedeutung "gut, heilsam, förderlich" recht selten geworden ist. Wenigstens im Positiv; der Romparativ und Superlativ, bei denen jenes hindernde Moment schwächer wirkte, haben sich, sowohl in der Bedeutung "glückbringender" wie "glücklicher", besser erhalten — der Gott ist "mehr vasu (ein größerer Bringer von Gutem) als ein Vater" (VIII, 1, 6); und anderseits wünscht der Beter selbst "mehr vasu" d. h. glücklicher und reicher als zuvor zu werden (II, 17, 8 usw.). Als Substantiv sodann bedeutet vasu "Gut, Besitz"; zu unzähligen Malen erinnert der Sänger den Gott daran, daß er ja Herr des vasu ist, und bittet, daß er ihm vasu spende, zumesse, herbeibringe.

Weiter möge hier das Wort srī2 erwähnt werden, bedeutsam beshalb, weil es von der Vorstellung der Schönheit ausgeht und in der Regel, als deren ausgeprägteste Benennung innerhalb des rigvedischen Wortschapes, sie direkt bezeichnet. Eine Schönheit selbste verständlich, wie sie kindlichem oder barbarischem Geschmack erscheint. Sie fällt mit Pracht und Glanz zusammen; Schmuck und Put spielt bei ihr eine Hauptrolle. Schon im Rigveda aber beginnt srī3 dann — was sich später entschiedener fortsett — von der Beziehung auf die schöne Erscheinung losgelöst das glänzende, prunkreiche Glück bessen, der im Leben obenan steht, zu bezeichnen.

Dem "gut" steht als Ausdruck für "böse", "übel", "schlecht" pāpa gegenüber. Die damit ausgesprochene Mißbilligung kann in moralischem Sinn gemeint sein: es ist von den pāpa die Rede, die dem Kta und der Wahrheit fremd sind; wer Blutschande treibt, ist pāpa (IV, 5, 5; X, 10, 12). Aber pāpa ist auch der Geringe, der hinter Höheren zurücksehen muß, der Elende, dem es schlecht geht; man rust den Gott an, freigebig zu sein und den Verehrer nicht in pāpatva ("Elend") versallen zu lassen (VII, 32, 18 und sonst). Zur rigvedischen Gegenüberstellung von pāpa mit bhadra "beglückend"

<sup>1.</sup> Entsprechend im Awesta. Über die Gleichsetzung mit &v. gehen die Meinungen aus einander. If Adj. vasu aus Subst. vasu (neutr.) "das Gut" entstanden (Brugmann Grundr. II., 1, 178)?

<sup>2.</sup> S. über biefes Wort meine Erörterung NGGB. 1918, 35ff.

<sup>3.</sup> B3 die zugehörigen abjektivischen Steigerungsgrade sreyas und srestha.

kommen, wenn man die spärlichen Materialien des ältesten Beda durch die jüngeren ergänzt, Gegensählichkeiten — in solchen bewegen sich diese Gedankenkreise ja durchweg –, in denen immer das eine pāpa den verschiedensten Nuancen von gut, gedeihlich, erfolgreich, schön gegenübertritt. Es ist wohl begreislich, daß die Terminologie, an sich wenig scharf ausgeprägt, auf der negativen Seite ein noch verschwimmenderes Bild zeigt als auf der positiven.

Fassen wir zusammen, so sinden wir diesen Kreis rigvedischer Ausdrücke meist dem indoiranischen Sprachbestand noch recht nah stehend. Die ethischen Grundbegriffe pflegen, wie zu erwarten, nicht nur unter einander, sondern mit außerethischen Vorstellungen zusammenzusteisen, sich wenig oder gar nicht als ein Innerliches von den äußerlicheren, greisbareren Vorstellungen, die ihr Substrat bilden, abzuheben. Wir versolgen nun, wieder in Anlehnung an die wichstigsten Schlagworte, über welche die Sprache versügt, inwieweit die jüngere vedische Zeit, die das eigentliche Gebiet unsrer Bestrachtung bildet, über diesen Standpunkt des Rigveda hinausgeskommen ist.

Die Rtavorstellung mit ihrer aus ferner Vorzeit stammenden altertümlichen Konkretheit hat jett, wie schon oben (S. 125) bei der Betrachtung der im Weltgeschehen wirkenden Kausalitäten bemerkt wurde, von dem Leben, das ihr im Rigveda beiwohnt, viel einges büßt. Stark dagegen tritt das Begriffspaar Wahrheit Unwahrheit hervor. "In dieser Ordnung wandeln die Götter: in der Wahrheit. Darum ist Ruhm ihr Teil (wörtl.: sind sie Kuhm)" (SB. I, 1, 1, 5). "Ihm sagte er (der Lehrer dem Schüler) dies schmerzüberwindende Wort: Wahrheit" (das. XI, 5, 3, 13). "Eine Zweiheit ist dies (All); es gibt kein Orittes: Wahrheit und Unwahrheit". Die Götter sind die Wahrheit, die Wenschen die Unwahrheit" (das. III, 3, 2, 2)— anderwärts wird das Gegenüberstehen der Götter und ihrer dämonischen Feinde, der Asuras, mit dem Gegensat von Wahr und Unwahr verknüpft (S. 17). Wir sahen, daß die Götter die Wahrsheit, wo sie ihnen unbequem wird, auch für eine Zeitlang beiseite

<sup>1.</sup> So brückt das Wort das Gegenteil der in vasu und schl enthaltenen Borstellungen aus (papiyas gegenüber vasiyas, śroyas). Weiter ist es Gegenssatz der unten zu besprechenden, in den Brähmanas wichtig werdenden Ausdrücke punya und sädhu; ebenso von kalyana (NGGW. 1918, 535.).

<sup>2. &</sup>quot;Unwahrheit" ift hier, wie meistens, nicht asatya, sondern anrta, wörtl. "das Nicht-Rta", vgl. oben S. 187.

legen können (S. 25). Aber das tut dem keinen Eintrag, daß dieser Gegensatz von Wahrheit und Unwahrheit wenigstens in manchen Augenblicken den Denkern der Brähmanas offenbar als ein entscheisdender, über dem Dasein herrschender erschienen ist. So ist er zu ähnlicher Höhe aufgestiegen wie wenn wir von Gut und Böse reden, ohne doch, wie schon früher bemerkt wurde, inhaltlich sich mit diesen Vorstellungen irgend zu decken.

Ein wesentlicher Fortschritt zu bestimmterer Ausdrucksweise hat sich in der jüngeren Bedenzeit hinsichtlich der Worte dharman und vrata vollzogen.

Genauer gesagt: es handelt sich nicht eigentlich um dharman, sondern um das ihm nur annähernd gleiche jüngere Wort dharma, vor welchem dharman zwar nicht verschwindet, doch stark zurücktritt. Bei dharma nun hat die Bedeutung "Geseh, Recht, Ordnung" die spezielle Richtung auf Ordnungen des Handelns, absehend von Natursordnungen, angenommen?. Zur Königsweihe gehört der Spruch: "Ein Hüter des Dharma ist geboren" (AB. VIII, 12, 5). Der König selbst sagt: "Oharma soll in meinem Lande in Geltung stehen" (KS. XVII, 19). "Wer zur höchsten Stellung aufgestiegen ist, an den wendet man sich in Sachen des Oharma", d. h. in Rechtsangeslegenheiten (SB. V, 3, 3, 9). Im Ansang der Dinge, als der Schöpfer die vier Kasten geschaffen hatte, "schuf er über sich hinaus ein höher Gestaltetes, den Oharma. Das ist die Herrschermacht

<sup>1.</sup> Hält man etwa das spätere dharmapatnī "rechtmäßige Gattin", das fraglos als Zusammensetzung von dharma empfunden wurde, neben Av. XIV, 1, 51 patnī tvam asi dharmapā "du bist Gattin nach dem dharman", wird man in dharma geradezu ein Aquivalent von dharman sinden. Doch kann das nicht allgemein gelten. So stehen im Spruch MS. I, 5, 4 (p. 71, 15) beide Worte neben einander mit wohl gewollter, freilich in ihrem Sinn uns nicht erkennbarer Unterscheidung.

<sup>2.</sup> Wenn das Selbst anucchittidharms heißt (BAU. IV, 5, 14; übrigens liegt da dharman, nicht dharma vor), braucht nicht an eine Naturordnung gedacht zu sein, sondern es kann sich in gewissem Sinn um eine Ordnung des Sichverhaltens handeln. So wird das Opser (als scheu, slüchtig) mrgadharms genannt (PB. VI, 7, 10), offenbar: an der Ordnung (Gewohnheit) des Wildes teilnehmend. Schwerlich bereitet sich hier schon der später besonders im Buddhismus so häusige Sinn von dh. vor, über den ich "Buddha", 288 gesprochen habe (so schwerlich ku. 1, 21; 4, 14, vgl. 2, 13%; auch Chu. II, 1, 4%). — Personisszerung des Oharma als Gott des Rechts beginnt sich schon in der Brühmanazeit zu zeigen; s. Sat. Br. XIII, 4, 3, 14.

der Herrschermacht: der Dharma. Darum ist nichts Böheres als der Dharma. Darum sett der Schwächere wider den Stärkeren seine Hoffnung auf den Dharma wie auf einen König. Wahrlich was der Dharma ift, das ift Wahrheit. Darum faat man, wenn jemand Wahrheit spricht: Er spricht Dharma. Und wenn jemand Dharma spricht, sagt man: Er spricht Wahrheit" (BAU. I, 4, 14). "Die Waffer sind ber Dharma. Deshalb wenn Waffer auf Diefe (Erd=)welt (nieder)fällt, geht alles nach dem Dharma zu. Aber wenn ber Regen ausbleibt, dann beraubt der Stärkere den Schwächeren" (SB. XI, 1, 6, 24). Gegenüber ber alten dharman-Borftellung. die sich in gleicher Weise auf den festen Gang der Sonne wie auf Die festen Rechte menschlichen Handelns bezieht, bezeichnet der dharma-Begriff einen wichtigen Fortschritt. Gin wenigstens relativ bestimmter Rreis von Rusammenhängen, ein bestimmtes Erkenntnisgebiet bat sich jett in seiner Besonderheit herausgehoben. Und da hat es benn nicht lange gedauert, bis wissenschaftliche Behandlung dieses Gebiets. wenn auch unbeholfen, in den "Dharmasūtra's" versucht worden ift. "Dharma und Nichtdharma", heißt es in einem dieser Texte (Apastamba Dh. I, 7, 20, 6f.), "gehen nicht umher und sagen: Das Und auch Götter und Genien und Manen sagen nicht: Das ist Dharma; bas ift Nichtbharma. Sondern Dharma ift eine Handlung, die arische Männer loben; Nichtdharma eine folche, die fie tadeln". Im so beschriebenen weiten Umfang des Dharma hat nun freilich, wie schon oben berührt wurde, neben einander. durch einander recht Verschiedenes Blat gefunden. So beschäftigen sich die Oharmaterte ebenso mit Erbrecht und Strafrecht wie mit den Formen des Grüßens, dem schicklichen Benehmen des Mannes, welcher bie Schülerzeit durchgemacht und das fie abschließende Bad genommen hat, oder auch mit dem Lob der Freigebigkeit, der Wahrhaftigkeit und mit der Abmahnung von gorn, finnlicher Begierde, unmäßigem Effen. Gine Scheidung zwischen Recht, Sitte, Sittlichkeit lag eben durchaus fern1.

<sup>1.</sup> Bgl. oben S. 186. Wenn ber nach unsver Ausbrucksweise "ethische" Inhalt boch in den Texten meist weit hinter dem rechtlichen — dem "vyavahära" — zurücktritt, wird das darauf beruhen, daß er weniger als jener sich zu eingehender und bestimmter Behandlung eignete. Sine gewisse Berschiebung des Interesses in der Richtung vom Sakralen allerdings zum Rechtlichen ist nicht ganz jungen Datums. Ich verweise auf die tressenden Bemerkungen von Lévi

Wie mit dharma so hat sich auch mit vrata in der jüngeren Bedazeit eine fester umschriebene Borftellung verknüpft. Im Anschluß an Anfänge, die zur Riavedasprache zurückreichen (S. 189), ift bas Wort Bezeichnung der speziellen Verhaltungsweisen oder Observanzen geworden, die über das allgemein Geforderte hinausgehend für beftimmte Wefen1) oder unter bestimmten Umständen gelten2. Wer die Weihung (diksa) zum Somaopfer empfangen hat, beobachtet das "vrata des Gemeihten" (AB. VII, 23, 1). Bor dem Reu- und Vollmondsopfer tritt man die Observanz (Genuf von Fastensveise usw.) an mit dem Spruch: "Agni, Herr des vrata! Ich will das vrata ausüben. Möge ich das können. Möge mir das gelingen!" Und entsprechend nach Vollendung des Opfers: "Agni, Herr des vrata! Ich habe das vrata ausgeübt. Ich habe es gekonnt. Es ift mir gelungen" (VS. I, 5; II, 28). Bezeichnend ift der Sprachgebrauch der Dharmasūtras inbezug auf vrata im Unterschied von dharma. Giner dieser Texte hebt damit an sein allgemeines Thema anzugeben: "Jest wollen wir die dharma's des durch die Übereinstimmung (ber Kundigen) geregelten Verhaltens darstellen". späterer Stelle: "Richt übe man ben dharma um weltlicher Zwecke willen". Aus demselben Text wurde schon die Außerung darüber mitgeteilt, daß dharma und Nichtdharma nicht zu uns kommen und sagen: "Das find wir" (S. 193). Aber nun anderseits: "Jest folgen die vrata für den, der das Bad (am Ende der Schülerzeit) genommen hat". "Bon der Hochzeit an gilt für die Cheleute bas vrata der Haushälter". "Die Waffergefäße sollen nie leer von Wasser sein: das ift vrata der Haushälter". Für den, der bestimmte Buniche hat: "Er trägt ein Gewand, das vom Nabel zu den Anien reicht; er badet ju ben brei Tageszeiten; er genießt nur Speisen, die nicht mit Reuer gefocht sind . . .: dies vrata übe er ein Jahr

<sup>(</sup>a. a. D. 121) über die Beränberung in der Erscheinung des Manu: erft großer Opferer, bann Gesetgeber.

<sup>1.</sup> Freilich nicht für Menschen allein, sondern auch für Naturwesenheiten; vgl. oben S. 188.

<sup>2.</sup> Diese so zu sagen okkasionelle Natur des vrata wird durch die Regel betont: "Ein vrata reicht nicht über ein Jahr hinaus" (TS. II, 5, 4, 4; V, 7, 6, 1). Doch kann das nur auf gewisse Gruppen von vrata bezogen werden; auf andre (z. B. das vr. der Eheleute, s. u.) trifft es nicht zu. Übrigens ist der hier aufgestellte Begriff des vrata nicht so streng zu urgieren, daß nicht auch eine Berletzung des allgemeinen Sittengesetzes apavrata (dem vr. zuwider) heißen könnte (MS. IV, 2, 12).

lang" (Āpastamba Dh. I, 1, 1, 1; 7, 20, 1; anderseits I, 11, 30, 6; II, 1, 1, 15; 8, 18, 4). Von welchen vrata sich dann, zeugend vom Geist einer andern Zeit, von fortschreitender Ethisierung des Mituellen, das Wort des weisen Asuri abhebt: "Aur ein vrata üben die Götter: die Wahrheit. Deshalb möge er nur die Wahrheit reden" (ŚB. XIV, 1, 1, 33).

Unter den Ausdrücken für Güter und für "gut" ist das alte vasu als Substantiv ("Gut, Besitz") wie als adjektivischer Komparativ ("in bessere, günstigerer Lebenslage besindlich") und Superslativ erhalten, während der schon früher seltene Positiv nahezu verschollen ist. Bei srī (vgl. oben S. 190) scheint die Bedeutung "glänzende Lebenslage" gegenüber der Grundbedeutung "Schönheit" start vorgedrungen zu sein. Besondere Ausmerksamkeit aber verlangen in diesem Vorstellungskreis zwei Ausdrücke, von denen der eine der ältesten Sprache noch sast undekannt ist, der andre dort der hier in Betracht kommenden Verwendung sich anzunähern eben erst anfängt: punya und sädhu.

punya ist später in der Karmanlehre mit ihrem scharfen Gegensat von lohnbringendem und strafebringendem Handeln das hervorstretendste Schlagwort auf der Seite des Guten. Dies Wort, das im Rigveda nur an zwei allerjüngsten Stellen erscheint, wird eben in dem uns beschäftigenden Zeitalter häusiger. Es bedeutet: mit Glück, Wohlsein, Gedeihen begabt; ferner: Glück bringend, das Wohlsein mehrend. "Sprich punya zu uns", wird in einem jener Rigvedaverse (II, 43, 2) zum Vogel gesagt, von dessen Ruf man gute Vorbedeutung erhofft. Und in Brähmanas heißt es: "Wen Prajāpati kennt, der wird punya" (TS. I, 6, 11, 4). "Alle Götter waren im Ansang einander ähnlich; alle waren punya" (ŚB. IV, 5, 4, 1). "Einem punya, der einhergeht, gehen viele nach" (K. XXVII, 10, p. 150, 15). (Ein bestimmtes Opfer soll bringen) "wessen Value Kröhvater punya ist, der das aber (selbst) nicht erreicht" (das. XIII, 5, p. 185, 3). (Ein andres Opfer bringt) "wer zuvor punya war und hinterher schlechter geworden ist: die Gottheit, durch die er zuvor punya war, die hat ihn losgelassen, und so ist er schlechter geworden" — als diese Gottheit wird dann

<sup>1.</sup> Es ift also boch etwas zu viel gesagt, wenn Meillet (Album Kern 122) dem Wort dieselbe Konstanz in der Bedasprache zuschreibt, wie ninya sie besitzt.

Srī (S. 190) genannt (das. XIII, 6, p. 188, 3f.)1. Ein gutes Jahr heißt punyasama (TS. III, 3, 8, 5). Man fieht, daß mit punya von Haus aus nicht eigentlich bas Gute als Gegensatz bes Bofen gemeint ift. Indem sich dann aber die Karmanlehre immer ent= ichiedener ausprägt, welche Glück nur als durch Handlungen einer bestimmten Qualität verdient kennt, affoziierte sich im Wort punya mehr und mehr die Vorstellung des Glücks mit derjenigen solches Handelns, d. h. in unfrer Sprache des guten Handelns, mahrend die indische Ausdrucksweise hier im Zirkel verläuft: "glücklich (punya) wird er durch glückbringende (punya) Tat, schlecht (elend) durch schlechte" (BAU. III, 2, 13). So wird ähnlich wie das Wortpaar satya-anrta (S. 191) auch punya und pāpa ("schlecht") zum Leitmotiv für einen durch das Universum reichenden fundamentalen Gegenfat. Einmal über das andre wiederholt Najñavalkya in jenem Upanishadendialog, wo er das hinblicken der im Traum umherschweifenden Seele über allgestaltiges Dasein schildert, den Ausdruck, daß sie "das punya und das papa sieht" (BAU. IV, 3, 15 usw.), während es zum Zustand der vollkommenen Wonne im tiefen Schlaf gehört, "unberührt vom punya, unberührt vom papa" zu sein (das.

<sup>1.</sup> Auch fonft finden wir srī in engstem Zusammenhang mit punya. Rmei Prophezeiungen lauten: "Sie haben srī erlangt und find wieder herabgeftiegen: fo werden fie punya werden, aber werden unterliegen", und: "Gie haben srī erlangt und haben diefe Welt zerbrochen; fo werden fie punya werden, aber keine Nachkommen haben" (K. VIII, 4, p. 87, 3ff.; f. ferner noch XII, 13, p. 176, 4. 5; TB. I, 5, 3, 4; vgl. punyā laksmīh AB. II, 40, 8). Beachtet man, wie nah srī anderseits der mit der Wortfamilie von pus- ("gedeihen") verknüpften Borftellung steht (f. 3. B. Laty. III, 11, 3; Manu IV, 231), wird man für punya, trop bes einstweilen unaufgeklärten lautlichen Berhältniffes, vonseiten ber Bedeutung die alte Ableitung von pus- (Benfen) ansprechend finden. Mit Badernagel (Altind. Gramm. I, 192; weitere Literatur bei Michelson Trans. Am. Phil. Ass. XL, 23) punya von pr- (,,anfüllen", bann "fpenden") herzuleiten auf Grund einer Gleichung punya = purta ("verdienst= liches Wert", genauer vielmehr: "das Beschenken [von Prieftern]", vgl. Win= bisch, Festgruß an Böhtlingt 115ff.) fann ich mich nicht entschließen. Da in ber Karmanlehre das purta dem Tater himmelslohn bringt, fällt es allerdings natürlich unter den Begriff von punya; val. auch TB. III, 1, 1, 9. Aber man ermäge die oben beigebrachten alten Belege von punya, ober die beiden ältesten Rigv. II, 43, 2; VII, 55, 8: ba hat punya nirgends etwas mit verbienftlichen Sandlungen ober frommen Gaben zu tun. Dir icheint, daß bie Busammenstellung mit pf- nicht überzeugender badurch murbe, daß man punya als das auffaßte, mas angefüllt wird. Bon der Borftellung von purna "voll" liegt das Wort eben doch erheblich ab.

§ 22) — Deuffen übersetzt: "vom Guten — vom Bösen": nicht unberechtigt, wenn man nur bedenkt, daß die Vorstellung des Guten hier nicht ablösbar ist von der Erscheinungsform, in der sie sich zeigt: des Glücks und dessen, was Glück bringt.

Anstelle dieser Glücksnuance liegt bei dem zweiten der oben erwähnten, ungefähr "gut" bedeutenden Borte, bei sadhu, die Bor= ftellung des richtigen Erreichens eines Rieles zugrunde. Im Rigveda verbindet sich sadhu gern mit den Verben "gehen" und "führen". Vom Gehen auf geradem, jum Biel gelangendem Wege ift die Rede. Der Pfeil, der Schütz, der das Riel trifft, das Preislied, das richtig den Weg zu den Göttern findet, ist sadhu. Als Charafteristitum des Handelns (kr-) im allgemeinen und als Ausdruck nicht mehr für das richtig auf den Erfolg eingestellte, sondern für das nütende, freundliche Tun ist das Wort jett noch selten. Diese Berwendungen treten dann in dem uns beschäftigenden Reitalter ftärker hervor, und so entwickelt sich bei sadhu die Nuance des moralisch zu Billigenden1; das Wort gewinnt Bedeutung für die ethischen Gedankenkreise. Ich gebe einige Belege. Von der Sonne wird gesagt, daß sie "dies All bewacht bald mit sadhu (Neutr.) bald mit asadhu ("nicht=sadhu"), und dies All ordnet bald im sadhu balb im asadhu"; ber Opferer wünscht, daß das für ihn "mit sadhu", "im sadhu" geschehe (SB. II, 6, 3, 8)2. Offenbar wird da der Sonne nicht etwa ein Tun nachgesagt, das sein Biel bald erreicht, bald verfehlt, sondern sie führt ihren Willen den Rreaturen gegenüber bald im Guten, bald im Schlimmen durch. weit liegt nun in dem Wort noch feine ethische Wertung; ebenso wenig, wenn es heißt: "Was konnte ich wohl einem, der solches weiß, sadhu antun ober asadhu antun?" (BAU. V, 12, 1). Die Entwicklung aber zur moralischen Bewertung hat fich an Stellen wie den folgenden vollzogen. "Was er sädhu tut . . . und was asädhu" wird in jener Welt gewogen. Dem entgeht der Wissende; er besteigt die Wage schon in dieser Welt, und "seine Guttat (sadhukrtyā) gibt ben Ausschlag, nicht seine Übeltat (pāpakrtyā)" (SB. XI, 2, 7, 33): hier ift ber moralische Sinn von sadhu

<sup>1.</sup> Es sei daran erinnert, daß schon im Rigveda das dem sädhu begriffse verwandte rju ("gerade") moralischen Sinn angenommen hat. Bgl. etwa TB. III, 3, 7, 10.

<sup>2.</sup> Die Ergänzung "König" ("now by means of a good, now by a bad king", Eggeling) halte ich für ganz unwahrscheinlich.

klar1. Offenbar ebenso, wenn es heißt, daß der pflichttreue (dhrtavrata) König nicht alles Beliebige spricht und tut: "daß er sadhu spricht und sadhu handelt. das ift seine Art" (das. V. 4. 4. 5). Ich füge einige Upanishabstellen bingu. Der höchste Atman, ber über die Gegensäte dieser Welt erhaben ift, "wird nicht durch gute (sādhu) Tat höher noch durch böse (asādhu) geringer" (BĀU. IV. 4, 22). Den Wiffenden, Bollendeten "qualt die Frage nicht: Belches sädhu habe ich unterlassen? Belches Bose (papa) habe ich getan?" (TU. II, 9). Im Ergebnis fällt diese Ameiheit mit der von punyapapa ziemlich unterschiedslos zusammen, wie ja das negative Glied papa beidemal dasselbe ift (vgl. S. 191). Bezeichnend für die Annäherung an punya ift folgende Upanishadstelle: "Was er tut, wie er wandelt, so wird er (im nächsten Dasein). Wer sadhu tut, wird sadhu; wer Schlechtes (papa) tut, wird schlecht. punya wird er burch punya-Tat, schlecht (papa) durch schlechte" (BAU. IV, 4, 5)2. Das Vorstellungsbild ift in dem doppelten Ausdruck mit sadhu und punya etwas verschieden nuanciert entsprechend dem beiderseitigen verschiedenen Wortsinn; im Grunde wird doch beidemal dasselbe aesaat. -

Die Anschauungen der Brāhmanazeit von Gütern und Pflichten. Die vorangehenden Erörterungen, überwiegend mit der Terminologie der sittlichen Ordnungen, der Güter, des Guten und Rechten beschäftigt, ließen natürlich gelegentliche Blicke auf die Eigenart des Denkens und Begehrens tun, das sich in diesen Aussbrücken ausspricht. Im Ganzen konnte mit der Betrachtung der ethischen Schlagworte doch nur eingeleitet und vorbereitet werden, wozu wir uns jetzt wenden müssen: der Bersuch ein zusammenshängendes, so viel es sein kann lebendiges Bild von den ethischen Anschauungen der Brähmanazeit zu geben.

Welches waren die Güter, deren Besitz man erstrebte? In dieser Welt gibt es ja viele Wünsche (TB. III, 9, 3, 3); "wie das Weer ist das Wünschen unermeßlich" (K. IX, 12, p. 114, 14); "der Mensch ist voll der Wünsche, leer der Ersüllungen" (das. VIII, 11, p. 95, 2).

<sup>1.</sup> Denn dafür, vielmehr speziell das kultisch Richtige oder Fehlerhaste zu verstehen (Lévi a. a. O. 100), kann ich keinen Anhalt entdecken. "Moralisch" freilich muß selbstverständlich nach den Maßstäben jener Zeit verstanden werden.

<sup>2.</sup> Man vergleiche auch das Nebeneinanderstehen von punya und sädhu JUB. I, 14, 3.

Die Texte lehren uns diese Wünsche vor allem in der Weise kennen, daß sie die zu ihrer Erlangung führenden Opfer und Riten beschreiben, wobei jene natürlich namhaft gemacht werden (z. B. im größten Teil von TS. II). Außerdem finden sich an mehreren Stellen Gebete, die offenbar den ganzen Kreis der hauptsächlicheren regelmäßigen Wünsche zu umfassen bestimmt sind.

Die so im Zusammenhang mit "Wunschopfern" aufgeführten Büter find oft gang allgemeiner Natur, wie "Gedeihen" (bhūti). "Erlangung" (sani), "möge ich reich an Gütern (vasu) fein", Befreiung vom "Übel" (papman). Beiter treten hervor Nachkommenschaft, Bieh, oder beides zugleich: offenbar murbe diese Doppeltheit als zusammengehörig empfunden. Dann Speifereichtum, Gold, Dorfbesit, Stellung an der Spite ber Seinen, Rraft ber Sinne (indriya), insonderheit des Gesichtssinnes, Beredsamkeit, langes Leben und dereinft die Himmelswelt (svarga loka). Speziellere Bunfche, teilweise an bestimmte Raften oder Situationen gebunden, sind zunächst für den Brahmanen die zaubererfüllte "Brahmankraft" (brahmavarcasa). Wird bem Brahmanen ein Sohn geboren, vollzieht er einen Ritus, ihm Geläutertheit durch Brahmankraft zuzuwenden, "Schärfe" (tejas), Speisereichtum, Sinnenkraft, Bieh (TS.II, 2, 5, 3f.). Durch andere Riten erftrebt der Brahmane die Stellung eines Burohita (foniglichen Sauspriefters), oder daß er reichlich Gaben empfangen moge. Der Fürst die Konigswürde, Rucktehr in fein Land, wenn er daraus vertrieben ift, Sieg im Rampf. Man opfert für "Gintracht zwischen Fürstlichkeit und Bolk", d. h. für Untermurfigkeit des Bolks, daß der adlige "Effer" feine "Speife" unbehelligt genieße. Es gibt auch einen Ritus dafür, "das Bolt im Brahman (dem Brahmanenstande) verschwinden zu machen" (TS. II, 3, 3, 5). Weiter wünscht man fich Regen, von Krantheit befreit zu werden oder von bestimmten Leiden wie Sautfrantheit oder Im-Man municht Verfolgung durch boje Geifter loszuwerden, von ungerechter Beschuldigung des Mordes gereinigt zu sein, erfolgreichen Bauber jum Schaben andrer zu treiben, auch für ein Sahr seinen Treueid verleten zu können, ohne daß Baruna einschreitet (TS. II, 2, 6, 2).

<sup>1. 3</sup>th führe an Caland, Over de "Wenschoffers". Versl. en Med. der Kon. Akad. van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, 4° Reeks, Deel IV. Amsterb. 1902.

Von den oben erwähnten beiden allgemeineren Gebeten gehört das eine dem gewöhnlichen Formular des normalen Opfers an: "Es feien bir bei biefem Opfer, o Opferer, freundlich beide Simmel und Erbe, die dem Hausftand Beil bringen, die frisches Nag träufeln, furchtlos und verschwiegen, die breite Weide besiten und Sicherheit verleihen, die den Himmel regnen und die Wasser strömen lassen, die Beil 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; Borrang unter seinen Ber= wandten erfleht er; daß er weiter die Götter verehren möge erfleht er; reichlicheres Bereiten von Opferspeise erfleht er; himmelsdasein erfleht er; alles Liebe erfleht er." Das andre Gebet, dem großen königlichen Ritus des Ropopfers angehörig, erstreckt fich auf die Intereffen bes ganzen Bolts ober wenigftens ber Stände, an beren Wohl dem Beter vor allem gelegen ist: "Im Brahman werde der Brahmane geboren, reich an Brahmankraft. In Königsmacht werde der Fürst geboren, ein Beld, ein Schütz, ein starter Treffer, magengewaltig; milchreich die Ruh, jum Ziehen ftart bas Zugtier, schnell das Roß, fruchtbar das Weib, siegreich der Reisige, in der Ver= sammlung gewandt der Jüngling. Gin Heldensohn werde diesem Opferer geboren. Rach Wunsch gebe Parjanya uns Regen zu aller Reit. Fruchtbar reife uns das Korn. Arbeit und Rube sei uns aeseanet"2.

<sup>1.</sup> Siehe meine Rel. des Beda2, 433. 370.

<sup>2.</sup> Ich schließe hier noch einige kleinere Aufzählungen von Wünschen an. "Die Götter mögen mich kennen — ein Haus möge ich haben — Speise möge ich genießen" (K. XXII, 7, p. 63, 14 ff.; ausstührlicher TS. V, 5, 2, 1 ff.). — Habe, Glück, Gedeihen, Kinder, Bieh, Nahrung, Nahrungsgenuß (Kaus. Sutra 20, 19; meine "Rel. d. Beda"², 513). — Freude an Effen, Trinken, Geschlechtsgenuß. KB. II, 7. — Himmelswelt, Speisegenuß, Fortpklanzung. Das. XI, 6. — Ruhm, Größe, Geschlechtsgenuß, Speisegenuß, Chre. AA. I, 4, 3. — Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, daß der auf das weibliche Geschlecht gerichteten Wünsche manche Stellen in der hier berührten Weise gedenken, z. B.: "Deshalb läuft der Rann, wenn ein Weib ihn ruft. Deshalb liedt die Weiber am meisten der gesehrte (Vrahmane)" (K. XXIII, 4, p. 78, 20 f.). Als Glück wird es bezeichnet, eine zweite Gattin zu erlangen (TB. I, 3, 10, 3). Aufzählung verschiedener weiblicher Typen, nach denen man einen Wunsch hat: K. XXXIX, 9. — Insonderheit wenn man jüngere, ausstührlichere Texte wie das Sämavidhäna Brähmana hinzunimmt, wäre kein Ende der Wünsche zu finden, von denen die

Bon unsichtbaren, inneren Gutern sind als erftrebenswert, scheint es, zum Bewußtsein gelangt nur Kräfte, die sich unmittelbar in greifbare Erfolge umfeten, wie die "Scharfe", die "Brahmanfraft", Zauberfräfte verschiedener Art, zu benen in vieler Hinsicht auch das Wiffen mit seinen Zauberwirfungen gerechnet werden kann. Soweit ift die Reflexion über die Werte des menschlichen Daseins immerhin gelangt, daß eine Unterscheidung der rasch sich verflüchtis genden Scheingüter und ber mahrhaften, die schließlich, wenn auch nicht im ersten Augenblick, über jene den Sieg behalten, nicht ganz fehlt (S. 184). Mit solcher Unterscheidung ift es verwandt, wenn gelegentlich die "Wünsche" in ihrer Gesamtheit, offenbar als auf nicht unbedingt Wertvolles sich richtend, der "Himmelswelt" gegen= übergeftellt werden: "Für die himmelswelt wird der Götterwagen angeschirrt, für die Wünsche der Wagen der Menschen" (K. XXII, 1, p. 57, 1). Ja der Gedanke spinnt sich schon in der Brahmana= zeit an — schwerlich lange vor ihrem Ende —, der dann in den Upanishaden und im Buddhismus für die Beurteilung der Guter und Werte grundlegend geworden ift: das rechte Berhalten zu allem Wünschen — nämlich zum Wünschen vergänglicher Dinge — ift, daß man es von sich abtut. "Gierüber gibt es diesen Bers: Durch Wissen steigt man dorthin empor, wo die Bunsche verschwunden find. Dahin dringen keine Opfergaben1, keine Asketen, benen bas Wissen fehlt" (SB. X, 5, 4, 16)2. So ist man nicht mehr weit entfernt von der Formulierung, die später eine Upanishad gibt (KU. II, 1): ein andres ift das Beffere (sreyah), ein andres das Liebere (preyah); wer nach dem Befferen greift, dem geht es gut; fein Biel verfehlt, wer das Liebere wählt.

Womit denn die Frage berührt ift, welche Stellung unter den Gütern die des Jenseits einnehmen.

Der Hinblick auf den Schrecken des Todes, auf das, was nach dem Tode kommt, pflegt auch in der Brahmanazeit für die Leben-

Rebe ift. Fortwährend erstrecken sie sich in die Sphäre des Zauberhaften hinein: da handelt es sich um die Gabe Unsichtbares zu sehen, bedeutsame Träume zu sehen, unantastbar zu sein für seindlichen Zauber, der sich vielmehr gegen den Anstister zurückwenden soll, und was dergleichen Bollsommenheiten mehr sind. — Sine interessante buddhistische Güteraufzählung sindet sich im Jātaka 84: doch damit sind die für unsre Erörterung einzuhaltenden Grenzen überschritten.

<sup>1.</sup> D. h. ber Lohn ber Opfergaben führt ben Geber nicht bis borthin.'

<sup>2.</sup> Bgl. auch Av. X, 8, 44: ein gewiß recht fpater Bers.

ben, Gesunden, die hier das Wort führen, nicht in erfter Linie zu Mehr als im rigvedischen Altertum ift doch jett davon die Wie hätte diese typische Erscheinung, das Mächtigerwerden ber auf Tod und Jenseits gerichteten Gedanken in solchem Zeitalter zunehmender Reflexion, nicht auch in Indien wiederkehren follen? Wie konnte die Geschäftigkeit der Phantafie, die das ganze Weltbild in ihren Bereich zog, hieran vorübergeben? Wobei auch in Unschlag zu bringen sein mag, daß ein Hervorheben dieser Gedanken und Sorgen dem priefterlichen Ginfluß, der priefterlichen Beaehr= lichkeit nur zuträglich sein konnte. Man spricht jest von "bem Ubel, dem Tod" — der Tod ist das Übel vor allen andern. So ist Unsterblichkeit "das Höchste in diesem AU" (SB. VIII, 7, 4, 18); wir konnen es ausdrücken: das hochfte Gut. Freilich haben die Götter den Leib des Menschen ein für allemal dem Todesgott als fein Teil verlieben. Unfterblichkeit mit dem Leibe gehört darum nur jenen selbst; den Menschen ift sie versagt (SB. a. a. D.; X, 4, 3, 9). Aber die Opferkunst — sie hat für jett noch sehr viel entschiedener die Führung als die Moral — weiß wenigstens dem vom Leibe Gelöften Unfterblichkeit zu fichern, ihn von dem im Jenseits drobenben "Wiedertod" zu befreien. Go tritt in der Deutung der Riten, gleichviel mas deren nächfter Sinn ift, häufig die Beziehung auf bas Jenseits hervor. "Das ganze Opfer ist ein Schiff, das zum himmel führt". "Gine Grundlage hat das Opfer, einen Abschluß: Die himmelswelt" (SB. IV. 2, 5, 10; VIII, 7, 4, 6). Bon haus aus dem Jenseits gilt, neben den Totenriten, vor allem die für Auserwählte vorgenommene mustische Herstellung des Opferaltars in Bogelgeftalt; dieser Bogel wird den Opferer jum himmel, gur Sonne emportragen2. "Drüben gibt es mehr Rachte"3, fagt man, und "diese Welt ift schön; herrlicher als sie ift jene Welt", oder wie eine Upanishad es zahlenmäßig bewertet: hundert Wonnen der Menschen find gleich einer Wonne der Manen, die den Simmel erworben haben". Wieder sehen wir, daß eine Sinbewegung zu dem späteren Standpunkt, für den alle Büter des Diesseits vor den jen-

<sup>1.</sup> Bgl. meine "Lehre der Upanishaden" 117ff. Wie schon früher bemerkt, liegt es nicht in meiner Absicht, die Borstellungen über das Leben nach dem Tode eingehender zu behandeln. Bon der Schätzung der Daseinswerte läßt sich doch nicht sprechen, ohne dies Gebiet zu berühren.

<sup>2.</sup> Bgl. über diesen Ritus meine Ausführungen NGGB. 1917, 9ff.

<sup>3.</sup> D. h. mehr Tage, eine längere Zeit.

seitigen verschwinden, sich in den Brähmanas anzubahnen beginnt. Aber das sind doch nur Anfänge. Sucht man alle Interessen, die hier zu Wort kommen, in die rechte Perspektive zu stellen, so bleibt es im Ganzen wohl dabei, daß die Güter, denen man nachstredt, vornehmlich die sichtbaren, greifbaren dieses Lebens sind. Ein jeder mag unter ihnen wählen, was er will. Die priesterliche Wissenschaft, die sich den Beruf des Erziehens nicht beilegt, erteilt darüber keinen Rat, sondern je nach Wahl und Bedürfnis stellt der beauftragte und dafür honorierte Priester den Opferapparat eben auf das geswünschte Gut ein.

Daß die Gesamtbilanz des Lebens in der Beurteilung der Brahmanas durchaus gunftig ausfällt - für den wenigstens, ber in der Lage ift, jenen Apparat für sich arbeiten zu lassen -, liegt icon in bem Gesagten. Allerdings schweigt nicht gang bas Gefühl, daß eben die Rulle des Glucks Gefahr in fich birgt ("wer gedeiht, wer die erste Stelle erlangt, dem haftet Schuld an", AB. I, 13, 11)2. Es finden sich auch, begreiflich genug, Außerungen wie daß "der Mensch mit Übel wie mit einem Schatten behaftet ist" (SB. II, 2, 3, 10) — vor allem, wie wir schon saben, mit dem Übel Des Todes: "Wer weiß vom (Leben oder Sterben) des Menschen?"; "wer ift dessen gewiß ein Jahr zu leben?" (SB. V, 5, 2, 2; TB. I, 8, 4, 3). Und andre Übel kommen hinzu. Der Hunger: "Tod ift Hunger" (SB. X, 6, 5, 1, vgl. XIII, 3, 5, 2). "Drei Dinge gibt es, die bem Berberben (Nirrti) gehören:, die Bürfel, die Beiber, der Schlaf"3 (MS. III, 6, 3). "Der Mensch ift nicht rein für das Opfer; da er Unwahrheit spricht, ist er innerlich verfault" (SB. I, 1, 1, 1). Dak es solche Abel und Sünde gibt, ift ja natürlich genug. Prajapati ist nicht nur Wahrheit und Licht, sondern auch Unwahrheit

<sup>1.</sup> In diesen Zusammenhang gehört vielleicht auch die gelegentlich schon jetzt sich sindende Verherrlichung des bewußtlosen Schlases als höchster Wonne (SB. X, 5, 2, 11 f.), freilich ohne die metaphysische Begründung der Upanishaden ("Lehre der Upan." 91 f.); es heißt, in sehr anderm als dem späteren Stil, daß dann das Götterpaar Indra-Indrant, das in den beiden Augen des Menschen wohnt, seine Vereinigung seiert. Doch vgl. A. 3.

<sup>2.</sup> So gilt auch, "wer viel (Gaben) empfängt", für einen "Giftschlucker" und bedarf einer Sühnung. PB. XIX, 4, 10; Hopkins Trans. Connect. Acad. XV, 30.

<sup>3.</sup> Die Schätzung des Schlafs also kann zu schwanken scheinen; vol. oben A. 1. Doch geht die dort angeführte Stelle genauer genommen speziell auf den tiefen, traumlosen Schlaf, in der späteren Ausdrucksweise die susupti.

und Finsternis (SB. V, 1, 2, 10)1; er ift Bater ber Asuras wie ber Götter: weshalb aus dem Schoß des Schöpfers allein Gutes folle hervorgeben können, ware nicht abzuseben; das Problem der Theodizee gibt es hier nicht's. So bemerkt man benn, wenn ber Augenblick es eben eingibt, alle jene Übel und bewahrt fich darum doch, von jeder Resignation fern, die natürliche Lebensfreude. "innere Fäulnis", die dem Menschen anhaftet, kann ja vermittels der rituellen Kunst beseitigt werden, und die Klage über den Unbeftand des Daseins läßt fühlen, wie gern man jenes als sichern Befit zu eigen hatte. So wird es benn oft als ein Glück hinge= stellt, wenn jemand "sein volles Leben durchmißt". "Das ift die Unfterblichkeit des Menschen, daß er sein volles Leben durchmißt". "Wer hundert Sahre oder länger lebt, der erlangt diese Unsterblich= keit". Mehrfach wird darum auch den Riten, die zum Himmel führen sollen, eine Wendung gegeben zu verhindern, daß sie allzu schnell von der Erde losreißen. Zwar wird des Ausnahmefalls ge= bacht, daß der Wunsch des Opferers allein eben auf den himmel gerichtet ist: die den Ritus dem entsprechend gestalten, "gewinnen die Himmelswelt, aber sie bleiben nicht lange in der Welt hienieden". Doch in der Regel hat man teine Gile, die Guter dieses Lebens um der himmlischen Güter willen von sich zu werfens. Wie hätte man auch anders empfinden sollen in diesen Herrenschichten, die sich eines überwiegend ruhigen, behaglichen Daseins freuten, und denen noch nicht der Gedanke, auf ein unbedingtes, unbegrenztes Gut hinweisend, ben Genuß des Augenblicks zerftort hatte!

Die Vorstellungen mannigfacher Güter sind, wie man sieht und wie sich auch aus der oben erörterten Terminologie ergibt, nicht zusammengeschlossen oder gesteigert worden zur Vorstellung des Guten

<sup>1.</sup> Das schließt natürlich nicht aus, daß anderwärts (SB. VIII, 4, 4, 2) auch Prajāpati, wohl ungefähr als Repräsentant des Lebens, dem Tod (mrtyu) in einem Antagonismus gegenübersteht, der von fern den Gegensätz von Buddha und Māra (wörtl. "Tod") vorausahnen läßt.

<sup>2.</sup> Man erinnere sich auch ber oben (S. 30 A. 1) erwähnten, in rituellem Zusammenhang vorkommenden Borwürse gegen Prajāpati. — Später tauchen natürlich Erörterungen über das Problem der Theodizee in der Tat auf (Deussen, System des Bedänta 273ff.; Schrader, Über den Stand der ind. Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas 62ff.).

<sup>3.</sup> Die Belege zu dem hier Gesagten s. bei Lévi, La doctrine du sacrifice 94. 89; vgl. auch Oltramare, Idées théosophiques I, 45 (bas vorlette Zitat bort ift zu lesen SB. IX, 1, 1, 32 f.).

als einer sei es allein in höchster Höhe thronenden, sei es mit dem Bosen um die Herrschaft kampfenden Weltmacht. Bu folcher Entwicklung sind wohl Ansäte, aber eben nur Ansäte vorhanden. sahen schon (S. 191), wie ein folcher Ansat in der Gegenüberstellung von Wahrheit und Unwahrheit vorliegt, welche der von Gut und Bose sich annähert ohne doch deren Inhalt zu erschöpfen. Uhnlich, etwas wortreicher, nennt eine Brahmanaftelle "Bahrheit, Glück, Licht" und auf der andern Seite "Unwahrheit, Übel, Finfternis". Die Säufung der Ausdrude macht fühlbar, daß das eine Wort, der unbestimmt vorschwebenden Idee den rechten Namen zu geben, fehlt. Und zu einer wirklichen Durchführung Dieser Gegen= fate im Weltbild, zur Drientierung der gefamten Borftellungsmaffen auf sie bin ift es nicht gekommen. Auch der Gegensatz der Götter und Asuras (S. 17) hat hier nicht weitergeführt. Wie das Wesen ber vedischen Götter ben Charafter bes "Guten" an sich eigentlich nicht einschließt und nur einen gewissen Firnis davon angenommen hat, so trägt entsprechend jener Gegensatz auch nur einen schwer befinierbaren Anflug von "Gut" und "Bose" an sich. Rein Inbegriff und Quell aller Werte alfo, fein Ibeal, deffen Majestät ben Menschen aufriefe, die Schranken des Ichgefühls zersprengend sich seinem Dienst hinzugeben. Werte gibt es eben nur für das Ich in feiner Bereinzelung. Go zerfasert sich alles, und Ausdrücke wie das Gedeihliche, bas zum Biel Gelangende, punya und sadhu genügen. Für die universalen Ideen und Ziele ift das Denken und Wollen, bas sich in den Brahmanas widerspiegelt, eben noch nicht reif. Und wie bann später die Beit ber Reife kommt, wie der indische Beift ben Gedanken eines absoluten Wertes, mit der absoluten Realität zusammenfallend, erfaßt, zur platonischen Idee des Guten auf feine Weise ein Gegenstück schafft? Das Wort des Rätsels kann ba nicht bas Gute sein. Denn ber Aufftieg zur letten Bobe hat eine andre Richtung genommen. Wo gefämpft und gefiegt, geftrebt und erlangt wird, da ist der Gipfel nicht. Er erhebt sich jenseits von alldem, im stillen Reich ewigen Friedens, des wunschlosen, geschichtslosen Seins, wo vor der All-Ginheit des Brahman die bewegten Gegenfate des sadhu-punya und des papa verschwunden sind. -

Um nun der Güter, die man erstrebt, teilhaftig zu werden, die drohenden Übel zu vermeiden, — was hat man zu tun, wie soll man sein? Denn es versteht sich von selbst, daß allein eben in Rücksicht auf den damit zu erreichenden Ersolg ein bestimmtes Tun

oder Sein gefordert wird; dem fittlichen Bebot einen davon unabhängigen, ihm an sich zustehenden Anspruch auf Gehorsam zuzuschreiben, liegt den vedischen Theologen natürlich fern. Auf jene Frage nun ift, wie bekannt, für die Brahmanas die nächstliegende Antwort: man foll opfern, sakralen Zauber treiben, alle Tabus vermeiden — teine kleine Aufgabe —, das dazu gehörige sakrale Wiffen erwerben; das Ideal ist nicht sowohl der Fromme oder der Weise, als vielmehr der Opferer und der Wiffende. Die Aufmerksamkeit auf sittliche Bflichten, auf Tugenden steht dem gegenüber im hintergrund; fie wird reger erft, wo man sich vom kultischen Gebiet und von dem der priefterlichen Interessen zu entfernen anfängt, in den Upanishaden. Wenn wir demnach in den Brahmanas begreiflicher= weise, wie schon früher bemerkt, von Pflichten und Tugenden sehr viel weniger hören als von Gütern — um deren Erlangung handelt es sich ja eben beim Opfer —, so ift ferner gleichfalls verständlich, daß wiederum Pflichten immer noch eher zur Sprache kommen, als Tugenden. Was man tut, brangt fich der Aufmerksamkeit früher, fichtbarer auf, als wie man ift. So fteht ja auch die Rähigkeit, menschliche Charaftere aufzufassen und zu schildern, jest noch ganz in den Anfängen1.

Die selbstverständlich zu erwartende Ungetrenntheit der religiösssakralen und der ethischen Borstellungen hinsichtlich der Frage, wie der Mensch handeln soll, tritt sehr deutlich beispielsweise in den Upanishaden hervor. Wie dem ewigen Wesen, wird dort gesagt, Sonne, Mond, Ströme gehorchen, so folgt seinem Gebot der Freisgebige, der Bolzieher des Götteropfers, der Darbringer der Totenspende (BAU. III, 8, 9); also unter den Regeln menschlichen Hansbelns, die den Naturordnungen parallel sind, steht das — nach unsrer Ausdrucksweise — sittliche Gebot der Freigebigkeits und die Kultvorschrift des Opferns, beide ja schon von altersher im Rompositum istāpūrta (Opfer und Spende) zusammengeschlossen,

<sup>1.</sup> Es wäre der Mühe wert, diese Anfänge und die daran anknüpfenden Fortschritte in der älteren indischen Literatur einmal zusammenhängend zu betrachten. Wie spärlich ift noch, was die Upanishaden bieten — man denke etwa an die kurze Charakteristik von Pājnavalkyas beiden Frauen oder des aufgeblassenen Svetaketu. Einen Schritt weiter gekommen ist die altbuddhistische Literatur. Doch kann das alles hier natürlich nicht näher versolgt werden.

<sup>2.</sup> Hier allerdings ift offenbar besonders an Freigebigkeit gegen den Priester gedacht und das Gebot badurch der kultischen Sphäre angenähert.

gleichartig bei einander. Noch augenfälliger prägt sich dies Bershältnis in der Liste von Pflichten TU. I, 9 auß: da erscheint neben Wahrhaftigkeit und Selbstbezwingung auch die Besorgung der heiligen Feuer und das Feueropfer. Eine besonders hervortretende Besnennung für rechtes, gedeihliches Handeln ist, wie wir sahen, punya: ein bedeutendstes punya aber, man kann in unsrer Sprache sagen eine sittliche Tat größten Maßstabes, vollbringt der Vollzieher des Roßopfers (SB. XIII, 5, 4, 3)2.

Die Unbestimmtheit der Abgrenzung von Sittlichem und Relisgiösem — dann ebenso von Zauberhaftem — prägt sich auch in dem begreislicherweise durchaus schwankenden Verhältnis von sittlichem Gebot und Götterwillen aus. Ühnlich wie im Rigveda das Rta, steht auch jetzt der dharma, das vrata (oben S. 194) bald auf sich selbst, trägt es in sich selbst die Fähigkeit, den Wenschen seine Macht fühlen zu lassen, bald ist der Gott "Herr des dharma". Die Sünde bringt Schaden bald vermöge ihrer eignen Natur, bald "ergreist Varuna, wenn Unrecht begangen wird, (den Täter)" (TB. I, 7, 2, 6) — was, beiläusig bemerkt, die Mahnung zur Folge hat, am Abend keine Unwahrheit zu reden, denn das ist die Zeit des Varuna (TB. I, 5, 3, 3): so leicht gibt das sittliche Gebot der Kücksicht darauf Raum, ob man vom strafenden Gott unter den eben obwaltenden Umständen gesaßt zu werden fürchtet. Der Gedanke der vom Götters willen unabhängigen "Frucht der Werke" (KB. XXVI, 3)3, speziell

<sup>1.</sup> Man vergleiche, um den Kontrast zu mürdigen, etwa zwei Stellen der Asofainschriften mit Aufzählung von Tugenden: Mitleid, Freigebigkeit, Wahrheit, Reinheit, Milde, Güte — Keinem Lebenden ein Leid tun, kein Wesen beschädigen, Freundlichkeit gegen Berwandte, Freundlichkeit gegen Brahmanen und Asketen, Gehorsam gegen Bater und Mutter, Gehorsam gegen die Alten. Im Folgenden wird sich in der Tat zeigen, daß Annäherungen an diesen rein weltlichen Charakter der Gebote doch auch in recht alte Zeit zurückgehen.

<sup>2.</sup> Nun konnte freilich aus Gründen, die auf der Hand liegen, speziell die Lehre vom sakralen Handeln schon sehr früh als die in bekannten Gruppen der Bedatexte formulierte Wissenschaft ausgebildet werden, in der dann selbstverständlich wohl vom Feueropser und Rohopser, aber nicht — oder doch höchstens beiläusig und zufällig — von Wahrhaftigkeit und Selbstbezwingung die Rede war. Insofern erscheint das, was in einer Hinsicht zu einer Einheit zusammenssließt, doch wiederum als zwei getrennte Sphären bildend. — Die nicht ganz ebenso liegende Frage nach dem Verhältnis zwischen der Darstellung des rechtlichen Gebiets und der des ethischen wurde schon oben S. 193 berührt.

<sup>3.</sup> Dort ift von "Werken" allerbings mit spezieller Beziehung auf sakrales Dun bie Rebe.

auch, sobald der Seelenwanderungsglaube aufkommt, die Vorstellung. daß "der Mensch in die Welt hineingeboren wird, die er sich selbst geschaffen hat" (SB. VI, 2, 2, 27), ift doch gleichfalls vorhanden und gewinnt entsprechend dem oft hervorgehobenen Schwächerwerden des Götterglaubens diesem gegenüber an Gewicht, ohne freilich selbst für jett schon zu durchaus fester Gestalt gelangt zu sein. Dieser die Götter mehr oder minder' umgehende Glaube aber an mechani= sche Lohn- und Strafewirkung der Taten, an Macht hinter dem alles überwiegenden Vertrauen auf Riten und Zauber jett noch zurückstehend, ift felbst - wir greifen hier auf oben (S. 195f.) Bemerktes zurück - durch einen ftarken Anflug von Rauberglauben bezeichnet. Wenn schon an sich für die Auffassung der Bedazeit in allem Geschehen das Wirkliche sich fortwährend mit Rauberhaftem mischt, konnte solche Mischung am wenigsten ba ausbleiben, wo so Berborgenes wie die sittlichen Ordnungen und ihre geheimnisvolle Wirkung auf die menschlichen Geschicke in Frage kam. Es ist in der Tat wohl nicht zuviel behauptet, daß an der Stelle, die für unser Bewuftsein sittliches Sandeln einnimmt, in der Brabmanazeit häufig etwas steht, das man als Sittlichkeitszauber beschreiben möchte. ähnlich wie die primitive Rechts und ärztliche Brazis oft eine Art Rauberhandlung ift, wie die vedisch-priefterliche Wortkunft und Behandlung der Sprachlaute oder in den Upanishaden die religiös= philosophische Disputatione eine Seite hat, nach der fie fich als Raubervorgang darftellt. Man sehe etwa, wie einige Stellen ber Brahmangs das Gebot der Wahrhaftigkeit behandeln. Im Gingang ber Nacht hat man eine gewisse Opferformel zu sprechen, die Wahres "Wenn man dann auch hinterher Unwahres redet, so hat man (damit) doch die Wahrheit gesprochen. Denn im Eingang ber Nacht redet man die Wahrheit" (KB. II, 8). An einer bestimmten Stelle bes Ritus babet man, wird man mit Darbhagras gereinigt. Denn der Mensch ist unrein, da er die Unwahrheit spricht; durch das Wasser, durch das Gras wird er gereinigt (SB. III, 1, 2, 10; "Was wir Unwahrheit geredet haben während der letten 3, 18).

<sup>1.</sup> Mehr ober minder, sage ich. Denn natürlich fließen die verschiedenen Borstellungsweisen leicht in schwankenden Verhältnissen duch einander. So ist später den Buddhisten, bei denen der Glaube an die mechanische Wirkung der Taten dominiert, das Eingreisen eines göttlichen Richters darum doch keineszwegs fremd (s. meinen "Buddha", 263).

<sup>2.</sup> Bgl. meine "Lehre der Upanishaden" 171 f.

drei Jahre, vor all dem Unheil, vor aller Bedrängnis mögen die Wasser mich schützen" (Av. X, 5, 22). So wird ja im Bedaritual überhaupt Sünde aller Art wie ein Krankheitsstoff weggewaschen, sortgeschwemmt, weggebrannt, mit einem Wort, fortgezaubert. Dürsen wir die Auffassung des Sittlichen, die sich hier zeigt, nicht dahin beschreiben, daß von Zaubervorstellungen, mit denen jenes von Ansang an untrenndar verwoben ist, hier noch ein nicht geringer Rest ihm anhaftet?

Aber in diesen Bügen, wie fie eben aus den Texten zusammengebracht wurden, kommen die Anschauungen des Zeitalters doch nur von einer Seite zur Erscheinung. Es fehlt nicht an Außerungen, in denen anderseits die Herauslösung des Sittlichen aus seinen Umhüllungen sehr viel weiter vorgeschritten erscheint. Im Bollzieher einer gemiffen Luftration, fo wird gefagt, "bleibt nicht soviel Sundenschuld zurud wie in einem zahnlosen Kind" (SB. IV, 4, 5, 23; val. PB. XVIII, 1, 24); in einem andern Text: "So viel Sündenschuld wie bei einem Rinde mahrend der Geburt, so viel bleibt in ihm" (K. XXXVI, 5), was doch wohl bedeutet: gar keine. auch auf der einen Seite rein äußerlich dem Ritus reinigende Kraft beigelegt, so geht doch anderseits die Borftellung offenbar dahin, daß der Neugeborene sündlos, das kleine Kind fast sündlos ist: womit offenbar die Sünde, unter Zurückbrängung des Gedankens an Ererbung ober mechanisches Anfliegen von außen her, in das eigne Tun verlegt wird. Bollends die Vorschriften oder Ratschläge freilich etwas jungerer Zeit angehörend -, in welcher Gefinnung man Gaben spenden soll (TU. I, 11, 3, f. unten), dürfen als Dentmal einer fortgeschritteneren Auffassung des Sittlichen, der Verschiebung des Schwerpunkts vom blogen Tun jum inneren Rühlen an-

<sup>1.</sup> Sehr viel weniger aufgeklärt urteilt über die Sündigkeit sogar des ungebornen Kindes TB. III, 7, 12, 3 f. — Hier möchte ich auf gelegentlich sich sindende typische Außerungen hinweisen, die im Ton einer gewissen Borurteils-losigkeit irgend eine rituelle Beschränkung als überstüssig hinstellen. Nachdem die Rede davon gewesen ist, daß man kein Rindsleisch effen soll: "Pājnavalkya aber sprach: Was mich angeht, so esse ich ess, wenn es nur gut ist". Nach Besprechung der Regeln sür die Wahl eines Opferplatzes: "Sätyayajña sprach: Die ganze Göttin Erde ist ein Opserplatz. Wan braucht auf ihr nur wo man will die Stätte mit einem Opserspruch zu weihen und mag dann opsern" (SB. III, 1, 2, 21; 1, 1, 4; s. auch II, 6, 3, 17). Zeigt sich hier nicht unter den im Ganzen sehr gleichartigen Gedankenmassen der Brähmanas die Spur individueller Denkweise?

gesehen werden. Verwandten Geist atmen die Anweisungen, die sich an diese Borschriften unmittelbar anschließen: "Solltest du über eine Handlung oder ein Verhalten im Zweisel sein, so sieh, ob dort Brahmanen sind von gutem Urteil, ausmerksam und angespannt, von Rauhheit frei, das Recht liebend: wie sich die da verhalten würden, so magst du dich verhalten" — eine Maxime, von der nicht erst hervorgehoben zu werden braucht, daß aus ihr eine Freiheit der Gesinnung spricht, die mit Festhaften des sittlichen Tuns am Buchstabendienst, an gottesdienstlichen oder zauberhaften Außerlichkeiten schwer vereindar ist. —

An systematische Anseinanderlegung der Pslichten denkt man jetzt natürlich nicht. Man reiht hier und da einige Hauptbegriffe locker an einander. Gelegentlich gibt man auch, geleitet etwa von einem Wortspiel oder Ühnlichem, eine kurze sester gefügte Zusammenstellung, die dann eben soweit reicht, wie jenes zufällige Motiv mit sich bringt, und nicht als Versuch das ganze Gebiet zu umfassen bewertet werden kann. Der Hauptsitz der in Vetracht kommenden Äußerungen sind die Upanishaden, in denen, wie schon bemerkt, das Zurücktreten des rein Sakralen den Interessen dieser Art freieren Raum ließ. Da die Besonderheiten der Upanishadspekulation hier kaum Einsluß üben konnten, dürsen wir wohl, was dort gesagt wird, im Ganzen für einen vielleicht etwas weiter entwickelten Ausdruck von Anschauungen halten, die ähnlich auch in der Brähmanazeit gesherrscht oder sich dort wenigstens vorbereitet haben werden.

<sup>1.</sup> Nicht ohne weiteres für die entscheidende Krast der Gesinnung kann man geltend machen, daß dem König Soma, wie einmal gesagt wird (ŚB. IV, 1, 2, 4), Sündenschuld anhastete "wenn auch nur darum, daß er daß Brahman (daß Brahmanentum) zu unterdrücken beabsichtigt hatte". Der brahmanische Beurteiler war in solchem Fall natürlich schon gegenüber der bloßen Absicht besonders seinschliche Schwerlich wäre er bereit gewesen die Folgerung zu ziehen, daß die unabsichtliche Tat keine Schuld begründet. Sine Erzählung in Brähmanatexten berichtet, daß ein priesterlicher Wagenlenker, seinen König sahrend — ofsendar unabsichtlich — einen Brahmanenknaben übersuhr und tötete. Da lag Schuld des Brahmanenmordes vor, und die Frage war nur, ob beim König oder beim Wagenlenker (Materialien bei Sieg, Sagenstosse des Rigv. 64fs.). Über die hier einschlagenden Aussalführungen der späteren Rechtstexte s. meine Aussführungen bei Mommsen, Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker, 76ff.

<sup>2.</sup> Leifts Lehre ("Alt-arisches Ius gentium"), "baß bas Altariertum in bem Emporstreben zu höherer religiöser und sittlicher Läuterung an neun Geboten seine Stüte gefunden hat", halte ich für irrig.

Bon Aufzählungen der in Rede stehenden Art<sup>1</sup> ist anzuführen ChU. III, 17: "Astese, Freigebigkeit, Rechtschaffenheit (ārjava), Nichtschädigen (lebender Wesen), Wahrhaftigkeit"<sup>2</sup>.

Weiter eine in TU. I, 9 aufgestellte Reihe von Pflichten, in der jedem Gliede ständig zugefügt ist, was dem Versasser offenbar als die alles andre durchdringende und bedingende Hauptpslicht erschien: "das Studium und Lehren des Veda". Die Reihe lautet: "Kta4, Wahrheit, Askese, Selbstbezwingung, (innere) Ruhe, (Besorgung der heiligen) Feuer, Feueropfer (oben S. 207), (Ehrung der) Gäste, menschliches Wesens, Nachkommenschaft, Zeugung, Fortspslanzung". Der Text bemerkt dazu, daß statt dieser Reihe von verschiedenen Lehrern der eine nur Wahrheit, ein andrer nur Askese, ein dritter allein das Studium und Lehren des Veda nenne: denn dies sei Askese.

<sup>1.</sup> Bgl. bazu Deuffen, Allg. Gefch. ber Phil. I, 2, 328.

<sup>2.</sup> In den vorangehenden Sätzen steht dem gegenüber: effen, trinken, sich freuen; lachen, scherzen, sich begatten. Also fröhliches Leben und Genießen in Gegenüberstellung zu Pflicht und Tugend. Auf der letzteren Seite aber bemerkenswerte Freiheit des Ethischen von sakralen, zauberischen u. dgl. Zutaten.

<sup>3.</sup> Man vergleiche bessen Preis SB. XI, 5, 7, 1. Es verleiht Anspannung bes Geistes, Unabhängigkeit, Erreichung ber Ziele Tag für Tag, guten Schlaf usw.

<sup>4.</sup> Also etwa "Befolgung der Weltordnung". Bgl. S. 124f. Deufsen hätte das Bort nicht mit demselben "Rechtschaffenheit" übersetzen sollen, das er ChU. III, 17 für ärjava braucht.

<sup>5.</sup> manuşa, vgl. BAU. II, 5, 13. Ich sehre keine Möglichkeit, zu einer vollkommen lebendigen Auffassung bieses Begriffs zu gelangen. Das woran wir bei "Humanität" benken, wird wohl nur mit Borsicht hierher übertragbar sein.

<sup>6.</sup> Man bemerke, wie die letzten drei ungefähr synonymen Ausdrücke die in Indien steis besonders betonte Pslicht der Fortpslanzung des Geschlechts auf das stärkste bervorheben.

<sup>7.</sup> Diesen Aufzählungen von Pflichten oder Tugenden stelle ich eine solche noch recht altertümliche unreiner oder sündiger Personen gegenüber: wen die aufgehende Sonne schlafend findet, wen die untergehende Sonne schlafend findet, wer schlechte Rägel hat, wer braune Zähne hat, der ältere Bruder der den jüngeren vor sich heiraten läßt, der jüngere Bruder der vor dem älteren heiratet, die jüngere Schwester die vor der älteren heiratet, der zweite Satte einer Frau, der Mörder eines Mannes, der Brahmanenmörder, der Embryonenmörder (vgl. meine Rel. des Beda<sup>2</sup>, 570 A. 3): "über den Embryonenmörder geht die Sünde (enas) nicht hinaus" (K. XXXI, 7, p. 9, 6—10). Man sieht, wie da rituelle Anstöhigkeiten und Verbrechen durch einander gehen. Zu den Dingen, die die Menschen verunreinigen, gehört auch üble Nachrede, selbst wenn sie unbegründet ist (PB. II, 17, 4; XVIII, 1, 10s.; TS. II, 1, 10, 2; Hopkins, Trans.

Chendort (TU. I, 11) finden sich weiter Anweisungen, die der Lehrer nach beendigtem Studium dem Schüler erteilen foll. heben an: "Rede die Wahrheit. Übe das Recht (dharma). Bernachläffige nicht das Bedaftubium. Nachdem du dem Lehrer die liebe Gabe' gebracht haft, laß den Faden beines Geschlechts nicht abreifen. Du mußt nicht die Wahrheit vernachlässigen. Du mußt nicht das Recht . . . dein Wohlergehen . . . dein Gedeihen . . . Studium und Lehren bes Beda . . . die Pflichten gegen Götter und Manen vernachläffigen. Salte die Mutter wie einen Gott. Salte den Bater . . . ben Lehrer . . . den Gaft wie einen Gott. Die Werke, die untadlig find, mußt du betreiben, keine andern. Was wir von gutem Wandel üben, deffen mußt du dich befleißigen, von nichts anderm. Wo immer Brahmanen höher stehen als wir, darfft du nicht ruben bis ihnen ein Sit bereitet ift"2. Es folgen bann spezielle Regeln über das Geben, auf die ich zurücktomme, und die schon oben (S. 210) mitgeteilte Anweisung, in zweifelhaften Fällen Brahmanen von erprobtem Urteil sich zur Richtschnur zu nehmen.

Ich schließe zwei kurze Aufzählungen von Pflichten an, die in der oben angedeuteten Weise auf mehr zufällige Gesichtspunkte orientiert sind. Zunächst, aus der eigentlichen Brahmanazeit, eine Reihe von Pflichten, die als "Schulden" aufgeführt werden. Ein jeder wird mit drei (oder vier) "Schulden" geboren: den Rishis (vedischen Weisen und Liedversafsern) schuldet er Vedastudium³, den Göttern

Connect. Acad. XV, 34). — Eine Upanishab (ChU. V, 10, 9) zählt als in die Hölle kommend folgende Sünder auf: den Dieb von Gold, den Trinker von Surā (einem berauschenden Getränk), den Shebrecher mit der Frau des Lehrers, den Brahmanenmörder; fünstens den, der mit diesen umgeht. Noch sei auf TB. III, 7, 12 als auf ein wichtiges Kapitel über das enas hingewiesen. Ich muß mich sür jest mit kurzer Berührung einiger Außerungen über diesen Gegenstand aus der Brāhmanazeit begnügen (über enas im Aug. s. noch oben S.51): einzehendere Behandlung wäre lohnend, wobei man vielsach an v. Negeleins reichhaltige Untersuchungen über die präyascitta (Expiationen) JAOS. XXXIV, 229 ff. anzuknüpsen haben wird.

<sup>1.</sup> Das honorar für ben Unterricht, an bas ber Schüler hier nachbrucklich erinnert wirb.

<sup>2.</sup> Wörtlich ift das, nicht ohne Feinheit, so ausgedrückt: "du sollst durch ihren Sit aufatmen"; daß sie bequem siten, soll für dich Aufatmen bedeuten.

<sup>3.</sup> Daß auf dieses besonders hohes Gewicht gelegt wird, versteht sich von selbst. Bharadvaja hat drei Lebensalter hindurch als Bedaschüller gelebt. Gott Indra fragt den Greis: "Wenn ich dir ein viertes Leben gäbe, was würdest du damit machen?" "Ich würde als Bedaschüller leben". TB. III, 10, 11, 3.

Opfer, den Bätern (Manen) Hinterlassung von Nachkommenschaft (dazu ev. noch: den Menschen Gaftlichkeit) (TS. VI, 3, 10, 5; SB. I, 7, 2, 1f.). Dann aus jungerem Zeitalter: bas in einer Upani= shad (BAU. V, 2)1 begegnende Wortspiel mit den drei "da", bemerkenswert auch durch die Freiheit des ethischen Gehalts von sakralen und verwandten Zutaten. Prajapati sprach den drei Klassen seiner Schüler, ben Göttern, Menschen und Afuras vor: da, da, da. Und die Stimme des Donners wiederholt da, da, da. das heißen? Es bedeutet damyata "bezwingt euch"; datta "gebt (Almosen)"; dayadhvam "übt Mitleid"2. Natürlich beruht die Beraushebung gerade dieser drei Gebote auf dem Spiel mit jener Silbe. Immerhin halt fich die Stelle, wie die Bergleichung ber späteren moralifierenden Texte zeigt3, gang im Bereich ber in ber Folgezeit geläufigen ethischen Unschauungen. Geht die Forderung bes damyata und bes dayadhvam — bei datta ift es keine Frage - auch in die Brahmanaperiode zurück? Für die daya muß das, soviel ich bis jett finde, dahingestellt bleiben4. Bon dama aber spricht in der Tat eine Brahmanastelle; die Götter sagen: "Wir verlangen danach, aus Wahrheit zu bestehen und aus dama zu bestehen" (KB. IX. 1).

Endlich eine Aufzählung der Pflichten, die einer bestimmten Raste, und derer, die den andern dieser Kaste gegenüber obliegen. Für den Brahmanen gibt es vier Ordnungen (dharma): brahmanissche Abkunst, angemessener Wandel, Ruhm (der Gelehrsamkeit usw.), geistliche Fürsorge für die Leute (wörtl. deren "Reismachung")<sup>5</sup>. Anderseits steht ihm viersacher Anspruch zu: Ehrerbietung, Gaben,

<sup>1.</sup> Ich mache zu dieser Stelle auf die geistwollen Bemerkungen von M. Weber, Archiv f. Sozialwiff. und Sozialpol. XLII, 395 ausmerksam, ohne mich boch mit seinen Auffassungen zu ibentifizieren.

<sup>2.</sup> Doch ist "Mitleib" für das schwer übersetbare daya wohl etwas zu eng; es ist überhaupt warme, sympathische Anteilnahme gemeint.

<sup>3.</sup> So kehren in der kurzen Liste von Tugenden, die König Afoka seinen Untertanen gibt (21es Pseileredikt), von den drei da zwei wieder (dayā, dāno). Über das dritte s. weiter unten. Ebenfalls zwei der drei Tugenden nennt die merkwürdige Inschrift des Heliodoros (ZDMG. LXIII, 589; JRAS. 1909, 1055 f.): dama und, wenigstens der Sache nach, dāna (dassür ist cāga gesagt); an dritter Stelle steht apramāda.

<sup>4.</sup> Rigv. VII, 23, 5 hat bafür offenbar nichts zu bedeuten.

<sup>5.</sup> Man benke bei dieser "Reifmachung" nicht an Seelsorge in unserm Sinn. Es handelt sich um Lehren des Beba und Opfern für die Andern.

Unbedrückbarkeit, Untötbarkeit (SB. XI, 5, 7, 1). Man darf in dieser Stelle vielleicht einen Borläuser der ausgeführten Bilder sehen, welche später die Oharmatexte von dem ganzen Pflichtenkomplex der einzelnen Kasten entwerfen: denn natürlich tritt da auf weite Strecken die Besonderheit der Kaste vor dem allgemein Menschlichen in den Vordergrund.

über einzelne im Vorhergehenden berührte Pflichten noch einige weitere Bemerkungen. Beständig zeigt sich das Nebeneinanderstehen der primitiveren Auffassung, für die oben das Wort Sittlichkeitssauber gebraucht wurde, und einer sich vertiefenden Sittlichkeit.

Besonders häufig und nachdrücklich wird die Forderung der Wahrheit erhoben. anrta ("Richt-Rta") hat ja frühzeitig den speziellen Sinn von Unwahrheit angenommen. Wer Unwahrheit fpricht, dem geht es wie dem Baum, deffen Burgeln ju Tage liegen: er vertrocknet und geht zu Grunde (AA. II, 3, 6). Wer gefündigt hat, soll der Wahrheit gemäß seine Sünde bekennen; "durch das Bekenntnis wird die Sünde geringer, denn dann tritt Wahrheit ein"2 (SB. II, 5, 2, 20). Es wurden nun aber schon iene Aukerungen erwähnt (S. 207), die mit Rudficht auf Barunas Herrschaft über eine bestimmte Tageszeit gerade für diese — das heißt doch wohl im Grunde soviel wie nur für diese - Bahrhaftigkeit vorschreiben oder auch die Wahrheit, die man gesprochen, für eine Reitlang zauberhaft fortwirken lassen, so daß man dann lügen darf. ift die Rraft des Waffers und einer bestimmten Grasart, von Un= wahrheit zu reinigen, erwähnt worden. Danach kann es kaum befremden, wenn gelegentlich die Wahrheit statt als unbedingtes Gebot vielmehr als eine bestimmte, für gewisse rituelle Zusammenhänge gültige Observanz erscheint, und wenn sich eine Regel wie diese findet: "Seine Observanz ist: Er soll nur die Wahrheit sprechen und soll Gold an fich tragen" (KB. VI, 9)3. Wie hebt sich nun aber von folchen Außerlichkeiten, von den kleinen Runften des Battierens mit der Wahrheit das Wort des Aruna ab! Dieser berühmte Lehrer wagte nicht die heiligen Feuer anzulegen, weil er sich nicht

<sup>1.</sup> Agl. A. Beber, Ind. Stud. X, 40 f. Dort S. 14 f. die Charakteristik der ersten, dritten und vierten Kaste in AB. VII, 29: mehr eine Darstellung ihrer Eigenschaften und ihrer Lebensführung als eigentlich ihrer Pflichten.

<sup>2.</sup> Ober geradezu: "bann wird fie (bie Sünde) zu Wahrheit"? Bgl. Levi a. a. D. 156.

<sup>3.</sup> Man vergleiche MS. IV, 8, 3: "Gold ift Wahrheit".

imstande fühlte, die damit verbundene Pflicht der Wahrheit voll und ganz zu erfüllen. Er würde fortan schweigen müssen. "Wer die Feuer angelegt hat, darf keine Unwahrheit reden. Es kann aber nicht sein, daß einer der redet, keine Unwahrheit redet" (ŚB. II, 2, 2, 20).

Bei einer zweiten besonders ftart hervorgehobenen Pflicht, der des Gebens' - gemeint ift vor allem Freigebigfeit gegen geift= liche Versonen — zeigt sich ebenso beutlich das Nebeneinander äußer= licher und vertiefter Auffassung. "Man soll viel geben. Damit baut man fich eine Brude die himmelswelt zu erreichen" (MS. IV, 8, 3). Es besteht ein formlicher Tarif für den Lohn, den die Bauberwirfung bes Gebens dem Geber bringt: "Wenn man eine Ruh gibt. ichust man dadurch sein Leben. Wenn man ein Rleid gibt, macht man badurch sein Leben lang" usw. (K. XXVIII, 5; Ahnliches auch später häufig, z. Basistha 29). Anderseits sagt die personifizierte "Speise": "Ich bin die Speise. Den, der die Speise speift, verspeise ich" (TB. II, 8, 8, 1): d. h. ich vernichte ben, ber selbst ift, was er andern - gemeint ift, Brieftern - geben follte. Es ift bekannt, wie im Lauf der Zeit die Empfehlungen des Gebens fich zur Berherrlichung geradezu wahnwitiger Ausschweifungen einer schranken= losen Gebeluft gesteigert habens. In wohltuendem Kontrast damit steht es, wenn jest gelehrt wird, man muffe in Angelegenheiten des Gebens sowohl Ja wie Nein zu fagen wissen: "man foll zur rechten Reit geben und zur rechten Zeit nicht geben" (AA. II, 3, 6). Und mit großer Keinheit, vom äußerlichen Tun die Aufmerksamkeit auf Seelisches lenkend, behandelt die oben (S. 212) erwähnte Unweisung für den Schüler am Ende der Lehrzeit das Thema vom Geben: "Man foll mit Vertrauens geben. Ohne Vertrauen soll man nicht geben. Man foll mit Glud geben. Man foll mit Schamhaftigkeit

<sup>1. &</sup>quot;Let him rather not speak at all, but let him not speak an untruth" unrightiq Eqqeling.

<sup>2.</sup> Es ist charafteristisch, daß die alte Sprache sunrtā, wörtl. "Wesen des guten Mannes" im Sinn von "Freigebigkeit" braucht (FDMG. L, 442). Wie anders årdzela!

<sup>3.</sup> Bgl. 3. B. meinen "Buddha"6, 345ff.

<sup>4.</sup> śraddhā, gewöhnlich "Glauben" übersett. In der Tat ist das Bertrauen auf den Segen, der mit dem Geben verknüpft ist, und insonderheit auf die diesen Segen gewährleistende Würdigkeit des Empfängers gemeint, vgl. RDMG. L. 448 ff.

geben. Man soll mit Furcht geben<sup>1</sup>. Man soll in Einmütigkeit<sup>2</sup> geben" (TU. I, 11, 3).

Endlich einige Bemerkungen über die für die indischen sittlichen Stimmungen jungerer Zeiten fo charafteristische, in der Brahmanaperiode zuerst auftauchende Forderung der Selbstbezwingung (dama). Die Vorstellung ift an sich klar, doch ift es vielleicht am Plat, zu ihrer lebendigen Veranschaulichung einige spätere Außerungen von den Upanishaden an — beizubringen. Den vollendeten Weisen beschreibt BAU. IV, 4, 23 als "befriedet (santa), felbstbezwungen, zur Rube gekommen, geduldig, gesammelt". Diese Aufammenftellung ber Selbstbezwingung mit innerem Frieden tehrt öfter wieder, 3. B. TA. X, 8. 62. 63, wo es u. a. heißt: "Die Selbstbezwin= gung [ift das Söchste]: so sagen allezeit die Brahmanschüler; darum weilen fie in Selbstbezwingung. Der Frieden: jo fagen im Wald die Einsiedler. Darum weilen sie in Frieden". Das Manugesetzbuch (IV, 246) sagt: "Beharrlich in seinem Tun, sanft, selbstbezwingend, von robem Benehmen fich fernhaltend, Niemandem ein Leid tuend mag, wer solchem Gebot folgt, durch Selbftbe= zwingung und Beben ben Simmel gewinnen". Gin altbuddhiftiicher Vers (Dhammapada 94) rühmt den "beffen Sinne zum Frieben (samatha) eingegangen find, wie Rosse, wohlbezwungen vom Wagenlenker". So dürfen als das in der Selbstbezwingung Gezügelte die Sinne (indriga) angesehen werden, und es läßt sich in biefen Busammenhang einreiben, wenn ichon eine Brahmanaftelle (SB. XI, 5, 7, 1) die "Zügelung der Sinne" als erstrebenswertes Gut nennt. In der Terminologie des Samthya, zugleich an den angeführten Dhammapadavers anklingends, spricht von dieser Zügelung KU. III, 5. 6: "Wer arm an Erkenntnis (vijnana) ift, mit unangespanntem manas (oben S. 69ff.) immerdar, bessen Sinne sind unbotmäßig, wie schlechte Rosse dem Wagenlenker. Wer aber reich an Erkenntnis ift, mit angespanntem manas immerdar, beffen Sinne find botmäßig, wie gute Roffe dem Wagenlenker". Gin Brahmana

<sup>1.</sup> Furcht vor hartherzigkeit und ihren Folgen? Deussen verweift auf Rigv. X, 117, 5, worin offenbar liegt, daß der Reiche fürchten soll selbst einmal in Not zu geraten. Die Formulierung unser Stelle wird durch den Gleichklang von ériyā, hriyā, bhiyā beeinslußt sein.

<sup>2.</sup> Bohl zwischen Geber und Empfänger.

<sup>3.</sup> Und, kann man hinzufügen, an eine bekannte Stelle bes platonischen Phaibros.

sagt von einer — Kuh, daß sie "als weibliches Wesen bezwungen (dānta)" ist (TB. I, 7, 1, 4). Troß des grotesten Anflugs, den wenigstens für uns diese Stelle hat, dürsen wir ihr entnehmen, daß für die indische Denkweise dem friedevollen Ideal des dama ein weiblicher Zug anhastete. In dessen Nachbarschaft wird das zu sychen sein, was den dama von der ihm sonst verwandten Sophrosyme der Griechen unterscheidet. Nicht das Maßhalten, das auf innerer Harmonie ruhend mit der vollsten Energie kräftigen Tuns vereindar ist. Sondern Sichzurückziehen in sich selbst, Schweigen, Dulden, Verzichten. Inmitten sehr anders gearteter Tendenzen bes ginnt in den Brähmanas, für jest noch leise, dies Ideal sich anzuktündigen. —

Blickt man auf die hier betrachteten Außerungen der Texte über Sittliches guruck, fo empfindet man wohl, daß es keine aus hartem Stoff geschaffenen Menschen find, beren Gedanken wir fennen gelernt haben, diese arischen Biehzüchter und Ackerbauer und vor allem ihre Briefter, in den Dörfern an Ganges und Damuna. tommt nicht die ftarte Personlichkeit zur Erscheinung, ben großen, vornehmen Zug der Freiheit an sich tragend. Und auch tein Leben, bas in frischem Wellenschlag, in mächtigen Spannungen die Rräfte übt, vom Schein der Dinge auf das Wesen zu geben zwingt. mehr naturwüchsige Plumpheit und Maglosigkeit nur halb durch= gearbeiteter Lebensformen. Die alten Zusammenhänge des gentisizi= schen Wesens haben sich stark gelockert, ber neue bes Menschentums ober gar der Verwandtschaft alles Daseienden hat sich noch nicht gebilbet. Dazwischen steht die Solidarität nicht der Nation, sondern ber Rafte, der Zusammenhalt der beiden oberen Raften. Sier der Abel, an seiner Spite ber kleine bespotische Fürft; baneben bie gefürchteten, über unheimlichen Rauber gebietenden Brahmanen. Bom Brahmanenstand, der unverhohlen den höchsten Rang sich selbst beilegt, wird verlangt, daß die Büge des Brahmanentums, vom Adligen, daß die des Adels hell beleuchtet mit einem gewissen barbariichen Prunt in die Erscheinung treten. Gang im hintergrund fteht die willenlose Masse- des Bolks. Auf Seiten der Herrschenden un= gezügelte Begehrlichkeit, bei den Beherrschten fraftloses Sichunter= werfen. Hat man das Glück auf der richtigen Seite des Dilemmas zu fteben, zur Rolle bes "Effers" und nicht ber "Speife" geboren zu sein, so wird man bequem hinleben, jeder Ginzelne seinem Egoismus freien Lauf lassend, von heute auf morgen, von Impuls zu Impuls, wenig auf das Ganze des eignen Daseins, geschweige benn des Daseins aller hinsehend. Die Bedürfnisse und Buniche richten fich besonders auf reichliches Behagen, auf den Segen, der von gunftigem Wetter tommt, bagu auf Gefundheit, langes Leben, ben Befit von mancherlei geheimen Kräften. Wohlgeratene Nachkommenschaft wird dies Dasein fortsetzen. Was jener griechische Dichter auf das höchste Gut, die Gesundheit, als zweites folgen ließ: δεύτερον δε καλον φυάν γενέσθαι, liegt hier ganz fern. Fehden, in benen der ftarte Schut, das schnelle Rog fich zu bemahren hat, fehlen natürlich nicht; das Bathos vaterländischer Ideale ift diesen Rämpfen fremd. Und wenn man denn doch über alles das hingus zum Ausblick auf Tod und Jenseits durch priesterliche Reflexion, wohl auch durch priesterliche Interessiertheit angetrieben wird, so weiß man fich ba zum Glück im Besitz sicher wirkender Mittel, die, sobald man nur die erforderlichen bedeutenden Aufwendungen nicht icheut, jum himmel, jur Sonne, jur Unfterblichkeit führen.

Das dem gangen Reitalter eigene Bermachsensein aller Borftellungen über Güter und Pflichten mit safralen und zauberischen Elementen macht fich um fo fühlbarer, als ber große Verfaffer unfrer Quellenterte eben ber Priefterstand ift. Die Pflichten bes weltlichen Lebens zu üben ift eine erft in zweiter Linie stehende Erganzung der Hauptpflicht, der fultischen. Was jene irdischen Pflichten oder Tugenden anlangt, so ift von Tugendlichkeit um ihrer selbst willen natürlich nicht die Rede. Wenig findet sich, was dem Menschen in Sandel und Wandel, in den Intereffengegenfäten des täglichen Daseins Tatkraft und die freie, sichere Haltung gabe; wenig von den Vorstellungen, welche die Griechen mit dem Wort avdoeia verbinden oder mit δικαιοσύνη: auf welch kindlichem Standpunkt fteht auch das ganze Recht des alten Indien! Die Freude an guten Dingen läßt man sich nicht verkummern, follten sie vielleicht burch ein wenig schädlichen Rauber oder Perfidie erworben fein, fofern man fich nur — wozu es ja Mittel gibt — mit Baruna abzufinden Ein Hauptgewicht fällt auf die an das Rultwesen fest angegliederte Pflicht des Gebens: jene Pflicht, die vor allem dem Beburfnis des Briefterstandes entspricht, die der Brahmanenschüler auf seinen Bettelgängen gelernt hat als eine Bflicht ber Andern ju würdigen. Die Bflicht der Wahrhaftigfeit fteht hoch in Ehren; fie ift gefällig barin, ihr eignes Befen im Bedurfnisfall zu vergeffen und sich geschmeidig zu biegen, wenn priesterliche Klugheit es gut findet sie aus ihrer Bahn gleiten zu lassen . . .

Run aber fangen neue Entwicklungen an in das alles hinein= Beiten zunehmender Reife, ftrengeren Ernftes, innerlicherer Bertiefung kundigen fich an. Die sittlichen Ideen zeigen Die Tendens fich aus der Umhüllung priefterlicher Zaubervorftellungen loszumachen. Die Schlagwörter "Mitleid", "Selbstbezwingung" werden ausgesprochen. Man betritt die Bahn — im hier betrachteten Gefichtsfeld eben nur mit einem erften Schritt -, welche bann durch die Upanishaden zum Buddhismus geführt hat. Freilich eine bas Menschenleben plaftisch geftaltende Ethit zu schaffen blieb ben indischen Denkern nach wie vor versagt, so wie es den Künstlern von Sanchi und Bharhut versagt war, den menschlichen Körper plastisch zu bilden. Der große Wurf ethisch-religiöser Genialität konnte nicht auf dem Gebiet der Lebensgeftaltung, sondern allein auf dem der Lebensverneinung dem indischen Geist gelingen -Diefem Beift, ben in seinen Begrenztheiten und in seinem Reichtum zu schildern so unendlich schwer ift.

#### Bierter Abschnitt.

## Die Weise des Denkens in den Brahmanas.

Wir haben das primitive Denken der Brahmanas in Tätigkeit gesehen. Uns bleibt die Aufgabe, die eigenartigen Züge seiner Arsbeitsweise zu einem Bilbe zusammenzufassen.

Boran schicke ich diesem Versuch einen Überblick über die Hauptpunkte dessen, was jene Denker selbst von ihrem Tun und den Bedingungen, unter denen es steht, gesagt haben. Das ist natürlich wenig und unzusammenhängend. Das Goethesche Lob "nie über das Denken gedacht zu haben" pslegte man sich in jenem Zeitalter ganz von selbst zu erwerben.

Die späteren philosophischen Systeme haben sich bekanntlich eingehend mit den Erkenntnismitteln (pramāna) beschäftigt, deren Zahl sie verschieden angeben. So nimmt das Sāmkhya deren drei an: Wahrnehmung (pratyakşa, eig. "das Voraugenstehen"), Schlußsfolgerung (anumāna), zuverlässige Mitteilung (āptavacana, śabda). Entsprechende Erwägungen sind dem Altertum der Brāhmanas selbstwerständlich im Ganzen noch fremd. Daß doch, soviel ich sehe, an einer einzigen, offenbar den jüngsten Ausläusern der Brāhmanasliteratur angehörigen Stelle (Tā. I, 2, 1)<sup>1</sup> eine Auszählung der Erkenntnismittel gegeben wird, rückt diese Lehre immerhin in ältere Zeit, als man vermutet haben würde. Es heißt dort: "Tradition (smrti, wörtl. Erinnerung), Wahrnehmung (pratyakşa), Mitteilung (seitens eines Kundigen, aitihya) und Schlußsolgerung (anumāna): diese Vierheit".

<sup>1.</sup> Der betreffende Bers ift einer der Sprüche für einen offenbar verhält= nismäßig jungen Ritus: die Schichtung des Arunaketukaseuers. Man beachte den metrischen Charakter der Umgebung. Bgl. zu dem Bers besonders Rāmā= yana V, 87, 23 ed. Gorr.; für smrti steht dort ägama. Ferner Mahābhārata XII, 7907; vgl. Jacobi GGA. 1897, 278 A. 1; Hopkins Gr. Epic 145 f.

Bon den Schlagworten, die da genannt werden, spielt in der eigentlichen Textmasse der Brahmanas eins eine bedeutende Rolle in einem Ausammenhang, der bem eben berührten wenigstens nah verwandt, freilich auf einem merklich altertümlicheren Niveau belegen ift: pratyaksa bz. fein Gegenteil paroksa, "vorAugen ftehend" und "bem Auge entzogen, verborgen". Beständig operieren ja die Brabmanas mit dem verborgenen Sinn, der hinter der außeren Erscheinung der Riten und überhaupt der Dinge liegt: jener ift bas paroksam gegenüber dieser, dem pratyaksam. Bei Besprechung der Kategorie des rupa ("Geftalt") war schon davon die Rede, wie das vor Augen stehende rupa einer Wesenheit von dem verborgenen, mustischen unterschieden wird (S. 107). Auch die in den Brahmanaterten fo beliebten phantaftischen Etymologien, die in den bort vorgetragenen Deutungen häufig eine Rolle spielen, nehmen gern denselben Gegensat zu Bilfe. Die Ableitung eines Worts, die ba gegeben wird, pagt oft nicht gang ju feiner tatfachlichen Geftalt; dann liegt eben ein paroksam vor. Beispielsweise die zentrale Atem= fraft, welche die andern Kräfte entflammt, ist barum indha "ber Entflammer": "die nennt man Indra' auf verborgene Beise, benn die Götter lieben das Verborgene" (SB. VI, 1, 1, 2). So ftellt sich das Denken auf die Hochschätzung des "Verborgenen" ein, in beffen Ergründung und Ausmalung man ja leichtes Spiel hat, und entsprechend auf eine gewisse Nichtachtung des "Offenbaren", das die Götter haffen (BAU. IV, 2, 2) — was gelegentlich mit der beliebten Gegenüberftellung des göttlichen und menschlichen Berhaltens zu den Dingen so ausgedrückt wird: "das pratyaksa bei ben Menschen ist bei den Göttern paroksa, und bas paroksa bei ben Menschen ist bei den Göttern pratyaksa" (PB. XXII, 10, 3). bereitet sich von fern in fleinen, oft fleinlichen, verworrenen Phantafiespielen die Beise ber Beltbetrachtung vor, die bann später ins Große gebend die Sinnenwelt verblaffen läßt vor dem Verborgenen, wahrhaft Seienden. Es bereitet sich vor, daß man "das Wahre des Wahren" im Unsichtbaren, Unhörbaren findet, das "nur durch den Beift zu schauen ift" - ein Gedanke verwandt der bei griechi= ichen Philosophen auftretenden Geringschätzung der Sinnesmahr= nehmung gegenüber dem reinen Denken, und doch auch wieder in bezeichnender Beife davon verschieden: das brahmanische Schauen jenes Geheimnisses, "bas ein andres ift als bas Gewußte und ein andres als das Nichtgewußte", ist eben nicht dasselbe wie das voelv des Parmenides oder wie Platons dialektische Kunst.

Doch wir geraten in Gedankengänge, zu denen in den Brāhmanas eben nur erste Ansätze vorhanden sind. In diesen wird nun, in sehr begreislichem Kontrast zu der eben besprochenen Minderbewertung des pratyaksa gegenüber dem paroksa, doch auch wieder in unbesangener Natürlichkeit gerade das Sehen als sicherste Quelle der Gewißheit gerühmt. "Unwahres spricht man mit der Rede; Unwahres denkt man mit dem Geist. Das Wahre ist das Auge. Habe das Bahre ist das Auge. Das ist das Wahre" (TB. I, I, 4, 1. 2; mehr bei Lévi 165) 1· 2.

Zum "Sehen" gehört auch die das Gewöhnliche überbietende Steigerung des Sehens, die auf dem Tapas beruht (vgl. oben S. 147f.). Wie der rigvedische Sänger das Geheimnis der Vorzeit "durch das Tapas anschaut", so heißt es in einem Brähmana, daß die Rishis die zur Himmelswelt führenden Metra "durch das Tapas sahen" (TS. V, 3, 5, 4). Die Auffassung bereitet sich vor, der wir dann im Buddhismus begegnen, wonach Erkenntnis entweder auf alltägliche Weise "durch Nachdenken gewonnen, von Prüfen durchsogen" ist, oder durch hogahaste "Konzentration (samädhi) des Innern" erreicht wirds.

Ein "Sehen" ist es auch — balb auf Grund von Tapas balb ohne daß von diesem die Rede ist —, in welchem sich den Rishis die heiligen Hymnen, Lieder, Riten, offenbart haben Wenn in rigvedischer Zeit der Poet, der einen Hymnus dichtet, ganz so wie wir das verstehen, sich als dessen Verfasser weiß, als den, welcher "wie einen Wagen

Geschickt und kunstreich hat dies Lied gezimmert", so sieht die Brähmanazeit den Hergang in anderm Licht. Das heilige Lied oder die Melodie, mit dem gesamten brahman, dem dreisachen Wissen, auf den Ansang der Dinge zurückgehend, konnte

<sup>1.</sup> Mit der hierin liegenden Bewertung des pratyakşa steht es im Ginklang, wenn gelegentlich eine Handhabung des Ritus, die "gleichsam parokşa" ist, widerraten wird (SB. XI, 5, 1, 15\frac{1}{2}).

<sup>2.</sup> Hier wäre noch davon zu sprechen, wie beim Sehen, Hören usw. der zwischen Sinnesorgan und Objekt spielende Borgang näher aufgefaßt worden ift. Für die begreiflicherweise sehr unbestimmte Behandlung dieses Problems vgl. oben S. 82 f.

<sup>3.</sup> Bgl. meine "Lehre ber Upanishaben" 320.

<sup>4.</sup> Bal. oben S. 94 Anm. 1; Levi S. 148f.

nicht durch einen "Berfaffer", und mare er ein Rifti, ins Dafein gerufen werden. Gine gewisse Urheberschaft wird Diesem nun doch burch alte Tradition und durch viele nicht beiseite zu schiebende Außerungen der Texte selbst zugeschrieben. Das eine vereinigt sich mit bem andern, indem man ben Rishi so ju fagen ben erften Empfänger der Texte sein läßt, wie fie aus ihrer jenseitigen Ferne in den menschlichen Borizont eintreten. Er "fieht" den Text, der an sich schon vorhanden ift, ja gleich dem Opfer und ähnlichen Wesenheiten eine gewisse Körperlichkeit, einen Anflug von Bersonlichkeit besitt2. Oder, wie gelegentlich gesagt wird, der Rishi "findet" ben Ritus. Der ein überirdisches oder irgendwie überirdischen Wissens teilhaftiges Wesen offenbart den Text, den Ritus. Den Basistha, der allein unter den Rishis den Indra von Angesicht zu Angesicht (pratyaksam) schaut, lehrt Indra die stomabhaga-Sprüche (TS. III, 5, 2, 1 ufm.)3. Die "von einem Gandharva ergriffene" (befessene) Jungfrau, ber goldene Bogel erteilt die Offenbarung (KB. II, 9; VII, 4). Die rechte Weise das Opfertier zu verteilen hat Srautargi Devabhaga "gefunden", aber er ift aus der Welt gegangen ohne sie einem andern mitzuteilen; da hat dann ein "nicht menschliches" Welen dem Girija Diese Renntnis übermittelt: "von da an studieren die Menschen sie" (AB. VII, 1, 6f.). Die großen Lehrer= listen, in denen Brahmana- oder Aranyakatexte die Überlieferung des jedesmal in Frage fommenden Wiffens von Generation zu Generation darstellen, verlegen denn auch den letten Ursprung in die Götterwelt: sie gehen etwa auf Abitha "bie Sonne", ober auf Indra, Brajapati, Brahman gurud; die find unter den Lehrern der Lehrer die letten, höchsten. So wird in der Beantwortung der Frage nach ber Berfunft heiligen Wiffens zwischen Göttlichem und Menschlichem vermittelt: wobei dem göttlichen Faktor, entsprechend den Gesamt-

<sup>1.</sup> So genießt ber vedische Text benn auch eine Autorität, welche die — im Übrigen sehr hochgestellte — ber geseiertesten Lehrer überwiegt. Pajsavalkya sagte, daß ber Schöpfer zwei Arten von Geschöpfen geschaffen hat. "Es sind aber drei nach dem Rigvers" (SB. II, 5, 1, 2).

<sup>2.</sup> So in der Crächlung, wie eine bestimmte Opsermelodie dem Kesin Dālbhya "sichtbar wird" und mit ihm eine Unterhaltung darüber führt, wie man sie singen muß, PB. XIII, 10, 8; Lévi 149. Bergleichbar ist das Gespräch des Devabhāga und der "unsichtbaren Stimme", die der Sāvitraritus ist, TB. III, 10, 9, 11 f.

<sup>3.</sup> Doch kann umgekehrt, charakteristisch für die Lücken göttlichen Wiffens, auch der Rist dem Gott eine berartige Lehre mitteilen. SB. XII, 6, 1, 38f.

anschauungen über bessen Stellung im Weltleben, keineswegs eine großzügig gedachte Rolle etwa providentiellen Wirkens, der Erziehung des Menschengeschlechts zufällt, sondern von Gelegenheit zu Gelegenheit, nach momentaner Laune teilt die überirdische Macht dem Menschen hier ein Stück, dort ein Stück des unschätzbaren Wissens mit.

Neben der natürlichen oder ins Übernatürliche gehobenen sinn= lichen Wahrnehmung und der Offenbarung, der Überlieferung, ift als Begründerin geiftigen Besites selbstverftandlich auch die Denttätigkeit erkannt worden. Wir haben schon in anderm Zusammen= hang gesehen, wie unter den Elementen der Bersönlichkeit dem Auge und Ohr das manas, "Geist" oder "Denken", dies "göttliche Auge" (ChU. VIII, 12, 5), zur Seite steht. Sehr beutlich erscheint bas Bewußtsein vom Denken als einer planmäßig geübten Tätigkeit in der Verwendung des Defiderativums von man- "denken": mimams-, eigentlich "zu denken fich bemühen", häufig gebraucht von der Er= wägung eines Zweifelhaftem, etwa der Beije, wie ein Ritus auszuführen ist, oder seines Sinnes. Das zugehörige Substantiv mīmamsa, wörtlich "die Bemühung um das Denken", später bekanntlich Benennung der auf dem Beda fußenden Ritualphilosophie und Metaphysik, ist schon jest zum technischen Ausdruck für rituelle Untersuchungen und Uhnliches geworden, so feststehend im Sprachgebrauch, daß dies Wort auch weggelassen und als selbstverständlich ergänzt werden kann in Verbindungen wie etwa der folgenden schematischen Geftalt eines Rapitelanfangs, wo wörtlich dasteht: "Jest der Unfündigung der Opferweihe" — es ift zu erganzen: jest folgt die mīmāmsā, die ritualwissenschaftliche Diskussion der betreffenden Unfündigunge. Neben mimamsa ist hier noch eine zweite in diesen Rusammenhang gehörige Desiderativbildung zu nennen: das Berb vicikits- mit dem Romen vicikitsa "zweifeln, der "Zweifel", wortlich "herauszuerkennen suchen": gleichfalls ein Zeugnis für das Bewußtsein einer von absichtsvollem Willen geleiteten Denktätigkeit.

<sup>1.</sup> S. S. 69 ff. Dieser obige Abschnitt bringt weitere Materialien über bie Brahmanaterminologie für geistige Arbeit, worauf ich zurückverweise.

<sup>2.</sup> Bgl. über diese Redemeise Delbrück, Altindische Syntag 10 f. — Ich füge hinzu, daß mimāmsā auch in ablehnendem Sinn gebraucht werden kann: die und die Erwägung, man könne einen Ritus auf irgend eine bestimmte Weise außschren, ist nur mimāmsā, bloßer Gedanke; außgeführt wird es nicht. So SB. I, 3, 5, 12; IV, 1, 1, 16; 2, 1, 7 usw.

Die Gewißheit sodann, zu der das Suchen und Schwanken hinstrebt, heißt sthiti, wörtlich "das Stehen", das Feststehen; nachdem verschiedene Meinungen diskutiert sind, wird von der richtigen gesagt: "Dies ist die sthiti". —

Run aber wenden wir uns von den Auffassungen der Alten über die Erkenntnisvorgänge zur Beschreibung ihres geistigen Arsbeitens selbst.

Ein Arbeiten, das noch nicht auch nur zu den Anfängen von Selbstdisziplin erwacht ift, zur Sorge darum, ob man auch richtig gesehen, richtig gedacht hat. Der Stoff, den man behandelt, ist wenig dazu angetan, zu folder Bedenklichkeit zu erziehen. Er stellt ja tein Zeugnis über die Leiftung seines Bearbeiters aus, zeigt nicht unerbittlich, wie die Probe aufs Erempel ausfällt. Und wo er es doch einmal zeigen könnte, hat man nicht die Gesinnung, die sich dadurch beirren ließe: wollen bei irgend einer Rechnung die Rahlen nicht stimmen, kommt es auf etwas mehr ober weniger eben nicht an. Vom Wirklichen schwingt man sich behende ins Unwirkliche hinüber, schwingt sich wohl auch von dort für einen Augenblick ins Reich ber Wirklichkeit zurucht und nimmt mit Befriedigung mahr, daß so das ganze Phantasiegebilde seine Bestätigung gefunden hat. Man benkt nicht baran, bas Wort im Zaum zu halten, bamit es fo viel und nicht mehr fagt als es fagen foll; Gedanke und Wort fliegt über bas Ziel hinaus bis jum Letten, Außersten, spricht am liebsten von allem Seienden, verwandelt irgend eine Beziehung, einen Zusammenhang zweier Wesenheiten alsbald in beren Ibentität. Reine Kritik Draußenstehender stört das muntere Treiben in den Werkstätten, die sich die Briefterkafte aufgebaut und gegen den Ginblick Profaner erfolgreich abgesperrt hat2. Schnell bekleidet sich die

<sup>1.</sup> Man lese etwa SB. X, 1, 1, 11: mit den Phantasien von dem unsterblichen Bestandteil der Speise schiedt sich die Wirklichkeit zusammen: ihr "sterblicher" Bestandteil, der als Kot und Urin abgeht.

<sup>2.</sup> Wie die Kritik aussieht, die die Wissenden hier und da unter einander ausüben, kann etwa durch SB. VIII, 4, 4, 9 s.; 5, 3, 8 veranschaulicht werden. Die freie, sehr respektlose Kritik gegen die geistliche Wissenschaft, die in altbubbhistlicher Zeit lebendig ist (s. meinen "Buddha", 193 s.), liegt noch in weitem Felde. — Daß das priesterliche Wissen eingesteht, das und das nicht wissen zu können, wird wohl nicht leicht vorkommen. Wenn einmal offenherzig gesagt wird: "Wer weiß das, ob man in jener Welt (der Götterwelt) ist ober nicht ist" (TS. VI, 1, 1, 1), so bedeutet ein solches gelegentliches Hervorbrechen des natür-

Ansicht, die einer der Wissenden, Geehrten aufstellt, mit maßgebender Autorität und wird in den Schulen gläubig nachgesprochen: was selbstwerständlich sich sehr wohl damit verträgt, daß eine andre Ansicht ebenso autoritativ wird, und der Widerspruch ungelöst, oft wohl unbemerkt stehen bleibt.

Suchen wir nun die Eigenart dieser damit im Allgemeinen geicilberten geiftigen Tätigkeit mehr im Einzelnen zu erkennen, fo scheint sich als ein Grundzug die Schwäche anschaulichen Sebens bervorzuheben. Wie in der Geschichte der bildenden Runfte Indien spät auf dem Schauplat erscheint und sich mit einer bescheidenen Rolle begnügt, ift auch auf religiösem Gebiet ber Sinn für bas Unschauliche wenig entwickelt. Dem Bild ber alten vedischen Götter und ihrer Taten fehlen die lebendigen, bestimmten Umrisse. die Brahmanas find voll von Vorstellungen wie diesen: die Götter jagen der entlaufenen Opferweihe vermittels der Jahreszeiten nach; die Wasser vollziehen Kasteiung; die Stimme redet in den Jahreszeiten stehend — - wie ist das alles anschaubar? Rein Gefühl ift lebendig, das dagegen rebelliert. Die einzelnen Borftellungselemente, aus denen sich solche Bilder oder vielmehr Nichtbilder zusammen= setzen, sind bloße Rechenpfennige, die man durch einander wirft wie es eben trifft. Auf das pratyaksam, das sinnlich Wahrnehmbare, fommt ja wenig an; die Ansicht der Dinge, welche die Götter lieben, ist das paroksam. Beiläufig bemerke ich, daß die Leistungen und Ansprüche des Gehörfinnes im alten Indien höher geftanden zu haben scheinen, als die des Gesichts. Die früh sich beweisende Schärfe ber phonetischen Beobachtung bei ben Grammatifern, fpater bann die außerordentlich feine Auffassung der musikalischen Intervalle beutet darauf bin. In den uns hier beschäftigenden Zusammenhängen freilich konnte diese Begabung nicht zur Geltung kommen. aber den Gesichtsinn angeht, darf vielleicht angenommen werden, daß die eben hervorgehobenen Verwirrtheiten doch nur zum Teil auf Schwäche ber natürlichen Beanlagung für anschauliches Seben beruhen. Bum andern Teil wird hier mitgewirft haben, daß das Interesse, das die Gedankenarbeit beherrschte, durchaus anders gerichtet war. Es handelte sich darum, Riten, deren ursprünglicher Sinn meift ganz außerhalb bes Horizonts diefer Theologen lag, die fich ferner vielfach von ihrem ursprünglichen Wesen weit entfernt

lichen Bewußtseins doch kaum eine ernftliche Selbstbescheidung der priesterlichen Alwissenheit.

hatten, um jeden Preis zu deuten und ihnen die Gewißheit dies= seitiger und jenseitiger Segnungen aufzuheften. Gine folche Aufgabe führte unvermeidlich weit aus den Sphären handgreiflicher Anschaulichkeit hinaus. Was hier verlangt war, das konnte nur eine Phantafie leiften fessellos wie eben die indische Phantasie mar, arbeitend mit dem nachgiebigen Stoff, den die sakrale Traum- und Zaubersphäre überreich zur Verfügung stellte. Da schuf man sich benn, vielfach die Eigenheiten uralter Vorstellungsweise ins Ungemessene fteigernd, dieses Weltbild, wie wir es kennen gelernt haben, gleich arm an Wahrheit und Anschaulichkeit wie an Poefie: wo Raumund Zeitgrößen wirr durch einander wogen, wo das, was irgend ein Wesen tut, jedes andre noch so verschieden geartete Wesen auch tun kann, wo alles nach Laune und Willfür bald als Fluidum sich ergießt, bald als Verson spricht oder begehrt —, wo kurzweg alles mit allem in jedem beliebigen Zusammenhang steht, am liebsten aber furzweg mit ihm identisch ift.

Run ift es von Bedeutung zu beobachten, wie in diesem Borftellungschaos die Anfänge begrifflichen Denkens, das fich später in Indien fo eigenartig und fühn entwickeln follte, fichtbar werden. "In jeder Sahreszeit", fagte man, "ift die Geftalt aller Jahres= zeiten" (S. 106): damit ift, vielleicht unbehilflich aber doch deutlich, der Allgemeinbegriff als folcher erfaßt. Ginen etwas reicheren Borrat über dem Besondern sich erhebender, umfassenderer Allgemeinbegriffe auszugestalten ift man in den Brahmanas selbstverständlich erft auf dem Wege. Wie aus den konfreten Borftellungen von "Weltgegenden" und "Sahr" fich das Bewußtsein der reinen Raum= und Zeitanschauung eben erft entwickelt (S. 37 f.), so hat sich beispielsweise neben die Ausdrücke für einzelne Empfindungen noch feiner für Empfindung überhaupt gestellt (S. 77). Wenn ber all= gemeinfte aller Begriffe, bas "Sein" ober genauer bas "Seiende" in den Brahmanas vorhanden ift, ja auch schon in älterer Zeit vorhanden war, so möchte ich nicht für evident halten, daß die betreffende Leiftung des Denkens gang so boch zu bewerten ift, wie das der Beite jenes Begriffs entspräche. Die jede Grenze überfliegende Busammenfassung alles Seins konnte bem Gedanken wohl leichter gelingen, als die scharfe Erkenntnis irgend einer bestimmten Grenglinie, welche es gegolten hatte biesseits jener letten verschwim= menden Ferne festzulegen. Am wenigsten entwickelt find in den Brahmanas, wie zu erwarten, die Begriffe, die nichts Anschaubares oder Fühlbares, keine Dinge, Gigenschaften, Aktionen, sondern Relationen wie die der Rausalität, der Bedingtheit u. dgl. betreffen. Es wurde gezeigt, daß ein Ausdruck für "Urfache" sich herauszubilden anfängt (hetu, oben S. 160). Einer für "Wirkung" ift, foviel ich sehe, nicht vorhanden, wenn man nicht die gelegentlich auftretende bilbliche Wendung von der "Anospe", neben der dann die Ursache "Wurzel" heißt (S. 161), als solchen gelten lassen will. Das Verhältnis der Bedingtheit ist natürlich an sich geläufig; die Sprache verfügt ja von hobem Altertum her über das Schema bes Bedingungsfates. Aber jur Formulierung des Begriffs "Bedingung" hat man es nicht gebracht. Bon den technischen Ausdrücken, in benen das spätere philosophierende Denten feine Gelenkigkeit bewiesen hat, fehlen die meiften noch gang ober annähernd. Go fehlt, um nur einige Beispiele herauszugreifen, nicht nur, dem eben über die Terminologie der Rausalität Bemerkten entsprechend, karya und karana "Wirfung" und "Ursache" (vgl. oben S. 160), sondern auch visaya "Objekt" (dies zuerst wohl in KU.), viparyaya "Gegenteil" (boch viparīta in KU.), pravrtti und nivrtti "Tätigkeit, Wirksamkeit" und "Aufhören, Nichtwirken", dann etwa "Gultigkeit" und "Ungultigkeit" (einer Regel u. dgl.)1. Geht man etwa bis zur Samthya Karita ober auch nur bis zu den altbuddhiftischen Texten, so zeigt sich ein außerorbentlicher Abstand in bem zur Verfügung stehenden Ruftzeug derartiger Ausdrücke. Immerhin sind doch manche Termini, die man vielleicht in den Brahmanas nicht erwarten würde, in der Tat dort schon vorhanden. Für die Existenz von prakrti "Grundsorm, Grundursache" zeugt das abgeleitete prakrta "ur= fprünglich, natürlich" (mehrfach in SB.). Wenn für "Berschiedenheit" das später geläufige bheda, so viel ich sehe, erft in jüngeren Upanishaden erscheint, ist in dieser Bedeutung doch schon jest bas freilich etwas schwerfälligere nanatva (eig. "Mannigfaltigkeit") vor= handen?. Wie bei biesem Wort, macht die Sprache überhaupt durch bas Suffig -tva, bazu burch -ta und andre Weisen ber Sekundarableitung (man benke etwa an anantya "Unendlichkeit" u. dgl.) die

<sup>1.</sup> Doch die zu biesen beiben Substantiven gehörigen Berba liegen vor.

<sup>2.</sup> Nicht in diese Reihe stellen darf man die nach Deufsen in BAU. III, 3, 2 vorliegenden Ausdrücke "Besonderheit" (vyaşti) und "Allgemeinheit" (samaşti). Die Übersetzung D.s greift m. E. fehl; es ist etwa zu verstehen "das Erlangen" (vgl. Kaus. U. I, 7 usw.) und "das Erreichen". Die spätere Bedeutung der beiden Worte ist fern zu halten.

Bildung von Abstrakten, die bem Sinn nach den unsern auf sheit entsprechen, auf das bequemfte möglich. Sehr häufig geht eine phantastische Etymologie, etwa von asva "Roß" (aus Prajapatis Auge entstanden, das geschwollen war, asvayat) in eine Wendung wie diese aus: "das ist des Rosses Rosheit", m. a. W. "darum wird das Roß Roß genannt". Wir mögen, so lange über das asvatva nichts Besseres zu sagen war als was in einer solchen Ety= mologie lag, den Wert davon, daß nicht nur über den Ennos, sondern auch über die innorms gesprochen werden konnte, nicht sehr hoch anschlagen. Aber die Abstrakta auf -tva boten sich doch bald auch zu ernstlicheren Verwendungen im Verlauf der Argumentationen So in einer alteren Upanishad, wo der Gedanke durchgeführt wird, daß die Sinnestätigkeiten, allein im Reich der Bielheit dentbar, weil Gegenüberstellung des Sehers und des Gesehenen, des Hörers und des Gehörten voraussetzend, in der Welt des AU-Ginen sich nicht vollziehen können: wo doch dem Atman, dem wahren Seher und hörer, die Seh- und hörfraft feineswegs abgeht; nur ift nichts von ihm Verschiedenes da, was er sehen und hören könnte. In diesem Ausammenhang nun heift es (BAU. IV, 3, 23): "Denn nicht geht der Seher der Sehkraft verluftig, wegen (ihrer) Unveraanalichkeit (avināsitvāt)" - wobei die Begrundung "wegen usw." burch den Ablativ des Abstraktums "Unvergänglichkeit" ausgebrückt ist: ein erstes Vorspiel davon, wie die spätere wissenschaftliche Sprache es liebt, Begründungen auch tompliziertester Art in ein einziges Wort zusammenzupressen: mit dem -tva wird ein "beit"=Abstraktum oft aus einem langen, verwickelten Kompositum abgeleitet und davon ber Ablativ gebildet: "auf Grund der x-x-heit"1. 2.

<sup>1.</sup> So steht bekanntlich im Schulbeispiel bes Syllogismus der späteren Logik ein solcher — in diesem Fall recht einsacher — Ablativ auf -tvāt: Auf dem Berg ist Feuer, denn auf ihm ist Rauch; wörtlich "auf Grund seiner (des Berges) Rauchigkeit" (dhūmavattvāt). — Eine zweite, wohl vergleichsweise junge Bedastelle mit ähnlichem Ausdruck wie die oben besprochene: "Auf Grund der Berschiedencharakterisiertheit (nānālingatvāt) der Jahreszeiten Sonnenversschiedenheit" (TĀ. I, 7, 6) — da die Jahreszeiten verschiedenen Charakter haben, muß es entsprechend verschiedene Sonnen geben — mehr abstrakt als verständig.

<sup>2.</sup> Den Abstrakten auf -tva reihe ich hier noch einige unter ben Außbrücken an, die für die Fähigkeit der Sprache charakteristisch sind, Allgemeines, Schematisches kurz und treffend auszudrücken. Wie man sagt "golden", "tönern", läßt sich entsprechend im Allgemeinen, ohne Nennung einer bestimmten Substanz, mit einem Wort sagen "aus dieser Substanz — aus jener Substanz bestehend":

Wir sahen schon, wie in der Brāhmanazeit die Begriffe vielsach noch so sest in den Kinderschuhen der Konkretheit stecken, daß sie sich beständig als reale, ja als persönliche Wesen benehmen, daß sie herumlausen, sich freuen, getötet werden. Die Unsterblichkeit kommt herangegangen; man hört ihre Schritte. Die Jahreszeiten und Wonate führen mit einem Gott eine Unterhaltung (S. 92). Gewiß würde derartiges nicht bei jedem Begriff, beispielsweise wohl nicht bei dem eben erwähnten nänätva oder avinäsitva vorgestellt werden. Aber im Ganzen hat sich die Begriffswelt doch von der Welt der greisbaren Dinge und Personen nur sehr unvollkommen abgelöst.

Wie wird es nun unter diesen Umständen mit den Forderungen stehen, zu denen im Lauf der Zeit das reiser werdende Denken sortsschreiten muß: daß der Begriff, mit dem man arbeiten soll, definiert werde, serner daß die Begriffe zu einander in die ihrem Wesen entssprechenden Nebens und Unterordnungen gestellt werden? Liegen Anfänge zur Lösung dieser Aufgaben in den Brähmanas vor?

Bon vornherein ift flar, daß es diesem Zeitalter nicht glücken wird, die Runft des Definierens zu schaffen. Wenn in der Defini= tion das Wiffen sich seines eignen Besitzes alle Unklarheit abschneibend versichert, so ift ja gerade Unklarheit, Verschwimmen aller Grenzen der Vorstellungen das Element, in dem das Denken der Brahmanas lebt. "Das Opfer ist ein Mann"; "das Opfer ist das Jahr": so ist man zu sprechen gewohnt, und man findet, wie wir sahen, die "Roßheit" (asvatva) des Rosses (asva) darin, daß es aus Prajapatis Auge entstanden ist, welches geschwollen war (asvayat). In solcher Atmosphäre des Denkens kann das Definieren schwerlich Nicht auf die dazu notwendigen Operationen ist man ein= gestellt, sondern viel entschiedener darauf, irgend welche Wunder= geschichten von den Erlebnissen bes personlich gedachten Begriffes zu Das Bedürfnis nach einer Erklärung von Unbekanntem empfindet man freilich auch jett; man kennt sehr wohl den Seelenauftand dessen, der einen Andern mit einer vielversprechenden Borstellung handtieren sieht und das Verlangen fühlt, selbst auch in beren Renntnis eingeweiht zu werden. Dies Bedürfnis aber pflegt vielmehr durch mustische Identifikationen, ferner selbstverständlich,

idammaya, adomaya (BAU. IV, 4, 5). Die Borftellung "eine Stätte hierfür" — für dies oder das, wie es eben der Zusammenhang ergibt — wird durch das eine Wort tatsthāna (AB. VI, 5, 2, wörtl. "Dasstätte") ausgebrückt.

wo es sich in der Upanishadenzeit um das absolute Selbst handelt, durch den Hinweis auf intuitives Schauen befriedigt zu werden als burch etwas, das einer Definition ähnlich fabe. Lernbegierige Brahmanen wünschen über bas Wesen bes Baisvanara (einer mustischen Form des Agni) unterrichtet zu werden. Sie gehen den König Asvapati, welcher den Baisvanara "genau kennt", um Unterweisung Er fragt fie nach einander: "Als wen fennst du den Baisvanara?" Der eine antwortet: "Als die Erde"; der andre: "Als das Waffer", und fo fort. Darauf feine Belehrung: "Dies ift Agni Baisvanara: ber Burusa (Geift, wortl. Mann). Wer diesen Agni Baisvanara, den als Buruşa gearteten, drinnen im Burusa feststehenden kennt, der bezwingt den Wiedertod und erreicht volles Leben" (SB. X, 6, 1). Erklärungen dieses Stils, keine Definitionen in unserm Sinn sind es, in benen man das Wesen ber Dinge zu erfassen versucht. Nur in seltenen Fällen bricht doch das Bedürfnis durch, in alltäglicher, den höheren Schwung beiseite laffender Sachlichkeit über einen fraglichen Begriff Aufklarung zu ichaffen. Der ausgeprägteste unter diesen Fällen scheint mir der folgende zu sein — hier liegt vielleicht die zutreffendste Definition vor, die in ben Brahmanas begegnet, eine Definition von der naturwüchsigen Form: das und das ift, wenn . . . Es wird gefagt: "Wenn jemand in seinem Geift wünscht: Möchte ich das haben! Möchte

<sup>1.</sup> Ich führe hier noch einen Dialog aus einer alteren Upanishad (BAU. III, 4) an. Uşafta fpricht: "Dajnavalkna! Das offenbare, nicht verborgene Brahman, ben Atman, ber in allem barinnen ift, ben erkläre mir (vyācakşva)". Dajnavaling gibt feine Erflärung: was in allen Atemfraften bas Atmende ift, bas ift ber Atman. Damit ift ber andre nicht zufrieden : "Bie man erklaren würde (vibruyat): das ift eine Ruh, das ist ein Pferd, so haft du nur auf jenes hingewiesen" — und er wiederholt seine Frage, die er offenbar durch das von D. Gefagte nicht beantwortet findet. Nunmehr erwidert D. tieffinnig: den Seber bes Sehens könne man nicht feben, ben Erkenner bes Erkennens nicht erkennen. Bielleicht befremdet, daß der Gegner die erste Erklärung dem Aufzeigen einer Ruh, eines Pferdes vergleicht, um fie damit als unbefriedigend zu charafterifieren. Man könnte erwarten, daß darin vielmehr ein Lob hober Anschaulichkeit läge. Will Usafta sagen, die Erklärung jener erhabenften Wesenheit könne boch un= möglich fo plan und einfach fein, wie wenn es fich um ein haustier handelte? Besonders charakteristisch ist das in dem vyācaksva, vibrūyāt sich kundgebende, man möchte fagen miffenschaftliche Bedurfnis. Daß dem für jest feine Defini= tion im Stil von Spinozas Ethit antwortet, verfteht fich von felbft.

ich das tun!', das ist kratu. Wenn ihm das aber gelingt, das ist daksa" (SB. IV, 1, 4, 1)1.

Was nun weiter die Ordnung der Begriffe unter einander in Roordination und Subordination anlangt, so gehören selbstverftand= lich gewisse einfache Reihen gleichartiger Begriffe, die demselben Oberbegriff unterfteben, langft jum festen Besitz bes Wiffens. ware ja undenkbar, daß die Jahreszeiten, Raften, Beden, Prieftertumer usw. nicht in ihrer bestimmten Reihenfolge, zusammen mit den allgemeinen Begriffen von Jahreszeit usw. geläufig gewesen waren. Oben ift gezeigt, wie man berartigen Begriffsreihen gern eine gewisse mustische Aquivalenz unter einander beilegte, so daß bie ersten Nummern ihrer aller, ebenso bann die zweiten usw. jedesmal als von den gleichen Kräften erfüllt und in gewisser Weise identisch galten (S. 55 f.). Wenn damit ein bemerkenswerter Schritt zum Aufbau freilich ftark von phantaftischen Tendenzen durchsetzter Be= griffsspfteme getan mar, so ist man an andern Stellen, wo ein weniger lebhaftes Interesse ins Spiel tam ober wo die Zusammen= gehörigkeiten schwerer erkennbar waren, sehr viel weiter im Rückstand geblieben. Es wurde oben gezeigt, wie lange es gedauert hat, bis fich die fünf Sinne, die fünf Clemente zu Reihen zusammenschlossen, die von der zäh sich behauptenden Vermischung mit Ungleich= artigem befreit waren (S. 58 ff.; 82): nicht überraschend, bedenkt man, wie wenig da das Interesse des Betrachters der ruhigen Brüfung objektiver Sachverhalte, wie intensiv es statt dessen dem Spiel mit phantastischen Zusammenhängen zugewandt war. Doch täusche man fich nicht: solches Spiel brauchte boch, wo einmal ein Gegenstand der Beobachtung der Inder gunftig gelegen mar, keineswegs unter allen Umständen die scharfe Auffassung, die zutreffende Rlassifizierung ber betreffenden Erscheinungen ober Begriffe auszuschließen. phonetischen Borgange, die fich beim Busammentreffen von Auslaut und Anlaut der Worte im Satzusammenhang ergeben, wurden mit einem hohen Saufen von Myftit überladen ("das Borderglied ift die Erde; das Hinterglied ift der Himmel; die Verbindung ift die Luft", uff. in infinitum). Aber das hat nicht gehindert, daß man

<sup>1.</sup> Auch in altbuddhistischer Zeit liegen die Definitionen, wenn sie auch über das Brähmananiveau wesentlich fortgeschritten sind, doch noch recht im Argen; sie bestehen vielsach in Anhäufungen massenhafter Synonyma. Man vergleiche die Erklärungen des Sutta Bibhanga zu den Pätimokkharegeln. Siehe auch Mrs. Rhys Davids, Buddhist Psychology XXIX.

Unter günstigen Umständen — in der Grammatik haben wir es eben mit einem auserwählten Lieblingsgebiet des indischen Geistes zu tun. Im Großen und Ganzen bleibt es doch dabei, daß der des griffliche Apparat, mit dem die Brähmanas arbeiten, und die Weise ihrer Arbeit durchaus kindlich und verschwommen ist. Man betrachte etwa, wie der in den Brähmanaspekulationen so stark hervortretende Begriff der pränas ("Atemkräfte") behandelt worden ist (vgl. oben

<sup>1.</sup> Das scheint deutlich durch das viriphitam von AB. V, 4, 3 durch, vgl. Wackernagel Ai. Gramm. LXV A. 7 und BR. unter riph-, wo die Stelle fraglos richtig erklärt ift.

<sup>2.</sup> ChU. II, 22; es ist zweifellos, daß diese Klassissitation schon PB. XX, 14, 2 (Lévi 23 A. 1) bei der Rolle, die dort dem A, dem K, dem H zugesschrieben wird, vorschwebte: den Repräsentanten der Bokale, der Berschlußlaute und der "üsman".

<sup>. 3.</sup> Wadernagel a. a. D. LXII.

<sup>4.</sup> Bei Gelegenheit dieser Andeutungen über die Anfänge der indischen Grammatik sei hinsichtlich des Berhältnisses der Brähmanas zu Astronomie und Geometrie kurz Folgendes bemerkt. Das aftronomisch-kalendarische Wissen jener Texte kann nur als überaus dürstig und roh bezeichnet werden (vgl. ZDMG. XLIX, 470 ff.; L, 450 f.). Selbst die Kenntnisse, die in dem offendar wesentlich jüngeren Traktat Jyotişa vorliegen, wären mit diesen Worten nicht zu hart charakteristert; offendar aber stehen die der Brähmanazeit hinter jenen noch erseblich zurück. Über die Geometrie der Brähmanas — es kommt hier die Konstruktion von Opferaltären u. dgl. in Frage — scheint mir der geistvolle Bürk allzu sanguinisch zu urteilen: nach ihm wäre der Pythagorassat schon der Brähmanazeit bekannt gewesen (ZDMG. LV, besonders S. 553 f.). Die Argumentation sür diese Auffassung ist m. E. schlechterdings nicht zwingend. Ich mache auf die besonnenen Ausschhrungen von Bogt, Bibliotheca mathematica 1906, S. 6 ff. aussentstan. Aus Einzelheiten einzugehen ist hier natürlich nicht der Ort.

S. 66f.)1. Auf der einen Seite erweiterte fich die alte 2meiheit des Aus- und Einatmens zu einer Fünfheit unklar aufgefakter Funktionen (prana, apana, vvana, udana, samana), über bie mideripredende Erläuterungen gegeben murden; die Worte ftanden fester als Auf der andern Seite dann wurden, in vollkommen die Beariffe. anderer Richtung, die fünf prana als die Rünfheit von Geift. Rede. Atem. Geficht. Gebor gebeutet. Go befaß man benn ftatt eine & Sustems der fünf prana deren zwei: vom Begriff prana fasziniert hatte man ihn als Leitmotiv in durchaus verschiedenen Weisen ver-Gewicht wurde dabei, gang wie in der späteren Reit?, auf mandt. die Rahl gelegt. Man bevorzugte die Künfheit, aber die wurde bald so bald so gedeutet. Und es gab auch andre Auffassungen: man zählte sechs, fieben, acht, neun, gehn, elf, zwölf, dreizehn pranass. Es zeigt fich fehr beutlich: an Leichtigkeit im Aufbau pon Beariffsspstemen fehlte es nicht. Woran es fehlte — allermeistens fehlte —, war die Basierung dieser Spsteme auf klarer Anglyse des Sachverhalts, das Festhalten bestimmter, die Worte beherrschender. nicht aber hinter den Worten sich verflüchtigender Vorstellungen. —

Die Sätze und kleinen"Satzgruppen, in denen die Vorstellungen und Begriffe der Brähmanawissenschaft in Aktion treten, sind wie grammatisch so auch logisch meist von sehr einsachem, gleichbleibensdem Bau. Ein Ritus wird vorgeschrieben, bei dem der Gegenstand A oder das Wort A des zugehörigen Spruches eine Rolle spielt. "A fürwahr (vai) ist B" (steht mit der kosmischen, psychischen usw. Wesenheit B in der mystischen Äquivalenz, um die es sich beständig handelt)4. Das B eben (eva) setzt er dadurch in Bewegung (oder: eignet er sich an usw.)". Dies Schema ist natürlich auch der Erweiterung fähig, wobei sür das Ineinandergreisen mehrerer Sätze, aus denen sich ein das Resultat ausdrückender Schlußsatz entwickelt

<sup>1.</sup> Um nicht von solchen das Extrem der Rohheit bildenden Vorstellungen zu sprechen wie den 21 Teilen des Menschen: 10 Finger, 10 Zehen und das Selbst (AB. I, 19, 11). Einen derartigen Einfall, der offenbar nur auf dem Bedürfnis beruht, eine im voraus feststehende Zahl herauszurechnen, sollte man nicht zu ernst nehmen.

<sup>2.</sup> Man denke an das Samkhyasystem, das ja von der Aufmerksamkeit auf die Zahl (samkhyā) der in ihm betrachteten Begriffe den Namen hat.

<sup>3.</sup> Agl. Sming, Hindu Conception of the functions of Breath, Part II, S. 22ff.

<sup>4.</sup> Über diese Aquivalenzen und die Weise ihrer Begründung s. oben S. 110 ff.

- für Gedankenbewegungen, wie fie am icharfften im Syllogismus unfrer Logit ausgeprägt find — unvertennbares Berftandnis zutage Es zeigt fich dies im Gebrauch der Bartifeln, die folche Sate aneinanderschließen. Mit typischer Regelmäßigkeit wird, wie in ienem einfachen Grundschema, der Border- oder Obersat durch vai, ber Schlußsatz durch eva gefennzeichnet?. Steht nun zwischen beiden ein Awischensat, der die Berbindung des einen mit dem andern herftellt — er kann geradezu dem Untersatz unfres Syllogismus ent= sprechen -, so ist für ihn die Bartikelverbindung khalu vai beliebt2. Beispielsweise TS. VI, 2, 5, 3, wo erklärt wird, weshalb der Empfänger ber Opferweihe Milch als Fastentost genießt. "Durch Milch fürwahr (vai) wachsen die Embryonen. Wie ein Embryo nun (khalu vai) ist der Geweihte. Indem Milch feine Fastensveise ift. macht er sich selbst eben (eva) wachsen": das eva betont, daß er selbst, der Geweihte (Terminus minor) es ist, zu dem vermittels bes Terminus medius ("Embryo") in einer durch das khalu vai gekennzeichneten Bewegung bas im Term. maior ("Wachsen durch Milch") ausgedrückte Brädikat hingeleitet wirds. Bescheidene Anfänge dazu, die phantaftischen Elemente dieser Borftellungswelt zu etwas, das einer Schluffolgerung ähnlich fieht, in Reih und Blied zu stellen. Gine Runft, um die man sich wohl nicht sehr ernstlich bemüht hat. Im Ganzen hatten die Dogmen, mit denen man um sich zu werfen gewohnt war, Halt genug an dem Selbstvertrauen, mit dem sie ausgesprochen wurden. Die Technik des Beweisens auszubilden war da wenig Anlag.

Eine Gedankenführung, die als Induktion bezeichnet werden könnte, wird den Brahmanas durch die Natur der behandelten Gegen=

<sup>1.</sup> Doch bezweisse ich, daß Kauş. U. III, 3 siddhi schon, wie Böhtl. Koth wollen, die spätere technische Bedeutung "das Bewiesensein" hat (ähnlich Deussensein"). Das sidhyet in derselben Upanishad III, 7. 8 macht m. E. wahrscheinlich, daß dort einsach gemeint ist "das Zustandeskommen. Sichvollenden".

<sup>2.</sup> Bgl. meine Schrift "Zur Geschichte ber altindischen Profa" 18.

<sup>3.</sup> Sin andres dem Syllogismus wenigstens angenähertes Beispiel: "Durch den stoma (Form des Preisliedes) fürwahr (vai) gediehen die Götter in dieser Welt. . . . Ein Abbild des stoma nun (khalu vai) gleichsam ist (die Rezitation) Vätsapra. Indem er mit dem Vätsapra seinen Verehrung vollzieht, gewinnt er eben (ova) diese Welt durch jenes" TS. V, 2, 1, 6 f. Hier ist der Maior, der durch das ova hervorgehoben wird. — Vgl. Delbrück, Altindische Syntax 493.

ftände nicht leicht nah gelegt. Die Ableitung allgemeiner Erkennt= nis aus dem Besondern oder Ginzelnen hatte auch eine dialektische Planmäßigkeit vorausgesett, deren man schwerlich fähig war. überdies aalt es auch bier: wozu sollte man diesen mühsamen Weg durch die Massen der Einzelheiten geben, wo es so viel einfacher war, die Erkenntnisse, auf die man es abgesehen hatte, ohne alle Braliminarien turzweg eben so wie man fie fich dachte, zu behaup= Es verdient aber bemerkt zu werden, daß dann in der Upanishadenzeit, wo Probleme auftauchten, die zu festerer Begründung anregten, wo der Ernft des Nachdenkens und zugleich die Rraft des Fefthaltens einer einmal eingeschlagenen Gebankenrichtung gewachsen war, alsbald Ausführungen begegnen, benen eine gewisse Annäherung an induktives Verfahren wohl zugeschrieben werden kann. sehe etwa, wie in einer Upanishad (BAU. IV, 5, 6) Najñavalkya die Sätze aneinanderreiht, daß nicht um des Gatten willen ber Gatte lieb ift, sondern um des Selbstes willen, daß nicht um der Gattin willen, nicht um der Söhne willen, nicht um des Reichtums willen, und so fort, jedes dieser Befen oder Besittumer lieb ift, sondern um des Selbstes willen - was dann zu dem Abschluß hinführt: nicht um alles (Daseins) willen ift alles (Dasein) lieb, sondern um bes Selbstes willen; das Selbst soll man sehen, hören, bedenken. Liegt nicht ferner, so wie hierin, auch in mancher Aneinanderreihung von Gleichnissen induktive Bewegung? Wenn die Trommel gerührt wird, heißt es in derselben Upanishad, tann man die Tone braugen nicht greifen, aber hat man die Trommel gegriffen, so hat man auch ben Ton gegriffen. Wenn die Muschel geblasen, wenn die Laute gespielt wird: immer ist das Verhältnis dasselbe. Schwebt da nicht ein aus dem Besondern sich ergebendes allgemeines Gesetz vor, von dem aus dann das verständlich wird, worauf das Interesse des Re= benden sich richtet: die Ungreifbarkeit des Atman (BAU. daselbst 8 8ff.)? Wieder einen Schritt weitergekommen verglichen mit den Upanishaden — um im Vorübergeben diesen Blick auf die Folgezeit zu werfen — ift die planmäßige Durchführung der Induktion im alten Buddhismus. In der Rede vom "Nichtselbst" beispielsweise (Mahavagga I, 6, 38ff.) fängt Buddha davon an, daß die "Geftalt" nicht das Selbst ist; sonst ware man imstande, nach Wunsch über seine Gestalt zu verfügen. Dann bas Gleiche von den Empfindungen. Das Gleiche von den Vorstellungen. Das Gleiche von den "Ge= staltungen". Das Gleiche von dem Erkennen. Also der Reihe nach von sämtlichen khandha, d. h. den Elementen des leiblich-geistigen Daseins, in ihrer stehenden Folge: das eine wie das andre ist nicht das Selbst, ist unbeständig, leidvoll, dem Wechsel unterworsen. Die allgemeine Erkenntnis, die sich aus der Betrachtung alles Besondern als Schluß ergibt, wird nicht ausdrücklich ausgesprochen, aber sie ist doch in ihrer Allgemeinheit offendar im Bewußtsein vorhanden: die khandha überhaupt sind nicht das Selbst, sind leidvoll. Liest man diese duddhistische Predigt mit vergleichender Erinnerung an den Denkstil der Brähmanas, so wird man deutlich empsinden, welcher Fortschritt wie inhaltlich in der Analyse der menschlichen Personlichkeit so auch sormell in der Aunst, aus methodischem Überschauen alles Besondern Erkenntnis des Allgemeinen entstehen zu lassen, dem indischen Denken hier weit über das Können der Brähmanas hinaus gelungen ist. —

Und so zeigt sich denn begreiflicherweise auch, wenn wir schließ= lich die Gedankenbauten der Brahmanas als Ganges überblicken, daß man im Großen zu bauen jett noch nicht die Rraft beseffen hat. Die gewaltige Masse ber Opferriten bot ja den Antrieb Darstellungen von erheblichstem Umfang zu schaffen. Aber da hatte man boch im Grunde vielmehr einen hoben Saufen von Einzelheiten oder eine ganze Reihe folcher Saufen, als ein von lebendigen Rraften zusammengehaltenes Ganzes. Und wenn sich bann in der Tat neben die mustische Ausdeutung der zahllosen Teilriten im Lauf der Zeit immer mehr auch die der ganzen Opfer stellte, so tam man auch ba über eine Häufung einzelner Einfälle nur wenig hinaus?. Arbeiten mit Allgemeinbegriffen, die Rraft und Sicherheit des Überblidens größerer Gebankenreihen, die Schulung barin, bas einmal Gefagte festzuhalten und mit ihm das, was weiter gefagt werben follte, zur Einheit zusammenzufügen: bas alles ftand ja ber Hauptsache nach — abgesehen vielleicht von rasch vorauseilenden, genialen Leiftungen ber Grammatif — noch in ben Anfängens. Es ift lehr=

<sup>1.</sup> Beiteres zur Induktion im alten Buddhismus: mein "Buddha"6, 214f.; C. Fries, Jatakam=Studien 39.

<sup>2.</sup> Mit einem Fall, wo relativ weiterreichende Durchführung einer Grundsibee zu beobachten ift, habe ich mich NGGB. 1917, 7f. beschäftigt.

<sup>3.</sup> Auch in erzählenden Berichten ber Brahmanas macht sich das fühlbar. Wie mangelhaft es noch in viel späterer Zeit um die Sinheit und innere Konsequenz indischer Erzählungen bestellt war, habe ich in meiner "Lit. des alten Indien" 128f. gezeigt.

reich, die Brahmanas an den Arbeiten zu bemessen, die später allerdings viel später - eben benselben Gegenstand wie jene behandelt haben. Ich denke an die Burva-Mimamsa, die Philosophie bes Ovfers und der Ovfertexte. Mag man durch diese unermüdlich in Spitfindigkeiten mublende Scholastif noch so ftark abgestoßen werden: es ist doch unmöglich zu verkennen, daß sich da beispiels= weise in den Unterscheidungen der verschiedenen Gattungen von Bedaworten, oder der Hauptriten und der von ihnen abhängigen Nebenriten, in der Erörterung der Beziehungen zwischen ienen und diesen. und in so vielen andern Doktrinen eine hochst bemerkenswerte Rabigfeit scharsfinniger Analyse, des Aufstellens und Durchführens eines funftvoll ersonnenen, fest geformten Begriffsapparats kundgibt. Die Brahmanas spinnen ihre lockeren Phantafien um Ginzelheiten und schreiten von da höchstens zu ebenso lockeren Phantasien über bas Bange der Riten fort. Die Mimamfa, fehr viel tiefer einschneidend, bringt beständig jum Allgemeinen vor, ju den Kräften, die in allem Einzelnen tätig find, und zu den Ordnungen, nach welchen deren seltsam komplizierter Mechanismus arbeitet2. Man beobachte diese Runft der Analyse wie der Synthese statt im fragwürdigen Luftreich des vedischen Ritualwesens vielmehr auf dem Boden reellerer Wirklichkeit, und man fasse babei ein ber indischen Begabung günftig gelegenes Gebiet ins Auge: nicht die Naturwissenschaft; ich habe eben schon die Grammatik hervorgehoben. Mag in den Leistungen ber vollentwickelten grammatischen Wissenschaft, in Raninis Syftem und in den Diskuffionen Batanjalis viel Überkünftelei, Spitfindigfeit. ia Unnatur ftecten: mit welcher Scharfe haben jene Denker boch Schwierigstes zu durchschauen gewußt, in welche Tiefe sind sie

<sup>1.</sup> Die Datierung dieses Systems ift sehr schwierig. Sein Grundtext, das Mīmāmsā Sūtra, wird von Jacobi (JAOS. XXXI, 29) für ungefähr so alt oder etwas älter als die Grundtexte einiger andrer Systeme gehalten, die nach ihm zwischen 200 und 450 n. Chr. versaßt sind. Über den Hauptinhalt der Pūrva Mīmāmsā orientiert M. Müller, The six systems of Indian Philosophy 258 sc.; Thibaut in der Ginseitung zu seiner Ausgabe des Arthasamgraha (Benares Sansk. Series).

<sup>2.</sup> In geringerem Maß übrigens kann man den hier hervorgehobenen Kontrast zwischen der älteren und neuen Technik des Denkens auch schon beobsachten, wenn man den Brähmanas die zu ihnen gehörenden, auf ihnen beruhenden Sütras gegenüberstellt. Schon hier ein Arbeiten mit Allgemeinbegriffen und allgemeinen Sätzen, wie es sich in den Brähmanas höchstens in ersten Spuren zeigt.

gedrungen! Von der Brähmanaperiode bis zu dieser Blütezeit der indischen Wissenschaft ist gewiß ein weiter Weg. Aber Ausgangs= punkte für das Beschreiten dieses Weges haben sich uns doch auch schon in den Wirrsalen der Brähmanas, wenn auch nur leise, her= vorgehoben.

#### Rückblick.

Wir bliden zurück und faffen zusammen.

Die Brähmanazeit ist eine Übergangsperiode. Die alten Grundslagen des religiösen Wesens wanken; neue sind noch nicht gewonnen. Das einfach gläubige Festhalten an den Göttern der Vergangenheit hat aufgehört. Die sestgewurzelten, mit allen Daseinsgewohnheiten und auch mit stärksten materiellen Interessen verwobenen Formen des Kultus bleiben zwar bestehen, aber ihr alter Sinn ist verblaßt; er kann sie nicht mehr legitimieren. Gignes Denken auf der andern Seite hat noch nicht volle Herrschaft errungen, versucht noch nicht seinen von ihm selbst souverän vorgezeichneten Weg zu gehen. Es entwirft kein Weltbild, sondern mit Fragmenten eines Weltbildes baut es neue Erklärungen des alten Opfers auf. So schwebt dies Denken, arm an der Leidenschaft, die dem Seienden sein Geheimnis abringen will, slach und kühl in einem unentschiedenen Mittelzustand.

Selbstvertrauen zwar fehlt diesen Beistern nicht. Ihnen gelingt alles im Augenblick. Sie haben ja nicht das harte Objekt, die schwer ergründbare Wirklichkeit vor sich, welche Fehlgriffe des Ge= dankens bald unausbleiblich enthüllt. Sondern nach Laune legen fie sich ihre Figuren zurecht. Die Erfahrungen fehlen, die zur Bebenklichkeit erziehen, das billige Behagen an diesem Spiel stören Leicht gleiten die selbstgeschaffenen Gebilde vorüber, be= würden. ständig wechselnd, einander widerstreitend. Wenn es etwa beift. daß eine Opferprozedur den zerfallenen Weltschöpfer wieder herftellen foll, so ift es ja in Wirklichkeit nie und nimmer dies Bedürfnis, um bessen willen man opfert. Sondern man opfert für die Vorteile bes Opferherrn im Diesseits und Jenseits, sodann für die Honorierung bes Briefters. Bas man fonft dazu fagen mag, ift im Beift nicht tiefgewurzelt, ermangelt bes vollen Ernftes.

Und was ist es nun, das man sagt? Was für Bilber sieht man?

Da sind die Götter. Bald sind sie handelnde Personen geblieben, zwar arm an göttlicher Majestät, zu alltäglichem, ja vulgärem Charakter herabgesunken. Bald sind sie willenlose Bestandteile der Opsermaschinerie geworden. Bor allem aber durchsichtige Hüllen, hinter denen das in Wahrheit Seiende erscheint: die welterfüllenden Substanzen.

Diese Substanzen — zum einen Teil gehören sie dem Naturleben an, zum andern dem Leben der Persönlichkeit oder auch der Sphäre des Opfers, der Opferliturgien: da sind Weltgegenden und Jahreszeiten, Atemkräfte, Opfergeräte, Versmaße, unübersehdare Wengen andrer solcher Wesenheiten. Uralter Zauberglaube hat sein Teil beigesteuert von zauberhaften Substanzen, Mächten, Fluiden. Beginnende Selbstbeobachtung, unbehilsliche Anfänge psychologischer Analyse heben auch die Kräfte des Ich hervor. Wenn mit all dem jetzt, in ganz anderm Maße als in der rigvedischen Vergangenheit, auch die Potenzen und Ordnungen des Opfers, zu Substanzen verdichtet, in eine Reihe getreten sind, ist dies das Werk priesterlicher, unermüdlich ihre Käden spinnender Grübelei.

Wie wird nun das Dasein dieser Wesen, die so verschiedenem Ursprung entstammen, vorgestellt? Gleich einem Jongleur, ber alles in alles verwandelt, zaubert man ihr Bild hin und her. sich in ihnen persönliches Leben auf — dumpfe Persönlichkeit mit niederen Lebensäußerungen, Furcht, Laune, Begehrlichkeit. zeigt sich vielmehr ein fließendes, schwimmendes Etwas, eine Art umherströmender oder luftig schwirrender oder auch kompakter Materie. Gleichviel ob es fich um ein konfretes Naturwesen handelt, oder um etwas andres, vielleicht eine Opferordnung: nichts fteht fest in den Grenzen seiner Besenheit. Bas für Sein ober Tun einer jeden Substang beigelegt wird, bestimmt sich nicht ober nur jum geringen Teil danach, mas man an ihr sieht, mas man mit ihr erlebt. bestimmt sich vielmehr nach der Laune, die ihr dies oder das Sein, dies und das Handeln — im nächsten Augenblick vielleicht ein gang andres - zubiftiert. himmel und Erbe und Bersmaße und Sonne und Aus- und Einatmen und die Beiligkeit ber Opferformel laffen ihre Wirkungen sich zu einem unlösbaren Anäuel verschlingen. geben, wie irgend ein unberechenbarer Ginfall fie treibt ober ber priefterliche Zauber fie führt, mit ihren Rräften in einander ein, laufen vor einander davon, verstecken sich, stehen auf einander fest, zerschmettern einander. Wo eine Aweiheit, ein Bagr porkommt. pflegt Baarung zu geschehen - eine Glf: Belbenkraft wird entwickelt. benn Indras Metrum hat elf Silben. Bor allem lieat viel daran, bağ fich iene Wesen mit rober Rünftelei zusammenordnen lassen - Ordnen ist freilich nicht bas zutreffende Wort - zu einem Apparat. zu hundert Apparaten für die Zwecke bes Opfers, bes Opferherrn, bes Briefters. Um beften leiften bas bie Wefen und Dinge, indem fie fich fo mit einander verketten, daß der Anftog, den rituelles Sanbeln am einen Ende — auf dem Opferplat — gibt, am andern Ende - im Jenseits, in der Rukunft, in der Welt der Buniche und Hoffnungen - erftrebte ober im Borbeigeben gern mitgenommene Wirfungen auslöft. Berkettungen, Die das bewirken, konnen verschiedenste Formen und Festigkeitsgrade haben; man ist da nicht wählerisch und benkt nicht baran, angstlich zwischen solchen Formen zu unterscheiden. Die beste Verkettung aber zweier Wesenheiten ift boch die, die mehr als nur eine solche ist: ihre Joentität. Die Unschauungsweise primitiven Zauberwesens ließ die Umrisse der Dinge verschwimmen. Das steigern die Brahmanas zum Außersten. Sie entwickeln jene für fie so charafteriftische Manie des Identifizierens von allem mit allem. Etwas sehr andres als jenes finnige Rühlen. das zwischen Ratur und menschlichem Dasein verborgene Wefensgleichheit ahnt. Bielmehr Willfür und Pedanterie. Die stellt ie nach ihrem augenblicklichen Interesse, ihren jedesmaligen Ginfällen jett so jett so ihre Gleichungen auf. Dies fein heißt so viel wie etwas andres, wie vielerlei andres fein.

Doch das Vorherrschen der hier beschriebenen Einzelheiten im Denken der Brähmanas darf nicht blind dagegen machen, daß insmitten solches Chaos von Unwirklichkeiten nun doch wiederum, entsprechend innerer Notwendigkeit der Entwicklung, auch Züge von Ordnung und ernstlicherem Erfassen der Wirklichkeit nicht sehlen. Fürs erste stellen sich hier und dort, vermutlich nach Mustern aus sehr ferner Vorzeit, gewisse Gruppen von Wesenheiten in bleibenden Entsprechungen neben einander, jede Gruppe ein bestimmtes Gebiet des Weltdaseins betreffend und dessen Inhalt auseinanderlegend: Götter, Kasten, Jahreszeiten, Lebensfunktionen, Versmaße. Die Üquivalenzen, die zwischen diesen Gruppen vorgestellt werden, sind an sich durchaus phantastisch. Sie sind doch nicht wertlos für die Erziehung des Denkens dazu, im Gewirr der Vorstellungen bes

ftimmte Grundlinien festzuhalten, bestimmte Reihenfolgen ein für allemal gelten zu laffen. Das Syftem der fünf Elemente, das der fünf Sinne beginnt sich herauszuarbeiten. Weiter nimmt bie Aufmerksamkeit auf die Faktoren des Seelenlebens zu; so bereiten sich die Bemühungen der Upanishaden, des Buddhismus vor, durch richtige Behandlung bes feelischen Mechanismus ben Weg zu einem höchsten Ziel zu finden. Zu gleicher Zeit bahnt sich in den Brah-manas an, wenn auch langsam, oder kündigt sich wenigstens als näherkommend an, der Erwerb und die Berfeinerung, man möchte sagen die Entmaterialisierung, gewiffer allgemeiner Kategorien, die ben Überblick über ben Umfang bes Dafeins klaren, die Ginficht in Von der uralten und selbstverständlichen seinen Gehalt vertiefen. Unterscheidung bes Rörperlichen, im Tode Burudbleibenden, und bes Körperlosen — oder der feineren Körperlichkeit —, des im Tode Entweichenden schreitet man vorwärts in der Richtung auf die Gegenüberstellung von Materiellem und Geiftigem. Der Gegensat von Unsterblich und Sterblich bereitet, zwar noch von fern, den von Sein und Werben vor. Unfage, freilich schwächliche, zum Arbeiten mit den Rategorien von Stoff und Form zeigen sich. Auf ethischem Gebiet hat es ben Anschein, als wolle aus verschiedenen primitiveren Formen der Gegenüberstellung positiver und negativer Werte sich Die von Gut und Bofe entwickeln. Die Erkenntniffe über das Berhalten der Wesenheiten, über die unter ihnen sich zutragenden Ereignisse nehmen hier und da ein objektiveres, getreuer die Wirklichteit nachbildendes Aussehen an. Neben phantastischen und kapri= ziösen Zaubervorgängen wird doch auch bisweilen — mit zunehmen= der Ausdehnung in den Upanishaden — ein Geschehen beobachtet, in dem sich so etwas wie natürlicher Verlauf der Dinge zeigt: man fann fagen eine Weiterentwicklung der alten Rtavorstellung in ber Richtung auf ein jest freilich noch burchaus primitives Arbeiten mit der Rategorie der Rausalität. Die Bildsamkeit der Sprache fängt an Ausdrücke herzugeben geeignet für abstraktes Argumentieren. Bielleicht am erfolgreichsten schreitet die Analyse der Tatbestände, das Aufdeden von Gesetymäßigfeiten bei jenem der indischen Begabung fo besonders gunftig gelegenen Objekt vor: der Sprache. beren Betrachtung bereinst ben Glanzpunkt indischer Wissenschaft bilden wird, lassen die Brahmanas — freilich nach der Natur der Sache nur in vereinzelten Spuren — vorausahnen, wie sie weitaus bestimmter dahin deuten, daß sich hier Naturerkennen doch nur schwäcklich entwickeln wird, geschichtliches Verständnis noch schwächslicher, daß in der philosophischen Weltbetrachtung, die sich bald vom sakralen Untergrund loslöst, eher dem Schaffen vielleicht glänzender, fühner, ahnungsreicher Gedankengebilde und subtilem Spiel mit Abstraktionen die Herrschaft zufallen wird, als geduldigem Eindringen in die Erfahrungswelt.

In der zuletzt berührten Gedankensphäre verbleibend müssen wir uns hier schließlich noch vergegenwärtigen, ob und wie in den Brähmanas jene in so weiten Bereichen der indischen Spekulation dominierende Idee zur Geltung gekommen ist: die der Einheit alles Seins. Es ist bekannt, daß schon vor der Brähmanaperiode unter den Boeten des Rigveda Ahnungen des All-Einsseins aufgetaucht sind, daß dann nach den Brähmanas die Upanishaden machtvoll die Idee des einen Wesens herausgearbeitet haben, das allein als das "Wahre des Wahren" vollstes Sein, ewigen Wert in sich schließt. Welche Stellung in dieser Entwicklung nehmen die Brähmanas selbst ein?

Im Großen und Gangen ift offenbar zu antworten, daß das hinfluten des Dentens zum Ginheitsziel sich hier in einem Stadium der Ebbe befindet. Boran fteht der Gedankenkreis des Opfers; das zielt auf die Intereffen eines einzelnen, der Außenwelt beftimmt gegenüberstehenden Subjekts bin, bem es um Gesundheit, Rachkommen, Rubherden, Sieg zu tun ift. Jenseits des Todes zeigen sich dann die Ideale himmlischer Freuden und der Abwehr bes Man hat sich eben noch nicht weit aus der Nähe "Wiedertodes". der Bunfche entfernt, von denen die alten Opferhymnen voll find. wo der Opferer mit seinen urwüchsigen Bedürfnissen allzu fest dafteht, als daß der Drang nach einer seine Eigennatur im All auslöschenden Einheit des Seins rege werden könnte. Zwar wenn sich die Frage auf den Ursprung der Dinge richtet, treten auch in den Brahmanas Vorstellungen der Einheit hervor. Es ift ja selbstverftändlich, daß die Welt aus einer Burgel erwachsen sein muß. Da erscheinen benn ber Phantafie allumfaffende Urwefenheiten wie bas "Seiende", das "Richtseiende". Im Beltleben felbst aber spielt Diefe Einheit feine Rolle. Sier bleibt das Universum für jest noch der bunte und wirre Tummelplat gahllofer Ginzelwefen, deren Bewegungen fich meift keinem gemeinsamen Rhythmus einordnen, keinem allverbindlichen Ziel zuftreben. Und wenn phantaftische Betrachtung hier und da in flüchtigem Spiel das eine oder andre Wesen für einen Augenblick zu höchster Höhe erhebt und es "allem diesem (Dasein)" gleichsetzt, so ist das doch nur ein Einfall unter zahllosen andern Einfällen, unvermittelt auftauchend und wieder verschwindend, eine mit billigem Wort ins Maßlose gesteigerte Verherrlichung dieser und jener Wesenheit. Solche Phantasmen helsen vielleicht, wie das überhaupt die Gewöhnung an jenes Identifizieren alles Verschiedenen tut, die Idee des All-Einen vorbereiten. Ernstliche, an die Tiese des Seins rührende Denkarbeit ist das nicht.

Dazu nun aber, das Vordringen aus diesen Verwirrtheiten zu entschlossenerem Erfassen bes Einheitsgedankens zu befördern, trägt eben jener im Obigen wiederholt berührte Borgang bei: die beginnende Feststellung gewiffer Ordnungen und Abgrenzungen in der Unübersehbarkeit des Daseins. Bestimmte, in sich geschlossene Sphären von Wesenheiten und Vorgängen — so bas Opfer, bas 3ch - heben sich heraus als Bezirke, innerhalb beren einheitlicher Zusammenhang lebendig vorgestellt wird, zentrale Potenzen — bas Brahman, der Atman — den ganzen Umfreis mit Leben durchströmen. Die Fähigkeit der schwungkräftigen Phantafie, das eine mit dem andern als identisch vorzustellen, schwächt sich darum nicht ab, aber inmitten der sicherer geordneten Borftellungsmaffen bereitet fie sich festere Bahnen; ihr minder flüchtiges Wirten gewinnt an Vertiefung. So kommt man dem näher, immer ernftlicher die verschiedenen Da= seinsbezirke als gleichwertige Erscheinungen berselben in der Tiefe verborgenen Grundwesenheit zu erkennen. Bis dann die Upanishadspekulation den letten Schritt über die Schwelle tut, an welche die Phantafie ber Brahmanalehrer nur hatte heranführen können. Bas im Rentrum der einen und was im Zentrum der andern jener Sphären fteht, ift eins: es ift das Eine, in dem allein alles Leben, aller Gehalt bes Daseins beruht. Das Ich, vielleicht schon jest in mustische Versenkungen hinabzutauchen gewohnt, schaut sich im All, bas All in sich. Es befreit sich vom Gefangensein in den Interessen bes Alltags, von den Angften ber Seelenwanderung und ihren findlichen Seligfeitshoffnungen. Während andre Richtungen, die von ben Brahmanas ausgeben, der entstehenden positiven Wissenschaft entgegenführen, hat sich bier aus jener dürftigen Borftellungswelt ber Weg zu Söhen religios-philosophischen Denkens geöffnet, und

<sup>1.</sup> Man sehe beispielsweise, mas für verschiedene Wesen allein an ber einen Stelle SB. XIII, 6, 1, 11 "alles" sind.

in der Ferne meint man, leise und doch durch Indien, durch die Welt wiederhallend, die herannahenden Schritte des Buddha zu hören.

## Nachträge.

- S. 85. Bezüglich bes Atems als zentraler Kraft in ber Fünferreihe beachte man besonders die "Samvargavidyā", die Lüsbers SB. Berl. Akad. 1916, 278 st. scharssinnig behandelt hat.
- S. 135ff. Bei Besprechung des Verhältnisses von rituellem Spruch und ritueller Handlung hätte der oft wiederholten Außerung der Brähmanas gedacht werden sollen: beim Opfer sei das Vollstommene das "in seiner Gestalt Vollkommene" (rūpasamrddha), wo nämlich der Spruch auf die zugehörige Handlung hinweist (AB. I, 4, 9 und oft).

### Register.

abhicāra 152ff. Absicht bei Schuld 210 A. 1 Abstratte Wesen 92. Abstrattionen 228f. adhidevatam, adhyātman 57, vgl. 59. 61 Aditya und Angiras 16 Affekte 51 āgas 51f. 189 agnicavana 13 ākāśa 36. 38f. 58ff. 160. 181 MU-Gines 243f., vgl. 123 Allgemeines und Besonderes 106f. Amoralität 25 Umulet 142 anātman 87 anna 42 A.4. 60 anrta 187. 191 A. 2 antariksa 38 M. 4. 39 Antilope, schwarze 42. — Antilopenfell 164 anu 115 A. 1. 159 Asoka 207 A. 1. Aftronomie 233 A. 4, vgl. 35 f. asu 64f. 72 Ajura, Ajuras 17. 92. 130. 204 f. Atem 6 A. 1. 65ff. 84. 85. 234. 245. — Atemanhalten 146 A. 3 Atharvaveda 7. 153 A. 1 ātman 86ff. 100 A. 2. 101 bandhu 4 mit A. 2. 117 A. 1 Begriff, allgemeiner 227f. Begr. personifiziert 230. Bgl. 92 f. Begriffsinfteme 232ff. bhaiana 107 A. 1 bhūta 100 Bild 114f. 121f. Blei 41 bráhman 97. 129. 131 f. 133 f. 139 f. 148 f. 153 f. 156. 164 Brähmanaterte 1ff. 96 A. 1. 110 Brahmanen (brahmán) 3. 9f. 152f. 163. — Stil ihres Denkens 3f. 120f. 225f. 241f. usw.

Buddhismus, seine Betrachtung der Raufalität 161. 183, seine Analyse des leiblich=geistigen Daseins 78, Induttion 236 f. budh, buddhi 75 A. 3. 76 A. 4 Chaos 176 cit, citta 73ff. da, die brei 213 daksa 69 A. 2. 232 dama 213. 216f. dayā 213 X.2 Definition 230 f. Denktätigkeit 224 dharma 186. 192 f. 207 dharman 188. 192 Dharmasūtra 186. 193 dhyā, dhyāna 70 A.1. 76 A.3. 173 dista 125 A. 4 Divinationszauber 133 A. 1 Eber in der Rosmogonie 175f. 179 Ei in der Rosmogonie 173. 175 f. Eingehen in andre Wesen 108. 174 Elemente, die fünf 58 ff. enas 51 f. 186. 189. 211 A.7 Erfenntnismittel 220f. Ethisches 184ff. Bgl. Moral Etymologie 118f. 221. 229 eva 234 f. Farben 51 A. 2 Kormel, heilige 131. 133. Bgl. Dajus, Bauber Frauen 44f. 200 A. 2. 203 Künferreihe der Lebenspotenzen 65ff. 82 gati 160 Gebepflicht 213. 215 f. Gebete 200 Gedanke, seine magische Kraft 145 Gehör 65. 81 ff. 226 Geist 65. 69 ff. 86. Lgl. manas Geometrie 233 A. 4 Gesicht 65. 81 ff. Geftalt vgl. rūpa Gewitter 36f.

Glut val. tejas Götter, Gruppen 15f. — Herabsinken ihres Niveaus 9ff. 240. — Ihre Raufalität, ihr Wirten 126f. 154ff. \_ Ihr Leben 89. — 167. 223 f. S. und Menschen 19f. f. — Ihre | — G. und | Schwächen 22 ff. 127. Substanzen 13f. 33. 59. 240. "Götterfünde" 24. — Ihre Taten 18. - Ihre Bolltommenheiten 19 ff. — G. und Ajuras 17. 18A. 2 Grammatik 80. 233. 240 Grhyaritual 153 A. 1 Gunas, die drei 182 A. 2 Gute, das 204 f. Güter 190. 198 f. hetu 160 Himmel und Erde 35 Hiranyagarbha 27 Abentifikationen 14. 56. 110 ff. 241 Indras Brtrafieg 18 Induktion 235 ff. Jahr 37 Jenseits 201 ff., vgl. Unsterblichkeit Jongleure 130 ka "Wer" 28 A. 2. 29 kāla 40 kāma 179 A. 3 karman 162. Ugl. Taten kārya, kārana 160. 228 Raufalitäten 126 ff. 242. Natürliche Rausalität 157 ff. Bgl. Götter, Opfer, Zauber khalu vai 235 Kind, seine Sünde 209 Rosmogonie 166ff. Bal. Weltschöpfung Kräfte (vgl. virya) als Substanzen 92 kratu 69 A. 2. 232 Ruh 42. 121 Rünstliche Objekte, ihr Leben 90 Rusthapflanze 141 f. Lebloses 95 mit A. 1. 104 Leib und Seele 62f. 84 Logik 118. Bgl. 220ff. Logos 81 A. 3 Luftreich, Luftraum 36. 38. Lgl. ākāśa, antarikșa Luft= und Unluftgefühle 77f. mahas, mahiman 50f. 92. 99. "Mana" 134. 144 A 2. 145. 146 A. 2 manas 64. 69 ff. 224. Bgl. Geift manuşya 43 A. 2 Bal. Rosmoaonie Materie 105. māyā 106 A. 1. 129 ff. 164 Mensch, Stellung in der Schöpfung, Ver= hältnis zum Tier 42 f. 181 f.

"Menschlichkeit" 211 mīmāmsā 224. Pūrva m. 156 M. 1. 238 Mineralien 40f. mithuna 172f., val. 45 Mond 35 Bal. Ethisches Moral 25. mrtyu (Tod) 204 A. 1 Nagelung 155 mit A. 3 Name 103f. Natürliches 157 ff. 162 ff. Bgl. Uber= natürliches Nichtseiendes 52ff. Bgl. Seiendes nidāna 117. 161 A. 1 nir-mā 170f. nirukta, anirukta 80 Nirvana 64 Offenbarung 223 Opfer, sein Dasein, seine Bedeutung, Rausalität, Wirkung 4. 11. 24. 46. 90f. 94. 129. 132 A.1. 149 ff. 206 f. — Prajāpati im Opfer 31 Paarung val. mithuna pāpa 190. 196. 198 paroksa 221. 226 paticcasamuppāda 161 Person, menschliche 62ff. Personifitationen 96f. Pflanzen 41. 90 Pflichten 205ff. Planeten 36 Prajāpati 11. 19. 26 ff. 80. 89. 92. 94. 101. 108. 126. 147. 150 X. 4. 155 A. 3. 167ff. 179f. 203f. prākrta 228 pramāņa 220 prāna vgl. Atem pratimā 114f. pratyaksa 221. 226 punya 21 A. 2. 195 ff. puruşa 43 A. 2. 64 Rakşas 17 A. 5 Raum 37ff. Rede 65. 78ff. Bgl. Bac Regen 36 f. Rigveda, Terminologie des Denkens 69 A. 2. Terminologie des Sittlichen 186 Rishis (Rsis) 45, vgl. 222 f. "Rote", der 26 A. 2 Rta 124f. 130 A. 1. 150. 157. 187. 191. 211 mit A. 4 Audra 16 A. rūpa 50 A. 5. 102 ff. 114 sādhu 197 Salz 41 samasti 228 A. 2

sam-bhr 94 A. 2 samkalpa 71f. 74 sampad 113 2.2 Samvargavidyā 245 Sarasvatī 81 A. 2 satya 187 Schaffen 116 A. 1 Schildfröte 179 Schlaf 203 A. 1. 3 Schönheit 190, val. śrī Schöpfer vgl. Weltschöpfung, Prajapati Schuld vgl. āgas, enas Schulden, die drei oder vier 212f. Seele und Leib 97f. — Einheit und zentrale Kraft der S. 85ff. — Die auswärts weilende S. 102. — Be= jeelung ber Wefen 97f. Seelenwanderung 208 Sehen, Anschaulichkeit 226. — "Sehen" eines Textes u. bgl. 222 Seiendes (bz. Nichtseiendes) 52f. 177f. 227. 243 Selbstbezwingung vgl. dama siddhi 235 A. 1 Silber 41 Sinne, die fünf 82 Sittlichkeit val. Ethisches, Moral Sittlichkeitszauber 208 Sonne 35 Sprüchwörter 184 śraddhā 215 A. 4 śrī 51. 190. 195. 196 A 1 srj 168ff. Sterne 35f. sthiti 225 Substanzen 11ff. 32ff. 54ff. 89ff. 99ff. 113. 128. 143. 154. 240. als Gottheiten benannt 15. 34. S. in der Rosmogonie 174ff. svabhāva 128f. Syllogismus 229 A. 1. 235 -tā (Suffix) 228 Tad 177 2.3 tanū 50 A. 5. 100 ff. 104 mit A. 1. 109 Tapas 129. 132 ff. 146 ff. 153 f. 156. 168 A. 2. 222 Taten (vgl. karman) 51f. - Ihre Wirfung 207f. tejas 51. 59 mit A. 2. 60 A. 4 Theodizee 204 Tiere 41 f. 90 Tiersprache 81. 95 A. 2 Tod 202 f. Bgl. mrtyu Totemismus 43 A. 1 -tva (Suffix) 228 f.

Überirdisches, Übernatürliches 149. 157. 162ff. Bgl. bráhman usw. Unausgesprochenes 29 Unfterblichkeit 3 A. 1. 63. 64 A. 1. 101. 204. Bgl. Jenseits Upanishaden passim. Ich hebe hervor 5. 7 f. 63 A. 1. — Ihre Spetulation 88 f. 123. 244. — Ihre Auffaffung der Kausalität 158 ff. — Auffaffung der Sinnesempfindungen 83. Pflichtenlehre 210 Urfache 228. Bgl. Kausalitäten Bac 172f. Bal Rede vai 234f. vajra 111 A. 3 varna 114 A. 3 Varuna 15 A. 2. 22. 112 A. 1. 207 vasu 190 f. 195 Beden, die vier 153 A. 1 verborgen und offenbar 113. Bgl. parokşa Berfafferschaft von humnen 222f. Bersmaße 46. 48. 92. 96 Bermandlungen 117 vijnāna 75f. vīrya 50. 98f. 101 A.1 Vifionen 222 Viśvakarman 26 Vorurieilslofigfeit 209 A. 1 vrata 125f. 188f. 194f. vyasti 228 A. 2 Wahrheit (bez. Unwahrheit) 21 mit A. 1. 187. 191 f. 205. 208. 214 f. Waffer (in der Rosmogonie) 175 Weltgegenden 37 Weltschöpfung 80. 147. 166f. Bal. Prajāpati Werden und Sein 64 Werte 184ff. Wille 69ff. Willenskraft 145 Wind 68 Wiffen, seine zauberische Macht 5 Wunschopfer 31. 150. 153 A. 1. 154f. 199 .Wurzel" 161. 228 Yajusformeln 12. 137f. yatu 129. 131. 152. 164 Yoga 149 A. 2 Zahlen 16. 46 ff. Zauber. Seine Kausalität 129 ff. 149 ff. -- Persönliche Macht und Werkzeug 141 ff. — Spruch und Handlung 134ff. 245. — Zauber und Religion 152 Beit 37. 40

# Wichtigere besprochene Stellen.

Aitareya Aranyaka II, 3, 2 Aitareya Upanisad I, 1, 2 Atharvayeda II, 33	43 A. 2 95 A. 1 141. 143	Pañcav. Brāhmana X, 2, 4—7 XVI, 16, 4	
IV, 20	142	Rigveda II, 12 III, 53, 8	27 109
IV, 36 V, 4	141 142 f.	VIII, 32, 28	188 <b>X</b> . 4
X, 1, 21	27 A. 3		168 91.5
X, 2 X, 8, 44	201 A. 2	77 00	188 A. 4 171
XI, 7	5 <b>5</b>		169 <b>X</b> . 3
Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad II, 1, 17	82 A. 1	X, 129, 1 53 A.2.	27 f. 177 <b>X</b> .2.
	228 21. 2		8 <b>21</b> . 1. 2
	231 A. 1 77 A. 3		179 A.3 143 A.2
IV, 5, 6	236	X, 163	141
Chāndogya Upanişad	:L 01 9	Sāmavidhāna Br. I, 1, 5f. Satapatha Br. II, 3, 1, 19	151
III, 13, 1 ff. 84 VI, 2 ff. 60, 105.	178. 182	II, 6, 3, 8	197
	201 A.	VI, 1, 1, 8, 10 X, 5, 3, 1 17	
Kausīt. Upanisad III, 3 Mahāvagga I, 6, 38 f.	235 <b>A</b> . 1 236	X, 6, 5, 4 Taittirīya Br. II, 2, 9, 1	166 <b>21.</b> 3 178