



FILE

Name: Web899_Weber_ZurIndischenReligionsgeschichte_DtRevue_24-4.pdf
PURL: http://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl/?gr_elib-135
Type: Searchable PDF/A (text under image)
Encoding: Unicode (â î û ç ...)
Date: 6.4.2010

BRIEF RECORD

Author: Weber, Albrecht
Title: Zur indischen Religionsgeschichte. Eine kursorische Übersicht.
Publ. in: *Deutsche Revue über das gesamte nationale Leben der Gegenwart*, 24,4
(1899), pp. 199-229

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.

Deutsche Revue

über das

gesamte nationale Leben der Gegenwart.

Herausgegeben

von

Richard Fleischer.

Vierundzwanzigster Jahrgang. — Vierter Band.
(Oktober bis Dezember 1899.)



Stuttgart und Leipzig.
Deutsche Verlags-Anstalt.
1899.

Bereins gedacht: Das deutsche Zentralkomitee zur Errichtung von Heilstätten für Lungenkranke unter dem Allerhöchsten Protektorate Ihrer Majestät der Kaiserin und unter dem Ehrenvorsitz Seiner Durchlaucht des Fürsten zu Hohenlohe-Schillingsfürst. Der Verein bildet sozusagen den Brennpunkt für alle diesbezüglichen gemeinnützigen Vereinigungen, denen er mit Rat und That zur Seite steht, und deren gemeinsame Ziele einheitlich zu gestalten er sich zur weiteren Aufgabe gestellt hat u. So gab er auch die Anregung für den Kongreß zur Bekämpfung der Tuberkulose als Volkskrankheit, welcher vom 24. bis 27. Mai 1899 unter regster Beteiligung aller Stände und des Auslandes in Berlin unter seiner Regide tagte. Der Kongreß, ein Markstein der Bestrebungen edelster Nächstenliebe, hat weitesten Kreisen ein umfassendes Bild über die Tuberkulosefrage entworfen, erneute, thatkräftigste Begeisterung für den Gegenstand wachgerufen. Möge der Kongreß dazu beigetragen haben, die Kulturvölker, deren Gefühlsfäden er harmonisch zusammenklingen ließ, enger aneinander zu schließen in den selbstlosen Werken des Friedens.



Zur indischen Religionsgeschichte.

Eine kurssorische Uebersicht.

von

Albrecht Weber.

Wie die Beobachtung des allmählichen Werdens, die Erforschung der Entwicklung aus dem Keim heraus den Hauptreiz der Naturwissenschaft bildet, so in der Religionsgeschichte die Verfolgung der einzelnen Phasen einer Idee aus ihren ersten Anfängen bis zu ihren letzten Kulminationspunkten hin. Es findet hierbei jedoch ein großer Unterschied statt. Während in der Natur alles vom Einfachen aus sich zum Vollkommenen hin entwickelt, ist in der Religionsgeschichte vielfach, gerade umgekehrt, das den Anfang bildende Einfache auch das Bessere, das Richtige, das Wahre; denn im Laufe der Entwicklung machen fremde Elemente ihren Einfluß geltend, so daß wir, am Ziele angelangt, häufig etwas vor uns haben, was den Anfangsvorstellungen geradezu entgegensteht. Der Aberglaube hat sich der Situation bemächtigt, und: „in einen Fisch geht das von oben her herrliche Weib aus“. —

Kein Land in der Welt ist in Bezug auf die Entstehung und Entwicklung religiöser Ideen so instruktiv als Indien, dessen riesige Litteratur sich über einige Jahrtausende erstreckt und uns in diesen die einzelnen Entwicklungsphasen in reicher Fülle vorführt und ihnen nachzuforschen gestattet.

Wir werden dadurch zunächst bis in die indogermanische Periode zurückgeführt. Zeit und Ort derselben sind ja noch in volles Dunkel gehüllt; es handelt sich hierbei um Jahrtausende, und alle Schritte auf diesem Boden sind noch vollständig schwankend und unsicher. Es haben schon manche (Abalbert Kuhn, Adolf Hirt) versucht, ein Bild indogermanischer Urzeit zu entwerfen, aber die Kritik hat dann immer wieder gezeigt, wie schwer es ist, hierbei irgendwie zu festen Resultaten zu gelangen. Besonders verdienstlich hierfür sind die Bemühungen von Otto Schrader gewesen. Wenn früher die Ansicht als feststehend galt, daß die indogermanischen Ursitze in Asien am Kaukasus oder am Hindufus zu suchen seien, so hat sich dem gegenüber neuerdings mit nicht minderer Entschiedenheit die Ansicht geltend gemacht, daß vielmehr Europa selbst, ja sogar daß Deutschland als die betreffende Stätte anzusehen sei. Auch die Steppenländer im südlichen Rußland, am Don und an der Wolga, sind dafür in Frage gekommen. In neuester Zeit jedoch ist man wieder zu der alten Theorie zurückgekehrt und hat speziell Armenien, sowie die Landstriche am Drus und Zagartés dafür ins Auge gefaßt.

Aus der Vergleichung des Sprachbestandes, vor allem aus der Vergleichung der im Volksleben maßgebenden Sitten, Bräuche und Vorstellungen, läßt sich immerhin ein Bild von den Kulturzuständen der Indogermanen gewinnen, welches sie, wenn auch nicht auf einem hervorragenden materiellen Kulturzustande stehend, so doch als im Besitze tiefinnerlicher, gemüthlicher Anschauungen und Auffassungen über ihr Verhältnis zu den göttlichen Gewalten der Natur, unter deren Herrschaft sie sich fühlen, befindlich bekundet.

Diese rein natursymbolischen Vorstellungen bezeugen ein tiefes Ergriffen-sein des Gemüthes und neben allem Grauen vor den Naturgewalten doch auch eine dankbare Hingebung an die Herrlichkeit und Schönheit derselben. — Die Kämpfe der guten mit den feindlichen Mächten, welche das himmlische Maß und das himmlische Licht, Feuer, neidisch den Menschen vorenthalten wollen, haben schon in alter Zeit den Gegenstand poetischen Schaffens gebildet.

Wir besitzen in den vedischen Texten der Inder, und zwar nicht bloß in den Liedern der Rik-Samhita, sondern auch in manchen der Bruchstücke, die in der Atharva-Samhita als einleitende Verbrämung der den weiteren Verlauf des Liedes bildenden Zaubersprüche dienen, ja auch in diesen Zaubersprüchen selbst, reiches Material, welches uns in die Vorstellungen der alt-indogermanischen Zeit zurückführt. Die „vergleichende Mythologie“, welche eine Zeitlang einen bestreikenden Zauber ausgeübt hatte, ist jetzt in starken Mißkredit geraten, weil ihre Vertreter in ihren Schlüssen entschieden zu weit gegriffen und insbesondere vielfach direkte Namensgleichungen hergestellt hatten, welche bei näherer Prüfung nicht Stich hielten. Trotz aller hierbei im einzelnen wohl begangenen Mißgriffe hat man aber dabei zu verharren, daß eine gewisse feste Grundanschauung über das gegenseitige Verhältnis zwischen Göttern und Menschen schon in alter Zeit vorhanden war, und daß sich feste Sitten, Bräuche, ja Formeln und Litaneien gebildet hatten, welche die menschlichen Wünsche den göttlichen Mächten kund-

zugeben und deren Hilfe herbeizuführen bestimmt waren. Die Schrecken der Nacht, der daraus rettende Anbruch des Morgens, das mit siegreicher Gewalt vordringende Licht des Tages, die Beseitigung aller den Tag über das menschliche Gemüt bedrohenden Himmelserscheinungen in Gestalt von schwarzen Wolken, Sturmwind, Donner und Blitz, das Scheiden des Tages und der Einbruch der Nacht — das alles ist schon in alter Zeit tief und warm empfunden und mit lebhafter Phantasie dargestellt worden, und daran sowohl wie an die Vorgänge des menschlichen Lebens selbst, in Bezug auf Geburt, Herantwachsen, Jugend, Lebensreife und Tod, sowie an die geschlechtlichen und Familienverhältnisse, an das Leben im Hause, Feld, Flur und Wald, haben sich die mannigfachsten Vorstellungen in Bezug auf die Abhängigkeit des Menschen und seine Machtlosigkeit gegenüber dem, was außer und über ihm steht, angeschlossen.

Wenn sich im ganzen nur wenige feste Gestalten aus dieser Zeit mit voller Sicherheit ergeben — man ist so weit gegangen, nur die Vorstellung von einem „Vater Himmel“ sowie von dem jugendlichen Götterpaar der Dioskuren (ohne jedoch über die eigentliche Bedeutung derselben im klaren zu sein), als wirklich indogermanische Göttergestalten gelten lassen zu wollen — so, tritt man denn freilich auf einen viel festeren Boden, wenn man die speziell so genannte arische Periode ins Auge faßt, nämlich die Zeit, in welcher die europäischen Glieder des indogermanischen Volksstammes, von den asiatischen Gliedern desselben, den spätern Iranern und Indern, bereits losgelöst waren und nur diese letzteren beiden als ein Volk, als das arische¹⁾ Volk, noch zusammen haften. Für diese Zeit nämlich liegen uns nicht bloß bei den Indern im Veda, sondern auch bei den Iranern im Avesta litterarische Hilfsmittel vor, welche auf gleiche, gemeinsame Vorstellungen und Verhältnisse hinweisen.

Es ergibt sich daraus zunächst, daß man in dieser arischen Periode über die alte Natursymbolik bereits hinausgeschritten war, und daß man den Anfang gemacht hatte, über dieselbe hinweg zu einer einheitlichen Zusammenfassung der den Menschen gegenüberstehenden göttlichen Kräfte zu gelangen.

Es geschah dies in der Weise, daß man einer Gottheit, welche auf natursymbolischer Grundlage ruht, um der heiligen Siebenzahl willen sechs Genossen zur Seite stellte, im Verein mit welchen dieselbe als der Träger der heiligen Ordnung — vedisch *rita*, zendisch *ascha* für *arta*²⁾ — galt. Man hat hierbei neuerdings semitischen Einfluß, resp. eine Bezugnahme auf die sieben Planeten vermutet. Die Anknüpfungspunkte hierfür erscheinen indessen bis jetzt als nicht genügend erwiesen, zumal von einer Kenntnis der Planeten im Veda kein Spur zu finden ist. Es sind im übrigen die beiderseitigen Angaben für diese heilige Siebenzahl von sehr verschiedenem Charakter, und zwar liegt im Veda die ältere Fassung vor; danach steht an der Spitze dieser Sieben daselbst als *aditya* (das ist die Freien oder die Ewigen) bezeichneten Götter ein Himmelsgott, der den Namen

1) Der Name *arya* bedeutet eigentlich „die Befreunden“.

2) Gehört etwa auch das griechische *aretê*, Tugend, hierzu?

Varuna führt. Die Identifizierung dieses Namens mit dem des griechischen Uranos hat neuerdings seitens der vergleichenden Grammatik entschiedenen Widerspruch gefunden; bei strikter Beobachtung der Lautgesetze derselben könnte dem Varuna nur ein Oranos entsprechen. Indessen, teils findet sich diese Form wirklich dialektisch auch vor,¹⁾ teils erscheinen Eigennamen nicht streng an die grammatischen Lautgesetze gebunden. Und auch wenn man wirklich auf die Gleichstellung des Varuna mit dem Uranos sollte verzichten müssen, so kann doch über die Bedeutung des Varuna als vedischer Himmelsgott²⁾ kein Zweifel sein. Auch seine schließlich alleinige Beziehung zu den Wassern (zum Regen), zum Meere, ist wohl einfach auf seine Stellung zum Himmelsozean zurückzuführen. Und zwar ist es der Nachthimmel, das nächtliche Himmelsgewölbe, welches durch Varuna, der beim Fortgang der Sonne seinen mit ehernen Säulen geschmückten Wagen besteigt, repräsentiert wird. Das von ihm „zugedeckte“ Weltall steht unter seinem Schutze. Er ist überall gegenwärtig; er erschaut durch seine Späher, die Sterne, alles Verborgene; auch weibliche Genien,³⁾ denen nichts verborgen bleibt, stehen in seinem Dienste. Er ist der Rächer und Strafer alles Unrechts. Wo zwei miteinander reden, ist Varuna als dritter unter ihnen. Ihm zur Seite steht im Veda sein Genosse Mitra, der freundliche Gott des Taghimmels, der seinen goldenen Wagen beim Aufleuchten der Morgenröte besteigt und speziell als der Beschützer aller menschlichen Verträge⁴⁾ gilt, im Veda übrigens fast nie ohne Varuna erscheint, während Varuna darin vielfach, ein Zeichen eben seiner Suprematie, auch ohne Mitra verherrlicht wird. Bei beiden Göttern liegt somit eine rein natursymbolische Bedeutung zu Grunde, hat sich indessen bei beiden wesentlich nach der ethischen, dem Menschentum zugekehrten Seite hin umgestaltet. Bei den fünf übrigen aditya, von denen im ganzen nur selten die Rede ist, liegt diese ethische Beziehung bis auf weiteres ganz ausschließlich vor, ohne irgend welchen natursymbolischen Hintergrund.

Die im Avesta entsprechende heilige Siebenzahl ist der vedischen gegenüber entschieden sekundär, gehört einer weit späteren Periode an, ist respektive das Werk eines erleuchteten Propheten, des Zarathustra. Der an ihrer Spitze stehende Ahura mazda ist unbedingt aus dem vedischen Varuna, der im Veda vorzugsweise den Namen Asura, der Lebendige,⁵⁾ führt, hervorgegangen. Aber seine sechs Genossen sind rein spekulative Gebilde, Mithra gehört nicht zu ihnen, ob-

1) Im Lesbischen — nach einer freundlichen Mitteilung von Johannes Schmidt (mündlich).

2) Es tritt dazu noch „Vater Zeus“, Diespiter, Dyaush Pitar, ferner griechisch Triton (Tritogeneia), vedisch Trita, endlich die Erklärung des griechischen Akmon durch vedisch: aqman.

3) Der Name der griechischen Erinnyen entspricht dem vedischen saranyū, dahineilend (verfolgend).

4) Vielleicht auf Grund einer Volksetymologie (Wurzel mit, mith).

5) Direkt aus Wurzel as abzuleiten, welche ursprünglich „lebhafteste Bewegung“ bedeutet zu haben scheint, nach der 4. Klasse flektiert geradezu „werfen, schießen“ bedeutet, in der 2. Klasse dagegen zu der allgemeinen Bedeutung „sein“ sich entwickelt hat.

schon er im übrigen im Avesta neben Ahura eine hervorragende Stellung einnimmt. 1)

Neben dieser auf eine einheitliche Gestaltung des Gottesbegriffes hienzielenden Richtung scheint sich in der arischen Periode, in einem gewissen Gegensatz dazu, auch eine sozusagen anthropomorphische Richtung geltend gemacht zu haben. 2) Wenn die Erhebung des „denkenden“ Menschen zu einem heros eponymos — Vater Manu, Mannus, griechisch Minos(?) — bereits in die indogermanische Urzeit zu gehören scheint, so gehört in die arische Periode die Wandlung des Frühmorgens (Vivasvant) und seiner Zwillingkinder, des Tages (Abends) und der Nacht (Yama und Yami) in durchaus menschlich gedachte Persönlichkeiten. Yama wird im Veda als der erste Gestorbene bezeichnet, tritt infolgedessen an die Spitze aller Gestorbenen als ihr König und erscheint im Avesta dem Ahura gegenüber als König und Vertreter der Menschen überhaupt. Ähnlich ist der Wassersohn aptya, zendisch: athwya, Trita (Traitana), zendisch: Thritha, Thraetaona, der dritte, das ist wohl der als dritte Himmelsstufe gedachte Himmelsozean, im Avesta in einen Helden verwandelt. Bei dergleichen andern Namen, wie Kavya Uçana, zendisch: Kava-Uç, Âyasya, zendisch: Âyehye, liegt bis jetzt keine faßbare, natur-symbolische Grundlage vor.

Als ein drittes Charakteristum der arischen Periode ist die spezielle Hervorkehrung zweier opferdienstlicher Formen zu verzeichnen, des Feuertienstes nämlich und der Verehrung einer, ein berauschesndes Getränk gewährenden Pflanze. Der Feuertienst zunächst hat sich in Indien und in Iran je so selbständig entwickelt, daß wohl nur die Anfänge desselben in die arische Periode gehören. Der vedische Name des Feuers respektive Feuergottes Agni ist zwar mit dem lateinischen Appellativum ignis identisch, aber für eine göttliche Verehrung desselben respektive für einen speziellen Feuertienst ist aus dieser Gleichheit des Namens zunächst nichts zu entnehmen. Dem Avesta ist dieser Name ganz unbekannt. Ebenso freilich auch umgekehrt im Veda der avestische Name des Feuers, atar. 3)

1) Er hatte bereits in der arischen Periode eine solche volkstümliche Beliebtheit erlangt, daß ihm Zarathustra seine selbständige Stellung neben Ahura nicht nehmen konnte. Er blieb auch neben demselben und neben der durch die Anhänger Zarathustras für Ahura in Anspruch genommenen monotheistischen Stellung als Volksgott bestehen und hat als solcher (er wurde schließlich geradezu zum Sonnengott erhoben) noch weit hinaus gewirkt. Der Mithra-Dienst, anscheinend hauptsächlich durch die Magier getragen, während die Anhänger des Ahura-Dienstes den Namen atarvan, Feuerpriester, führten, hat sich über Griechenland bis nach Gallien und Rom verbreitet und ist nach Osten hin auch bis Indien vorgedrungen.

2) Diese Richtung, welche aus den alten Göttern historische Persönlichkeiten, Könige und Helden der epischen Sage macht, ist dann später in Iran zur besonderen Ausbildung gelangt.

3) Ob etwa aus Wurzel ad, „verzehren“? Für at-tar mit vorzendischer Erfaßnehmung des Vokals, denn nach zendischen Gesetzen müßte das Wort atar lauten (s. hierzu Sitzungsberichte der Berl. Ak. 1891, S. 815. — Man hat beiläufig eine Spur des Wortes im lateinischen atrium (Feuerplatz) zu entdecken vermeint. — Jedenfalls ist der avestische Name des Feuerpriesters atarvan in dem vedischen Eigennamen Atharvan, trotz der Irregularität der Aspiration (die ja übrigens in diesem Worte auch in den Handschriften des Avesta

Um so entschiedener ist die volle Identität des vedischen Soma mit dem avestischen Haoma. Schon in indogermanischer Zeit hatte man ein allem Ansehen nach aus Honig bereitetes berausches Getränk, vedisch: madhu (mathu), Met, griechisch: methy, Wein.¹⁾ Die Arier aber kannten daneben auch noch einen berauschen „Seim“, der durch Auspressung der saftigen Stengel einer Pflanze gewonnen und ohne Gärung am selben Tage genossen wurde. Sie nannten ihn Soma, zendisch: Haoma, von su „auspressen“.²⁾ Das Nächstliegende wäre bei diesem berauschen „gelben“ Saft, der von einer auf den „Bergen“ wachsenden Pflanze mit schwankenden Ranken gewonnen wird, an Traubensaft zu denken; dies ist aber leider durch die speziellen Angaben über die Gewinnung dieses Saftes ausgeschlossen, und ist man über die Pflanze selbst noch im Unklaren. Das Getränk muß aber ein sehr beliebtes, und wegen seiner berauschen magischen Kraft bewundertes gewesen sein, denn es wird sowohl im Veda als im Avesta als eine Gottheit verehrt. Für den Avesta ist im übrigen die göttliche Verehrung des Haoma eigentlich ebensowenig passend, wie die des Mithra, des Wassergottes Apām napāt (vedisch: apām napāt) u., und nur dadurch erklärlich, daß diese Gottheiten bei den Iranern in so hoher volkstümlicher Gunst standen, daß Zarathustra, der Prophet des Avesta, und seine Anhänger dieselben adoptieren mußten, wenn sie ihren eignen Anschauungen beim Volke überhaupt Eingang verschaffen wollten.

Es finden endlich noch nach einer vierten Richtung hin sehr enge Berührungen zwischen dem Veda und dem Avesta statt, die auf die gemeinsame arische Periode zurückgehen, bei denen aber jede von ihnen eine verschiedene Stellung einnimmt. Eine ganze Zahl vedischer Namen für gute Götter erscheint im Avesta für dämonische, böse Wesen verwendet, so zum Beispiel Indra (respektive mit der Variante Andra), Násatya zendisch: Naonhathya, garva zendisch: gaurva, hari zendisch: zairi. Vor allem sind es die Namen der „Götter“ und „Dämonen“ selbst, vedisch: deva, zendisch: dāeva, asura zendisch: ahura, welche je in entgegengesetzter Bedeutung gebraucht werden. — Man hat in dieser Differenz geradezu den Grund der Trennung der Arier in Indier und Iranier

selbst auffälligerweise mehrfach, auch wenn das r nicht unmittelbar hinter dem t steht, so vorliegt), nicht zu verkennen.

1) Das Wort bedeutet entweder passivisch: eine Mischung, oder aktivisch: verwirrend, berauschend. Auch lateinisch madidus, trunken, gehört wohl hierher; zu matu (in?) matuta, Name der Morgenröte, siehe im Verlauf. Der Begriff der Süßigkeit scheint zu dem Wort madhu erst in Indien hinzugetreten zu sein. Siehe Sitzungsberichte der Berl. Ak. 1892, S. 790, Anm. 9. Vergleiche jedoch altbulgarisch medu, Honig und Wein, litauisch midus, Honig.

2) Diese Wurzel scheint neben der Aussprache mit „u“ auch eine solche mit „i“ (ü) gehabt zu haben. Vergl. si-tsch, seihen, ebenso wie dies bei der andern Wurzel su, welche „nähen“ bedeutet, faktisch vorliegt. Das zu dieser letzteren Doppelwurzel su resp. si gehörige Saum (sanstr.: siman, griech.: hima) würde dem Seim (soma, haoma) gegenüber als ein gutes Gegenstück gelten können. Siehe Sitzungsberichte a. a. O. und „Königsweihe“ 1893, S. 95, Anm. 7.

gesucht, diese Trennung respektive auf religiöse Momente zurückgeführt, dargestellt, daß die Arier auf Grund der bei ihnen vorherrschenden monotheistischen Tendenzen die alten natur-symbolischen Götter zu Dämonen und Teufeln umgewandelt hätten. — Für den Avesta respektive die Anhänger des Zarathustra mag ja auch hierin etwas Wahres sein, aber deren Zeit geht über die Scheidung der Arier weit hinab. Letztere ist in eine viel frühere Periode zu setzen, und hat es innerhalb Irans offenbar sehr verschiedenartige Entwicklungsstufen gegeben, wie die bereits erwähnte Festhaltung an den natur-symbolischen Göttern Mithra, apām napāt u. s. w. bezeugt. — Vor allem aber, die Wörter Deva und Asura werden im Veda selbst, und zwar Asura in seinen älteren Teilen sogar durchweg, in demselben Sinne gebraucht wie im Avesta.¹⁾ Es hat somit in Bezug auf sie noch lange nach der Trennung keine derartige Differenz zwischen den beiderseitigen Volksgruppen bestanden und ist eine solche erst allmählich bei fortdauernder Nachbarschaft und zum Teil etwa feindseliger Berührung in historischer Zeit eingetreten. — In der That enthalten die Texte der zweiten vedischen Periode, die sogenannten brahmana, verschiedene Legenden über rituelle Differenzen zwischen den Gruppen der aditya und der aṅgiras, wobei die ersteren obsiegen, respektive als die Vertreter der rechtmäßigen Observanz erscheinen, während die unterliegenden aṅgiras sich etwa als Vertreter iranisch-avestischer Anschauungen auffassen lassen. Gelegentlich können wohl auch derartige Legenden über den Wettstreit zwischen den deva und asura, wobei die letztern als die älteren Söhne des Schöpfers (Pradschäpati) erscheinen, in ähnlicher Weise aufgefaßt werden. Speziell ist dabei noch zu bemerken, daß Käva Uçanas (der dem avestischen Kava Uç entspricht) in diesen Texten als Lehrer und Vertreter der asura aufgeführt wird.

Es ist in neuerer Zeit die Vermutung aufgetaucht, daß die Trennung der Arier nicht sowohl auf religiöse als vielmehr auf politische Gründe zurückzuführen sei; darauf nämlich, daß die in den nördlichen Teilen des bisher gemeinsamen Landes ansässigen Arier durch den Einfluß der bei ihren semitischen Nachbarn bereits eingetretenen monarchischen Staatsgestaltung selbst auch zu gleicher staatlicher Zusammenfassung (und im Anschluß daran denn auch weiter zu monotheistischen Tendenzen) geführt worden seien, während die in den südlichen Teilen des Landes noch unter nomadischen Verhältnissen lebenden Arier sich etwa gerade hierdurch zum Weiterwandern veranlaßt sahen und somit den Eroberungszug nach Indien hin antraten. Faktisch ist, daß in den vedischen Texten es sich noch nicht um größere feste Königreiche, sondern nur um zahlreiche kleine Stämme handelt, die je ihre besonderen Führer haben, und daß erst in der zweiten vedischen Periode in den eben erwähnten brahmana-Texten von großen Königen respektive Reichen, die Rede ist. — Es geschah im übrigen diese Einwanderung

¹⁾ Interessant ist es, daß bei dem Worte Kavi im Avesta zweierlei Bedeutungen, eine gute und eine böse, vorliegen, während der Veda nur eine, gute, dafür kennt. Vergleiche das zum vedischen Käva Uçanas im Verlaufe Bemerkte.

nicht unter der Hegide der bereits in den arischen Sagen an die Spitze gestellten Siebenzahl von spekulativen Göttern, sondern unter der Führung der natur-symbolischen Götter, die von alter Zeit her Schutz gegen die feindlichen Mächte gewährt hatten und nun, dem kriegerischen Vorgehen des Volkes entsprechend, wieder in den Vordergrund traten. Hiermit werden wir denn speziell in die Zeit des Veda, auf den Boden Indiens geführt.

Zur Zeit der vorliegenden Redaktion der Lieder und Sprüche des Veda war die Besiznahme Indiens durch die Arier bereits eine vollendete Thatsache, gehörte der Vorzeit an. Die darin enthaltenen Daten aber, welche zum Teil synchronistischer Art sind, zeigen uns die einzelnen Phasen der Besiznahme, führen uns von Stufe zu Stufe weiter. Ein großer Teil der älteren Lieder ist noch gar nicht in Indien selbst, sondern in den nordwestlichen Grenzländern, am Indus und seinen Nebenflüssen, abgefaßt, ja vielleicht noch weiter westlich, respektive nordwestlich, geradezu in iranischer, respektive turanischer Nachbarschaft.¹⁾ Die späteren Lieder respektive Texte führen uns vom Indus über die Sarasvati hinweg nach Osten bis zur Sadāntra, zum Ganges. Die Namen der Himmelsrichtungen (hinten: W, vorn: O, links: N, rechts: S) markieren den Gang. Links (nördlich) wird hierbei durch ein Wort gegeben, welches „oben“ bedeutet. Während „südllich“ in den älteren Texten nicht durch „rechts“, sondern durch Wörter bezeichnet wird, welche „unten, niederwärts“ bedeuten. Beides ist für das Hinabsteigen der Arier von Nordwesten her nach Indien hinein von Bedeutung.²⁾

Auch für die Besiedelung des Südens, des Dekhan, durch die Arier liegen in den späteren vedischen Texten bereits einige Spuren vor,³⁾ doch gehört dieselbe wesentlich erst in die epische, respektive buddhistische Zeit.

1) Vergl. die nach Iran hinweisenden Namen noch in den Lehrerlisten des Vançabrāhmaṇa des Sāmaveda.

2) Charakteristisch hierbei ist auch, daß bei der Zuteilung der vier Himmelsrichtungen an je eine Schutzgotttheit (in den späteren vedischen Texten) der Süden, je später, je unterschiedener, dem Todesgott Yama zugeteilt wird, was wohl entweder auf den mörderischen Einfluß des südlichen Klimas oder den kräftigen Widerstand der wilden Aborigines zurückzuführen ist.

3) In einem der brāhmaṇa-Texte werden die Andhra, welche später Hauptvertreter brahmanischer Kultur im Süden sind, noch als ein wildes Volk erwähnt. — Der Name des dethanischen Flusses Godāvari ist durchaus vedisch gebildet. — Der Flußname Revā, von dem daselbe gilt, findet sich in dem brāhmaṇa des weißen Yadschus vor. Es ist da von einem dortigen Fürsten die Rede, der aus einem Reich, welches bereits durch zehn Generationen bestand, vertrieben wurde. — Die Beziehung des Hases zum Monde in den Yadschus-Texten gründet sich auf die nur im Dekhan so, als ein Hase, der Männchen macht, erscheinende Gestalt der Mondflecken beim Vollmonde. — Auch die Legenden von Agastya (Canopus) und Triçaṅku (Kreuz) führen in den Dekhan. — Zur Zeit des Periplus war bereits die südlichste Spitze des Dekhan mit dem Namen Komara benannt (das jetzige Kap Komorin), welche auf eine sekundäre Bezeichnung der Gemahlin des Civa, die jedoch immerhin bereits in einem der aranyaka-Texte des Yadschurveda ihren Anhalt hat, zurückführt. — Mehrere der in einer der Lehrerlisten des weißen Yadschus vorliegenden Metronymika auf

Mit dieser geographischen Ausdehnung der Arier über Indien geht denn nun die Entwicklung ihrer religiösen Vorstellungen Hand in Hand.

Zur Zeit der vorliegenden Redaktion der Rik-Samhitā standen der Feuergott Agni und der Gewittergott Indra an der Spitze des vedischen Olymps. Die größte Zahl der Lieder derselben ist diesen beiden Göttern gewidmet; und zwar so, daß der Gott des priesterlichen Opferdienstes den Gott der kriegerischen Masse des Volkes in der Zahl der einem jeden von ihnen gewidmeten Lieder noch überbietet, daher die Lieder an Agni stets an der Spitze der einzelnen Abschnitte (mandala) der Sammlung stehen.¹⁾ In Bezug auf ihre mythische Bedeutung ist dies Verhältnis jedoch umgekehrt. Für den Mythos tritt Indra mehr in den Vordergrund als Agni. Das Feuer ist in seiner Thätigkeit und in seinen Wirkungen zu sehr in die Sinne fallend, zu materiell und handgreiflich, als daß der Feuergott eine große mythische Rolle spielen könnte. Nur die geheimnisvolle Erzeugung des Feuers aus den beiden Reibhölzern, sowie das Herabfahren des Blitzfeuers vom Himmel herab aus den Wolkenwässern und sein rasches Wiederverschwinden darin (seine „Flucht in die Gewässer“) sind Gegenstand geheimnisvoller Mythen. Die Vertreibung der nächtlichen Finsternis mit ihren Dämonen durch das Feuer liegt offen vor Augen und giebt zu keinen geheimnisvollen Mythen Anlaß. Ebenjowenig die Hauptrolle, in welcher es beim Opfer erscheint, daß nämlich die Götter durch die auflodernden Flammen desselben vom Himmel herab auf die Erde gezogen werden, und daß es als Bote der Menschen den Göttern deren Opferpenden und, im Austausch dafür, den Menschen die Gunst der Götter bringt. — Weit eingehender beschäftigt sich die

putra kehren in den Inschriften der Andhrabhritya-, respektive Tschälukya-Dynastien in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung als Königsnamen wieder. (Diese Könige benannten sich wohl selbst mit den Eigennamen ihrer Guru: Gautamiputra, Vāsishthiputra, Hāritiputra und so weiter; s. Indische Studien, III, 486.) — Der Name Mādhyandina einer Schule des weißen Yadschus ist wohl mit dem Madiandinoi des Arrian zu identifizieren.

¹⁾ Die Anordnung der Lieder in der vorliegenden Redaktion der Riksamhitā beruht überhaupt auf sozusagen litterarisch-wissenschaftlichen Prinzipien, dem Bestreben nämlich, das vorhandene Hymnenmaterial zunächst genealogisch nach den Familien der Sānger und sodann nach bestimmten anderweiten Gesichtspunkten zu ordnen. Was den Anlaß zu dieser Redaktion gegeben hat und wann dieselbe erfolgt ist, liegt noch völlig im Dunkeln. Aber die Vermutung liegt nahe, daß dabei Gründe der Selbsterhaltung für die Brahmanen mitgewirkt haben, daß respektive diese Redaktion ein Mittel zur Verteidigung gegen Angriffe war. Solche Angriffe aber könnten wohl nur vom Buddhismus ausgegangen sein. Die Texte der zweiten vedischen Periode scheinen in der That bereits direkt unter dem Einflusse buddhistischer Doktrinen zu stehen (s. Sitz.-Ber. d. Berl. Akad. 1897, S. 597/98). Für die Texte der dritten vedischen Periode endlich, die sogenannten sūtra-Texte, ist dies sicher. — Alle vedischen Texte sind im übrigen ursprünglich nur mündlich, nicht schriftlich überliefert worden. Ihre gegenwärtige Kodifikation ist die der letzten Hand, und sind derselben zahlreiche Vorarbeiten vorausgegangen, deren Spuren in ihnen nur noch in den Citaten daraus nachweisbar sind. Dem Alter und der Beweiskraft des darin enthaltenen Materials thut — dies sei J. Halevy gegenüber bemerkt — diese sekundäre Fixierung respektive Abfassung keinen Eintrag.

vedische Mythe mit dem Gewittergott Indra, dessen Persönlichkeit keine sichtbar sachliche ist, sondern nur aus seinen Thaten erschlossen werden kann. Diese Thaten aber vollziehen sich theils in weiter Ferne in dem Kampf mit den den Himmel erstürmenden Wolkenriesen, die er mit seinem Donnerkeil herunter-schleudert, theils allerdings auch in der Nähe, in geistiger Weise, indem er dem arischen Volke beisteht, die neuen Sitze, nach denen dasselbe auszieht, zu erobern und den Widerstand der als feindliche Dämonen gedachten Aborigines zu brechen; und zwar gehen beide Richtungen der Thätigkeit so völlig gleichmäßig nebeneinander her, daß sie vielfach ineinander übergreifen und es nicht immer genau zu trennen ist, ob es sich um die eine oder die andre handelt. Die Berauschung durch den ihm von seinen arischen Schülern dargebrachten Soma-Trank kräftigt und stärkt ihn zu seinen Heldenthaten, ebenso natürlich auch sie selbst, die sich nach seinem Vorbild daran legen und unter seiner Leitung die Eroberung vollziehen. Er ist eigentlich so recht der Lieblings- und Volksgott der Arier bei ihrer Einwanderung nach Indien. Der Name bedeutet wohl den Kräftigen, Starken, den „Herrn“ (vergl. ina, Wurzel in „durchdringen“) und ist wohl erst in der vedischen Zeit zur vollen Geltung gelangt, liegt respektive im Avesta mit der Nebenform *andra* vor.

Neben diesen beiden Hauptvertretern der göttlichen Kraft, welche so recht eigentlich den Gegensatz darstellen, welcher zwischen den einwandernden Ariern und den von ihnen bekämpften Aborigines, welcher letztere theils als „opferlos“, „nicht (richtig) opfernd“, theils als von schwarzer Hautfarbe und anders gearteter körperlicher Beschaffenheit, als „nafenlos“ (das ist wohl als „plattnasig“) u. s. w., bezeichnet werden, bestand, steht eine reiche Zahl anderer Gottheiten, welche den verschiedensten Beziehungen entlehnt sind. Zunächst mag hier *Pūshan* genannt werden, welcher dem priesterlichen *Agni* und dem kriegeri-schen *Indra* gegenüber gewissermaßen als ein Vertreter der „Hebs“, des Volkes, gelten kann, da er der Gott der Wege und des Viehes ist, derjenige, welcher dem dahinziehenden Nomaden die richtige Stelle anweist, wo er seine zeitweilige Behausung aufzuschlagen hat, sowie die richtigen Wege, auf denen das Vieh zur Trift geführt werden soll, anzeigt. Im Gegensatz zu dem soma-trinkenden *Indra* wird ihm Grüte, Mus, Brei, die Nahrung des gewöhnlichen Volkes nämlich, zugewiesen (daher er scherzhaft in der Mythe als „zahnlos“ gilt). Auch wird von ihm erzählt, daß er der Schwester, ja sogar der Mutter beiwohne, was denn wohl auf entsprechende Unsitten nomadisirender Völker sich bezieht. In der im ganzen, man kann doch sagen, mehr für den Opferdienst der Vornehmen und Reichen bestimmten *Rik-Samhitā* sind nicht gerade viele Lieder diesem volkstümlichen Gotte gewidmet. Aber in den Ritualsprüchen, deren Feststellung wohl in den Beginn der zweiten vedischen Periode zu setzen ist, erscheint *Pūshan* regulär neben *Savitar* und den beiden *Agvin*, wird respektive als derjenige bezeichnet, mit dessen „beiden Händen“ jeder, der beim Opfer etwas mit der Hand zu thun hat, dies verrichtet; so daß also jede derartige Opferhandlung als durch seine Mitwirkung geweiht erscheint. — Ebenso alt und volkstümlich ist die

Gestalt des göttlichen „Bildners“ Tvashtar, der insbesondere stets in Begleitung von ihm bei seinem Werk behilflichen „Frauen“ erscheint, im ganzen jedoch auch nur selten erwähnt wird. Ihm zur Seite, oder vielmehr als ihm feindselig gegenüberstehend, ja als sein Werk übertreffend, erscheinen drei halbgöttliche Schmiede (Ribhu), welche die schöpferische Naturkraft während der drei Zeiten (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) zu repräsentieren scheinen. — Wenn bei Pashan und so weiter eine eigentlich natur-symbolische Grundlage nicht vorliegt, diese Gestalten vielmehr sämtlich mehr fiktiv = spekulativer Art erscheinen, so ist dies bei einem andern Gotte, der neben den zuerst genannten beiden Göttern Agni und Indra eine hervorragende Stelle in den Liedern der Rik-Samhitā einnimmt, bei Savitar, noch in ganz besonderem Grade der Fall. Das Wort bedeutet den „Antreiber“, „Anreger“, wird in der Regel mit deva, Gott, der Göttliche, verbunden, somit noch rein appellativisch verstanden und erscheint gelegentlich als Beiwort zu Tvashtar, wird respektive meist als eine Personifikation der Leben zeugenden, schaffenden Kraft der Sonne aufgefaßt.¹⁾ Hiergegen ist neuerdings Einspruch erhoben worden, und zwar, was die ursprüngliche Bedeutung des Savitar betrifft, wohl auch mit Recht. Der „Gott“ Savitar erscheint vielmehr dazu bestimmt, den bei der Einwanderung der Arier nach Indien durch das Hervortreten des Volksgottes Indra in den Hintergrund gerückten Varuna zu ersetzen, dessen Oberherrlichkeit über Götter und Menschen geradezu auf ihn übertragen wird. Der in der arischen Periode zum Durchbruch gelangte spekulativ monotheistische Zug ließ sich doch nicht mehr ganz unterdrücken, sondern drängte weiter, wobei er sich dann zunächst allerdings an die Sonne angeschlossen zu haben scheint, deren Strahlen unter den „goldenen Händen“ und den segnend ausgebreiteten Armen des Savitar wohl zu verstehen sind. Wenn sich auch mehrere, und zwar besonders schöne, an Savitar gerichtete Lieder in der Rik-Samhitā vorfinden, so hat er seine Hauptbedeutung doch erst im Beginn der zweiten vedischen Periode, in der Zeit, wo die ältesten Ritualsprüche entstanden sind, gehabt. „Auf Anregung (Geheiß) des göttlichen Savitar mit den Armen der beiden Agvin, mit den Händen des Pashan“ (siehe oben), so lautet der aus dieser Zeit stammende Weispruch, mit dem fast jede Opferhandlung einzuleiten ist. Und auch das bei der Aufnahme (upanayanam) des jungen Schülers durch den Lehrer vorgeschriebene Gebet, welches den „Gott“ Savitar anruft, „unsre Gedanken zu fördern“, rührt wohl schon aus dieser Zeit her (ist respektive unter dem Namen der heiligen „savitri“ noch heute in Gebrauch).

Unter den rein natur-symbolischen Göttergestalten der Rik-Samhitā treten insbesondere die beiden Agvin, die Morgenröte, und Rudra hervor. Das erstgenannte Götterpaar, welches man schon lange mit den Dioskuren identifiziert hat, geht, wie wir bereits sahen, in die indogermanische Periode zurück. Für den Veda ist besonders seine Stellung am Morgenhimmel²⁾ von Bedeutung, was zwar bei

¹⁾ Ähnlich wie Tvashtar als Personifikation der „bildenden“ Kraft derselben.

²⁾ Sollte etwa die Bezeichnung der beiden Agvin als mādhvī (madhu liebend), mādhdūtschī

den Dioskuren nicht in gleichem Grade der Fall ist, dennoch aber sich wohl als ursprünglich erweist. Auf Grund davon, speziell weil die beiden Aqvin stets als Retter aus den Schrecken der Nacht erscheinen, sind sie neuerdings mit dem zur Zeit der Winter-sonnentwende, wo dies ganz besonders von Bedeutung war, als Morgenstern fungierenden Gestirn der Zwillinge¹⁾ identifiziert, und ist auch der Versuch gemacht worden, hieraus eine chronologisch-geographische Fixierung für die Ursitze der Indogermanen zu gewinnen. Man ist dabei bis in das 14. Jahrtausend²⁾ vor unsrer Zeitrechnung, respektive nach Armenien und in die Länder unterhalb des Kaspiischen Meeres, geführt worden.³⁾

Neben ihnen wird die Morgenröthe, als deren Buhlen sie erscheinen, in den alten Liedern mit großer Wärme und in poetischer Verklärung verherrlicht, und zwar ist es besonders die ewige Jugend und Schönheit derselben, welche die Dichter begeistert.

Während beide Gottheiten, die Aqvin wie die „Morgenröthe“, beim Weiterwandern der Arier nach Indien hinein, wie faktisch, so auch in der mythischen Legende, immer mehr in den Hintergrund treten und verblasen, ist dagegen Rudra derjenige Gott, welcher eine direkte Verbindung zwischen dem Veda und der Folgezeit darstellt. Er erscheint im Veda als ein unheimlicher Gesell, dessen Macht sehr gefürchtet wird. Der Sturmwind, den er repräsentiert, ist in ihm als das wütende Heer, welches durch die Lüfte dahinhrauft und alles mit sich fortreißt, personifiziert. Die Winde (Marut) werden ja auch als die kriegerischen Genossen und Helfershelfer Indras in hohem Grade verherrlicht; und auch ihre Gewalt wird dabei stark hervorgehoben. Aber bei Rudra und seinen Genossen, den Rudras, fehlt das versöhnende Element, welches die Thätigkeit der Marut wegen ihrer Beziehung zu Indra als eine den Menschen freundliche erscheinen läßt. Bei dem „heulenden“ Rudra

(in madhu wandelnd — die feminine Form ist in beiden Fällen auffällig —) sich auf die Verwendung des Wortes madhu zur Bezeichnung des Morgennebels (s. *Sig.-Ber. d. Kgl. Ak. d. Wissensch.* 1898, S. 575) beziehen? und sollte etwa weiter auch der Name der römischen Göttin Matuta (matutinus) Aurora, ebenfalls mit madhu (mathu) in Verbindung stehen? Man hat dafür freilich bisher stets an Verbindung mit maturus, frühzeitig, respektive mit mane, morgens (manus, bonus) gedacht. Die Wurzel manth liegt im übrigen auch im lateinischen mentula (Sanskrit: mantha, manthana, Rührstock, Rührlöffel) mit unaspirierter Tenuis vor.

1) Die übliche Erklärung der Aqvin, respektive der Dioskuren, als Morgen- und Abendstern zerrißt die Zwillingenbrüderschaft. Auch wechseln die betreffenden Planeten Merkur und Venus teils wegen ihrer verschiedenen Umlaufzeit um die Sonne stetig ihre Rolle, so daß bald der eine, bald der andre als Morgen-, respektive Abendstern erscheint, teils stehen sie doch nicht gerade häufig an demselben Tage, der eine als Morgen-, der andre als Abendstern am Himmel da. Der Umstand endlich, daß gelegentlich der eine oder der andre an zwei aufeinanderfolgenden Tagen zunächst der eine als Abendstern, der andre am Morgen als Morgenstern fungiert, kann doch kaum als Grundlage der Vorstellung von einem Zwillingenpaar angenommen werden.

2) Das ist ja freilich sehr weit zurück, aber dies ist schwerlich ein Hindernis.

3) Siehe *Sig.-Ber. d. Kgl. Ak. d. Wissensch.* 1898, S. 565.

wiegt das Entsetzen und die Angst vor. Man fleht ihn um Schonung an; er ist nicht bloß ein Bekämpfer der Dämonen, wie die um den Gewittergott gescharten Marut, sondern wird selbst als ein Schrecken erregender Dämon, dessen Namen man kaum zu nennen wagt, gefürchtet. Und doch hat auch er eine freundliche, heilbringende Seite; denn er verjagt die bösen Miasmen und gilt daher als Rettung bringender Arzt. Auf Grund dessen, hauptsächlich aber wohl in euphemistischer Absicht, um ihn von vornherein günstig zu stimmen, wird er mit allerhand Kosennamen bedacht. Ebenso auch seine Schwester und Gemahlin. Er ist der Gott, der uns vom vedischen zum epischen Olymp hinüberführt. Die Mittelstufe hierzu bilden die in den Yadschus-Texten gesammelten Sprüche, die der zweiten vedischen Periode angehören.

Diese zweite vedische Periode, in welcher das gesamte Opferritual seine Ausbildung und Feststellung gefunden hat, ist zugleich die Zeit für die Entstehung und Konsolidierung des brahmanischen Staatswesens sowie der brahmanischen Hierarchie. Die Eroberung der neuen Wohnsitze in Indien hatte bei den einwandernden Arieri das Gefühl der Stammeseinheit gegenüber den Ureinwohnern stark in den Vordergrund treten lassen. Der Widerstand, den sie fanden, nötigte sie zu engem Zusammenschluß. Das Opfer und die dazu gehörenden Lieder und Gebräuche bildeten eine scharfe Grenze gegen alles Fremdartige. Die Kenner und Vertreter derselben vermittelten die Gunst der Götter, welche bei den Kämpfen mit den Aborigines unerläßlich war. Sie traten dadurch von selbst an die Spitze des Volkes; auch die Vornehmen und Reichen, für die sie hauptsächlich die Gunst der Götter ersuchten, traten ihnen gegenüber immer entschiedener in eine untergeordnete Stellung. Durch die Vermischung mit den Aborigines entstanden Mischkasten in stufenweiser Abgrenzung. Die Aufnahme von Fürstlichkeiten und vornehmen Geschlechtern aus denselben in den arischen Verband gewährte den dies vermittelnden Priestern gesteigerten Einfluß. Es kam schließlich dahin, daß nur sie als die eigentlichen Vertreter der göttlichen Ordnung, ja der göttlichen Macht selbst erschienen, da sie durch ihre Opfer die Götter geradezu bannten und zwangen, ihnen zu Diensten zu sein. Wie die Götter selbst, so geriet dann auch das ganze Volk von den Fürsten abwärts in den Zustand unbedingter Unterthänigkeit. Denjenigen Fürsten freilich, die sich ihnen unterwarfen, halfen sie zum Lohne dafür zum Vollbesitz königlicher Macht über den übrigen Teil des Volkes. Der alte Volksgott Indra, unter welchem die Arier ihren Siegeszug gehalten hatten, wurde bei Seite geschoben, und an seine Stelle trat als Vertreter der Zauberkrast der priesterlichen Rede und infolgedessen der priesterlichen Ansprüche, ein neuer Gott Brihaspati.

Zu ähnlicher Weise wandelten sich auch die übrigen Göttergestalten um. Die alten natur-symbolischen Götter blieben zwar zunächst noch bestehen und herrschten noch weiter, aber es trat ihnen kein genuiner Nachwuchs zur Seite. Die neuen Göttergestalten dieser Periode sind durchaus fiktiv-spekulativer Art, darunter eine ganze Zahl solcher Namen auf „pati“, Herr des —, wie der eben genannte Brihaspati.

Wenn die Zahl von 33 Göttern, als die einer unbestimmten Vielheit derselben, schon aus der arischen, ja sogar indogermanischen Periode, herrührt,¹⁾ so wird diese Zahl jetzt schematisch im einzelnen fixiert, es werden verschiedene Göttergruppen gebildet, welche speziell als Repräsentanten der Dreiwelt gelten (8 Vasu der Erde, 11 Rudra der Luft, 12 Âditya dem Himmel angehörig.)²⁾ Neben ihnen noch zahlreiche andre Gruppen, die Viçve devās, „alle Götter“ zc. Auch die Manen, die Väter, welche von alter Zeit her, als um das Wohl ihrer Nachkommen bemüht, freilich auch auf deren Opfer und Spenden angewiesen gelten, werden in mannigfache Gruppen geteilt. Die Scheidung der Götter nach den drei Welten unter drei regierenden Göttern: Agni, Indra oder Vāyu, Sūrya tritt in den Vordergrund. Diese Trias wieder spitzt sich allmählich zu einer Einheit zusammen, sei es, daß alle drei nur je als verschiedene Entfaltungsstufen, Kräfte eines einheitlichen großen atman (Seele, Geist) gelten, sei es, daß sie alle drei völlig unter die Gewalt des an die Stelle des alten Varuna getretenen Savitar (siehe oben) zu stehen kommen, der seinerseits unter dem Namen Pradschāpati oder Brahman weiter figuriert. — Wir sind hier auf dem Punkte, in die epische Göttergestalt überzutreten. Während nämlich die monotheistische Richtung sich in den priesterlichen Schulen zu einem vollausgebildeten Pantheismus gestaltete, der seine Spitze in der Annahme eines Absoluten fand, das mit dem neutralen Namen brahman bezeichnet wurde, nahm dieser Zug in dem eigentlichen Volke, den Bedürfnissen desselben entsprechend, konkretere, sektarische Formen an, wandte sich respektive dazu, bestimmte, im Volke beliebte Gottheiten mit den Attributen der höchsten Macht zu bekleiden. Und zwar schloß man sich hierbei wesentlich an die beiden Götter an, welche die Erde und den Luftraum repräsentieren, an Agni und Indra (Vāyu). So jedoch, daß zu den Epitheten und Legenden, die sich an Agni anknüpfen, auch noch diejenigen hinzutreten, die zu dem vedischen Rudra gehören, woraus dann in Verbindung mit sonstigen volkstümlichen Zuthaten die gewaltige Gestalt des Giva erwuchs. Zu den sich an Indra und Vāyu knüpfenden Sagenstoffen und Legenden dagegen traten noch die, eines im Veda nur eine geringe Rolle spielenden, seiner eigentlichen Bedeutung nach noch ziemlich unklaren Gottes, des Vishnu, hinzu und zwar so, daß dieser letztere Name dafür der ausschlaggebende wurde.

Die Herausbildung dieser neuen Göttergestalten scheint von den Brahmanen besonders zu dem Zwecke begünstigt worden zu sein, um damit einem mächtigen Feinde zu begegnen, der sich mittlerweile aus ihnen selbst gegen sie erhoben hatte. Die Herabwürdigung der alten Götter unter die Notmäßigkeit des Priesters

1) Siehe Kuhns Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 13 S. 135.

2) Was diesen bestimmten Zahlen zu Grunde liegt, insbesondere der Achtszahl bei den Vasu, ist, wie die Bedeutung dieser Vasu selbst (ursprünglich ist Agni, später Indra ihr Führer), noch unklar. Bei der Elfszahl der Rudra mögen die 11 Himmelsrichtungen (Zenit, Nadir und Zentrum inbegriffen) und bei den 12 Âditya eine Beziehung auf die 12 Monate des Sonnenjahres zu Grunde liegen.

und der auf allen Teilen des Volkes lastende Druck der brahmanischen Hierarchie, welcher die alte Lebensfreude, die durchweg ein Leben von 100 Jahren von den Göttern ersehnte, vollständig gebrochen hatte, das irdische Leben allen als Elend und Jammer und die Flucht aus demselben als einzige Erlösung daraus erscheinen ließ, führte zu einem gewaltigen Rückschlage. Ein im Besitz aller priesterlichen Weisheit befindlicher Königssohn entsagte seiner prinzlichen Stellung und trat, 30 Jahr alt, unter dem Namen Buddha „der Erwachte“, als herumwandernder Volksprediger auf und gab mit kühnem Griffe einem jeden das Recht, sich von dem Jammer des Lebens und der weiter in Aussicht stehenden neuen Existenzen durch eigne Kraft zu befreien. Der Erfolg, den er damit hatte, war ein ungeheurer, allerdings war derselbe auch nur eine Art Rausch, in welchem sich das Volk auf die Dauer nicht glücklich fühlen konnte, und aus dem es sich bald wieder zur Stilling der inneren Herzensbedürfnisse zu den Schöpfungen und Gestalten der Vorzeit, und zwar in der soeben angegebenen Weise, zurückwendete.

Hat ja doch auch der Buddhismus selbst seine anfängliche, alles Göttliche so schroff negierende Haltung nicht lange innegehalten, sondern ist auch seinerseits wieder zur Vergöttlichung der eignen Schöpfungen vorgeschritten.

Wir erhalten im übrigen durch ihn den ersten, ja man kann sagen den einzigen festen Anhaltspunkt für die Chronologie des alten Indiens, was für uns natürlich von ganz unschätzbarem Werte ist. In den Inschriften eines die Lehre Buddhas bekennenden und missionarisch verbreitenden Königs Namens Piyadasi nämlich,¹⁾ werden die Namen verschiedener griechischer Könige,²⁾ die Nachfolger Alexanders sind, als Zeitgenossen (Vasallen) desselben aufgeführt, wodurch sich die Mitte des dritten Jahrhunderts vor unsrer Zeitrechnung als die Zeit dieses Königs, die Zeit Buddhas respektive als etwa noch zwei Jahrhunderte früher anzusetzen ergibt. Von hier aus ist also auf die ganze vorhergehende Entwicklung zurückzuschließen.

¹⁾ Kein Fürst in der Weltgeschichte, auch Konstantin und Karl der Große nicht, hat wohl so viel gethan für die Religion, zu der er sich bekannte, als Piyadasi (Açoka). Seine Religionsedikte ließ er in allen Teilen seines großen, ganz Hindostan umfassenden Reiches auf freistehenden Felsen und Säulen zur öffentlichen Kenntnis bringen. Die im siebenzehnten Jahre seiner Regierung stattfindende dritte buddhistische Synode sandte Missionare nach allen Himmelsrichtungen, auch in fremde Länder, aus. Sein eigner Sohn, Prinz Mahinda, führte eine solche Mission nach Ceylon, das fortan der Hauptsitz des Buddhismus ward, von wo aus er sich über den indischen Archipel und Hinterindien verbreitete.

²⁾ Antiyoka = Antiochus, Antikini (Fehler des Steinmessen für Antikona) = Antigonos, Maka = Magas, Turamaya = Ptolemaios; s. Ind. Studien 3, 168, 169. Diese letztere Wiedergabe (vergl. die Aussprache des griechischen Psyche durch die Engländer als: Seife) ist von besonderem Interesse. Sie hat Anlaß dazu gegeben in dem Asura Maya, der im Mahābhārata z. c. Stelle des alten Tvashtar als der Künstler der Götter erscheint, sowie noch später als erster Vertreter der indischen Astronomie genannt wird, den Namen des Ptolemaios zu erkennen, so daß unter ihm teils eben der durch seine herrlichen Königsbauten berühmte Fürst, teils der unter dessen Namen später berühmte griechische Astronom verborgen läge.

Es ist aber nicht bloß der buddhistische Inhalt, welcher diesen Edikten Piyadasis eine so hohe chronologische Bedeutung verleiht und sie infolge ihrer sicheren Datierung für Indien zum Angel- und Ausgangspunkt aller kultur- und litterargeschichtlichen Untersuchungen macht, sondern auch ihre äußere Form, nach Schrift und Sprache, stempelt sie dazu.

Sie repräsentieren nämlich zunächst die älteste Form der indischen Schrift, von welcher ab dieselbe durch die mannigfachsten Modifikationen von Stufe zu Stufe bis auf die Jetztzeit hinab verfolgt werden kann. Und zwar gilt dies speziell von der einen der beiden Formen, in welcher uns die Edikte vorliegen, von der sozusagen lapidaren Form derselben; die andre Form, eine Kursivechrift, hat sich auf einen geringen Kreis beschränkt; sie wurde früher nach der Gegend ihres Vorkommens als arianische Schrift bezeichnet, findet sich übrigens nicht bloß auch sonst noch auf Inschriften, sondern auch auf Münzen, ja sogar handschriftlich vor, und es ist für sie ein eigner Name: Kharoshthi „Eselklippe“ (!) überliefert. Ein Name, der nach Alfred Ludwig auf das semitische kharath, „einrigen“ zurückgeht; sie ist aus einer syrischen Schriftart des vierten Jahrhunderts v. Chr. abgezwigt. Die „lapidare Schrift“ geht in eine weit ältere Zeit zurück; ihre Züge nämlich sind zum Teil dem altgriechischen Alphabet so ähnlich, daß ihr erster Entzifferer, James Prinsep, dieses letztere für umgestülpte (turned topsy turvy) indische Schrift erklärte. Otfried Müller vertrat den umgekehrten Standpunkt, der neuerdings auch wieder von J. Halévy eingenommen wird. In Wahrheit verhält sich jedoch nach Georg Büblers neuesten Untersuchungen, gestützt auf eine frühere Abhandlung von mir vom Jahre 1855, die Sache so, daß die Ähnlichkeit der beiden Alphabete nur als Beweis für ihre gleichzeitige (8. Jahrhundert etwa) Entlehnung aus einem altsemitischen Alphabet, beiderseits durch Vermittlung der Phönizier, zu erklären, in ihr somit ein sehr wertvoller Synchronismus zu erkennen ist, was zu den sonstigen Entlehnungen, die für Indien aus semitischer Quelle herzustammen scheinen, trefflich paßt.

Von noch größerer Bedeutung für die indische Geschichte ist die Sprache dieser Edikte; sie sind nämlich nicht in der vedischen Sprache oder in klassischem Sanskrit, sondern in der Volkssprache abgefaßt, und zwar in zwei oder drei nicht viel voneinander abweichenden Dialekten. Der Grund hierfür ist wohl der, daß der Inhalt möglichst popularisiert werden sollte, was bei der Abfassung in Sanskrit nicht im gleichen Grade der Fall gewesen wäre.¹⁾ Sanskrit und Volkssprache repräsentieren nämlich zwei gleichberechtigte und nebeneinander herlaufende Entwicklungsstufen der alten vedischen Sprache. Das Sanskrit ist eine aus dem Studium der vedischen Texte erwachsene, durch grammatische Fixierung herausgebildete Sprachform, welche nur den Kreisen derer, die es erlernten,

¹⁾ Die Popularisierung des Inhaltes ist für Piyadasi mindestens ebenso sehr wie die Rücksicht auf möglichste Dauerhaftigkeit der Publikation dafür maßgebend gewesen, daß er seine Edikte in allen Teilen seines großen Reiches auf Felsen, Säulen u. zur öffentlichen Kenntnis brachte. Die Kenntnis der Schrift muß damals eine sehr weitverbreitete gewesen sein.

geläufig war, während die Volkssprachen die regelrechte Fortsetzung der alten vedischen Sprache in dialektischen Variationen repräsentieren. Auch hier sind Jahrhunderte notwendig, um Stufe für Stufe von der Sprachform der vedischen Texte zu dem Niveau der Volkssprache der Eдите zu gelangen. Feste chronologische Perioden lassen sich aber freilich hier ebensowenig angeben wie für die kulturelle Differenz, die zwischen dem Veda und diesen Editken vorliegt. Bestimmte Jahrhunderte hier anzugeben, ist unmöglich. Von ganz besonderem Werte ist es hierbei jedoch, daß die Namen, welche in der buddhistischen Legende als Namen von Zeitgenossen Buddhas genannt werden, identisch mit denjenigen Namen sind, welche in der dritten vedischen Litteraturstufe, der Periode der sogenannten sūtra, als deren Träger erscheinen, wozu noch der Umstand hinzutritt, daß auch dieser Name sūtra selbst von den Buddhisten zur Bezeichnung ihrer eignen ältesten Litteraturstufe verwendet wird.

Die in diesen buddhistischen sūtra enthaltenen Angaben über die Verhältnisse, unter denen sich das Leben Buddhas abspielte, geben uns ein sehr anschauliches Bild der staatlichen, sozialen u. Zustände Indiens zu seiner Zeit, machen respektive durch ihre Einfachheit und Nüchternheit zum großen Teil einen durchaus vertrauenswürdigen Eindruck. Die Thätigkeit Buddhas als herumwandernder Prediger spielt sich hauptsächlich in dem östlichen Indien, in Magadha, ab, greift jedoch hier und da auch nach dem Dekhan über. Das Land erscheint noch in verschiedene kleine Königreiche und Herrschaften geteilt, doch werden auch schon größere Städte erwähnt und Legenden über deren Gründung erzählt.

Der Buddhismus hat auf die Entwicklung des indischen Volkes einen tiefgehenden Einfluß ausgeübt. Der Appell an die Willenskraft des Menschen, durch welche derselbe berufen ward, sein Schicksal in den nächsten Existenzen, ja seine Befreiung von den Leiden der Existenz überhaupt in seine eigne Hand zu nehmen, und welcher an jeden ohne Ausnahme des Standes, der Kaste, ja sogar des Geschlechtes — denn er galt auch den Frauen —, gerichtet war, verfehlte nicht die bis dahin schlummernden und niedergedrückten Kräfte, insbesondere der unteren Volksklassen, zu wecken und aufzustacheln.

Es kam dazu, daß die Blüte des Buddhismus in Indien zusammenfällt mit der Erschließung des Landes für fremde Einflüsse, speziell für den Einfluß der hellenischen Kultur. Während sich die geistigen Errungenschaften der brahmanischen Hierarchie auf ihre eignen Schulen beschränkten, trat der Buddhismus nicht nur an alle Teile des eignen Volkes heran, sondern zeigte sich teils gegen alle fremden Einflüsse entgegenkommend, teils war er auch bestrebt, eine missionarische Thätigkeit über die Grenzen des eignen Landes hinaus zu entfalten. — Hier schließt die neuerdings vielfach ventilirte Frage an, ob etwa buddhistische Lehren und Stoffe auch in den Berichten unserer Evangelien u. anzunehmen sind. Das Wesen des Christentums selbst würde dadurch in keiner Weise beeinträchtigt werden. Das Evangelium von der Gotteskindschaft des Menschen, welches alleinig von allen Religionen der Welt das giebt, was das menschliche Herz braucht, um sich in allen Nöten des Daseins zurecht zu finden, ist etwas von der

buddhistischen Lehre so Grundverschiedenes, daß es keinerlei Abbruch durch einen dergleichen Nachweis erfahren könnte. Aber geliefert ist derselbe bis jetzt noch nicht.¹⁾ Die Abfassungszeit des vorhandenen buddhistischen Kanons, sowohl der nördlichen wie der südlichen Buddhisten,²⁾ ist bisher noch nicht mit solcher Sicherheit festgestellt, um darauf feste Schlüsse bauen zu können.

In Indien selbst hat es der Buddhismus zwar zu einer hohen Blüte gebracht, aber er ist nach ungefähr tausendjährigem Bestande daraus wieder vollständig vertrieben worden, und kommt jetzt erst wieder als Import von außen her dahin zurück. — Auch auf den Brahmanismus hat er (wie die Reformation auf den Katholizismus) sehr vorteilhaft eingewirkt. Er hat die blutigen Tieropfer wesentlich beschränkt, hat auf das zeitweise Zurücktreten der Witwenverbrennung und die völlige Beseitigung des Menschenopfers hingewirkt (s. Sitzber. B. Akad. 1897 Seite 597, 598). Aber er hat doch auch gerade nach dieser Richtung hin einen schädlichen Einfluß ausgeübt, indem er zur Untöbbarkeit der Kueh, zur Enthaltung von Fleischgenuß und zur völligen Alleinherrschaft des Vegetarianismus sehr wesentlich beigetragen hat. Hierdurch aber ist entschieden die physische Kraft des indischen Volkes sehr beeinträchtigt worden. Seitdem wurde

¹⁾ Die Stellung des sangha, der „Gemeinde der Heiligen“ (sozusagen), als der höchsten kirchlichen Autorität in der buddhistischen Trinität, hat eine gefestete Grundlage in einer entsprechenden Einrichtung, während den abessinischen Fravashi (Seelen)-Substraten der Gläubigen, sowie dem „heiligen Geiste“ der christlichen Trinität eine solche nicht in gleichem Maße zur Seite steht. — Beiläufig, die Voranstellung des „Sohnes“ vor den „Vater“ in dem Schlußvers des zweiten Korintherbrieves (13, 13), welche unsern modernen „Christusdienst“ zu Grunde liegt, entspricht der Stellung der priesterlichen vätsch (lateinisch vox), des logos, als kosmischen Prinzip, noch über dem Pradschâpati, in den brâhmana-Texten. („Wenn es etwas Höheres giebt als den Pradschâpati, ist es die vätsch“. Ind. Stud. 9, 479.)

²⁾ Keiner von beiden darf beanspruchen, die auf der dritten Synode unter Piyadasi, zunächst ja auch nur mündlich, und in einem andern Dialekt (nämlich in dem Dialekt von Magadha, östliches Indien, in welchem Buddha gepredigt haben soll) abgefaßte Redaktion des Kanons zu repräsentieren. Aber beide enthalten, natürlich besonders in dem, was sie gemeinsam haben, sehr viel Altes und Authentisches. Und zwar hat der südliche Kanon, der in Pâli, einem Dialekt des westlichen Indiens (von Prinz Mahinda nach Ceylon verpflanzt), nach der eignen Tradition erst etwa im Jahre 80 v. Chr. schriftlich fixiert worden ist, im ganzen mehr Anspruch auf Authentizität als der nördliche Kanon, der seinen eignen Angaben nach erst unter König Kanishka, um 40 n. Chr., in einem korrupten Sanskrit abgefaßt worden ist. Letzterem stehen allerdings für einige Stücke sehr alte chinesische Uebersetzungen zur Seite, die angeblich auch bis in das erste Jahrhundert n. Chr. zurückgehen, indessen doch noch erst auf Inhalt und Form zu prüfen sind (die tibetischen Uebersetzungen daraus gehören einer weit späteren Zeit an, vergl. Indische Studien 3, 140, siehe auch Indische Streifen 3, 421. — Die plotinische (neu-platonische) Emanationslehre von dem: „to on“ entspricht wesentlich der in einem philosophischen Liede der Riksamhitâ (X 129) vorliegenden dergleichen. — Es liegt nahe, den Namen von Plotins Lehrer Ammonius Saccas († c. 240 p. Chr.) einfach als den eines Vertreters der ägyptischen (Ammonius) und indischen (Sakkas = Pâli Sakka, Name des Çâkyamuni Buddhas) Weisheit aufzufassen. — Das goldene Ei der Orphiker ist im Veda bekannt (s. Indische Studien 18, 12 und 13). — Der Versuch einer Verbindung zwischen Pythagoras und Buddha scheitert an dem höheren Alter des ersteren (s. ebendasselbst S. 120 und 463 f.).

es die Beute der fremden Eroberer, denen es zu Alexanders Zeit noch so kräftigen Widerstand entgegensetzte.¹⁾

Bei der Vertreibung des Buddhismus aus Indien blieb daselbst eine ihm nahe verwandte Sekte, die der Dschaina, zurück. Die Entstehung derselben ist noch im Dunkeln. Nach den einen, die sich besonders auf den Umstand stützen, daß unter dem Namen des Stifters ein Name erscheint, der in der buddhistischen Legende als Name eines Gegners respektive Vorgängers Buddhas genannt wird, wäre die Dschaina-Sekte sogar als vorbuddhistisch zu erachten. Nach den andern ist dagegen in ihr nur eine der ältesten Abzweigungen des Buddhismus zu erkennen und auf jene Angabe nicht so viel Gewicht zu legen, da im übrigen die Ueberlieferungen über die Person des Stifters u. wesentlich zusammenfallen. Und zwar teilt sich diese Sekte in zwei Gruppen, die sich ebenso bitter befehdeten, wie dies bei allen religiösen Bruderzwisten der Fall zu sein pflegt, in die Digambara, (die Unbekleideten) wörtlich: die (nur) die Himmelsgegenden zum Kleide habenden — und in die Cvetāmbara (Weißgekleideten). Nur der Kanon der letzteren liegt bis jetzt vollständig, und zwar in riesigen Dimensionen, vor. Die Digambara erscheinen als die älteren, da sich nicht nur bereits in der Riksamhita selbst (X, 136, 2) „windgegürtete Bacchanten“ *munayo vātaraçanās* vorfinden, sondern auch aus der Zeit Alexanders die bekannten Nachrichten über die indischen Gymnosophisten vorliegen. Es pflegen ja im übrigen auch noch jetzt çivaitische Büsser, wohl als Nachfolger der Rudra-Genossen, als nackte Yogin herumzustrreifen.

Die Dschaina haben es, abgesehen von ihrem heiligen Kanon, auch noch zu einem großen profanen Schriftentum gebracht, besonders in der Erzählungslitteratur, wobei sie mit den Buddhisten geradezu rivalisieren, jedoch auch da erst in sekundärer Stufenfolge stehen. — Die Entstehung ihres heiligen Kanons geht nach Inhalt und Form (die Sprache ist ein weit modernerer Dialekt als zum Beispiel das Pāli), sowie nach den eignen traditionellen Angaben über die Redaktion, bis in das fünfte Jahrhundert unsrer Zeitrechnung hinab.

Die Ausbildung der Dschaina-Sekte gehört im übrigen in eine Zeit und Gegend, wo die Person Krishnas noch als die eines heldenhaften Prinzen volkstümlich²⁾ war, wo derselbe respektive teils noch als ein Fürst des Yādava-Geschlechts, im westlichen Indien (in Dvāraka) hausend galt, teils noch nicht in der Weise wie dies im Mahābhārata vorliegt zu einer halbgöttlichen Stellung gelangt war, teils endlich auch die Hirtengeschichten, die sich in die moderne Krishna-Legende eingebürgert haben, speziell die Liebesgeschichten mit den

1) Bekanntlich hat der Buddhismus auch die mongolischen Horden, die im dreizehnten Jahrhundert ganz Iran, Vorderasien und das südöstliche Europa verwüsteten, bis ihnen das deutsche Schwert bei Liegnitz (9. 4. 1241) Halt gebot, aus wilden Barbaren zu friedlichen Nomaden umgeschaffen, die kein Tierblut vergießen, wenn sie sich auch nicht scheuen, von andern geschlachtete Tiere zu verzehren.

2) Sollte etwa diese spezielle Beziehung zu Krishna mit dabei von Einfluß gewesen sein, daß der Dschainismus in Indien zurückbleiben konnte, während der Buddhismus daraus vertrieben wurde?

Hirtinnen, noch nicht daran angeknüpft waren. Es reicht dies also in eine der Abfassung des großen Epos vorhergehende Zeit zurück.¹⁾

Wenn der Buddhismus im wesentlichen mit der dritten vedischen Litteraturstufe, der Stufe der sūtra gleichzeitig zu setzen ist, während in der zweiten vedischen Periode die Ausbildung und Entfaltung des hierarchischen Brahmanentums, gegen welche er auftrat, stattgefunden hatte, so lassen sich doch die Spuren desselben, wie es scheint, bereits auch in den letzten Ausläufen dieser zweiten Periode selbst direkt nachweisen. Die vorliegenden Texte derselben, ja sogar auch die Texte der ersten, der Samhita-Periode, ergeben sich nämlich bei näherem Zusehen als die letzten Resultate der betreffenden litterarischen Bemühungen, denen eine große Zahl ähnlicher Texte vorausgegangen ist. Es handelt sich respektive hier durchweg von vornherein nur um mündliche Ueberlieferungen, die erst mit der Zeit zu schriftlicher Abfassung gelangt sind. Dies letztere gilt in gleichem Maße auch von der sich auf brahmanischer Seite zunächst an die vedische Litteratur anschließende Litteraturphase, von dem Epos. Auch das indische Epos ist von alter Zeit her nur mündlich überliefert worden, und die Anfänge desselben sind infolgedessen verloren. Es werden in den brahmana-Texten bei verschiedenen Gelegenheiten des Rituals Texte epischen Inhaltes erwähnt, die bereits in feste Form gebracht (in parvan abgeteilt), Gegenstände der Mythe in Bezug auf Menschen, Halbgötter und Götter behandelten; auch sind in dem vorliegenden Epos allerhand Erzählungen enthalten, die als Trümmer alter Ueberlieferungen gelten können, in Prosa und Metrum. Ihr Alter wird dadurch bezeugt, daß ihr Inhalt vielfach sich auf den Widerstand bezieht, den die königlichen Geschlechter der Ueberwucherung der brahmanischen Hierarchie entgegengestellt haben, allein es sind dies alles nur klägliche Reste. Es ist sogar die Vermutung aufgestellt worden, daß der gegenwärtige Inhalt des großen Epos Mahābhārata, sich nicht mit seinem ursprünglichen Inhalt deckt, nämlich die jetzigen Sieger darin ursprünglich nicht die Sieger waren, sondern daß eine sekundäre Umarbeitung des Werkes zu Gunsten derselben stattgefunden hat,²⁾ bei welcher die Rollen vertauscht worden sind. Diese Umarbeitung hätte denn aber freilich in sehr gründlicher Weise stattgefunden. In der alten Sage hätte es sich um den Kampf der Kuru unter sich respektive mit den Pāṇḍava gehandelt, welche letzteren dann durch die ihnen ver schwägerten Pāṇḍava vertreten worden seien. Unter diesen aber wäre ein wildes

1) Das Mahābhārata gehört in seiner vorliegenden Krishna-Vishnu-itischen Fassung wohl in die ersten Jahrhunderte unsrer Zeitrechnung. Wenigstens wird ein Werk dieses Namens, von gleichem Umfange (100 000 Verse, ursprünglich waren es nur 8800 Verse), bereits in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts inschriftlich erwähnt (s. Bühler, Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1897, 596 Note).

2) Wir haben im Epos selbst die Nachricht, daß es ursprünglich nur aus 8800 Versen bestand. Der Umfang der gegenwärtigen Redaktion beläuft sich auf 100 000 Verse und ist, wie wir eben sahen, inschriftlich schon für das fünfte Jahrhundert unsrer Zeitrechnung beglaubigt.

Bergvolf des nördlichen Indiens zu verstehen, das zur Zeit Buddhas in Hindostan herrschte. Und unter der Herrschaft dieser Pāndava wäre das Epos zu einem sie verherrlichenden Gedichte umgewandelt worden (s. schon Indische Studien II, 402 ff.). Gleichzeitig hätte sich dann auch die Umgestaltung des bisherigen vedischen Olymps in den epischen Olymp, in welchem Giva und Vishnu die Hauptrollen spielen, vollzogen. Und zwar so, daß darin hauptsächlich die Gestalt des letzteren hervortritt, welche in einer für uns noch gänzlich unklaren Weise sich an die Stelle des alten Indra gesetzt hat, wobei er durch die Identifikation mit einem Beinamen desselben, Arschuna, und mit einem speziell dem westlichen Indien angehörigen menschlichen Helden Namens Krishna (siehe oben) gestützt worden wäre.

Auch für die Zeit des Epos wird uns im übrigen, so wie für die Zeit des Buddhismus, vom Zuge Alexanders her, ein chronologischer Anhalt. Wenn in den Edditen des Piyadasi geradezu die Namen von griechischen Königen aus der Diadochen-Zeit genannt werden, so werden auch in dem Mahābhārata die alten Helden des Epos als in enger, freundschaftlicher Beziehung zu verschiedenen Yavana-Königen stehend bezeichnet, die zwar nicht direkt mit griechischen Namen genannt werden, aber doch Namen tragen, die in Beziehung zu solchen zu stehen scheinen (cf. Bhagadatta und Apollodotos, Dattamitra und Demetrios u.). Und da für ihre Herrschaft dieselben Gegenden im nordwestlichen Indien angegeben werden, welche unter der Herrschaft der Diadochen standen, so ist wohl kein Zweifel daran, daß die Verfasser des Epos sie als gleichzeitige Fürsten kannten und darum eben mit dessen Helden in Bezug brachten. In dem Namen des Yavana-Königs Kaserumant liegt vielleicht sogar der Name der römischen Caesaren selbst vor.¹⁾

Die Angaben des Megasthenes, der als griechischer Gesandter längere Zeit in Pataliputra verweilte, über den indischen Herakles und seine Tochter Pandaia lassen sich am besten als ein Mißverständnis der epischen Sage von Krishna und von der Draupadi, Gemahlin der Pāndava, deuten.²⁾ — Nehmen wir noch die Angaben des Periplus hinzu, daß zu dessen Zeit die Südspitze Indiens (Kap Komorin) Komara hieß, wohl weil sich dort ein Tempel der Kumari, der Gemahlin des Giva, befand, so haben wir eine leidlich feste Datierung für die älteste Phase der epischen Göttergestaltungen vor uns.

Und von hier aus zurück, sowohl wie von da weiter hinab bis zur Jetztzeit, schließen sich Stufe für Stufe die weiteren dergleichen Gestaltungen, sich von einander abhebend, an.

Der Giva-Dienst und der Vishnu-Dienst sind von da an die leitenden Religionsformen für Indien geblieben, wie viel Fremdes sich auch zu ihnen

¹⁾ Auch in dem Namen des Königs Dschalaukas, der, der Kashmirischen Chronik zufolge, mit den Yavana kämpfte, steckt vielleicht gerade umgekehrt der Name des Yavana-Königs Seleukos selbst verborgen.

²⁾ So schon Lassen.

gefelt hat, teils so, daß es von ihnen amalgamiert wurde, teils so, daß es selbständig daneben bestehen blieb.

Wenn schon von vornherein der Dienst des Civa dadurch, daß dessen Gestalt aus den alten vedischen Gestalten des Feuergottes und des Sturmgottes hervorgegangen ist, den Charakter teils besonderer Opferheiligkeit, teils der Unheimlichkeit trägt, so ist auch noch andres in seinen Dienst hineingezogen worden, was irgendwie diesen beiden Charakterzügen entspricht und sich damit in Bezug setzen ließ. Der Dienst seiner Gemahlin Ambikā, ursprünglich der Schwester Rudras, hat sich hauptsächlich in der Richtung des Unheimlichen entwickelt. — In noch ganz un- aufgeklärter Weise ¹⁾ ist auch der Phallus-Dienst mit dem Civa-Kultus in Bezug gesetzt worden und hat gewaltige Dimensionen angenommen. (Ueber eine androgyne Verehrung des Gottes haben wir Kunde aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung nach den griechischen Berichten über eine indische Gesandtschaft am Hofe des Heliogabal.) — Es ist dies um so auffälliger, als im Gegensatz dazu sonst ein streng asketischer Zug durch die Civa-Legenden geht (vgl. Kālidāsa im Prolog eines seiner Dramen), ²⁾ was dem Dienste dieses Gottes ein entschiedenenes Uebergewicht über die lascive, sinnliche Gestaltung des Vishnu-Kultus verleiht.

Zu den ältesten wichtigsten Gestalten des Civa-Kreises gehört der „Scharenherr“, Ganapati, Gaṇeṣa, ein Name, den ursprünglich Rudra (Civa) selbst führt und der sich auf die „heulenden Scharen“ seiner Genossen, der Winde, bezieht; er hat sich dann zu einer selbständigen Persönlichkeit ausgestaltet, als Führer der Scharen der frommen Andächtigen, ³⁾ welche beim abendlichen Tempeldienste singend und tanzend den Civa verherrlichen; schließlich ist er, mit dem Elefantenkopf (als dem Symbol der Klugheit) versehen, zum Gotte der Wissenschaft geworden. — Neben ihm steht, den ursprünglichen Charakter des wütenden Sturmes oder des verheerenden Feuers besser bewahrend, der Gott des Krieges, Skanda, in dessen Namen vielleicht noch ein Reflex des wie ein Kriegsgott über Indien hereingebrochenen Alexander zu erkennen ist. ⁴⁾ Das Wort bedeutet eigentlich

¹⁾ Priapische Genien (kumbhānda, kumbhamushka) finden sich bei den Buddhisten und in der Atharva-Samhitā genannt. Sie gehören wohl den unteren Volksschichten an; man hat auch die zweimal in der Rik-Samhitā genannten cignadeva mit ihnen in Bezug gebracht. Könnte etwa auch das Wort guhyaka als Name der yaksha, der Wächter der unterirdischen mineralischen Schätze des Gottes der Reichtümer (des speziellen Genossen Civas) ursprünglich nicht mit guhya „Versteht“, sondern mit guyham, „pudendum“ in Bezug stehen?

²⁾ Der da, obwohl ein Leib mit seiner Gattin,

Hoch über sinnentrückten Böhern stehet.

³⁾ Das Wort gana „Schar“ bedeutet schließlich auch nur einen zu diesen Scharen Gehörigen.

⁴⁾ Daß die im Orient übliche Abkürzung des Namens Alexander in Skander (als ob in den beiden ersten Silben Ale- der arabische Artikel al vorliege) schon zu Alexanders Zeit selbst bekannt war, geht daraus hervor, daß seine Soldaten bei dem Flusse Tschandrabhāga, einem Nebenfluß des Indus angelangt, meuterten und über diesen nicht hinwegsetzen wollten; sie saßen nämlich diesen Namen als Sandarophagos, Alexander-verzehrend, auf und saßen darin eine böse Vorbedeutung; Alexander mußte umkehren.

„springend, anspringend“, ist respektive der Name einer Kinderkrankheit, möchte somit ohne besonderen Anlaß wohl kaum zum Namen des Kriegsgottes geworden sein. Er gilt als ein Sohn des Civa, respektive des Feuers (wohl des Kriegesfeuers), was durch eine schmutzige Legende (an denen es in Indien nicht fehlt) erklärt wird. — Auch an den Liebesgott, der mit dieser Legende in Verbindung steht, knüpft sich die Möglichkeit hellenischen Einflusses. Er ist zwar mit seinem „Pfeil und Bogen“ schon in der späteren vedischen Zeit eine volkstümliche Gestalt; aber es knüpfen sich an ihn dann in der noch späteren Zeit Vorstellungen, welche genau an die der Griechen vom Eros erinnern. Entweder haben diese dies von den Indern entlehnt, was schwer anzunehmen, oder umgekehrt; denn daß beide Völker unabhängig voneinander dieselbe absonderliche Vorstellung entwickelt haben sollten, ist kaum denkbar. Es wird ihm nämlich in Indien ein Fisch (makara), ebenso wie dem Eros der Delphin als Banner gegeben. Er erscheint so unter anderm auch auf einem Bildwerke in Orissa, im siebenten Jahrhundert unsrer Zeitrechnung, als ein halbwüchsiger Knabe, kauend neben einer Bajadere, welche sich mit der Rechten auf einen Fischschwanz stützt (genau wie Aphrodite mit Eros und dem Delphin). Da nach dem Zeugnis des Periplus „schöne Mädchen“ als Handelsartikel aus Alexandrien nach Indien gingen, so wäre es begreiflich, wenn dieselben mit ihrem Metier auch die Gottheiten, denen sie dienten, dahin mitgebracht hätten. — Civas Gattin, die ursprünglich als vor Blut zurückschauernd dargestellt wird, ist in späterer Zeit zu einer mit Menschenopfern zu verehrenden Gottheit geworden.

Civaismus und Vishnuismus haben sich vor Zeiten hart bekämpft. Der Gegensatz gegen den Buddhismus und später gegen den Islam hat dann aber die beiden Parteien zusammengeschweißt; nur selten bricht auch jetzt noch der alte Hader gelegentlich in hellen Flammen aus. Gemeinsam ist beiden die unbedingte Hingabe an die erkorene Gottheit,¹⁾ deren Gunst man sich, zugleich mit der Entsühnung von aller Schuld, durch Pönitenzen aller Art sichert, die sich unter Umständen bis zum Selbstmord unter den Rädern des Wagens des Götterbildes, das in feierlicher Prozession umherfährt, steigern. Doch sind dies nur seltene Fälle; die Veräußerlichung des Gottesbegriffes ist im ganzen eine so starke, daß das einfache Herleiern²⁾ einer kurzen Glaubensformel oder einer Reihe von Namen der Gottheit, zur Gewinnung ihrer Gunst, sowie zur Entsühnung von jeder begangenen

1) In dieser innigen Hingabe (bhakti) der indischen Sekten an die je erwählte Gottheit hat man schon vor langer Zeit (H. S. Wilson) christlichen Einfluß vermutet. In der That steht dieselbe zu der niedrigen Stellung der Götter am Ausgang der vedischen Zeit respektive beim Beginn des Buddhismus in starkem Widerspruch. — Hierher gehört auch die Lehre von der Gnadenwahl, daß nur derjenige zur Erkenntnis des átman (Gottes) gelangen kann, den dieser selbst sich erwählt, während nach der üblichen sonstigen Lehre derjenige, der Gott erkennt, dadurch eo ipso zur Einheit mit Gott gelangt.

2) Haben es ja doch auch sogar die Buddhisten zu den sogenannten Gebetsorgeln gebracht, auf welchen man Papierstreifen, die mit dem Namen der Gottheit oder mit einem an sie gerichteten Spruche beschrieben sind, herumdreht, was für ebenso verdienstlich gilt als das Verfagen derselben.

Schuld, bis zum Elternmord hin, und zur ewigen Seligkeit ohne weiteres ausreicht.

Daß es bei solcher Leichtigkeit der Schuldvergebung überhaupt noch ein moralisches Leben unter den Hindus giebt, muß geradezu wunder nehmen. Die menschliche Natur trägt eben schließlich doch den Sieg über die Gebilde des Wahns davon, und diese letzteren sind nur das Leitseil, mit welchem die Priester die Gläubigen, vor allem aber die Schuldigen, zu lenken wissen. Nirgendwo ist die priesterliche Macht eine so tief und fest gewurzelte wie in Indien. Die geistigen Führer der Sekten genießen die unbedingte Oberherrschaft unter den Ahrigen, und die Privilegien, deren sie sich erfreuen, sind geradezu unglaublich.¹⁾ Sie beruhen nur auf dem guten Willen ihrer Anhänger. Keine weltliche Macht breitet sich schützend über sie aus. Ein jeder könnte sich ihrem Bann entziehen, wenn er die Kraft dazu hätte. Aber es geht eben nicht. Das ganze Volk ist so tief in diesen Anschauungen versunken und so fest mit eisernen Ketten daran geschmiedet, daß alles Auflockern derselben, sei es durch geistig hervorragende Reformatoren, an denen es auch in Indien nicht gefehlt hat,²⁾ sei es durch äußeren Druck, erfolglos gewesen ist. Gerade der letztere hat vielmehr die Bande nur noch fester geschmiedet, und die Reformatoren selbst oder doch wenigstens ihre Nachfolger haben bald eingesehen, daß es bequemer ist, sich beräuchern zu lassen, als die stumpfe Masse auf ein höheres Niveau emporzuheben.

Auch die fremden Religionen, die der Reihe nach Eingang in Indien suchten und fanden,³⁾ haben dies Bild nicht erheblich zu verschieben vermocht. Sie fanden sich entweder auf kleine Kreise beschränkt, oder auch sie verfielen bei weiterer Ausbreitung mit der Zeit demselben Banne, teils der überwuchernden Phantasie, teils der bequemen Trägheit, die sich nur zu Zeiten zu irgend welchen ganz besonderen Exaltationen hinreißen läßt.

Der Vishnuismus hat besonders in den beiden großen Epen Mahābhārata und Rāmāyana und in den Purāna-Texten seinen offiziellen Ausdruck gefunden, der Civismus dagegen teils ebenfalls in diesen Texten, teils⁴⁾ in den sogenannten Tantra-Texten, die bis jetzt noch ziemlich unbekannt sind. Und zwar scheinen diese Tantra-Texte in einem besonders nahen Verhältnis zum nördlichen Buddhismus zu stehen, während doch gerade der Civismus selbst, der energische Bekämpfer

1) Die Vergottung derer, welche eine bestimmte Lehrmeinung durchgeführt haben, durch ihre Anhänger und Jünger ist vom Standpunkt einer reinen Gotteserkenntnis aus geradezu eine Art Blasphemie, liegt aber im Wesen des Menschen tief begründet, als ein Tribut dankbarer Anerkennung der geistigen Höhe der Propheten und Lehrer und als ein demütiges Zugeständnis der eignen Schwäche und Unzulänglichkeit. Siehe Sitzungsberichte der Berliner Ak. d. Wissensch. 1897 S. 603.

2) Zum Beispiel Rāmānudscha, Nanak, Tschaitanya und andre bis in die neueste Zeit hinab.

3) Siehe im Verlauf.

4) Insbesondere gilt dies von dem Dienst der weiblichen Hälfte Civas, seiner Gemahlin, die unter den Namen Durgā, Bhavāni, Kālī und so weiter und speziell als seine Çakti, Kraft, verherrlicht wird.

des Buddhismus, der seine Vertreibung aus Indien durchsetzte, gewesen zu sein scheint. — Auch das in Indien zu so hoher Blüte gelangte Zauber- und Magiewesen steht mit den Tantra in besonders naher Beziehung. Der Civaismus scheint im übrigen eine Zeitlang mehr von der Gunst der Fürsten, als von der der Brahmanen getragen gewesen zu sein. Ein großer Teil der weltlichen Litteratur, speziell der dramatischen Poesie, gehört ihm an, oder doch Männern, die durch ihre Namen ihm zugehören, vergl. Kalidasa.

Die eigentlichen Grundlagen des Vishnuismus sind noch im unklaren. In der sogenannten Trimurti, dem göttlichen Dreileib, vertritt Vishnu die erhaltende Kraft Gottes. (Civa, die zerstörende, Brahman, die schaffende.) In dem praktischen Vishnuismus aber vereint Vishnu in sich sehr heterogene Bestandteile. Zunächst ist Vishnu ein altvedischer Gott; was von demselben im Veda fast alleinig berichtet wird, sein Durchschreiten der Dreiwelt in drei Schritten, symbolisiert wohl die sofortige Durchleuchtung des ganzen Weltalls durch die Strahlen der aufgehenden Sonne. (Die später, schon in den brahmana-Texten, vorliegende Mythe spricht dabei von Vishnu als einem Zwerge, der dies Wunderwerk verrichtet.) Auch der die Schlangen (der Finsternis) zerstückende Riesenvogel Suparna, später als Vishnus Reitpferd Garuda genannt, ist wohl als Symbol der Sonne aufzufassen; ebenso das Rad, welches als Vishnus spezielles Emblem gilt. — Sollte etwa auch Vishnus Name Hari, den der Avesta als Name eines Dämons Zairi kennt, als der „Goldene“ aufzufassen und auf die Sonne zu beziehen sein? Es erscheint dies Wort im Veda in engster Beziehung zu Indra¹⁾ und würde somit zu dem zweiten Grundstocke hinüberführen, welcher dem epischen Vishnuismus zu Grunde liegt, zu Indra (Arshuna) und dem mit diesem in einer freilich noch unklaren Weise indentifizierten Krishna nämlich. Dazu treten drittens dann noch jene sozusagen spekulativen Stoffe, welche ihn, der Trimurti-Theorie entsprechend, als Träger der Welt markieren. So zunächst seine Identifikation mit dem Purusha Nārāyana, dem über dem Wasser schwebenden Geiste, sein winterliches Ruhen auf der großen Weltschlange Sesha; vor allem aber die Vorstellung von zehn sogenannten Avatāra, wörtlich „Herabsteigungen“, das ist Inkarnationen der Gottheit in tierische oder menschliche Leiber,²⁾ teils zum Schutze der Welt gegen dämonische oder ander-

¹⁾ Der zwar nicht selbst diesen Namen führt; aber nicht nur sein Haar, sein Bart, seine Riefen (? Helmbüschelklappen), seine Rasse werden als hari bezeichnet, sondern auch sein Aussehen (varpas), seine Werke (vrata), seine Art (dschātām). Es ist dies allerdings sehr auffällig, da in der späteren Zeit Indras Farbe nila, dunkelblau, blauschwarz ist (cf. indra-nila als Name des Saphirs). Freilich ist dies ja auch die Farbe Vishnus, resp. Vishnu's Krishna's, und doch führen gerade sie speziell den Namen Hari.

²⁾ Die zehn Inkarnationen Vishnus sind folgende: als Zwerg (1.) durchschritt Vishnu die Dreiwelt mit drei Schritten und sicherte ihren Besitz den Göttern; als Fisch (2.) führt er die Arche des indischen Noah, Manu, während der großen Flut ans Land; als Schildkröte (3.) trägt er das Weltall; als Eber (4.) rettet er die Erde aus dem Meeresgrund; als Paraçu Rāma (5.) vernichtet er die den Brahmanen feindliche Kriegerkaste (nach deren Beseitigung die Brahmanen mit den aus den vornehmen Geschlechtern der

weite Unbill, teils zur moralischen Erneuerung der Welt, respektive der Menschheit. Unter diesen Inkarnationen treten die als Rāma (7) und die als Kriṣṇa (8) in den Vordergrund. Und zwar haben es beide Gestalten zu einer so festen, sektarischen Verehrung gebracht, daß dies wohl nur unter Annahme hierauf hinwirkender fremdartiger Elemente möglich scheint.

In der Gestalt Rāmas ist nämlich wohl buddhistischer Einfluß zu erkennen (erscheint ja doch Buddha selbst als eine der letzten Inkarnationen (9) Viṣṇus, und die letzte noch ausstehende Inkarnation desselben als Kalkin läßt sich unschwer mit den buddhistischen Vorstellungen von dem in Zukunft noch zu erwartenden Buddha Maitreya in Bezug setzen.¹⁾ Daß dem Rāma ursprünglich irgendwelche, sei es natur-symbolische, sei es kulturelle Beziehungen, zu Grunde liegen, schließt nicht aus, daß auf die Ausgestaltung seiner Persönlichkeit die Vorstellung von dem buddhistischen Ideal eines Fürsten, wie er sein soll, eingewirkt hat. Gerade durch die Aufnahme dieser Vorstellung, durch ihre Anpassung an bereits dem Volke liebe mythische Gestalten haben die Brahmanen den Buddhisten das Heft der Herrschaft aus den Händen zu entwenden gewußt. Der kalte Atheismus der buddhistischen Lehre konnte das menschliche Herz auf die Dauer nicht befriedigen, das Volk kehrte wieder zu seinen alten Penaten zurück, die ihm durch die kluge Konnivenz der Brahmanen in neuer, verklärter Gestalt zugeführt wurden. Dabei war es, was den Rāma-Dienst betrifft, speziell auch die altvedische Gestalt seiner Gattin, der Sītā, einer mythischen Personifikation der Ackerfurche, welche seinem Dienste besonders bei den Frauen Eingang zu verschaffen geeignet war. — Von Bedeutung war es hierfür auch, daß sich ein großer Dichter, Vālmiki,²⁾ des populären Stoffes annahm und ihn in seinem

Aborigines stammenden Fürsten und Königen besser fertig werden konnten); als Manu-löwe (6.) vernichtet er den bösen Dämon Hiranya-Kaṣipu, „Goldthron,“ welcher die Götter bedrohte; als Rāma (7.) besiegt er den Dämonenkönig Rāvana von Laṅkā (Ceylon, der wohl die den Ariern feindliche Kultur (oder ob etwa den durch Prinz Mahendra nach Ceylon gebrachten Buddhismus?) repräsentiert; als Kriṣṇa (8.) besiegt er den Dämonenfürsten Kānsa (seinen Onkel von Mutterseite her); als Buddha (9.) führt er die Vernichtung aller Irrgläubigen und Bösen herbei; und als Kalkin (10.) erscheint er als der Messias der Zukunft (auf weißem Pferde) beim Weltende. Die ersten vier Inkarnationen beruhen auf vedischen Legenden. Die fünfte und die folgenden knüpfen an historische Beziehungen an. (Zu 6. s. Indische Studien 9, 65.) Daß ein Gott die Gestalt eines Tieres oder Menschen annimmt um eines bestimmten Zweckes willen, kehrt wohl in fast allen Mythen und Religionen wieder. Aber daß er es zum Heil der Welt, respektive der Erde, der Menschheit, thut, ist eine spezifisch dem indischen avatāra-System und dem Christentum eigne Vorstellung. Welcher von beiden Teilen hierbei der entlehrende ist, mag zunächst noch fraglich erscheinen; die Schematisierung des Gedankens in Indien ist jedenfalls sekundär.

¹⁾ Vergl. hierzu die ähnlichen Vorstellungen bei den Dschaina, welche ihren künftigen Messias wie die Brahmanen als Kalkin bezeichnen und auf einem weißen Pferde reiten lassen (vergl. dazu auch die christliche Legende von dem Paraklet).

²⁾ Dieser Name selbst erscheint unter den in einem an den schwarzen Yadschurveda angehängten sūtra-Werke genannten Lehrern. Ebenso ja auch das Patronymicum des angeblichen Verfassers des Mahābhārata, des Vyāsa Pārāçarya, in den Lehrerlisten des weißen Yadschurveda. Auch hierdurch werden beide Epen an die Ausläufe der vedischen Zeit angeknüpft.

Rāmāyana (vielleicht unter Anlehnung an die homerische Sage, respektive wenn dies der Fall, jedenfalls in völlig eigner Verwertung derselben) zum Ausdruck brachte. Von da an, speziell seit Rāmānudscha im 11. Jahrhundert, ist der Rāma-Dienst gesichert gewesen und bildet noch gegenwärtig eine der populärsten Religionsformen in Indien.

Ganz das Gleiche wie von Rāma gilt auch von Kṛishṇa, und zwar sind es hier allem Anschein nach Einflüsse des Christentums, welche auf die besondere Entwicklung dieses Kultes eingewirkt haben.

Bei der großen Zahl von Trägern dieses Namens („der Schwarze“) ist es ungemein schwierig, denjenigen herauszufinden, welcher hier als zu Grunde liegend zu erachten ist. Seine innige Beziehung im Epos zu dessen Haupthelden Ardschuna („der Weiße“) läßt irgend welche mythische Grundlagen vermuten, zumal Ardschuna im Yadschurveda als Beiname des Indra erscheint. „Tag und Nacht,“ die im Veda gelegentlich als „schwarzer Tag,“ ahaḥ kṛishṇam, und „weißer Tag,“ ahaḥ ardschunam, bezeichnet werden, wären das nächstliegende, wollen aber hier nicht recht passen. Auch die Zurückführung des Namens Govinda auf die vedische Vorstellung von der Auffindung der geraubten Kühe, Kuhherden, als Repräsentanten, sei es des Lichts, sei es des Wassers, giebt wenig Anhalt. Immerhin scheint diese letztere Beziehung nicht ganz ohne Belang zu sein, da wir durch sie wenigstens auch einen gewissen Bezug zu Indra, der im Veda geradezu auch govind genannt wird, gewinnen. Die Verbindung des Kṛishṇa mit den Kindern und Hirten muß eben wohl einen alten mythisch-allegorischen Kern enthalten, da sie entschieden schon in alte Zeit hinaufreicht. Die buddhistische Legende bringt die Namen Gopa, Yaçodharā, Yaçodhā, Nandā und Rādhā, Kālikā und Kubdschikā, die in der Kṛishṇa-Legende so speziell hervortreten, auch mit Buddha in Verbindung, was für das Alter dieser Namen und ihre allegorische Bedeutung unstreitig schwer ins Gewicht fällt.¹⁾ Daneben aber muß auch eine bestimmte streitbare Persönlichkeit namens Kṛishṇa, die dem Stamm der Yādava angehörte und etwa den Beinamen Vasudeva führte, schon in alter Zeit als ein tapferer, zugleich auch listiger und verschlagener Held gegolten haben, von dem viele Sagen gingen, und der sich darum dazu eignete, als eine Art Halbgott unter die Stammhalter eines tapferen Geschlechts eingereiht zu werden. Unter dem Namen Kṛishṇa, „Sohn der Spielerin“ Devakīputra, erscheint in einer alten Upanishad (Tschāndogya) ein wißbegieriger Schüler, Sohn eines kriegerischen Geschlechts. Zur Zeit der Abfassung des ältern Teils des Mahābhārata, ebenso wie schon zur Zeit, wo sich die Dschaina-Legende bildete (s. oben), scheint diese halbgöttliche Persönlichkeit besondere Verehrung genossen zu haben. Sie ist es denn eben wohl auch, die dem zu Grunde liegt, was Megasthenes vom indischen Herakles berichtet. Als nun dann in späteren Zeiten das Christentum, auf welchem Wege immer (s. unten), zur Kenntnis der Inder gelangte, scheint die Ähnlichkeit des Namens

¹⁾ Siehe meine Kritik über Senariz eingehende Darstellung dieser Mythentriebe in den Indischen Streifen 3, 428. 1876.

Krishna (welcher im südlichen Indien mit einem t, also Krischna, gesprochen zu werden pflegt) und Christus Veranlassung gegeben zu haben, die beiderseitigen Persönlichkeiten zu identifizieren und die Legende von Christus, seine Geburt in der Krippe u. s. w. auf Krishna (der Name seiner Mutter Devaki kann auch als „die Göttliche“ aufgefaßt werden) zu übertragen. „Es hat dann bei der sinnlichen Phantasie der Inder die Sage von der Geburt Christi unter den Hirten und seine Kindheit unter ihnen zu den ausschweifendsten, glühendsten Schilderungen der Liebesabenteuer Krishnas mit den Hirtinnen geführt, was in ihrem (der Inder) Wesen tief begründet liegt; infolge dieses Mißverständnisses und dieser Mißdeutungen hat die Kunde von Christus, dem Hirtengespielen, den Indern sittlich ungeheuer geschadet.“ (Z. D. M. G. 6, 97. 1852.) — In der That bildet der Krishna-Dienst mit seinen ausschweifenden Phantasiebildern einen starken Gegensatz zu der rigoristischen, asketischen Form des Civa-Dienstes. Andererseits jedoch hat sich in ihm auch wieder eine Weichheit des Gemüths, ein gläubiges Vertrauen entwickelt, welches zu tiefinniger Hingabe geführt hat.

Die rituellen Vorschriften über die Feier von Krishnas Geburtsfest zeigen durch den schroffen Gegensatz, in welchem sie zu den legendarischen Berichten über die Geburt Krishnas stehen, daß sie auf fremdem Boden gewachsen sind. Während, diesen Legenden zufolge, Krishnas Mutter gleich nach seiner Geburt das Kind weggiebt, um es den Nachstellungen seines Oheims Kaṁsa zu entziehen,¹⁾ liegt sie dem Ritual zufolge ruhig und friedlich in ihrer „Wochenstube“ im Hirtenhause, das saugende Kind an der Brust haltend — wie die Madonna Lactans —, die Hirten und Hirtinnen lobsingend und preisend um sie her, Dchs und Esel zur Seite,²⁾ der heilbringende Stern am Himmel.

Da nun die Feier von Christi Geburt in Verbindung mit seiner Taufe³⁾ in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts bis zum Jahre 431 in Aegypten nachweisbar ist, so liegt es nahe, anzunehmen, daß zur selben Zeit auch die Uebersiedlung dieser Art der Feier⁴⁾ nach Indien stattfand, und zwar in Verbindung eben mit allen den sonstigen Stoffen, die in der Krishna-Legende christlichen Sagen und Vorstellungen entsprechen. Zwei Wege stehen dafür offen, zunächst der, daß indische Reisende, Handelsleute u. s. w. nach Alexandrien⁵⁾ kamen,

1) Es erinnert dies selbst im übrigen an die christliche Legende von dem bethlehemitischen Kindermord des Herodes.

2) Siehe meine Abhandlung über Krishnas Geburtsfest, 1868, S. 338, 339.

3) Siehe a. a. D. 337, 338.

4) Die Namengebung bildet auch in Indien einen integrierenden Teil derselben.

5) Das Mahābhārata enthält einen eingehenden Bericht über die Seereise eines indischen Weisen nach der „weißen Insel“, Insel der Weißen (Cvetadvīpa), wo er die monotheistische Verehrung Krishnas kennen lernte (s. Indische Studien I, 400, II 400), was vor ihm schon andre gethan hatten. — Galenos in Hippocr. Epidem. III tom. XVII pars I, p. 603, ed. Kuhn; (ich verdanke dies Citat Hermann Diels) berichtet von einem indischen Arzt, der in Alexandrien lebte und studierte. Es wäre schön, wenn die neuen Papyroffunde in Aegypten auch nach dieser Richtung hin etwas brächten. Für die ersten christlichen Jahrhunderte, respektive

dort das Christentum kennen lernten, und es heimgekehrt auf ihren in Indien selbst bereits halbgöttlich verehrten Krishna übertrugen, und zweitens, daß christliche Missionare nach Indien kamen und dort bei den Krishna-Verehrern guten Boden für ihr Missionswerk fanden. Hat man doch christliche Spuren bis in die Bhagavadgita hinein verfolgt. — Der Patriarch von Antiochien bestellte noch im zwölften Jahrhundert den Katholikos für Romogyri (Rāmagiri) im Dekhan. Die Portugiesen fanden bei ihrer Entdeckung Indiens syrische Christen an der Küste von Malabar vor, die sie mit Gewalt zu bekehren suchten.¹⁾

Die Zeit, wo die griechischen Nachfolger Alexanders und, im Anschluß daran, die Indoskithen im Nordwesten Indiens herrschten, hat im übrigen nicht bloß den Einflüssen hellenischer (später christlicher) Vorstellungen Eingang verschafft, sondern es haben sich damals auch die Befenner des iranischen Mithra-Dienstes nach Indien gewandt und haben ihren Sonnenkultus, eigentümlicher Weise ebenfalls in Verbindung mit krišnaitischen Motiven, daselbst verbreitet. Der Name ihrer Priester, Maga, ging dann später auch auf die Befenner der Zarathustra-Lehre über, als diese, um den Verfolgungen des Islam zu entgehen, sich ebenfalls im westlichen Indien niederließen. Sie bildeten selbständige Gemeinden und Kolonien (nicht ohne auch einige brahmanische Pandit zu sich herüberzuziehen), da sie in großer Zahl kamen, und stehen noch jetzt unter dem Namen der Parsen hoch in Blüte, während die Maga wohl nur als Missionare aufgetreten sind. Zum Teil wurden sie (respektive wohl aus beiden Schichten der Einwanderung) unter dem Namen der Śakadvīpiya-Brahmana unter die Brāhmana selbst aufgenommen.

Wenn die Einwirkung hellenischer, christlicher und iranischer Kultur, respektive Religionsformen, wesentlich nur eine innere Bedeutung hat und ihre Spuren nach Möglichkeit verhüllt zu werden pflegen, so daß man sie unter der Ueberwucherung durch indische Eigenart kaum noch zu erkennen im stande ist,²⁾ so

für die unmittelbare Vorgeschichte Christi selbst, wird sich ja wohl noch manches Neue von daher ergeben.

¹⁾ Noch ganz kürzlich ging durch die Zeitungen die Nachricht, daß in der Nähe von Bombay 15000 Christen, vermutlich Abstömmlinge der durch die Portugiesen aus Goa Verjagten, ihre bisherige Verbindung mit Antiochien aufgebend, sich nach Rußland gewandt und um die Zufindung eines Popen gebeten haben (s. „Protestant“ 1899, S. 32).

²⁾ Die Indier haben sich eben bei Aneignung solcher Stoffe sehr selbständig bewegt und dieselben ganz in indische Gewandung gehüllt bis zur Unkenntlichkeit. Zwei Vorgänge aus der neuester Zeit sind klassische Zeugen dafür. Auf dem VIII. (Stockholmer) Orientalisten-Kongreß (1889) hielt der leider zu früh verstorbene P. P. Dhruva (Varoda) einen Vortrag über eine neu aufgefundene Sanskritübersehung der Elemente der Geometrie des Euklid in 15 Büchern, welche hiernach, seinen Angaben zufolge, auch die verlorenen Bücher desselben enthielt. Es war aber nur die Reihenfolge des Inhalts geblieben, und im wesentlichen auch die Beispiele, alles übrige war indisch. — Vor sieben Jahren sodann erhielt ich ein neues indisches Drama (in Sanskrit) aus Südindien, dessen Autor dasselbe ausdrücklich als Bearbeitung eines Shakespeareschen Stückes (es war der „Sommernachtstraum“) bezeichnete. Ohne diese ausdrückliche Angabe wäre es schwer gewesen, dies zu erraten. Die Einkleidung und so weiter des Stückes waren vollständig indisch. Wenn nun sogar in solchen Fällen, wo der Autor etwas sich darauf zugute thut

ist dagegen der Islam, der mit der vollen Wucht der Eroberung auftrat, auch äußerlich von großem Erfolge begleitet gewesen; es gehören ihm zurzeit über dreißig Millionen Hindus an. Auch hat er es in einer offiziellen Aufzählung der indischen Wissenschaften (32 Vidyās) unter dem Namen yāvanam matam geradezu zur Aufnahme an letzter Stelle gebracht. — Es läßt sich nicht leugnen, daß er, insbesondere durch die Erlaubnis des Fleischgenusses, kräftigend auf die körperliche Beschaffenheit seiner Befenner eingewirkt hat, sowie auch dadurch, daß er sie dem abergläubischen Götzendienst der Hindus entzieht und sie von dem Fluche des Kastenwesens frei macht, geeignet ist, sie auf eine geistig höhere Stufe zu heben. Im ganzen jedoch hat auch er sich dem entnervenden Einfluß des Klimas und der in Indien nun einmal üblichen Verehrung, respektive „Vergottung der Heiligen“ nicht entziehen können.

Ganz das gleiche Schicksal droht auch einer indischen Sekte, die eigentlich direkt aus dem Monotheismus des Islam hervorgegangen ist, — die aber mit der Zeit ihre Befenner zu den thatkräftigsten Bekämpfern des Islam umgewandelt hat und welche gerade jetzt noch eine hervorragende Stellung in dieser Richtung einnimmt, es ist dies die Ende des 15. Jahrhunderts durch Nanak gestiftete Sekte der Sikhs. Sie gehören zu den tapfersten Soldaten der indischen Armee; aber auch sie sind in Gefahr, der knechtischen Unterwürfigkeit gegen ihre geistigen Oberhäupter (guru), die nun einmal in Indien üblich ist, zu verfallen.

Die einzige indische Sekte, welche sich von diesem Fluche der göttlichen Verehrung ihrer Lehrer als Gottmenschen frei gehalten hat, ist die erst in diesem Jahrhundert entstandene Sekte der „Brahmoisten“. Aber eben darum ist sie auch, wie es scheint, bereits wieder im Absterben begriffen. Die Ansprüche übrigens, die sie erhebt, ein rein auf indischem Boden erwachsenes System zu repräsentieren, sind unberechtigt. In Wahrheit ist sie durchdrungen von dem Geiste des Christentums; aber sie hat dasselbe allerdings in durchaus selbständiger, freier Weise aufgefaßt und darf, da sie von dem dogmatischen Beiwerk, welches die Jahrhunderte über die Lehre Christi gebreitet haben, sich frei hält, als ein guter Ausdruck — gehüllt freilich in das Gewand des Pantheismus — der christlichen Anschauungen bezeichnet werden. Wenn ihre Tage wirklich, wie es fast scheint, bereits gezählt sein sollten, so wäre dies in hohem Grade zu bedauern. Aber wenn man schon bei uns in Europa und Amerika sich immer mehr dem Kultus der Kraftmenschen und der Herrennaturen zuwendet, es geradezu schon zu einer „Herrenmoral“ gebracht hat, und die der sozialen Gleichmacherei gegenüber unbedingt notwendige Hervorhebung der Rechte der Individualität in so überschwenglichem Grade übertreibt, kann man sich nicht wundern, wenn in Indien, wo von langer Zeit her die Vergottung derer, welche über das gewöhnliche

und es ausdrücklich hervorhebt, daß er einen fremden Stoff behandelt (er wollte sich wohl ein Air damit geben und wohl auch noch bestimmte Vorteile von dem englischen Government her damit gewinnen) dies in solcher Weise geschieht, kann man sich denken, wie man früher, respektive da verfahren sein mag, wo dergleichen Motive nicht vorlagen, vielmehr alles darauf ankam, den fremden Ursprung zu vertuschen.

Maß hinausragen, Regel gewesen ist, dieses alle geistige Freiheit ertötende Prinzip den Sieg davon trägt.

Für Indien ist jedenfalls kein Heil zu hoffen, solange nicht einesteils mit diesem traditionellen Herkommen unbedingt gebrochen und andernteils die physische Kraft des Volkes durch Wiedereinführung des Fleischgenusses neu belebt und gestärkt wird. Die Moslems und Sikhs sind in letzterer Beziehung schon auf gutem Wege. Aber viel hat ihr Beispiel bisher noch nicht gefruchtet.



Zur Erinnerung an R. W. Bunsen.

Von

Hans Jahn (Berlin).

Wenn auch die Nachrichten, die während der letzten Monate aus Heidelberg über das Befinden unsers allverehrten Meisters Bunsen eintrafen, wegen dessen hohen Alters zu mancherlei Befürchtungen Anlaß geben mußten, so wird die Kunde von seinem Ableben doch die meisten seiner über das weite Erdenrund zerstreuten Schüler und Verehrer wie ein Blitzschlag aus heiterem Himmel getroffen haben. Die gesamte gebildete Welt empfand es, daß ein König der Wissenschaft geschieden war, denn Bunsen gehörte zu jenen wenigen gottbegnadeten Forschern, deren Name weit über die Kreise der Fachgenossen hinaus allgemein verehrt und gefeiert wurde. Für uns aber, die wir das Glück gehabt haben, diesem unübertrefflichen Forscher, diesem selten edeln und gütigen Menschen als Schüler näher zu treten, die wir in späteren Jahren in das Neckarthal pilgerten, um den Meister noch einmal zu sehen, zu sprechen und ihn unsrer dankbaren Verehrung zu versichern, für uns, sage ich, hat dieser Todesfall eine unausfüllbare Lücke in dem ganzen Lebens- und Gedankentreife gerissen. Man hatte, so lange er unter den Lebenden weilte, das beruhigende Gefühl einer gewissen geistigen Gemeinschaft mit ihm. Ich wenigstens habe bei meiner gesamten wissenschaftlichen Thätigkeit stets die Frage vor der Seele gehabt: was wird der „Alte“, wie wir ihn zu nennen pflegten, dazu sagen. Denn dieser hochragenden Erscheinung gegenüber behielt man doch stets das Bewußtsein des Schülers, wie der junge Student, der unter seiner Leitung die ersten Schritte in das Gebiet der Experimentalforschung that.

Es kann mir nicht beikommen, hier in ländlicher Abgeschiedenheit, fern von allen litterarischen Behelfen, ein Bild von der wahrhaft Epoche machenden Forscherthätigkeit Bunsens zu entwerfen. Allein es sei mir gestattet, hier ein Wort einzuflechten, das der große belgische Chemiker J. S. Stas mir gegenüber