

CONRAD VON ORELLI

ALLGEMEINE RELIGIONSGESCHICHTE

ALLGEMEINE
RELIGIONSGESCHICHTE

VON

CONRAD VON ORELLI

DR. PHIL. ET THEOL., ORD. PROF. DER THEOL. IN BASEL

—
ZWEITE AUFLAGE
—

ZWEITER BAND

BONN

A. Marcus & E. Weber's Verlag

1913

Übersetzungsrecht vorbehalten.

Vorwort

zum zweiten Band der zweiten Auflage.

Der vorliegende zweite Teil der Religionsgeschichte wurde in seinem ganzen Umfang von meinem Vater für den Druck fertiggestellt, so dass das Werk auch in der zweiten Auflage ein einheitliches Ganzes darstellt. Da jedoch beim Tode des Autors erst eine Lieferung des zweiten Bandes erschienen war, fiel mir die Aufgabe zu, die Drucklegung des Restes zu überwachen.

Sissach im August 1913.

Dr. K. von Orelli
Pfarrer.

Inhaltsübersicht.

D. Indogermanische Familie.

Einleitung	1
----------------------	---

I. Indische Religionen.

Einleitung	4
----------------------	---

1. Die Religion der vedischen Zeit.

a) Die vedischen Götter	12
b) Das Verhältnis der Menschen zu den vedischen Göttern .	29

2. Der ältere Brahmanismus.

a) Die Theologie des Brahmanismus	36
b) Religiöses Leben im Brahmanismus	45
c) Soziales Leben im Brahmanismus.	53

3. Der Buddhismus.

a) Leben und Wirken des Buddha	59
b) Grundzüge der Lehre des Buddha	70
c) Weitere Ausgestaltung der Lehre und des Gemeindelebens	78
a) Dharma	79
β) Vinaja	84
d) Spätere Entwicklung und Ausbreitung des Buddhismus .	90
e) Buddhismus und Christentum	99

4. Der Dschainismus 106

5. Der Hinduismus.

a) Allgemeine Charakteristik	111
b) Die drei Hauptgötter und die Religionen des Hinduismus	114
c) Religiöse Sitten und Gebräuche des Hinduismus	126
d) Die Sikhs	129
e) Brahma Samadsch und Arja-Samadsch	136

II. Die Parsische Religion.

Einleitung	140
----------------------	-----

1. Ahuramazda und Angramainju 154

2. Der Kampf zwischen Ahuramazda und Angramainju . . . 164

3. Kultus und Frömmigkeit 170

4. Theologische Kritik des Parsismus 175

5. Der spätere Mithradienst im Morgen- und Abendland . . . 180

6. Die heutigen Parsi 184

III. Die Hellenische Religion.

Einleitung	187
1. Die historische Entwicklung der griechischen Religion.	
a) Vorhomerische Zeit	197
b) Homerische Zeit	201
c) Die Hesiodische Dichtung	207
d) Blütezeit des hellenischen Volkstums	208
e) Hellenistische Zeit	212
2. Die hellenische Götterwelt	214
3. Heroen, Theogonie, Schicksal, Unterwelt	236
4. Kultus, Frömmigkeit, Sitte	247

IV. Die Römische Religion.

Einleitung	259
1. Die historische Entwicklung der römischen Religion.	
a) Die Zeit der ländlichen Gottheiten	265
b) Die erste Zeit des römischen Gemeinwesens (Numa)	266
c) Von den Tarquiniern bis zum zweiten punischen Krieg	268
d) Vom zweiten punischen Kriege bis zum Ende der Republik	271
e) Unter dem Kaisertum	276
2. Die Götter und Genien der Römer	280
3. Kultus und Sitte	294

V. Die Religion der Kelten 312

VI. Die Religion der Germanen.

1. Die alte Religion Germaniens.	
Einleitung	316
a) Götter und Geister der alten Germanen	320
b) Kultus und Brauch	326
2. Die nordische Religion.	
Vorbemerkung über das nordische Schrifttum	330
a) Die nordischen Götter	332
b) Die nordische Weltanschauung	339
c) Moderne Kritik der nordischen Mythologie	343
d) Kultus und Brauch bei den nordischen Germanen	346

VII. Religion der Slaven 349

E. Afrikanische Gruppe.

Einleitung: Die Neger Afrikas	356
1. Die Vorstellung des Himmelsgottes	363
2. Geisterglauben und Fetischismus bei den nördlichen Negervölkern	370
3. Kultus und religiöser Brauch	378

F. Amerikanische Gruppe.

I. Die wilden Indianer.

Einleitung	388
Die Religion der wilden Indianer	393

II. Die Mexikaner.	
Einleitung	400
Die Religion der Mexikaner	403
III. Die Peruaner.	
Einleitung	419
Die Religion der Peruaner	421
G. Ozeanische Gruppe.	
Einleitung	431
1. Die Australier und Tasmanier	431
2. Die Melanesier	435
3. Die Mikronesier	438
4. Die Polynesier	440
Schlussbemerkungen.	
1. Allgemeinheit der Religion	454
2. Die Frage nach der frühesten Gestalt der Religion	456
3. Verhältnis der Völkerreligionen zum Christentum	463

D. Indogermanische Familie.

Einleitung.

Der semitischen Völkerfamilie ähnlich, aber noch viel mannigfacher verzweigt ist die indogermanische oder (im weitern Sinne) arische, welche wie jene an ihrer sprachlichen Verwandtschaft erkannt wurde. Die Erkenntnis dieser ungemein ausgedehnten Sprachfamilie wurde freilich erst viel später erlangt, als vor reichlich hundert Jahren das Sanskrit, die Sprache der indischen Arier, sich den europäischen Gelehrten erschlossen hatte, und nun die Verwandtschaft dieser Sprache mit der griechischen, lateinischen, den germanischen, slavischen usf. als eine enge nachgewiesen wurde unter Aufzeigung der Lautverschiebungsgesetze, nach welchen die Wortstämme sich von einem Zweig zum andern umgewandelt haben. Zwar nicht als die Muttersprache unter diesen Mundarten, aber doch als eine durch ihr Alter besonders ehrwürdige Schwester unter ihnen stellte sich das Sanskrit heraus. Ihm nächstverwandt zeigte sich die altiranische Sprache (fälschlich Zendsprache genannt), deren älteste Denkmäler die heiligen Schriften der Perser (Avesta) bilden. Im weitern Verlauf gruppierten sich dazu die griechischen und italischen Mundarten, ferner die germanischen, keltischen, slavischen. So stellte sich eine reiche Gruppe von Sprachen heraus, die, obwohl unter sich viel verschiedener lautend und viel weiter voneinander abweichend als die semitischen Dialekte untereinander, doch durch die Sprachvergleichung als Glieder eines Systems dargetan waren. Mit Sicherheit ergab sich daraus das Postulat einer urarischen Sprache, aus welcher alle diese historisch belegbaren Idiome mittelbar geflossen sein müssen und welcher die ihnen gemeinsamen Stämme und Wörter müssen angehört haben. Ebenso durfte, von allfälligem Sprachentausch abgesehen, der doch nur bei besonderen Verhältnissen denkbar ist, auf physische Verwandtschaft dieser Stämme geschlossen werden und auf ein arisches Urvolk, von welchem sie sich in verschiedenen Etappen müssen ausgesondert haben. Dies bestätigt die Physiologie und Völkerkunde. Die arischen Völker,

ob in Indien oder Skandinavien wohnend, zeigen sich physisch als die edelsten Vertreter der kaukasischen Rasse und heben sich in diesem Sinne besonders stark ab von den mongolischen, malajischen und schwarzen Typen. Sie unterscheiden sich auch merklich von den semitischen Völkern, welche ihnen immerhin näher stehen, wie denn auch ein verwandtschaftlicher Zusammenhang zwischen den arischen und semitischen Sprachen keinem Zweifel unterliegt, wenn derselbe auch bei weitem nicht ein so enger und geschlossener ist, wie er innerhalb dieser Familien stattfindet.

Wie nun die physische Entwicklung innerhalb der grossen arischen Gruppe sich mit Hilfe der Sprachvergleichung genealogisch sicher bestimmen lässt, so gewinnt von hier aus auch die Kulturgeschichte einen Ausgangspunkt und eine systematische Gliederung. Auf den Kultur- und Sittenzustand jenes arischen Urvolkes kann aus dem gemeinsamen sprachlichen Besitz der zerstreuten Indogermanen manches gefolgert werden. Z. B. lässt sich aus den zahlreichen uralten Verwandtschaftsnamen (vgl. Delbrück, Die indogermanischen Verwandtschaftsnamen, Leipzig 1889) und aus der Benennung der Gattin als „Herrin“ (sansk. *patis* und *patnī*, Gatte und Gattin; griech. *πόσις* und *πότνια*; littauisch *pats* und *patī*) schliessen, dass der Familiensinn bei diesem Muttervolk ein sehr entwickelter und die Stellung des Weibes eine hohe, monogamische war.

Von höchster Wichtigkeit ist nun aber jene Erkenntnis der Verwandtschaften für die Religionsgeschichte geworden, welche ihrerseits zu deren Bestätigung nicht am wenigsten beiträgt. Die epochemachende Entdeckung der linguistisch-ethnographischen Zusammenhänge auf indogermanischem Gebiet hat erst zur genealogischen Darstellung der Religionsgeschichte den rechten Anstoss gegeben und der Religionsvergleichung ihre volle Berechtigung und zugleich die rechte Methode gewiesen. Waren längst die zahlreichen Berührungen zwischen der griechischen und römischen Religion in die Augen gefallen, so wurde man nun erst in den Stand gesetzt, sicherer zu unterscheiden, wo Entlehnung, wo gemeinsame Erbschaft vorlag und die letztere in ungeahnte Ferne zu verfolgen. Ebenso wurde man aufmerksam auf die Analogien, welche so weit auseinanderliegende Religionen wie die römische und die brahmanische, die hellenische und die skandinavische aufweisen, und lernte darin den Ausdruck einer historischen Verwandtschaft dieser Völker erkennen. Aus dem Inventar der gemeinsamen mythologischen Benennungen lässt sich nun auch eine urarische Religion erschliessen, welcher man freilich nur stufenweise zurückschreitend näherkommt. Das viele Gemeinsame, was die Religionen der Altinder und Altiranier enthalten, lässt noch ein volleres Bild der gemeinsamen Mutter dieser beiden erkennen. Weiter zurück führen die spärlicheren Spuren solcher Religions-elemente, welche diesen genannten mit westlichen Indogermanen gemeinsam sind.

Dahin gehört z. B. die wichtige Erscheinung, dass sanskr. *Djauś pitar* offenbar identisch ist mit dem griechischen *Ζεύς πατήρ* und dem latein. *Diespiter* = Jupiter. Gerade der Himmels-gott, der bei Griechen und Römern die unumstritten erste Stelle einnahm, ist demnach schon bei diesen Urariern verehrt worden und hat dort ohne Zweifel dieselbe dominierende Stellung eingenommen, wie der Himmels-gott bei den Semiten oder den Chinesen. Doch ist möglich, dass sich schon damals weitere Gottheiten in der Vorstellung des Volks gebildet hatten. Dies wird dadurch wahrscheinlich, dass (im Unterschied von China) jene Ursprache ein Appellativ für Götter aufweist, welches wie *djauś* selber von dem Stamm *div*, glänzen, abgeleitet ist: sanskr. *dēva*, Gott, iranisch *daiva*, *daēva* (was aber Dämon bedeutet!); griechisch *δῖος*; latein. *deus*, *divus*; litauisch *diewas*; altnordisch *tívar*, Götter und Helden.

Andere Gleichungen sind zweifelhafter. Viel reicher und mannigfaltiger sind die verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen der altindischen und der iranischen Religion, wie sich zeigen wird. Dies beweist, dass diese beiden Stämme noch längere Zeit dieselbe Religion gehabt haben, nachdem die andern sich schon von ihnen abgetrennt hatten.

Die Frage nach der geographischen Urheimat der Arier oder Indogermanen lässt sich noch kaum annähernd beantworten und ist gerade neuerdings viel umstritten. Zweifellos ist der am weitesten ostwärts wohnende indogermanische Stamm, der in Indien sich niedergelassen hat, in dieses Land von Nordwesten her über die Kabulpässe zunächst ins Gebiet des Indus (Pandschâb) eingewandert und hat erst mit der Zeit von hier aus sich nach dem Gangestal ausgebreitet. Vorher muss er mit seinen iranischen Brüdern im Quellgebiet des Oxus und Jaxartes zusammengewohnt haben. Eine andere Frage aber ist, ob auch die westlich zu treffenden Arier von dort ausgegangen sind, oder ob die Urheimat der Familie weiter nördlich oder westlich lag. Hierüber gehen die Meinungen weiter als je auseinander. Gegenwärtig ist sogar die Vorstellung am beliebtesten, wonach sämtliche Indogermanen aus dem nördlichen Europa (Skandinavien, Norddeutschland) gekommen wären. Für asiatischen Ursprung fällt dagegen die neuerdings entdeckte tocharische Sprache ins Gewicht, ein indogermanisches Idiom, gesprochen in Ostturkestan von einem skythischen Stamm, der in Indien buddhistisch wurde. Auch nach andern Anzeichen pflegt man neuerdings die alten „Skythen“ zu den Indogermanen zu rechnen, eventuell mit starkem mongolischen Beisatz. Der Nachweis so weit östlich wohnender Indogermanen spricht eher dafür, dass sie von Ost nach West gewandert sind und vielleicht aus dem grossen zentralasiatischen Hochland kamen, wie später die Hunnen, Türken und Mongolen. (Ed. Meyer)¹⁾. Dann

1) Vgl. O. Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte², 2 Bde., 1906 f. und Reallexikon der Indog. Altertumskunde, 1901, S. 878 ff. —

zogen sie erst mit der Zeit nach Europa hinüber, das fortan das eigentliche Gebiet dieser Familie wurde. Dieselbe hat übrigens an Expansivkraft und Kultur alle andern weit überflügelt und dehnt ihr Machtgebiet noch immer weiter aus, indem sie auch die „neue Welt“, Amerika, besetzte und über Asien wie Afrika ihre Oberhoheit geltend macht. Dieses Verhältnis ist schon in dem merkwürdigen Spruch des Völkervaters Noah Genes. 9, 26 f. angedeutet, wonach Japhet sich weit in der Welt ausbreiten soll, während Sem sein kostbares Erbteil an dem ihm geoffenbarten Gott hat. Japhet entspricht nach Gen. 10, 2 ff. dem indogermanischen Stamm, der in der Tat der Träger der Kulturgeschichte und der Sieger in der Weltgeschichte geworden ist, während Sem nur in der Offenbarungsgeschichte unvergleichlich über ihm steht, so dass er in betreff der höchsten Güter bei Sem zu Gast gehen musste und dann der eigentliche Träger des auf semitischem Boden gewordenen Christentums wurde, welches er samt seiner Kultur unter den fremden Völkern in der Neuzeit ausbreitet.

I. Indische Religionen¹⁾.

Einleitung.

Der Wohnsitz eines ersten Zweiges der arischen Familie ist das sog. Vorderindien, die westliche der beiden grossen indischen Halbinseln, welche, nördlich vom Himälajagebirge abgegrenzt, in Gestalt eines langgestreckten Dreiecks ins Meer vorspringt, wobei ihrer Spitze südöstlich noch die Insel Ceylon vorgelagert ist. Seine Bedeutung für die Menschheit dankt dieses Land jenem schon genannten Gebirge, welches die mächtigsten Schneegipfel und Gletscher der Erde trägt und als ein hochragender Wall das zu seinen Füßen liegende Land nicht bloss gegen Einfälle nordischer Barbaren schützt, sondern diesem auch reiche

Delbrück, Einleitung in das Sprachstudium 1880. — Ed. Meyer, Gesch. I, 2², 784 ff.

1) Vgl. hierzu Christian Lassen, Indische Altertumskunde, 4 Bde., 1847—61; Bd. 1 u. 2 in 2. Aufl. 1867. 74. — John Muir, Original Sanscrit-Texts on the Origin and History of the People of India, Lond. 5 voll. (vol. 1—4 ed. 2 1868—73; vol. 5 ed. 1 1872). — S. Lefmann, Geschichte des alten Indiens (in Onckens Allg. Gesch.), Berl. 1890. — Zimmer, Altindisches Leben, Berl. 1879. — L. von Schröder, Indiens Literatur u. Kultur, Leipz. 1887. — A. Baumgartner, Gesch. d. Weltliteratur Bd. II, Freib., 3/4. Aufl., 1902. — H. Oldenberg, Die Literatur des alten Indien, Stuttg. u. Berl. 1903. — M. Winternitz, Gesch. der ind. Literatur I, Leipz. 1908. — Über die ethnographischen Verhältnisse des heutigen Indien gibt die genaueste Auskunft Herbert Risley, The People of India, Calcutta u. London 1908.

Wassermenge zuführt, indem es die von den südlichen Meeren aufsteigenden Wolken zurückhält und so dem bevorzugten Landstrich eine ungewohnte Regenmasse sichert, zugleich aber von seinen Schneebergen mächtige Ströme gen Mittag entsendet, die in ihrem Lauf das Land befruchten und den Verkehr erleichtern, so besonders den Sindhu = Indus, der vom Mittelstock des Gebirges erst westwärts fließt, dann westlich von dem anmutigen Bergland Kaschmir sich südwärts wendet und sich ins westliche Meer ergießt; dann den Ganga = Ganges, der das Land nach Südost durchkreuzt und mit seinen vielen Nebenflüssen in noch viel reichere Masse durch Überschwemmung die Täler bewässert und fruchtbar macht. Noch weiter östlich ausbiegend fließt der Brahmaputra (Brahmasohn) vom selben Zentralgebirge aus, um sich schliesslich mit dem Ganges in dessen vielgespaltenem Auslauf zu vereinigen. Quer durch das Land zieht sich von West nach Ost das Vindhjagebirge, welches, mit den Küsten ein Dreieck bildend, das südliche Indien vom Norden abschneidet. Was südwärts davon liegt, heisst Dekhan (eig. dakschinapatha = Pfad zur Rechten; vgl. das hebräische thëman) = Mittagland.

Das Klima ist nur in den Gebirgsgegenden gemässigt, in den höchsten Regionen sogar rauh; in der Ebene ist es tropisch. Wo keine Flüsse dem Wachstum zu Hilfe kommen, liegen trostlos öde Striche; um so üppiger gedeiht die Pflanzenwelt in ihrer Umgebung. Am heissesten ist die Zeit vom März bis Mai. Dann folgt vom Juni bis Oktober eine Regenzeit, welche wenigstens in den höhern Landstrichen des Nordens die Hitze bedeutend mässigt; dort folgt dann eine kühle Jahreszeit bis Februar. Weite Reisfelder, von den Überschwemmungen begünstigt, gewähren durchs ganze Land die gewöhnlichste Nahrung. Aber auch Zuckerrrohr, Baumwollenstauden, Palmen, Mangobäume, Bananen, riesige Feigenbaumarten (*ficus Indica*, *ficus religiosa* u. a.) und zahllose Gewürzpflanzen (wie Pfeffer, Zimmet usw.), Lotus u. dgl. gedeihen in Indien in üppiger Fülle. Unwirtlich sind die von undurchdringlichen Dschungeln besetzten sumpfigen Niederungen, besonders an der Mündung der Ströme. Elefanten, Tiger, Rhinoceros haben hier ihre Heimat.

Als die Arier durch die Pässe des Hindukusch, der westlich an den Himalaja sich anschliesst, ins Tal des Indus und seiner Nebenflüsse (Pandschab) vorrückten, fanden sie daselbst schon eine ziemlich dichte Bevölkerung ganz andern Stammes vor, von der sie sich schon durch die Hautfarbe unterschieden. Als die Kräftigeren und Intelligenteren drängten die hellfarbigen Arja diese dunkeln Insassen ins Gebirge und nach dem Süden zurück, oder drückten sie, soweit sie mit ihnen fortan zusammenwohnten, zu einer niedrigen, verachteten Kaste herab. In der älteren Zeit hatten aber die Arja, d. h. die Würdigen, Gebieter, viel mit diesen Dasju oder Shudra zu kämpfen. Das Leben dieser geringern Rasse, welche übrigens in zahlreiche Völker-

schaften mit verschiedenen Sprachen zerfällt, deren Zusammenhang nicht ausgemacht ist, hat schon Herodot beschrieben 3, 98 ff., wo er erzählt, unter diesen am weitesten nach Osten wohnenden Indiern gebe es Fischervölker, welche sich Kleider aus den Binsen ihrer Flüsse machten, rohe Fische ässen und in Kähnen von Rohr (Bambus) fahren. Andere, die Padäer, hätten die Übung, jeden, der von einer Krankheit befallen werde, gleich zu töten und aufzuessen. Andere lebten nur von Gras und Körnern; wer unter ihnen krank werde, ziehe sich in die Wüste zurück und werde dort seinem Schicksal überlassen. Die Farbe aller dieser Völker sei schwarz. — Auch Ktesias weiss von Indiern weisser und schwarzer Farbe.

Die arische Rasse liess sich namentlich in dem Land zwischen Himalaja- und Vindhjagebirge nieder, welches sie Arjāvarta, = Land der Arier, nannte (Manu 2, 22 f.). Heutzutage heisst dieser nördlichere Teil Hindustan. Im Pandschab fand sie nicht lange den genügenden Raum, ging daher nach den Ufern des Ganges vor. Aber auch über das Vindhjagebirge hinaus schoben die Arier an der Küste im Osten und besonders im Westen ihre Vorposten weit nach Süden vor.

Bis auf den heutigen Tag lassen sich in Indien diese beiden verschiedenen Hauptrassen in den Sprachen und Stämmen unterscheiden. Nur sind die arischen Dialekte vielfach auf die unterjochten Völkerschaften andern Stammes übergegangen. Das Sanskrit zwar, einst der Dialekt des Pandschab, dann die Schrift- und Gelehrtensprache der indischen Arier, ist keine eigentlich lebende Sprache mehr, wenn auch bis heute manche Gelehrte und Gebildete es verstehen und sich darin unterhalten können. Dagegen gibt es eine Reihe daraus abstammender Volkssprachen: Das Hindi ist die fast im ganzen Flussgebiet des Ganges herrschende Sprache, nicht zu verwechseln mit dem Hindustāni, welches durch den Einfluss des Islam mit starkem Zusatz von arabischen und persischen Wörtern sich gebildet hat und die Sprache der Muhammedaner durch ganz Indien ist. Das Sindhi wird am Indus, und zwar an dessen unterm Lauf gesprochen, während das Pandschābi die Mundart des obern Flussgebietes ist. Das Kaschmiri ist diejenige von Kaschmir, das Gudscharati der Dialekt der gleichnamigen Halbinsel südöstlich von der Indusmündung. Noch weiter südlich und östlich bis tief in das Dekhan hinein wird das Mahratti gesprochen, an der Westküste am weitesten nach Süden bis nach Kanara vorgeschoben das Konkani, im Osten an der Gangesmündung das Bengali, südlich davon an der Ostküste das Urija, die Mundart von Orissa. Indogermanischen Ursprungs ist auch das Singhalesische, die Sprache der Insel Ceylon.

Die Hauptmasse der vorarischen Bevölkerung hat sich im Dekhan erhalten. Man nennt sie dravidische oder Nischādavölker. Ihre Sprachen sind unter sich ebenso verschieden wie

ihre Kulturgrade. Einzelne derselben besitzen eine alte Literatur, während andere ganz ohne Schrift waren, bis die christlichen Missionare ihnen eine solche zueigneten. So hatte eine reiche alte Literatur das Tâmil, auf der Südspitze Indiens, genauer dem östlichen Teil derselben, und im Norden Ceylons gesprochen. Ähnliches gilt von der nördlich davon einheimischen Telugu- oder Telingasprache, vom Malajalam und vom Kanarischen an der südwestlichen Küste. Diese südlichen Bewohner Indiens erfreuten sich also schon früh des Besitzes einer gewissen Kultur. Dagegen zeigen andere Stämme gar keine Spur von angestammter Bildung, soweit sie sich nicht dem brahmanischen Gesetz unterworfen haben. Solche rohe Stämme sind die Gonds, Kols, Mina und Mëca, Khunds u. a. Von einzelnen derselben wurden nicht bloss Menschenopfer, sondern auch das Auffressen kranker und schwacher Angehöriger berichtet, so dass Herodots Schilderung nicht aus der Luft gegriffen ist. Der Körperbau dieser nichtarischen Stämme ist auch mannigfaltig; doch stechen sie durch unedlere Formen und dunklere Farben von den arischen ab.

Die alten Arier nannten die Ureinwohner Dämonen, Riesen, Affen, Schlangen u. dgl., worin sich der Abscheu ausdrückt, den sie vor ihnen empfanden. Auch mag darauf von Einfluss gewesen sein, dass diese wilden Jäger- und Nomadenhorden einem krassen Naturdienst huldigten und die Dämonen in Gestalt von Fetischen, Pflanzen (Bananen, Lotusblumen) und Tieren (z. B. Elefanten) verehrten. Dass die Arier auf diese vor ihnen überall zurückweichenden, aber auch von ihnen unterjochten ältern Ansiedler Indiens einen starken Einfluss ausgeübt haben, indem sie ihnen sogar vielfach ihre Sprache und ihr Gesetz aufprägten, wurde schon bemerkt. Schwerlich ist jedoch die stark verbreitete Ansicht richtig, wonach allen altindischen Völkern ihre Kultur, soweit sie eine solche haben, erst durch die Arier zugekommen wäre. Vielmehr scheinen einzelne Stämme der erstern unabhängig eine ansehnliche Kultur erzeugt zu haben, welche nicht ohne Rückwirkung auf die Arier blieb, wie auch auf deren Religion die der ältern Landesbewohner nachweislich von Einfluss gewesen ist.

Was nun die arischen Inder betrifft, so erkennt man an ihren physischen und geistigen Anlagen leicht die Brüder der europäischen Arier. Obwohl ihre Haut unter der heissen Sonne Indiens sich leicht gebräunt hat — am hellsten sind die Brahmanen, welche sich ihren Strahlen weniger aussetzen mussten als die Kschatrja, die Krieger, und die Vaishja, die Bauern — so tragen sie im Schädel- und Knochenbau und der ganzen Konstitution die Merkmale der kaukasischen Rasse an sich. Ihre Körperlänge ist etwas geringer als bei den meisten Indogermanen, die Gestalt schlank, anmutig, Hände und Füße zierlich. Das Gesicht zeigt ovale Form, hohe Stirne, wohlausgebildete Nase, nicht grossen Mund, Lippen nie aufgeworfen, Backenknochen nie vorstehend, Augen gross und von dichten Augenlidern mit langen Wimpern

überschattet. Das Haar ist glänzend schwarz, glatt und weich, nie wollig.

Ebenso stark tritt die geistige Verwandtschaft mit Griechen, Germanen usw. zutage in der edeln Sprachbildung, der regen, reichen Phantasie und dem scharfen, durchdringenden Verstand der arischen Indier. Nur haben diese Arier in dem üppigen, erschlaffenden Land ihre angestammte Tatkraft bald eingebüsst, und ihr geistiges Leben hat eine in sich gekehrte, träumerische Weise angenommen, die sich in phantastischen Formen und Symbolen gefällt, was nicht ausschliesst, dass das Volksleben ein weltfröhliches blieb. Mit der ganzen Energie ihres Stammes warfen sich die edelsten Vertreter desselben auf die Entsagung und Abkehr von der Welt und lebten innerlich die schwersten übersinnlichen Probleme durch. Dagegen bewiesen sie ihre Gleichgültigkeit gegen das äusserliche Geschehen durch ihre politische Untätigkeit und die damit zusammenhängende konsequente Vernachlässigung der Geschichte. Die Abwesenheit von Geschichtsquellen ist denn auch für die ältere, d. h. vorbuddhistische Zeit so empfindlich, dass aus einheimischen Quellen für dieselbe kein einziges fest umrissenes Ereignis, ja kein einziges sicheres Datum sich gewinnen lässt. Aus den freilich in üppiger Fülle vorhandenen nationalen Epen aber lassen sich zuverlässige geschichtliche Stoffe kaum gewinnen. Erst in nachbuddhistischer Zeit wird der Boden fester. Das erste Datum, das mit relativer Sicherheit sich feststellen lässt, ist das Todesjahr des Buddha 477 v. Chr. Dieses aber bezeichnet allerdings eine in jeder Hinsicht wichtige, einschneidende Epoche. Bis zum Buddhismus verläuft die arisch-indische Religionsgeschichte innerlich einheitlich. Die vom Buddha gestiftete theosophische Schule aber bringt einen Bruch mit der bisherigen Entwicklung hervor, und aus derselben bildet sich eine neue Religion, welche freilich später der Reaktion des alten Hinduismus erliegt, aber nicht ohne sehr stark auf ihn zurückzuwirken. Wir werden daher zuerst die vorbuddhistische Religion betrachten, innerhalb welcher wieder zwei Hauptphasen, Vedareligion und Brahmanismus, zu unterscheiden sein werden; dann den Buddhismus selbst und sodann die nachbuddhistische Religion, die man mit dem allgemeinen Namen Hinduismus bezeichnen mag.

Was aus auswärtigen Quellen zur Aufhellung der indischen Geschichte beigebracht werden kann, ist leider auch nur höchst dürftig, da in der alten Zeit nachhaltige Berührungen des wohlabgeschlossenen Landes mit dem Westen nur selten stattfanden. Dem Umstand, dass die alten Perser unter Darius Hystaspis ins nordwestliche Indien vorgedrungen sind, verdankt man die Kunde, welche Herodot von dem Lande gibt, der selber nicht dort war, aber von Persern darüber Bericht erhalten hatte. Ktesias, der ebenfalls über das Land schrieb (nach 398 v. Chr.), hatte am Hofe des Artaxerxes Mnemon sich aufgehalten. Von seinem Buch über

Indien sind nur Fragmente vorhanden. Eine länger andauernde Verbindung zwischen Indien und dem Abendland führte Alexanders d. Gr. Zug nach dem Indus herbei. Dieser unterwarf sich das Indusgebiet, und auch seine Nachfolger wussten eine gewisse Oberhoheit über diese Gegenden zu behaupten. Zugleich kam Indien damals mit der griechischen Kultur in nähere Berührung. Eine Anzahl Begleiter Alexanders haben über Indisches geschrieben wie Aristobulus, Ptolemäus Lagi, Nearchus u. a., deren Werke zwar sämtlich verloren gegangen, aber später von dem gewissenhaften Forscher Arrianus (2. Jahrh. n. Chr.) benutzt worden sind. Am genauesten aber hat um jene Zeit Megasthenes über Indien berichtet, der (um 300 v. Chr.) von Seleukus Nikator als Gesandter an den König Tschandragupta geschickt wurde und durch längeren Aufenthalt in Indien sowie durch seine wissenschaftliche Bildung in den Stand gesetzt war, wertvolle Nachrichten über Land und Leute (besonders im nördlichen Teil diesseits des Vindhjagebirges) zu liefern. Sein Werk *τὰ Ἰνδικά*, das leider auch verloren ist, benutzte besonders Strabo, auch Diodor. Sic. und Arrian. Alle diese und andere griechische und römische Quellen ergeben jedoch für die politische und religiöse Geschichte des Landes wenig zuverlässige Ausbeute. Über die Angaben des Herodot, Ktesias, Megasthenes siehe Einlässliches bei Lassen, Ind. Alt. Band II.

Viel wichtiger und massgebender sind trotz dem oben angegebenen Mangel die inländischen Quellen, welche seit 100 Jahren wieder benützt werden können. Die Literatur des alten Indien ist eine überaus reiche, wenn auch eigentlich historische Aufzeichnungen aus der älteren Zeit ganz fehlen und die grossen Epen, wie die didaktischen, kultusgesetzlichen und dramatischen Schriften nicht der ältesten religionsgeschichtlichen Periode angehören. Dieser entspricht nur das älteste Schrifttum, der Vêda (eig. das Wissen), genauer gesprochen nur das Mantra (Lied, Spruch), die Sammlung der Lieder oder Sprüche, welche den Grundstock des Vêda ausmachen, an welchen sich spätere Notizen, Exkurse und Reflexionen angehängt haben, welche man mit unter dem Namen Vêda umfasst.

Es gibt aber vier solcher Sammlungen (Sanhitas):

1. Rig-Vêda = Veda der Lieder, die bestgeordnete, umfanglichste und wertvollste Sammlung der alten Hymnen an die Götter.

2. Sâma-Vêda = Veda der Gesänge oder Sangweisen, ein Choralbuch zu kultischen Zwecken, für die Priester beim Opfern bestimmt, aus Versen des Rig zur Angabe der richtigen Reihenfolge und der Melodien zusammengestellt.

3. Jadschur-Vêda = Veda der Gebete und Opfersprüche mit nähern Anweisungen zum Opferritual.

4. Atharva-Vêda oder Brahma-Vêda. Diese vierte, erst später zusammengestellte Sammlung von Gebeten und Zaubersprüchen war nicht überall als kanonisch anerkannt, was nicht

ausschliesst, das sich hier auch uralte Stücke finden. Neben manchen Versen des Rigveda stehen hier namentlich auch manche magische Formeln.

Der Rigveda wurde mit dem Kommentar des Sâjana herausgegeben von Max Müller, 6 Bde., 1849—1875. Von demselben erschien eine Textausgabe London 1873, 2. Aufl. 1878; von demselben eine englische Übersetzung mit Erklärungen SBE Bd. 32 Vedic Hymns I Oxford 1891. Th. Aufrecht gab den Rigveda in lateinischer Transskription heraus in 2 Bänden 1861—63, 2. Aufl. 1877. — Deutsche Übersetzungen der Hymnen des Rigveda von A. Ludwig 1876—79 (mit Kommentar); eine metrische von H. Grassmann 1876—77. — Ebenso von K. Geldner und A. Kägi: 70 Lieder des Rig-Veda 1875. — Vgl. auch H. Oldenberg, Die Hymnen des Rigveda, I, Metrische und textgeschichtliche Prolegomena, Berlin 1888.

Den Samaveda gab Th. Benfey heraus 1848. Den weissen Jadschurveda oder die Vâdschasaneji-Sanhitâ A. Weber 1852. Den schwarzen Jadschurveda oder die Taittiriya-Sanhitâ A. Weber, Indische Studien Bd. 11. 12. 1871. 73. Den Jadschurveda in der Rezension der Kâtha-Schule: L. von Schröder, Die Samhita der Kâtha-Çâkhjâ, 3 Bde., Leipzig 1900—1910. Die Atharva-Sanhitâ Roth und Whitney 1855. Es gibt verschiedene Rezensionen des Atharvaveda. Vgl. Roth, Der Atharvaveda in Kaschmir, Tübingen 1875. Übersetzungen von Auszügen: Julius Grill, Hundert Lieder des Atharvaveda, 2. Aufl., Stuttgart 1888. — M. Bloomfield SBE Bd. 42. — Das Vaitânasûtra des Atharvaveda übersetzt von Caland, Amsterdam 1910.

Über die vedische Literatur überhaupt geben Aufschluss: Max Müller in den Essays und Chips. — A. Weber, Akademische Vorlesungen über indische Literaturgeschichte, 2. Aufl. 1875. — R. Roth, Zur Literatur und Geschichte des Veda 1846. — H. T. Colebrooke, Miscellaneous Essays, 2 voll., London 1837. 2 ed. 1858. Deutsche Übersetzung seiner Abhandlung über die hl. Schriften der Indier, von L. Poley, Leipzig 1847. — A. Kägi, Der Rig-Veda, die älteste Literatur der Inder, 2. Aufl. 1881. — H. Oldenberg, Die Religion des Veda, Berlin 1894 und Literatur des alten Indien S. 23 ff. und besonders Winternitz, Geschichte der indischen Literatur I, S. 47 ff.

Zu der Spruch- und Liedersammlung des Veda (mantra) gesellten sich in der brahmanischen Periode die Brahmanas, welche nähere Erläuterungen über deren kultischen Gebrauch, das Opferritual sowie seinen Zweck und Sinn geben. Ihren bedeutend jüngern Ursprung verraten sie durch wenig kongeniale Auffassung der alten Lieder. Sie sind nicht mehr der genuinen Vedareligion, sondern dem brahmanischen System entsprungen. Diese prosaisch abgefassten Erörterungen und Ausdeutungen des alten Kultus behandeln jene Hymnen nicht mehr als frei gedichtete Gebete, sondern schon als göttliche Offenbarungen, über deren Sinn

schon Zweifel und verschiedene Ansichten walten. Das Interesse an den Göttern ist zurückgetreten, alles bewegt sich um das Opfer, als wäre dieses selbst die oberste Macht. Die Upanischad („vertrauliche Sitzungen“, „Geheimlehren“ nach Winternitz I, 207 ff.), von denen die ältesten sich an die Brahmana zeitlich anschliessen, sind theologische Abhandlungen, wo dem Vedalied bereits ein theosophischer Sinn beigelegt wird, der von seinem ursprünglichen Verstand weit abgeht. Hier wird die pantheistische Philosophie der Brahmanen gelehrt. Noch jünger sind die Sutra (eig. „Faden“, dann kurzer Lehrsatz), welche sprachliche und metrische Regeln für das Vedalied, aber auch für das Ritual und die heiligen Lebensbräuche aufstellen. Sie heissen teilweise auch Vêdânga, Glieder des Veda, weil sie die Hilfswissenschaften desselben enthalten. Im weitesten Sinn wird all das aufgezählte Schrifttum unter dem Namen „Veda“ befasst.

Für die sog. vedische Religion kommt nur das Mantra in Betracht, die alten Lieder selbst. Ihre Abfassungszeit lässt sich nur unbestimmt mutmassen. Zwar ist deutlich, dass die meisten Hymnen aus der Zeit stammen, wo die Arier noch nicht ins Gangesgebiet vorgedrungen waren, sondern sich im Pandschab und am Indus aufhielten. Allein auch die Zeit ihres Vordringens nach dem Osten lässt sich schwer bestimmen. Die Kultur, die uns in diesen Liedern entgegentritt, ist noch eine einfache. Wohl treibt das Volk auch Ackerbau, und einzelne Handwerke sind genannt. Aber die Viehzucht ist noch dem ganzen Stamme hochwichtig. Sein Reichtum besteht namentlich in den Herden von Milchkühen, Rindern, Ziegen, Schafen, doch auch in Pferden. Die Priester treten noch verhältnismässig wenig hervor. Der Sinn der Männer ist noch kriegerisch; es gilt beständig zu kämpfen gegen die früheren Herren des Landes, auch gegen verwandte feindlich gesinnte Stämme. Die natürliche Kraft und der Lebensmut sind noch ungebrochen. Man ist noch weit entfernt vom brahmanischen Pessimismus.

Namentlich aus literarischen Erwägungen, d. h. der Abschätzung des Verhältnisses zwischen den Brahmanas und Sutras sowie der sonstigen indischen Literatur zu den alten Hymnen ist man zu dem Schlusse gelangt, dass diese letztern im 2. Jahrtausend v. Chr. müssen entstanden sein. Doch gehen auch da die Schätzungen noch weit auseinander. So denken sich Max Müller, Spiegel, Wurm, Lindner u. a. diese Lieder im Zeitraum zwischen 1500 und 1200 gedichtet, Monier-Williams 1500—1000; Oldenberg 1400—900; dagegen Whitney, A. Kägi u. a. zwischen 2000 und 1500. Viel weiter hinauf geht aus astronomischen Gründen H. Jacobi; und Winternitz I, S. 246 ff. weist nach, das auch literarische Erwägungen den Anfangspunkt eher ins 3. als 2. Jahrtausend setzen heissen. Die Inder selbst legen den Liedern ein masslos höheres Alter bei. Lange Zeit waren sie mündlich überliefert, ehe eine schriftliche Fixierung und Sammlung stattfand. Die

Sprache der Lieder ist altertümlicher als das aus den Brahmana, den Epen usf. bekannte Sanskrit; es ist diese Sprache in dem Stadium, wo sie noch Volksdialekt des Pandschab, nicht allgemeine Schriftsprache war. Daher die Übersetzung und Erklärung dieser Lieder von besondern Schwierigkeiten gedrückt ist und zu einem grossen Teil nur mit annähernder Sicherheit gegeben werden kann.

Die Hymnen des Rigveda, 1028 an der Zahl, sind nach den Sängern, von welchen sie abstammen sollen, in 10 Bücher (Mandalas) geordnet. So enthält jedes der Bücher 2—7 nur Lieder je einer Sängerfamilie. Dabei sind innerhalb jedes Buches die Hymnen nach den Göttern geordnet, an welche sie gerichtet sind, und innerhalb jeder dieser Gruppen (Agnilieder, Indralieder usf.) stehen die längsten Gedichte voran, und es folgen (ähnlich wie im Koran) die kürzern nach ihrer absteigenden Verszahl. Siehe Näheres bei Oldenberg ZDMG 1884 S. 449. Diese systematische Anordnung und Sammlung ist natürlich erst spät erfolgt, vielleicht c. 800 v. Chr. Auch die Hymnen selbst sind nicht naturwüchsige Volkslieder, sondern Erzeugnisse der Kunstdichtung einer Sängerzunft. Auch den darin geäusserten religiösen Empfindungen geht daher in der Regel die frische Unmittelbarkeit ab.

1. Die Religion der vedischen Zeit¹⁾.

a) Die vedischen Götter.

Die Religion, welche uns in diesen vielen Liedern entgegentritt, ist eine naturbefangene. Die Götter, welche hier angerufen werden, sind zum Teil gleichnamig mit sinnlichen Erscheinungen wie Uschas = Morgenröte, Surja = Sonne usw., oder sie haben doch ein bestimmtes Naturgebiet, in welchem sie sich offenbaren wie Indra, der Gewittergott, Rudra, der Sturmgott usw.

Dabei tritt uns hier auf dem altarischen Boden eine eigenartige Fruchtbarkeit der Phantasie entgegen, neben welcher die Anrufungen der Ägypter, Babylonier u. a. monoton und starr erscheinen. Mit poetischem Auge betrachtet der Arier die Naturvorgänge, welche sich in unerschöpflicher Mannigfaltigkeit ihm darstellen und erblickt darin eine überaus lebendige und reiche Offenbarung der Gottheit. Diesen mythologischen Reichtum werden wir in der griechischen und nordischen Vorstellungswelt wiederfinden. Dort aber ist die Ausscheidung der einzelnen Götter und

1) Vgl. ausser den S. 4 u. 10 genannten Werken von Colebrooke Kägi, H. Oldenberg, M. Müller usw. Barth, Les Religions de l'Inde (in der Encycl. des Sciences Rel. von Lichtenberger u. separat). — Bergaigne, La Religion Védique, Paris 1878—83. — Paul Wurm, Geschichte der indischen Religion, Basel 1874. — Ed. Lehmann bei Chantepie³ II, 1 ff. — E. Hardy, Indische Religionsgesch., Leipzig 1898. — A. Hillebrandt, Vedische Mythologie, 3 Bde, Breslau 1891—1902, kleine Ausgabe, 2. Aufl. 1910. — L. de la Vallée Poussin, Le Védisme, Paris 1909.

ihre plastisch-epische Ausgestaltung viel weiter gediehen als im Veda, wo die Natur noch einheitlicher angeschaut und verehrt wird. Zwar nicht die sinnliche Erscheinung an sich ruft der Inder an, sondern die in derselben sich manifestierende Gottheit, diese aber auch nicht gebannt an ihre Erscheinung, sondern mit freier Beweglichkeit das All durchwaltend.

So erklärt sich, dass bei Anrufung der einzelnen Gottheiten, des Indra, Agni usf. der Beter leicht das Dasein anderer Götter ignoriert und diesem Gott, dem er huldigt, alles zuschreibt, was in seinen Augen göttlich ist, als wäre dieser nicht Spezialgott, sondern Universalgott — eine Erscheinung, welche M. Müller „Kathenotheismus“ genannt hat.

Mit der Benennung „Polytheismus“ wäre in der Tat diese altindische Religion nur sehr oberflächlich charakterisiert. Bei aller Vielheit der Götternamen liegt im Bewusstsein des Beters eine gewisse Einheit verborgen, welche in jener Art des Kultus zum Ausdruck kommt. Zwar sind die modernen Hindu im Unrecht, wenn sie dem Veda, soweit sie wenigstens darunter die Hymnen verstehen, die Erkenntnis der Einheit der Welt und der Gottheit zuschreiben, indem sie die Lieder nach späterer brahmanischer Weise interpretieren¹⁾. Aber ein latentes Bewusstsein dieser Einheit macht sich doch von Anfang an in diesen Gebeten geltend, welches auch darin sich ausspricht, dass die einzelnen Götter oft paarweise angerufen werden und dabei ineinander fließen. Es werden denn auch stets nur gute Götter angerufen und verehrt, obgleich man auch böse Geister kennt, gegen welche jene Schutz gewähren.

Bei der Aufzählung der wichtigeren Götter gehen wir nicht von Agni aus, an den die meisten Lieder sich wenden und dem in der jetzigen Sammlung der Vortritt gewährt ist. Denn geschichtlich ist seine Verehrung, namentlich in der hier vorliegenden Form, sicher etwas abgeleitetes. Das Opferfeuer, das Feuer überhaupt ist nur ein Vertreter des himmlischen Glanzes auf Erden und deshalb heilig und göttlich geachtet. Auf ursprüngliche Verehrung der Gottheit im Lichtgewand des Himmels führt auch die Etymologie von *déva* aus *div*, glänzen, und insonderheit die Gleichung *djau* sanskr. Himmel = Zeus u. s. f. S. oben S. 3. Die frühesten Gottheiten sind also himmlische gewesen. Die Inder selber unterscheiden die vedischen Götter nach den drei Sphären, in welchen sie wohnen: Himmel, Zwischenreich der Luft (Atmosphäre), Erde. Beginnen wir daher mit der obersten Sphäre, den Gottheiten des Himmels.

Die Vergleichung mit dem obersten Gott der Griechen und Römer (S. 3) hat uns bereits erkennen lassen, dass in der vorvedischen Zeit der Himmelsgott unter dem Namen *Djau*, welches

1) Das mystische Lied Rigv. 1, 164, wo Vs. 46 diese Einheit des göttlichen Wesens ausgesprochen wird, ist spätern Ursprungs.

später noch appellativ Himmel bedeutet, an der Spitze der Götter muss gestanden haben. Im Veda wird Djauspitar „Vater Himmel“ nur noch selten, und zwar zusammen mit der Mutter Erde (pṛithivī) angerufen (z. B. 6, 51, 5), auch Vater der Götter und Menschen genannt und mit Vorliebe durch das Prädikat asura (göttlicher Gebieter) geehrt, das sonst in Indien die Bedeutung Dämon angenommen hat, während das Wort iranisch den höchsten Gott bezeichnet.

Der Himmels-gott heisst im Veda gewöhnlich Varuna¹⁾ (= οὐρανός?). Dieser wird oft angerufen als der alles umspannende, alles sehende Beherrscher der Welt. Er ist in diesen Liedern der am erhabensten aufgefasste Gott; er wird nicht wie Indra, welcher ihm mit der Zeit den Rang abgelaufen hatte und daher in noch zahlreichen Hymnen gepriesen ist, in menschliche Endlichkeit und Beschränktheit herabgezogen, sondern erweckt im Menschen das wahrhaft fromme Bewusstsein des unendlichen Abstandes von der Gottheit, und zwar auch in ethischer Hinsicht. Der in seiner Erhabenheit festgehaltene Himmels-gott hat auch seine ethische Bedeutung bewahrt. Die an Varuna gerichteten Hymnen des Rigveda sind die edelsten und lassen sich noch am ehesten mit den biblischen Psalmen vergleichen²⁾. Er wird mit Vorliebe gepriesen als der Allwissende, der die Bahn der Gestirne wie den Weg der Wolken und Winde kennt; zugleich aber als der Weltbereiter, der in seiner Weisheit dies alles geordnet und ebenso die irdischen Geschöpfe ausgestattet hat und über ihnen wacht wie ein Hirte. Und regelmässig schliesst sich an solche Lobpreisung die Bitte um Vergebung der mancherlei Sünde und Schuld, die vor Varunas allsehendem Auge aufgedeckt ist. Er belohnt das Gute und straft das Böse, ist aber huldvoll und achtet auf Milderungsgründe, wenn man seine Gnade anfleht.

Als Beispiel diene 5, 85 (nach Grassmann):

1. Auf, singe laut dem Varuna ein Loblied, ein tiefes, lieb dem allberühmten Herrscher, der ausgebreitet wie das Fell der Schlächter die Erd' als einen Teppich für die Sonne.
2. Er dehnte aus in Wäldern kühle Lüfte, schuf Milch in Kühen, in den Rossen Raschheit, im Herzen Weisheit, in den Wolken Blitze, die Sonn' am Himmel, Soma auf den Bergen³⁾.
3. Er kehret um der Wolken Wassertonne, lässt strömen sie auf Himmel, Luft und Erde; des ganzen Weltalls König netzt den Boden mit ihr, wie Regen netzt die Gerstenfelder.

1) Auch Trita wird derselbe Gott genannt 8, 41, wohl eine ältere Benennung. — Vgl. über Varuna auch J. Darmesteter, Ormazd et Ahriman, Paris 1876, p. 44 ss. — Karl Bohnenberger, Der altindische Gott Varuna, Tüb. 1893.

2) Vgl. die Parallelen bei Kägi, Rigveda² S. 85 ff.

3) Nach Oldenberg: „Im Herzen schuf er den Willen, im Wasser den Agni, die Sonne am Himmel, auf dem Felsen den Soma“ (Rel. des Veda S. 109).

7. Welch Unrecht wir getan am Busenfreunde,
am liebenden Genossen, was am Bruder,
am eignen Hause oder auch am fremden,
das Unrecht alles, Varuna, verzeihe!

8. Wenn wir getäuscht beim Spiel wie falsche Spieler,
wenn wir gefehlt unwissend oder wissend,
was uns verstrickt, das alles löse du uns,
Gott Varuna, und wieder sein wir lieb dir!

Als Beispiel eines eigentlichen Bussliedes führen wir an 7, 86:

1. Voll Macht und Weisheit ist doch dessen Wesen,
der Erd und Himmel festigte, die weiten,
die hehre Himmelswölbung hoch emportrieb,
das Sternenheer, der Erde Fluren auftat.

2. Und mit mir selber sprach ich diese Worte:
„Wann werd ich doch mit Varuna vereint sein?
Ob er mein Opfer ohne Zürnen annimmt?
Wann werd ich seine Huld beseligt schauen?“

3. Ich frag, die Schuld, o Varuna, erspähend,
ich gehe hin die Kundgen zu befragen;
es sagen mir die Weisen eines Sinnes:
„Dir zürnet wahrlich Varuna, der König.“

4. Was, Varuna, war meine schwerste Sünde,
dass du den Sänger, der dich liebt, willst schlagen?
Das künde mir, untrüglicher Beherrscher;
durch diese Andacht möcht ich dich besänftgen.

5. Lös ab von uns das väterliche Unrecht
nimm weg das Unrecht, das wir selbst verübten,
wie Dieb, o König, die nach Herden trachten.
Lös wie ein Kalb vom Bande den Vasischtha¹⁾.

6. Nicht wars mein Will, o Gott, Verstrickung war es,
Rausch war es, Zorn, verwirrende Verblendung;
des Jünglings Fehl bewältigte den Ältern;
der Schlaf selbst ist der sündigen Taten Anlass.

7. Dem Knechte gleich will ich dem gnädigen dienen,
von Schuld befreit dem eifervollen Gotte;
die Toren, die ihm treu, hat er belehret,
den Klugen führt der Weisere zum Heile.

8. Es möge dies mein Loblied, o Gewaltger,
o Varuna, so recht ans Herz dir dringen;
Heil sei beim Ruhn uns, Heil uns bei der Arbeit.
Ihr Götter, schützt uns stets mit eurem Segen!

Varuna wird im Veda zu den sieben Aditja gerechnet, als der vornehmste unter ihnen, d. h. zu den Söhnen der Aditi, d. h. Unendlichkeit (in Raum oder Zeit?), Ewigkeit (Roth u. a.), nach Oldenberg „Ungebundenheit“, d. h. Freiheit, bes. auch von Schuld. Doch scheint nicht ein abstrakter Begriff das ursprüngliche zu sein, sondern eine alte Erdgöttin²⁾ oder eher noch mütterliche Himmelsgöttin. Jedenfalls ist der Himmelsgott nicht allein geblieben, der unter dem Namen Varuna als allumspannender, allwirksamer gefeiert wird, wie wir sahen. Die bewegliche Phantasie hat bald auch speziellere Erscheinungen am Himmel unterschieden und als göttliche personifiziert. Die übrigen Aditja sind Varunas

1) Name des Sängers.

2) Pischel, Ved. Studien II, 85 f.

Genossen (2, 27), insbesondere Mitra, sein „Freund“, mit dem er oft verbunden erscheint. Dieser ist jedenfalls auch eine Lichtgottheit, so gut wie in der iranischen Religion, an deren sieben Amschaspands auch die Siebenzahl der Aditjas erinnert¹⁾. Varuna und Mitra sind eigentlich Doppelgänger und ihrem Wesen nach nicht scharf geschieden.

Häufig werden sie gemeinsam genannt oder angerufen, wie auch der Mithra im Avesta mit Ahura Masda = Varuna. Vgl. Darmesteter, Ormazd S. 65, welcher Mitra dem himmlischen Licht gleichsetzt, Varuna dem lichten Himmel. Spätere Inder wie Sâjana bezeichnen Mitra als den am lichten Taghimmel herrschenden, Varuna als den Herrn des Nachthimmels, welche Einschränkung des letztern jedoch in den Hymnen offenbar nicht massgebend ist. Dass Varuna ursprünglich Mondgott²⁾ wäre wie Mitra Sonnengott, lässt sich nicht beweisen. — In der nachvedischen Zeit ist Varuna zum Wasser- oder Meergott herabgesunken. Den Übergang gibt Darmesteter folgendermassen an: Als man sich des ursprünglich so nahen Verhältnisses zwischen Varuna und Mitra (Himmel und Licht) nicht mehr bewusst war, blieb für Varuna, da von Mitra die Vorstellung des Lichtes nicht zu trennen, die dunkle Seite des Himmels übrig: Nachthimmel, Region der Tiefe, der Wasser. — Man vergesse aber auch nicht, dass zwischen Himmel und Ozean nach antiker Vorstellung ohnehin ein naher Zusammenhang besteht. Von andern Aditja sind im Veda genannt: Arjaman, Bhaga, Daksha, Ansha; später kommen auch noch andere vor. Sie teilen mit Varuna die Beziehung aufs gerechte Weltregiment. Siehe 2, 27:

3. Der Aditi erhabne, weite Söhne,
vieläugig sie, verletzend, unverletzlich,
die beides, Recht und Unrecht, sondernd schauen;
nah ist den Herrschern alles, auch das fernste.

4. Was geht und steht, erhalten die Aditjas,
des ganzen Weltalls himmlische Behüter,
die weiten Blicks die Geisterwelt bewachen,
gerechten Sinnes jede Schuld bestrafen.

Mehr an sinnliche Phänomene gebunden sind die Personifikationen von Sonne, Morgenröte u. dgl. Die Sonne, das Auge des Mitra = Varuna, wird selbständig vergötlicht, und zwar sowohl unter ihrem gewöhnlichen Namen Surja als auch unter den mythologischen Bezeichnungen Savitar (Erreger), Puschan (Ernährer), Vischnu (Wirker). Beispiel 1, 115:

1. Es stieg empor der Götter lichtiges Antlitz,
das Auge Mitras, Varunas und Agnis.

1) Darmesteter, Ormuzd et Ahriman S. 58 ff. Oldenberg, ZDMG 50 (1896), 43 ff.

2) So Oldenberg, Rel. d. V. S. 185 ff. Noch unwahrscheinlicher ist desselben Ansicht, dass diese beiden Gottheiten wie die übrigen Aditja (Sonne, Mond und fünf Planeten) aus einer nichtarischen (semitischen oder akkadischen) Religion stammen, von der sie die Inder und Iranier noch vor ihrer Trennung übernommen hätten. S. 193 f.

Es füllte Himmel, Erde, Luft die Sonne,
der Lebenshauch der Stehenden und Gehenden.

2. Der Sonnengott, er folgt der Morgengöttin,
der strahlenden, so wie der Braut der Freier;
dort, wo die Frommen ihre Wagen schirren,
von einer Seligkeit zur andern fahrend.

3. Die schönen, goldnen, lichten Sonnenrosse,
die schimmernden, begrüßt von Jubelliedern,
sie stiegen andachtsvoll zur Himmelshöhe
und gehn in einem Tag um Erd und Himmel.

4. Das ist des Sonnengottes Macht und Gottheit,
im Wirken rollt den Aufzug er zusammen.
Hat er vom Wagen losgeschirrt die Stuten,
so streckt die Nacht den Schleier über alles.

5. Vor Varunas und Mitras Aug entfaltet
im Himmelsschoss die Sonne ihre Schönheit;
ohn Ende führen bald den lichten Schimmer
und bald den dunklen ihre Stuten aufwärts.

6. Befreiet heute bei der Sonne Aufgang,
o Götter, uns von Schmach und von Bedrängnis;
Das mög uns Mitra Varuna gewähren
und Aditi, das Meer und Erd und Himmel.

Geschildert wird in den Hymnen an die Sonne (Surja) besonders das Phänomen des lichtvollen, lichtspendenden Sonnenlaufs. Der Sonnengott (männlich) eilt als jugendlicher Freier der jungfräulichen Morgenröte nach. Er fährt auf einem von sieben lichten Stuten gezogenen Wagen. Das Dunkel wirft er von sich wie einen Mantel. Anderswo ist er als Ross oder Stier oder Vogel dargestellt. Er weckt auf der Erde alles zu Leben, Tätigkeit, Gesundheit, Frohsinn und spendet Reinheit, Gedeihen, Gelingen des Tagewerks¹⁾, Wohlfahrt, weshalb er beim Aufgehen über Opferfeuern angerufen wird. Ebenso führt er die Nachtruhe herbei. Das ethische Moment fehlt auch hier nicht. Vgl. 4, 54:

1. Gott Savitar ist hoch zu ehren nun von uns,
Zu rühmen heut am Tage von der Mönnerschar,
er, welcher Schätze austeilt an die Sterblichen,
damit er jetzt das beste Gut erteile uns.

2. Denn du zuerst verschaffst der heiligen Götterschar
Unsterblichkeit, o Savitar, als höchstes Teil,
Und dann erschliessest dem Geschlecht der Menschen du
Als ihren Anteil Leben, das auf Leben folgt.

3. Was töricht wir verübten an der Götter Stamm
mit schwacher Kraft und mit Gewalt nach Menschenart,
o Savitar, an Göttern und an Menschen auch,
bei alledem befreie du uns von der Schuld.

Doch tritt das Ethische (wie die Beziehung aufs Leben nach dem Tod, zu welchem Savitar auch 10, 17, 4 hindurchführt) in

1) Ein kurzes Gebet an Savitar, welches die Mutter des Veda heisst, die sog. Gajatri oder Sāvitrī, ist die ständige Gebetsformel der Brahmanen geworden, welche vor jedem Geschäft, zumal vor dem Lesen des Veda zu sprechen ist. Sie lautet: „Möchten wir diesen wünschenswerten Glanz des Savitar empfangen, des Gottes, der unsere Gebete fördern soll“ (Rigv. 3, 62, 10 nach Kägi).

der Regel hier zurück hinter dem Verlangen nach Förderung irdischer Zwecke.

Auch unter dem Namen Pûschan (Ernährer?) wird die wohlthätige Kraft der Sonne verehrt. Er ist der Hirte am Himmel, der allen Wesen reichliche Nahrung und Labung spendet, der freigebige Gott, dem der Geiz zuwider. Zugleich wacht er sorgsam über seinen Herden, dass ihm keins verloren gehe. Sein Wagen wird von Ziegenböcken gefahren; man opfert ihm, da er zahnlos, Gerstenbrei. Angerufen wird er besonders als Beschirmer auf gefährlichen Wegen; er verjagt die Wegelagerer und Raubtiere und lässt den rechten Weg finden. Da er der himmlischen Pfade so kundig ist wie der irdischen, so leitet er auch sicher die vom Leben Abscheidenden zu den Gefilden der Seligen, als Hermes *ψυχοπομπός*, wie übrigens auch Savitar (s. oben).

Auch Vischnu, der später so stark hervortritt, während er im Veda selten erscheint, ist ursprünglich eine solare¹⁾ Gottheit, der Beherrscher des weiten Raumes und der höchsten Höhe. Gerühmt wird stets von ihm, dass er mit drei Schritten die Welt durchmessen habe von der Erde bis zur höchsten Höhe (I, 22 E), auf seinen Fusstapfen Süssigkeit zurücklassend. In der obersten Sphäre, wo er die Sonne hingesetzt hat und wo die hörnerreichen Stiere (= strahlenden Gestirne) sich ergehen, ist der Wohnort der Seligen, wohin die Beter zu gelangen wünschen (1, 154, 5 f.).

Besonders anmutig wird Uschas = Eos, Aurora, die Morgenröte, geschildert als die holde, reizende Jungfrau, welche das Tor des Himmels aufschliesst, die Nacht mit ihrem Grauen vertreibt, alles froh und munter macht. Sie fährt auf einem mit roten Kühen oder Rossen bespannten Wagen. Dieselben sind Bezeichnungen der rötlichen Morgenwolken; im selben Sinn heisst Uschas „die Herrin des Kuhstalls“ (3, 61, 4). Der ewig jugendlichen Jungfrau folgt der Jüngling Sonnengott. Für Kultus und Religion hat sie, wie überhaupt die Göttinnen des Veda, weniger Bedeutung als die grossen Götter und ist mehr poetische Gestalt. Doch wird sie oft beim Frühopfer besungen und auch um Gaben angerufen, z. B.

- 1, 48. 9. O Himmelstochter, strahle her,
mit hellem Glanz, o Morgenrot,
und führe du uns vieles schöne Glück herbei,
aufleuchtend bei dem Opferfest.
10. Denn jeden Wesens Hauch und Leben ist in dir,
wenn du erstrahlst, o herrliche,
die du mit hohem Wagen hell dich zeigst,
hör, Gabenreiche, unsern Ruf!
11. Gib Reichtum denn, o Morgenrot,
der herrlich bei den Menschen glänzt,
mit diesem fahre zu der Frommen Opfern her,
zu dem, der dir Gesänge weihet.

1) Bezweifelt wird dies von Oldenberg 228 f., der den weiten Raum als Grundvorstellung ansieht, da die gewöhnliche Deutung der drei Schritte, Aufgang, Höhestand, Untergang der Sonne, nicht zur Schilderung des unentwegt aufsteigenden Gottes passe.

Endlich sind zu nennen die am Morgen zuerst lichtbringend hervortretenden Ashvin, Rosseherren oder Rosselenker oder Ritter, ein Zwillingsspaar, welches den Sonnenwagen zieht, oder auf gedankenschnellem Wagen stehend geschildert ist, den die holde Surjā, die Tochter des männlichen Sonnengotts Surja betritt, um welche diese Ritter freien. Das natürliche Phänomen, welches ihnen entspricht, ist nicht mehr deutlich zu erkennen. Nach gewöhnlicher Ansicht wären es die ersten hervorbrechenden Lichtstrahlen; nach Oldenberg der Morgenstern, der um seiner Beziehung zum Abendstern willen dualistisch gedacht wäre¹⁾, wobei aber seltsam, dass dieses Phänomen sich dem Auge nie paarweise darstellt, während diese Ashvin nie anders vorkommen. Jedenfalls sind sie die frühesten Boten des nahenden Tageslichts, den Schiffern und Kranken, welche den Tag herbeisehnen, hoch willkommen; daher überhaupt hilfreiche Mächte in der Not und bei Krankheiten und Gebrechen. Viele Errettungen und Heilungen werden ihnen zugeschrieben²⁾. Sie heissen die Wahrhaftigen und Treuen. Sehr oft werden sie als die hurtigsten gepriesen, welche beim morgendlichen Milchopfer sich einstellen.

Die zweite Sphäre ist die Luftregion zwischen Himmel und Erde. Während in der Lichtregion des Himmels ungetrübte Harmonie waltet, ist diese Mittelsphäre das Gebiet des Kampfes, wo die den Menschen und Göttern feindlichen Dämonen, die Rakshasa und Asuras³⁾ ihr Wesen treiben, die von den guten Göttern zum Wohl der Menschen überwunden werden. Aus den Göttern dieser Sphäre hat sich einer mehr und mehr zum Hauptgott aufgeschwungen, Indra, der Gott des Gewitters, der mit dem Donnerkeil bewaffnete Kämpfer. Ein Einfluss des indischen Klimas auf diese Erhebung Indras lässt sich schwerlich leugnen. Wurden im rauhen Iran die feindlichen Mächte als Geister der Finsternis gedacht, so sind sie jetzt in der Regel neidische Kobolde, welche den Regen hindern, indem sie die Wolkenkühe wegtreiben und in Felsenhöhlen gefangen halten⁴⁾. Das schliesst nicht aus,

1) Oldenberg, Rel. d. Veda S. 207 ff.

2) Siehe die Beispiele bei Kägi, Rigveda² S. 70 ff.

3) Asura ist in ältern Vedaliedern beliebter Beiname des Varuna-Mitra (entsprechend dem avestischen Ahura), dagegen in jüngern Vedatexten sind die Asuras feindliche Dämonen. Vgl. oben S. 14.

4) Muir, Or. S. T. V, 98 schreibt: Die Entstehung so vieler bildlicher Darstellungen (dieses Themas) ist vollkommen natürlich und leicht verständlich, besonders für solche, die in Indien gelebt und die Erscheinungen der Jahreszeiten dieses Landes kennen gelernt haben. Am Ende der langen heissen Periode, wenn jedermann sich nach Regen sehnt zur Befuchtung der Erde und Abkühlung der Temperatur, ist es oft äusserst peinlich, die Wolken Tag um Tag sich sammeln und am Himmel vorbeiziehen zu sehen, ohne ihren Inhalt zu entladen. Und in der frühen Periode, wo die vedischen Hymnen gedichtet wurden, war es eine den übrigen Vorstellungen, die man hatte, ganz entsprechende Idee, dass eine böswillige Macht dabei die Hand im Spiele habe und den Regen zu fallen verhindere, dessen die verschmachteten Felder so dringend bedurften usw. (bei Kägi S. 176).

dass diese feindlichen Mächte auch noch als Bekämpfer des Lichtes erscheinen. Dies ist die ältere Vorstellung, die sich auch noch erhalten hat.

Der schlimmste der Dämonen, den er besiegt hat, heisst Vritra („Feind“); Indras Heldenkampf mit diesem Ungetüm, das in Schlangengestalt gedacht wurde, daher auch Ahi „Schlange“ ein solcher Name des bösen Dämons ist, wird oft besungen. Mit dem Donnerkeil hat der Gott den Unhold zerschmettert, und dadurch den Wassern freie Bahn gemacht, die sich nun über das Land ergossen, während Vritra sie zurückgehalten hatte. Diese Wasser sind als irdische Flüsse, die sieben Ströme, dargestellt; doch ist kein Zweifel, dass man sie sich mit den vom Gewittergott entfesselten himmlischen Wassern in Zusammenhang zu denken hat¹⁾.

In einem andern Mythos heissen die Feinde Indras die Pani (die „Geizigen“). Sie haben geraubte Kuhherden in einer Höhle in Verwahrung und verweigern die Herausgabe derselben der als Botin von Indra ihnen zugeschickten Sarama²⁾, welche die Kühe für den Gott in Anspruch nimmt. Sie vertrauen auf die Festigkeit ihrer Burg und die Schärfe ihrer Waffen. Allein der furchtbare Indra, vor dessen Hauch die beiden Welten beben, kommt heran, verbündet mit den Angiras³⁾, er spaltet den Berg und wirft die Wälle nieder. Die Höhle tut vor Schrecken sich auf, und der Gott treibt die Kühe heraus. Vala, der Dämon der Höhle, trauert um die ihm geraubten Kühe. Auch der eigentliche Sinn dieses Mythos kann nicht zweifelhaft sein. Er schildert die Freude über die dank dem Gewittergott endlich wieder sichtbar gewordenen Regenwolken. Die Priesterschaft, welche ihre Herkunft von den Angiras ableitete, hat darin allerdings einen Sieg ihrer Vorfahren über die geizigen Landesbewohner gesehen, welche ihrer Zunft die gewünschten Kühe nicht selten vorenthielten. Allein dies ist spätere Ausdeutung, welche dem Naturmythos nicht gerecht wird. Diesen selbst jedoch möchte Oldenberg⁴⁾ anders deuten, nämlich von der Gewinnung des morgendlichen Lichtes, dessen Zeugen die roten Kühe sein sollen. Allein der gewaltig die Festen der Erde erschütternde Kampf des Gewittergottes würde dazu nicht passen, und man müsste dann diesen Mythos dem Indra absprechen. Dass jedoch in diesem die Auffindung des Lichtes, der Morgenröte und Sonne mit der jener Kühe verknüpft erscheint und von Indra gerühmt wird, er setze das Sonnenlicht an den Himmel u. dgl., lässt sich daraus erklären, dass er nach seinem Sieg die verdunkelte

1) Auch Oldenberg S. 135 ff., der in diesem Mythos des Rigveda nur die Spaltung irdischer Berge und die Befreiung irdischer Flüsse findet, gibt doch zu, dass dem ursprünglichen Inhalt nach dieser Mythos das Gewitter meinte (S. 141). So haben ihn auch die Späteren allgemein verstanden.

2) Sarameja von Kuhn mit *Ἐρμείας*, dem Götterboten, kombiniert.

3) Vgl. *ἄγγελος* als Mittelwesen zwischen Himmlischen und Irdischen. Die Angiras werden von den Priestern als Ahnherren in Anspruch genommen.

4) Rel. d. Veda S. 143 ff.

Sonne um so heller wieder erstrahlen lässt. Auch ist nicht zu vergessen, dass man ihm als oberstem Gott alle Werke der Natur, auch die Prädikate Varunas, beilegte, obwohl er von Haus aus speziellere Bedeutung hat.

Indra ist in den Hymnen des Rigveda neben Agni der gefeierteste, der am meisten besungene und am reichlichsten mit Kultus bedachte Gott. Er fährt nach deren Schilderung auf einem von zwei fuchsfarbigem Rossen gezogenen Wagen, welche Pfauenfedern als Haare haben (Anspielung auf die Wetterwolken) und trägt den furchtbaren Donnerkeil in der Hand, womit er die Erde erschreckt und seine Feinde erlegt; auch mit Lanze, Bogen und Pfeil ist er bewaffnet. Als der Gott, der den alles befruchtenden Regen erwirkt, gewährt er reichliches Gut, wenn man ihm den Somatrank opfert, nach welchem er begierig ist. Mehr als die meisten vedischen Götter ist er dabei von der ursprünglich ihm entsprechenden Manifestation in der Natur abgelöst und menschenähnlich gefasst worden. Das hängt damit zusammen, dass er, was seinem Naturell entspricht, der eigentliche Kriegsgott war, dessen Heldentaten die Männer zu den ihrigen entflammten und von dessen Hilfe sie im Kampfe alles erwarteten. So wurde er der vertraute Kampfgefährte, der Genosse beim Zechgelage und hilfreiche Verbündete der arischen Krieger, der ihnen den Sieg über die Dasju, die dunkelfarbigen Landesbewohner, verlieh. Aber auch wo sie sich untereinander bekämpften, suchte jede der Parteien die Gunst Indras zu gewinnen, welcher den Sieg verleiht im blutigen Streit wie im Wettkampf des Wagenrennens (8, 69). Er ist der eigentliche Nationalgott der arischen Inder. Nicht befremden kann es dabei, dass man nach indischer Weise ihm alle göttlichen Attribute beilegte, ihn Träger der Erde, Stütze des Himmels usf. nannte, zumal er tatsächlich die andern Götter überfügelte und auch Varuna zurückdrängte. Beispielsweise seien angeführt:

- 1, 7. 1. Den Indra preist der Sänger Schar,
mit Preisgesang die preisenden,
den Indra laut der Jubelchor.
2. Indra mit seiner Füchse Paar,
dem Wagen, der aufs Wort sich schirrt,
der goldne Indra mit dem Blitz.
3. Die Sonne liess er, weit zu schauen,
am Himmel steigen, er zerschlug
den Fels und liess die Kühe frei.
4. Hilf in den Schlachten, Indra, uns,
im Kampf, der tausend Schätze bringt,
mit mächt'gen Hilfen, Mächtiger!
5. Im grossen Kampfe rufen wir
den Indra und im kleinen auch,
den Freund, der auf die Feinde blitzt.
6. Eröffne jenen Kessel uns,
die Wolke, du, der alles schenkt,
o Starker, Unbezwinglicher!
7. Es steigen höher Stoss auf Stoss
des Blitzers Indra Lieder auf,
nicht geht mir fehl sein Preisgesang.

8. Wie Herden ein gewalt'ger Bull,
regt er die Völker an mit Macht,
unwiderstehlich, er der Herr.

9. Von allem, was da lebt, allein
ist's Indra, der in seiner Hand
der fünf Geschlechter Güter hält.

10. Wir rufen euch den Indra her
von allen Orten, jedem Volk;
uns sei er eigen, keinem sonst.

- 1, 16. 1. Die Füchse mögen Indra, dich
herfahren zu dem Somatrunk,
den Stier die Sonnenäugigen.
2. Hier sind die Körner fettdurchtränkt;
den Indra fahr das Fuchsepaar
auf schnellstem Wagen zu uns her.
3. Den Indra rufen morgen wir,
den Indra in des Fests Verlauf,
den Indra zu dem Somatrunk.
4. Komm, Indra, her zu unserm Trank
mit dem berühmten Fuchsepaar:
dich rufen wir beim Somasaft.
5. Komm her zu unserm Lobgesang,
zu diesem ausgepressten Saft,
und wie ein durst'ger Büffel trink.
6. Die Somatropfen stehen hier
gepresst, o Indra, auf der Streu,
zu deiner Stärkung trinke sie.
7. Zuerst sei sehr willkommen dir
dies Loblied und ergreif dein Herz,
dann trink den ausgepressten Trank.
8. Zu jedem ausgepressten Saft
kommt Indra zu berauschen sich,
der Vritrafeind zum Somatrunk.
9. Erfülle unsre Wünsche du
durch Ross und Rind, vielwirkender,
dich woll'n wir loben andachtsvoll.

Dieses Lied, wie unzählige andere, zeigt uns die starke Neigung des Gottes zu seinem Lieblingsgetränk, dem Soma. Dieser Saft wird zwar auch andern Göttern zum Opfer bereitet, aber namentlich dem Indra. Er spielt im Kultus des Veda wie im Avesta (haoma) eine grosse Rolle. Es ist der berauschende Saft einer auf den Bergen wachsenden Pflanze¹⁾, die nach der Sage ein mythischer Vogel (Adler) vom Himmel geholt hat. Man übergoss diese Stengel mit Wasser, dass sie aufschwollen, legte sie dann auf eine durchlöchernte Platte und presste mit Steinen den Saft heraus; dann seigte man ihn durch ein Sieb aus Schafwolle. Darauf mischte man ihn mit Gerstenkörnern und Milch und goss ihn sogleich oder nach eintägiger Gärung den Göttern hin auf die Streu, auf welcher sie sitzend gedacht wurden. Die feurige, berauschende Kraft jenes Saftes hat ihn offenbar für etwas Göttliches gelten lassen. Dabei muss er ursprünglich ein auch von den Menschen mit Lust genossener Trank (wie der Meth bei den

1) *sacrostemma acidum* oder *asclepias acida*.

Nordländern) gewesen sein. Da jedoch das Land, wo die Iranier die Pflanze reichlich auf den Bergen gefunden hatten, klimatisch von Indien, namentlich von den tieferen Tälern und Ebenen des letztern sehr verschieden war, so mussten die nach diesem Lande vordringenden Arier bald auf den Genuss verzichten, behielten aber das Opfer an die Götter in der alten Form bei, so zwar, dass sie allmählich andere, ähnliche Pflanzen dafür brauchten¹⁾.

Stark tritt bei Indra die Abhängigkeit des Gottes vom menschlichen Opfer hervor. Er wird durch den Trunk erst zu seinen Taten gestärkt. Vom feurigen Soma berauscht, verrichtet er das Wunderbarste und ist zu allen Spenden an seine Verehrer aufgelegt. Man scheute sich nicht, die Trunkenheit Indras bis ins Drollige auszumalen, wie 10, 119 zeigt. — Folgerichtig wurde denn auch dem Soma selbst, der so grossen Einfluss auf die Götter hat und auch, als Nektar genossen, den Menschen Unsterblichkeit verleiht, eigentliche Gottheit beigelegt und er als Gott besungen.

- 8, 68.
1. Dieser tät'ge, unerfasste
Soma, quellend, allbesiegend;
Dichter, Priester voll Begeistrung.
 2. Er umhüllet, was da nackt ist,
Heilet alles, was da krank ist;
Blinde sehen, Lahme gehen.
 3. Du, o Soma, reichest Schutzwehr
vor den selbsterzeugten Leiden,
vor den anderwärts entstammten.
 7. Sei du freundlich uns und gnädig,
treu behütend, unversieglich,
Soma, sei zum Heil dem Herzen.
 8. Setz uns nicht in Schrecken, Soma,
lass uns fürchten nicht, o König,
schlag nicht unser Herz im Zorne!
 9. Wenn in meinem eignen Hause
ich die Götterhasser sehe,
König, so verjag die Feinde,
gnädig jage fort die Bösen!

Als feuriger Saft steht Soma in naher Beziehung zu Agni, ebenso zu den lichten Gestirnen; in jungen Liedern des Rigveda wird er speziell mit dem Monde indentifiziert, welcher sich mit der Sonne (weibl.) vermählt. Das Niedertauen des himmlischen Saftes mochte man dem Einfluss des Mondes zuschreiben; doch ist die Wirkung des Trankes Ausgangspunkt der Vergötterung des Soma, welcher schwerlich als eigentliche Mondgottheit bezeichnet werden kann²⁾.

Indras Begleiter sind noch andere alte Wind- und Regengötter. Der stärkste unter ihnen ist Rudra, Gott des Unwetters³⁾. Sein Glanz und seine Stärke werden gepriesen. Er wird besonders

1) Vgl. Roth, ZDMG 1881, S. 680 ff. und 1884, S. 134 ff.

2) Vgl. übrigens Oldenberg, Rel. des Veda S. 177. 183 ff. 599 ff.

3) Oldenberg leugnet diesen Charakter des Gotts (S. 216 ff.) und erklärt ihn als Berg- und Waldgott. Dann muss aber jedenfalls mit ihm die Vorstellung des Sturmes und Ungewitters verbunden gewesen sein.

gefürchtet, weil er mit seines Blitzes Pfeilen oder seinem Speer Männer und Kühe tötet. Er sendet die Krankheiten, wendet sie aber auch ab. Und da er die Luft reinigt, gilt er als der beste der Ärzte, den man anruft, um durch seine Heilkraft langes Leben zu erlangen. Er ist ein weiser Gott, der tausend Heilmittel weiss, aber er behält etwas Wildes und erregt Grausen. Sein Revier sind Wald und Berg, die Wildnis. Ganz besonders wird ihm das Vieh empfohlen. Sein ungestümes, wildes Wesen wurde nachher auf den spätern Gott Shiva übertragen.

Rudra heisst der Vater der Maruts¹⁾, deren stärkster er ist. Diese sind die Begleiter und Mitkämpfer des Gottes Indra, selber eine vom heranziehenden Gewitter entnommene Vorstellung. Die wilde Schar zieht aus der Ferne am Himmel herauf, geschmückt mit goldenen Geschmeiden und funkelnden Waffen. Vor ihre feurigen Wagen sind weissgefleckte Kühe oder Hirsche und Gazellen gespannt. Sie heissen „die Sänger des Himmels“ vom rollenden Donner, der auch von ihren Wagenrädern abgeleitet wird. Sie schiessen ihre Pfeile und Wurfspiesse auf die Feinde, melken aber auch ihre Mutter Prishni, „die bunte“ Kuh, die Wetterwolke und spenden so den ersehnten Regen. Auch die häufige Anrufung der Maruts ist ein Beweis, wie verlangend man nach der Wohltat des Gewitters ausschaute, in welchem man das Walten wilder, aber wohltätiger Mächte sah.

- 5, 60. 1. Den güt'gen Agni preis ich mit Verehrung;
hierher gesetzt, verteil er unsre Opfer;
ich spende wie mit gutbeladnem Wagen;
der Maruts Lob vollführ ich rechtsgewendet.
2. Wenn sie bestiegen die gepriesnen Hirsche
und schnellen Wagen, sie, die lichten Maruts,
dann bücken sich aus Furcht vor euch die Wälder,
die Erde selbst erbebt und das Gebirge.
3. Es fürchten sich die mächtig hohen Berge,
des Himmels Gipfel bebt bei euerm Toben;
wenn ihr, o Maruts, speerbewaffnet tanzt,
dann strömet ihr vereint wie Wasserwogen.
4. Mit Goldgeschmeide schmückten sie die Leiber
nach ihrer Art, wie reichgeborne Freier;
die prangenden, die starken legten Lichtglanz
an ihre Wagen und an ihre Leiber.
5. Zu hohem Glück erwachsen sie als Brüder
zugleich, es war kein ältester noch jüngster;
schön wirkend war ihr junger Vater, Rudra,
den Maruts reich an Mild und freundlich Prishni.
6. Wenn ihr, o reiche Maruts, seid im höchsten,
im mittlern oder auch im tiefsten Himmel,
von dort, o Rudras, kommt, und du auch, Agni,
beachte diese Speise, die wir opfern.
7. Wenn Agni du und Maruts, ihr allwissenden,
vom hohen Himmel fahret durch die Berge hin,
dann schenkt erfreut, o Stürmer, feindverzehrende,
dem Opfernden, dem Somapresser reiches Gut.

1) Der Name wurde schon mit Mars kombiniert.

8. Trink Soma, Agni, freudig mit den leuchtenden,
den jubelnden, den Maruts, die in Scharen gehn,
den flammenden, den all erfreu'nden, emsigen,
o Männerhort, vereint mit Licht von alters her.

Diesem Mittelreich der Lüfte gehören auch an Vātu oder Vāju, der Wind, der am Morgen zuerst erwacht, ebenso der eigentliche Regengott Pradschanja, angerufen z. B. 5, 83. Auch die Ribhu, die drei Genien der Jahreszeiten, welche sich durch ihre Kunstfertigkeit Unsterblichkeit erwarben, indem sie z. B. den wunderbaren Wagen der Ashvin geschaffen haben und auch sonst mit dem Götterkünstler Tvashtar, welcher Indras Donnerkeil verfertigt hat, an wunderbarer Geschicklichkeit wetteiferten.

Auf der Erde endlich ist ein göttliches Wesen, das sich der grössten Zuneigung der Menschen erfreut und den Mittelpunkt des Kultus bildet: Agni (= lat. ignis, Feuer), an den die grösste Zahl der Hymnen des Rigveda gerichtet ist. Das Feuer ist aber himmlischer Abkunft; es ist im Grund dasselbe göttliche Wesen, das in der Sonne glänzt; auch die mittlere Sphäre durchzuckt es in der Gestalt des Blitzes; auf der Erde wurde es durch besondere Gunst des Himmels heimisch, schlummert im Holz, und wohnt in den Wassern. So ist Agni das die Sphären verbindende Element, das zwischen Göttern und Menschen, Himmel und Erde vermittelt. Agni ist der Bote, welcher als Opferfeuer die Opfergaben und Gebete der Menschen den Himmlischen überbringt; anderseits fährt er die Götter hernieder zum Opferschmaus und Somatrunk.

Von Agnis Herniederkunft auf die Erde verlautet, Matarishvan, der Bote des Vivasvant¹⁾, habe ihn heruntergebracht, so dass Agni hier noch mehr sächlich als persönlich erscheint. Es mag dabei an das Niederfahren des Blitzes gedacht sein. Und wenn auffälligerweise das Wasser als sein Wohnsitz angesehen wird, so kommt dafür in erster Linie die nasse Wolke, das himmlische Wasser in Betracht, wo er haust; man dachte ihn dann aber auch in den irdischen Gewässern wohnend, in welchen ja der himmlische Lichtglanz sich spiegelt. Wunderbar erschien es, dass die Menschen das Feuer erzeugen können, was gewöhnlich durch Reiben zweier Holzstücke geschah. Das weichere dieser beiden heisst die Mutter Agnis, in deren Schoss er verborgen schlummert, bis er, durch Reibung geweckt, daraus hervorbricht. So wird Agni jeden Morgen neu geboren, ist der jüngste der Götter, aber zugleich der älteste, Vater der Götter, Schöpfer des Alls. Er trägt ebenfalls diese Attribute anderer Götter — worin sich wieder das Bedürfnis nach einheitlicher Auffassung der Gottheit zeigt. Aber auch mit der Welt, und insbesondere mit dem Menschen sucht der Arier die Gottheit innerlich zu verbinden. Darum steht ihm Agni so hoch, der Priester, welcher das Opfer vermittelt. Auf seinen Kultus wird die grösste

1) Der Geist des aufleuchtenden Tageslichts; da er Jamas Vater ist, betrachtet ihn Oldenberg vielmehr als den ersten Menschen, der opferte.

Aufmerksamkeit verwendet, wie dies sicher schon in der Zeit vor der Trennung von den Iraniern der Fall war, und im Veda kann nicht genug besungen werden, wie durch der Menschen Hand hervorgerufen, der schöne goldlockige Knabe hervorspringt, wie er durch die mit langstieligem Löffel ihm zugegossene Butterspeise hoch entfacht, an dem aufgeschichteten Holzstoss, mit scharfer Zunge ihn leckend, emporloht, und wiehernnd wie ein Ross zur Höhe fährt. Durch seine Zunge geniessen die Götter das Opfer, oder er fährt sie selber auf feurigem Wagen hernieder auf die ihnen zubereitete Streu, wo sie den Somatrank geniessen.

Dass dieser am meisten in des Menschen Hand gelegte Gott, der priesterliche neben dem kriegerischen Indra, im Lauf der vedischen Zeit am meisten Kultus gefunden hat, darin offenbart sich die Tendenz, das Göttliche mit dem Menschen in die innigste Verbindung zu bringen und vom Kultus des Menschen abhängig zu denken. Zugleich ist Agni der im Hause heimische, wo das Feuer des Herdes sorgsam unterhalten wird, eine friedlich wohlthätige Macht, der man alles Gute zutraut, ein rechter Hausfreund.

Als Proben, wie er angerufen wird, mögen folgende Stücke dienen:

- 3, 19. 1. Den Agni wähl zum Priester ich beim Mahle,
den raschen, klugen, kundigen, allweisen;
er opfre uns beim Gottesdienst aufs beste,
schenkt Gaben uns zum Reichtum, zur Erquickung.
2. Dir streck ich, Agni, hin den trankgefüllten,
den gabenreichen, schmucken Butterlöffel;
nach rechts herum die Götterschar sich wählend,
versah das Opfer er mit guten Gaben.
3. Wen du begünstigst, der wird schärfern Geistes,
und du, o Spender, spend ihm Kinderreichtum;
wir seien im Besitz des reichsten Schatzes
von dir, o Agni, anerkannt, dem guten.
4. An dich ja fügten viele Glanzgestalten
die Menschen, Agni, die dich, Gott, verehrten;
drum fahre, jüngster, her die Götterallheit,
dass heute du die Himmelsschar verehrest.
5. Weil dich zum Priester bei dem Mahle salbten,
zu opfern dich die Götter niedersetzten,
so sei, o Agni, du uns hier ein Helfer,
und füge schönes Glück an unsre Leiber.

- 1, 69. 1. 2. Der lichte leuchtend — der Uschas Buhle,
füllt beide Welten — wie Licht des Himmels;
geboren ragtest — an Kraft hervor du
der Götter Vater — obwohl ihr Sohn doch.
3. 4. Es kennet Agni — der treue Sorger,
der Kühe Euter — der Tränke Labsal,
der anzuflehn ist — als Freund dem Menschen
sich lieblich setzend — in Hauses Mitte usw.

Eine Analogie zur Vergötterung des Opferfeuers (dessen himmlischer Ursprung allerdings nicht zu vergessen ist) lieferte uns schon die des Somatranks. Später wurde sogar der Opferlöffel göttlich gepriesen. Aber schon früher findet sich eine merk-

würdige Vergötterung des Gebets oder der priesterlichen Beschwörung, Brahman, woraus später der Gott Brahma hervorgegangen ist. Im Rigveda finden sich Hymnen an Brahmanaspati oder Brihaspati, den „Gebetsherrn“. Die kultische Gebetshandlung oder vielmehr ihre innere Kraft ist zur mächtigen Gottheit geworden, was bei der magischen Wirkung, die man ihr zuschrieb, nicht befremden kann. Alle Götter zeigen sich ja mehr oder weniger von diesem Kultus abhängig. Von diesem Genius des Gebets werden daher alle Taten Indras und der andern Götter gerühmt. Er umfasst das All mit seinem Walten; mit seiner Kraft und seiner Stimme hält er die Enden der Erde, bläst die Mächte der Finsternis auseinander und verschafft den Menschen Reichtum. Offenbar liegt darin mehr als der kindliche Glaube an die Macht des Gebetes. Das echt Heidnische und Indogermanische dabei ist, dass die menschliche Kultushandlung (freilich nicht bloss äusserlich gefasst) als welt- und götterbestimmende erscheint.

Ausser den genannten sind noch manche mehr untergeordnete Mächte, Luft-, Flussgötter und dergleichen in den Hymnen genannt. Die Zahl der Götter wird nach einem Schema auf 33 angegeben¹⁾ (wovon 11 jeder Sphäre angehören); doch lassen sich dieselben nicht mit Bestimmtheit aufzählen, da die meisten dieser Gestalten flüssig sind, sich zu neuen Gottheiten besondern und wieder ineinander übergehen. Im allgemeinen sind die Götter einander befreundet, befördern das Gute und beschirmen gemeinsam ihre Verehrer. Ein festes System von göttlichen Gestalten, welche gegeneinander wohl abgegrenzt und in ihrem Verhältnis zueinander bestimmt wären, wie ein solches im homerischen Hellas gegeben war, existierte in Indien nie, am wenigstens zur Zeit der Hymnendichtung. Aber deutlich ist bei aller Mannigfaltigkeit der Phantasiegebilde eine gewisse Einheit in der Auffassung des Göttlichen, die nicht erst das Ergebnis späterer Entwicklung ist, sondern schon von Anfang an sich darin äussert, dass Eine Gottheit, ob auch nicht immer dieselbe, alles dominiert. Der uralte Dienst des lichten Himmels, wie er auch in Iran zu finden, tritt uns in der vedischen Verehrung Varunas entgegen, und Beachtung verdient, dass gerade die ältesten Gottheiten, vor allem Varuna, dann auch die mit ihm verbundenen Lichtgötter, auch ethische Bedeutung haben. Dies ist ein Erbe aus dem gemeinsamen Kultus der Arier.

Im Gegensatz dazu hat sich der Indramythos und -kultus erst in Indien so entwickelt, wie er in den Liedern vorliegt. Mag auch der iranische Dämon Andra mit ihm ursprünglich identisch sein, so ist doch eben das allherrschende Hervortreten Indras etwas Späteres, was, wie wir sahen, teils im Klima Indiens, teils in den dortigen politischen Verhältnissen begründet lag. Bei den Kriegen, welche die Arier dort gegen die dunkelfarbigen Landesinsassen zu führen hatten, bedurften sie des Beistandes eines kampfesfreudigen

1) Vgl. Kägi, Rigveda² S. 171.

Gottes, wie der heisse Himmel des tropischen Landes sie nach den Spenden des Gewittergottes verlangend machte. Nun wird allerdings diese Bildung eines Nationalgottes und die Zurückdrängung des lichten Himmelsgottes durch denselben als eine allmähliche zu denken sein. Es ist auch nicht gesagt, dass in allen Stämmen des nach Indien vorgedrungenen Volkes sie gleichzeitig und gleichmässig stattfand. Einen akuten Gegensatz zwischen Varuna- und Indradienst kennt der Brahmane denn auch nicht, sondern echt indisch läuft beides noch in der spätern Zeit der Vedareligion nebeneinander her. Immerhin zeigen sich gewisse Spuren des Bewusstseins, dass in dem jüngern Indradienst dem Varunakultus ein Rivale, ja ein Verdränger erwachsen sei, so in den Liedern 4, 42 und 10, 124, von denen das erstere die beiden Götter wetteifernd nebeneinander treten lässt, indem Varuna Strophe 1—4, Indra 5, 6 spricht:

- 4, 42. 1. „Ich bin der König, mir gehört die Herrschaft,
dem Allbeleger alle Götterscharen;
die Götter folgen Varunas Geboten;
der Menschen höchsten Zufluchtsort beherrscht ich.
3. Ich bin, o Indra, Varuna, und mein ist
das tiefe, weite, segensreiche Weltpaar;
als weiser Künstler schuf ich alle Wesen,
den Himmel und die Erde, ich erhielt sie.
4. Ich liess die triefenden Gewässer schwellen,
befestigte im heilig'en Sitz den Himmel;
der heilige Aditja hat gebreitet
durch heil'ges Werk den dreigeteilten Weltraum.“
5. „Mich rufen an die rossbegabten Männer,
im Kampfe mich die eilenden, erlesnen.
Ich mächtiger errege Schlacht, ich, Indra,
reg auf den Staub von übermächtig'ger Kraft ich.
6. Das alles tat ich und der Götter Kraft selbst,
sie hemmet nimmer mich, den unbezwungenen.
Wenn Tränke mich erfreuten und die Sprüche,
so beben beide unbegrenzten Räume.“

Das andere Lied, eines der jüngsten, 10, 124, ist geradezu eine Absage des Beters an Varuna zugunsten des Indra, der jetzt die Macht erlangt habe und mit reichen Opfern verehrt werde, während Varuna mit seinen Asuren leer ausgehe und dem Reiche des Indra sich einfügen müsse.

Ferner ist deutlich, dass diese Religion auch zur Einheit von Gott und Welt oder Natur tendiert. Alle die genannten Götter sind naturbefangen, wenn auch nicht in einzelne Naturerscheinungen gebannt, sondern ins Universale und ins Transzendente hinüberspielend. Diese Religion ist eine pantheistische, aber Pantheismus in Gestalt einer Volksreligion, wo die Unterscheidung einer Mehrheit göttlicher Wesen unerlässlich ist. Dies tritt uns auch entgegen, wenn wir das Verhältnis des Menschen zu ihnen näher ins Auge fassen.

b) Das Verhältnis des Menschen zu den vedischen Göttern.

Wie der Mensch hier die Gottheit noch in inniger Verbindung mit der Natur schaut, so unterhält er auch lebhaften Verkehr mit ihr. Das zeigen die Vedalieder, welche recht eigentlich Opferlieder sind, und deren grosse Zahl und Mannigfaltigkeit beweist, wie angelegentlich man den Umgang mit der Gottheit pflegte.

Die Opfer werden in der Regel vom einzelnen gespendet, dem Opferer oder „Opferherrn“. Doch zeigt schon der Rigveda nicht mehr jenen anfänglichen Brauch, wie er noch in China uns entgegentritt, dass jeder selbst der Gottheit das Opfer rüstet und darbringt. Vielmehr verwalten berufsmässig geweihte Priester dieses Amt, und zwar Priesterfamilien, welche die Überlieferung des richtigen Ritus und Hymnus innehaben und aus welchen mit der Zeit die Brahmanenkaste hervorging. Dies ist wohl schon in der indogermanischen Periode so gewesen. In der indoiranischen müssen schon verschiedene Ämter der Priester sich ausgebildet haben. Dem vedischen Hotar, d. h. dem Priester, welchem die Rezitation der Hymnen beim Opfer oblag, entspricht im Avesta der Zaotar, welcher ebenfalls die Gathas vortrug. Neben dem Hotar sind in den Hymnen andere Priester genannt, denen die Pflege des Feuers und andere Verrichtungen zustanden. Erst später (noch nicht im Rigveda) kommt der Brahman vor, der das gesamte Opfer überwacht und allfällige formale Verstösse gut-macht als „der Arzt des Opfers“.

Wie im Avesta bildet hier das Feuer den Mittelpunkt des Kultus. Wird es doch selber, wie wir oben aus der Anbetung Agnis sahen, als göttliches Element verehrt. Es übermittelt in der Regel den Göttern die Opferspende, welche aus nährenden Substanzen wie Milch, Butter, Reis, Gerste und dergleichen besteht. Bei grösseren Opferakten begnügte man sich bald nicht mehr mit einem Feuer, sondern zündete deren dreie an, deren jedes seine besondere Beziehung hatte: das „Feuer des Hausherrn“ war das seines Herdes, das „Opferfeuer“ war den Göttern geweiht, das „Südfeuer“ den Dämonen und Ahnengeistern. Auch Tieropfer wurden dargebracht, besonders Rind, Ziege, Schaf. Das kostbarste und feierlichste war ein Rossopfer, welches der König bei festlichem Anlass spendete. Auch vom Menschenopfer finden sich Spuren, doch scheint dasselbe in der Zeit, von der wir handeln, schon ganz aufgehört zu haben¹⁾. Vom Soma, dem iranischen Haoma, war schon bei Anlass des Indrakultus (S. 22 f.) die Rede. Dieser berauschende Trank wurde nicht ins Feuer gegossen, sondern auf die Streu, wo die Götter sitzend gedacht waren — ebenfalls eine uralte Form der Oblation. — Zu gewissen Zeiten gab es regelmässige reichlichere Festopfer, so beim Beginn der drei Jahres-

1) Vgl. Weber, ZDMG 18, 262 ff.

zeiten, Frühling, Regenzeit, Herbst, aber auch schon an jedem Neu- und Vollmond.

Die Wirkung, die man von den Opfern erwartet, ist in der Regel die, dass es die Götter der Bitte der Opfernden geneigt macht, sie zur Spendung von Reichtum an Rossen und Kühen wie von Kindersegen und Gesundheit bewegt. Wird doch Indra erst recht stark und willig seinen Verehrern dergleichen zu erkämpfen und die bösen Feinde oder neidischen Geister niederzuschlagen, wenn er vom Somatrank aufgeregt und angenehm beerauscht ist. Neben dem Bittopfer, das ganz vorherrscht, tritt kaum das Dankopfer hervor. Das Sühnopfer fehlt zwar nicht ganz, da besonders in den Gebeten an Varuna und die Aditja die Bitte oft auf Vergebung der Sünde und Erlassung der Schuld lautet. Auf die Opfer musste man sich durch Reinigungen und Fasten vorbereiten. Aber das eigentliche Moment der Sühnung ist sehr wenig ausgesprochen. Vergleicht man die vedischen Hymnen mit den hebräischen Psalmen, so fällt ausserdem auf, wie wenig um geistige Güter oder innere Gemeinschaft mit der Gottheit gebetet wird. Die äusseren Lebensgüter erschöpfen das ganze Interesse, und zu einem wirklichen Vertrauensverhältnis zwischen Mensch und Gottheit, das unabhängig von der äussern Kultushandlung bestände, kommt es nicht. Auch eine tiefere Demut vermisst man hier. Der Mensch ist sich eben einer gewissen Verwandtschaft mit den Göttern bewusst, welche ihn ermutigt, sie für seine Zwecke in Anspruch zu nehmen, und dies geschieht mittelst der Kultushandlung. Zwischen Gott und Menschheit, Himmel und Erde, besteht keine unübersteigliche Schranke. Wohl sahen wir, dass bald dem Varuna, bald andern Göttern, die man ehren will, die Setzung von Himmel und Erde zugeschrieben wird. Riggv. 10, 121 findet sich ein Hymnus an Pradschâpati (Herr der Nachkommenschaft oder Zeugung), als den Weltschöpfer, den höchsten Herrn des Weltalls, dem nicht nur Menschen und Tiere, Himmel und Erde, sondern auch die Götter untertan sind. Allein solche Weltschöpfung ist nicht als freier Akt eines von der Natur unabhängigen Gottes zu verstehen, sondern mit Festhaltung der pantheistischen Grundanschauung. Diese tritt stärker hervor in einem Mythos, welcher die Welt aus dem geheimnisvollen Puruscha-Sukta, d. h. dem Opfer des Puruscha, ableitet. Letzterer ist der Urmensch, in welchem sich der Allgeist zuerst verkörpert hat; nicht ein individueller Mensch, sondern das kollektive Urbild der Menschheit und des Lebens, tausendköpfig und tausendfüssig. Die Götter und heiligen Männer opferten feierlich den Puruscha und zerteilten ihn. Aus diesem rätselhaften Opfer entsteht die Welt, Himmel und Erde, Sonne und Mond, Menschen und Tiere; aus dem Gesicht des Puruscha der Brahmane, aus den Armen der Fürst, aus den Schenkeln der Bauer, aus den Füssen der Shudra¹⁾.

1) Diese Darstellung findet sich Riggv. 10, 90, welches Lied aller-

Anderwärts ist es die Andacht, welche als göttliche Glut das Leben der Schöpfung weckt, oder das Gebet, durch welches die göttliche Weltregierung bedingt ist. Siehe oben S. 26 f. zu Brahmanaspati. Zwischen göttlichem und menschlichem Wort (des Priesters), zwischen göttlichem Geist und menschlicher Andacht (brahman) ist so wenig ein wesentlicher Unterschied wie zwischen himmlischem und irdischem Feuer. So wurde denn das irdische Element und Organ des Opfers (Feuer, Soma usw.) vergöttlicht, da die Götter sich davon so abhängig zeigten. Auch die irdischen Opferreste wurden als göttlich angesehen; sogar der Opferlöffel hat nach dem Atharvaveda den Himmel befestigt.

So kehrt sich mit der Zeit das Abhängigkeitsgefühl, welches der Mensch der Gottheit gegenüber hat, in sein Gegenteil um, in ein Bewusstsein der Abhängigkeit der Götter von der Welt und vom Menschen. Diese Erscheinung zeigt sich augenfällig, ob auch in charakteristisch verschiedenen Formen bei allen Ariern oder Indogermanen. Während die semitischen Naturreligionen in einer dumpfen Abhängigkeit von der in die Natur gebannten Gottheit verharrten, haben die Japhetiden, diese Träger der Kultur, das Göttliche zu sehr in sich selber verspürt, um nicht die vergötterte Natur sich untertan zu machen, dabei aber leicht die absolute Abhängigkeit von der Gottheit verloren.

Jene Vergöttlichung der Kultushandlungen führte zu einer sehr ausgebildeten Magie, welche in der spätern Zeit üppig wucherte und besonders im Atharvaveda vorliegt. Allerdings wird manches, was hier von Zauberformeln und -gebräuchen vorliegt, uralt und schon vor der Zeit der Hymnen in Übung gewesen sein. Allein nachweislich führte doch die eben angedeutete Auffassung des Kultus zu einer stetsfort sich steigenden Überschätzung des äusserlichen religiösen Aktes und damit zu rein magischer Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, während im Rigveda noch eine idealere und ethischere Verehrung der guten¹⁾ Götter vorherrscht. Nur den untergeordneten, meist als schädlich angesehenen Geistern gegenüber war schon damals ordinäre Magie gebräuchlich.

Als erster Mensch auf Erden erscheint im Rigveda die Doppelgestalt von Jama und Manu. Der erstere (im Avesta Jima) mit seiner Schwester Jami kommt fast nur in Betracht als der erste, welcher gestorben ist und den Menschen den Weg ins Jenseits eröffnet hat, wo er jetzt das selige Totenreich beherrscht. Manu dagegen ist im historischen Sinn der Urvater des auf Erden lebenden Menschengeschlechts, insonderheit des arischen Volkes.

dings ein späteres Anhängsel, wie denn auch der Mythos in obiger ausgebildeter Gestalt einer jüngern Zeit angehört.

1) Die eigentlichen Götter galten durchweg als gute, wohlthätige Mächte, deren Freundschaft man suchte. Eine Ausnahme macht etwa Rudra. Doch ist auch er nicht ohne wohlthätige Wirkungen und sein Kultus daher nicht bloss Abwendungskultus.

Er hat zuerst das Opfer auf Erden eingeführt. Anderswo wird *Vivasvant*, der Vater *Jamas*, als der erste Opferer genannt, über dessen ursprüngliche Bedeutung die Ansichten geteilt sind¹⁾. Nach den uns wäre er der Gott des Morgenlichts, nach andern der Urmensch, also Doppelgänger von *Jama* und *Manu*. Die Anfänge der Menschheit verschmelzen sich eben mit der Götterwelt.

Wie die Welt kein regelloses Durcheinander ist, sondern ein durch das *Rita*, das göttliche Recht, geordneter Kosmos, so haben nun auch die Menschen sich diesem Gesetz zu unterziehen, widrigenfalls sie der Strafe der Götter verfallen. Insbesondere *Mitra-Varuna* und die übrigen *Aditja* strafen das Böse und belohnen das Gute; doch auch *Indra* trifft die falschen Freunde mit seinem Wurfgeschoss und *Agni* ist ein besonderer Freund der Guten. Was die Götter hassen, ist vor allem die Unwahrheit und Untreue, während sie selbst „die Wahrhaftigen“, „Treuen“ heissen. Die Treue hat sich zu bewähren in dem Verhältnis der Menschen zueinander, der Kinder gegen die Eltern, der Gatten, Geschwister, Freunde unter sich. Übel angesehen werden von den Göttern namentlich auch die Geizigen, welche kärgliche Opfer spenden und gegen ihre Sänger und Priester knauserig sind. Aber auch durch Spenden an die Armen und Notleidenden macht man sich die Götter zu Freunden, während mitleidlose Härte sie erzürnt. Ein Loblied auf die Mildtätigkeit siehe 10, 117.

Die Sünden und Vergehungen der Menschen gegen das göttliche Gesetz fanden wir schon in den Liedern an *Varuna* nach ihren Arten unterschieden. Man war sich bewusst, mannigfaltig, mit und ohne Wissen, zu fehlen, ererbte und eigene Schuld in den Augen der Götter auf sich zu haben. Wenn Leiden und Missgeschick sich einstellten, flehte man deshalb zu *Varuna* um Vergebung für erkannte oder unerkannte Schuld. Allein die Gesamtanschauung ist noch eine optimistische. Eine tiefere Einsicht in die Verderbnis der Welt, wie bei den spätern Indern, oder in die der sündigen Menschheit, wie bei den Israeliten, ist hier nicht vorhanden. Die störenden Fehlritte können durch Gebet und Opfer ohne grosse Mühe unschädlich gemacht werden. Daher nimmt das Sühnopfer keinen blutigen Charakter an und tritt überhaupt die Notwendigkeit der eigentlichen Sühne wenig hervor. Auch die Furcht vor der Vergeltung im Jenseits beängstigt die Gemüter noch nicht stark.

Die Fortdauer der Seele nach dem Tode ist zwar etwas Selbstverständliches, und man hofft sogar auf ein recht positives Fortleben, nicht bloss ein schattenhaftes Dasein wie in der homerischen Vorstellungswelt. Aber im Unterschied von spätern indischen Anschauungen denkt man sich das jenseitige Leben fast immer als ein heiteres, glückseliges. Der Sterbende streift alle Unvollkommenheiten, alle Gebrechen des Leibes ab, um in der

1) Vgl. oben S. 25.

himmlischen Sphäre Gott Varuna und Jama, den Herrn der jenseitigen Menschenwelt (s. oben S. 31) zu schauen, sich mit den Opfergaben, die er hienieden dargebracht hat, zu vereinigen und mit den Seligen ein recht genussvolles Leben zu führen. Die Seligkeit erscheint als wenig vergeistigte Fortsetzung diesseitiger Glückseligkeit. Man trinkt Soma mit den Göttern und schwelgt in allen Freuden. Auch der Geschlechtsgenuss findet sich wieder. In einem Lied an Soma wird die künftige Seligkeit folgendermassen geschildert:

- 9, 113. 7.) Wo unauslöschlich Licht erglänzt,
 wo Himmelsglanz entzündet ist,
 an den Ort bring mich, flammender,
 der ewig unvergänglich ist.
8. Wo König ist Vivasvants Sohn,
 und wo des Himmels Heiligtum,
 wo ewig strömt der Wasser Born,
 da mache du unsterblich mich.
9. Wo man durch Wunsches Kraft sich regt²⁾
 am dritten höchsten Himmelsdom,
 wo glanzbegabt die Räume sind,
 da mache du unsterblich mich.
10. Wo Wunsch zugleich Erfüllung ist,
 und höchster Ort dem Flammenross³⁾,
 wo Sehnsucht und Befriedigung,
 da mache du unsterblich mich.
11. Wo Freude, Lust und Wonne thront,
 wo Fröhlichkeit und Seligkeit,
 wo sich der Lust Verlangen stillt,
 da mache du unsterblich mich.

Jama herrscht über dieses selige Reich als der erste der Menschen, der ihnen den Weg zu diesem glücklichen Lande erspäht und eröffnet hat. Varuna wird von den Seligen geschaut als der lichte himmlische Gott, der zugleich alles weiss und die Schuldlosen belohnt. Als Geleiter der Seele nach diesen sonnigen Gefilden erscheinen, wie wir sahen, Savitar und Puschan. Auch Agni ist Übermittler der Seelen aus dem Diesseits in das Jenseits, wie sich denken lässt, da ihm der Leib des Verstorbenen überantwortet wird. Denn das normale Verfahren bei der Bestattung war in diesem Zeitalter die Verbrennung der Leichen⁴⁾. Doch

1) Nach Grassmann. Vgl. dazu auch Oldenberg, Religion des Veda S. 530 ff.

2) Wo man nach Lust sich bewegt, Oldenberg.

3) Der Sonne.

4) Den dabei befolgten Ritus siehe bei Oldenberg, Religion des Veda S. 570 ff. Die Sitte, die Witwe auf dem Scheiterhaufen des Gatten zu verbrennen, ist spätern Ursprungs. Mit Unrecht berufen sich die Inder dafür auf den Veda. Vielmehr wird in einem Totenliede (10, 18, 8) die Witwe aufgefordert, vom Platz der Bestattung ins Leben zurückzukehren, da die Ehe mit dem Toten nun vollendet sei. Ja, noch im Gesetzbuch des Manu (5, 156 u. 160) wird von einem tugendsamen Weibe nur verlangt, das es nach dem Tode des Gatten nicht mehr heirate, keines andern Mannes Namen nenne und in seinem Verhalten sich

kam auch Begräbnis vor, und es scheint dies der ältere Brauch gewesen zu sein. Wie der Tote bei der Bestattung angeredet wurde, zeigt

- 10, 14. 7. Geh vor, geh vor auf jenen alten Wegen,
auf denen unsre Ahnen heimgegangen,
die beiden Herrscher, die in Wonne schwelgen,
Gott Varuna und Jama sollst du schauen.
8. Vereine dich mit Jama und den Vätern,
mit jedes Wunschs Gewähr im höchsten Himmel;
von Fehlern frei geh ein zu deiner Heimat,
mit neuem Leib vereine dich erglänzend.
10. Lauf graden Wegs vorbei an den zwei Hunden,
der Sarama¹⁾, die bunt sind und vieräugig,
geh dorthin zu den gabenreichen Vätern,
die mit dem Jama in Genüssen schwelgen.
9. Geht fort von hier, verlasst ihn und zerstreut euch,
schon schufen Väter ihm die sel'ge Stätte,
den Ruheort, wo alle Tag und Nächte
des Segens Ströme fließen, gibt ihm Jama.

Es ist eine Gunst der Götter, wenn sie den Menschen in diese Seligkeit eingehen lassen; allein man hofft zuversichtlich, dass sie dieselbe ihren aufrichtigen Verehrern gewähren und betrachtet das im allgemeinen unbedenklich als das Los der „Väter“. Doch fehlt diesem Himmel der dunkle Gegensatz einer Hölle nicht ganz. Wer die Satzungen Mitras und Varunas frevelhaft verletzt, böse Feinde und treulose Gattinnen werden bedroht mit einem Aufenthalt in dunkler unterirdischer Kerkerhaft. Nur ist diese Hölle noch lange nicht so phantasiereich ausgemalt und tritt überhaupt viel weniger in den Vordergrund als bei den spätern Indern. Diese positiven Hoffnungen auf das Jenseits sind jedenfalls schon in vorvedischer Zeit den Indoiranern eigen gewesen und haben nach der Trennung bei den Iranern eine reichere Ausbildung erfahren.

2. Der ältere Brahmanismus²⁾.

Der Brahmanismus ist Systematisierung der Vedareligion. Was dort noch verhältnismässig freie und unmittelbare Verehrung der in der Natur geschauten Gottheiten war, das wurde jetzt in eine Menge von starren Satzungen gefasst durch den ordnenden

ganz nach dem Wohlgefallen des verstorbenen Mannes richte. Aber ohne Gesetz zu sein, kommt der freiwillige Tod der Witwe schon in den ältesten epischen Dichtungen vor.

1) Diese zwei gefleckten Hunde mit vier Augen und breiter Nase, Nachkommen der Sarama (Sturmwolke?) bewachen den Eingang ins Paradies. Vielleicht sind sie verwandt mit dem Cerberus.

2) Vgl. hierzu die S. 4, 12 angegebene Literatur. Auch A. Wuttke, Geschichte des Heidentums, dessen Darstellung des Brahmanismus (II, 253 ff.) weniger veraltet ist als die der Vedareligion. — P. Wurm, Gesch. der ind. Rel. S. 63 ff. Sir Monier-Williams, Brahmanism and Hinduism 3 ed. Lond. 1887. — Louis de la Vallée Poussin, Le Brahmanisme, Paris 1910.

Geist der Priester, der auf vollständige Korrektheit des in allen Einzelheiten künstlich bestimmten Ritus den grössten Wert legte und davon die Wirksamkeit der Kultushandlung fast ausschliesslich abhängig machte. Die literarischen Erzeugnisse des alten Götterglaubens wurden selbst vergöttert, ebenso die Elemente des Kultus. Aber unvermerkt ist dabei die Religion selbst eine andere geworden. An die Stelle der bunten Fülle einander überbietender Gottheiten trat ein geschlossenes System mit streng einheitlicher Spitze. Aber auch das Verhältnis der so auf dem Wege der Reflexion gefundenen Gottheit zur Welt war ein neues, zumal das des Menschen zur Welt in einem völlig andern Licht diesen spätern Geschlechtern erschien als denen, welche in frischem, jugendlichem Mut und Tatendrang in dieses schöne Land eingedrungen waren. Endlich gestaltete sich auch das Verhältnis der Menschen zueinander um, indem zwar die blutigen Fehden mit der Zeit zur Ruhe kamen, aber um so schroffer durch religiöse Vorurteile das Kastenwesen sich ausbildete.

Der Übergang vom flüssigen Vedatum zum starren Brahmanismus ist ein ganz allmählicher gewesen. In seinen Grundzügen tritt dieser schon in den jüngsten Hymnen des Rigveda uns entgegen. Weitere Fortschritte zeigen die grossen Epen Mahabharata¹⁾ und Ramajana, von denen freilich besonders das erstere aus Dichtungen weit auseinanderliegender Perioden zusammengesetzt ist. In den ältesten epischen Stücken begegnen wir im allgemeinen noch dem altvedischen Götterglauben; der kriegerische Indra und Agni herrschen darin vor, während die himmlischen Lichtgötter stark zurückgetreten sind. Es ist noch eine Zeit frühlichen Kampfes, wobei die Kriegerkaste und ihre Könige im Vordergrund stehen.

Der eigentliche Brahmanismus, d. h. die priesterliche systematisierte Religion tritt uns entgegen in den jüngern (nicht hymnischen) Teilen des Veda. Seinen ältesten Niederschlag bilden die Brahmana (s. S. 10 f.), welche die Hymnen bereits als göttliche Offenbarungen behandeln, z. B. das Aitareja-Brahmana zum Rigveda u. a. Die Upanischad (s. S. 11) sind sehr verschiedenen Alters; diese theosophischen Spekulationen über den Veda werden später zum Teil auch noch zur Shruti (Offenbarung) gerechnet, im Gegensatz zur abgeleiteten Smriti (Tradition). Zu letzterer

1) Das grosse und im Lauf der Zeiten stark umgestaltete Heldengedicht Mahabharata, das den Krieg zwischen den Geschlechtern der Kuru und der Pandu besingt, hat seine jetzige Gestalt erst in den letzten Jahrhunderten v. Chr. erhalten. Die späte Überarbeitung geschah besonders im Interesse des Vischnu- und Shivadienstes. Die älteren Partien können schon um 1000 v. Chr. entstanden sein. Das Ramajana, welches die Taten des göttlichen Helden Rama in märchenhafter Weise beschreibt, ist im allgemeinen jünger, vielleicht um 400 v. Chr. gedichtet. Vgl. zu beiden Epen A. Baumgartner, *Gesch. der Weltliteratur* II, 25 ff. und 81 ff.; Oldenberg, *Lit. d. a. Indien* S. 146 ff., 187 ff.; Winternitz, *Gesch. d. ind. Lit.* S. 261 ff., 404 ff.

gehören namentlich auch hochangesehene Gesetzessammlungen (Dharmasutra), welche in den verschiedenen Schulen kodifiziert und gelehrt wurden. Am bekanntesten ist das besonders hochgehaltene Gesetzbuch des Manu, welches die jüngste und vollkommenste Ausgestaltung des brahmanischen Gesetzes darstellt¹⁾. Während sich in der Kasuistik dieser Gesetze der oft ins Kleinliche sich verirrende Scharfsinn dieser Hindu offenbart, haben sie sich in ihren kühnen philosophischen Systemen einer mächtigen Spekulation fähig bewiesen, welche vor den letzten Konsequenzen ihrer Prinzipien nicht zurückschreckte.

a) Die Theologie des Brahmanismus.

Im brahmanischen Zeitalter finden wir nicht mehr nur Anschauungen und Vorstellungen von der Gottheit, sondern eine wirkliche Theologie, d. h. ein gelehrtes Systematisieren der religiösen Ideen, wobei die Unmittelbarkeit des religiösen Empfindens über der Reflexion geschwunden ist. Davon ist ein Symptom die Vergötterung des Veda, an welcher nicht bloss die an sich darauf gar keinen Anspruch erhebenden Hymnen, sondern sukzessive auch die an diese gehängten Vorschriften und Betrachtungen Anteil bekamen. Schon die Brahmana (c. 800 v. Chr.) sehen das Mantra (die Vedalieder) nicht mehr als menschliche Gebetslieder an, sondern als Offenbarungsurkunden. Den Sinn derselben verstanden sie wegen der Fortbildung der Sprache stellenweise schon nicht mehr, und es fehlt nicht an talmudischen Kunststücken bei der Erläuterung. — Man unterscheidet später zwischen *shruti* und *smriti*, Offenbarung und überliefertem Gesetz. Zur erstern rechnet man ausser dem Mantra auch die Brahmana, zum letztern die jüngern Sutra meist gesetzlichen Inhalts. Die spätern Sutra überbieten sich in der Hochhaltung des Veda. So heisst es z. B. im Buch des Manu (12, 94 f.): „Der Veda ist das ewige Auge der Geister, Götter und Menschen.“ Alle Überlieferung und alle philosophischen Systeme haben nur Geltung, wenn sie auf den Veda sich gründen. Die Kenntnis des Veda ist in dieser und jener Welt zu allem Guten nütze. Sie macht frei von Schuld und führt zur Vereinigung mit dem Brahma. Daher der hohe Wert, welcher, wie wir sehen werden, auf das tägliche Rezitieren des Veda gelegt wurde als auf ein Werk, das den Menschen sicher reinige und beselige.

Charakteristisch für den Brahmanismus sind folgende Grundzüge: erstens die Einheitlichkeit in der Auffassung der Götterwelt (Begriff des Brahma); zweitens die Einheitlichkeit des Weltlebens,

1) Beste Übersetzung von G. Bühler (SBE 25): *The Laws of Manu*, Oxf. 1886. Andere Gesetzessammlungen: *Jadschnavalkja*, deutsch von Stenzler 1849. *Apastamba*, *Gautama*, *Vasischtha*, *Bandhajana*, engl. von G. Bühler, SBE 2. 14. — *Vischnu*, engl. von J. Jolly, SBE 7, Oxf. 1880.

der innige Zusammenhang zwischen allen Wesen und Welten (Seelenwanderung), wobei kein Dasein zufällig, sondern alles vernünftig bedingt ist; drittens die pessimistische Wertung des Lebens infolge der emanatistischen Grundanschauung.

Die Göttergestalten des vedischen Pantheon verschwinden zwar in der brahmanischen Zeit nicht aus dem Bewusstsein, sondern werden ab und zu erwähnt; aber sie verlieren von ihrer Wichtigkeit neben der Kultushandlung selbst, welche ipso facto wirksam ist, falls nach allen priesterlichen Regeln vollzogen. Und mehr und mehr tritt in der Spekulation der Brahmanen an die Stelle jener vielköpfigen Götterwelt ein einziger Gottesbegriff, in welchem jene Einheit bewusst hervorgetreten ist, zu welcher von Anfang an die indische Auffassung von Gottheit und Welt hinstrebte. Wer aber trat an die Spitze des ganzen Systems? Nicht der altehrwürdige Himmelsgott Varuna, welcher vielmehr zum Gott der Meerestiefe herabsank, auch nicht Indra, der feurige Kämpfer, der jenem den Vorrang abgelaufen hatte, auch nicht Agni, der vielverehrte und geliebte Gott des Himmel und Erde verbindenden Feuers, sondern Brahma, eine Abstraktion aus dem priesterlichen Kultus, der Genius der magisch wirkenden Gebetshandlung.

Das Brahma bedeutet im Rigveda das Gebet; aus dessen geheimer Kraft sahen wir schon dort eine Gottheit hypostasiert: den Brahmanaspati oder Brihaspati¹⁾, den Gebetsherrn, welcher schon „Vater der Götter“ heisst. Dieser Genius in seiner Verallgemeinerung zum All und Eins, das Welt und Gottheit in sich beschliesst, wird unter dem Namen Brahma das Zentrum der pantheistischen Weltanschauung der Brahmanen. Es ist für dieselbe bezeichnend, dass der höchste Gott, oder wie man bei dieser spekulativ gearteten Theologie wohl sagen darf, das oberste Prinzip nicht aus den objektiven Naturmächten, sondern aus den Personifikationen menschlicher Kultustätigkeit genommen wurde.

Die Glut der Andacht galt bei Göttern und Menschen als wunderwirkend, Leben schaffend usw. Es kann also nicht befremden, dass man das brahma, d. h. die Gebetsmacht und zugleich die Andacht, Versenkung in das Göttliche, zum eigentlichen Wesen der Götter- und Menschenwelt erhob. Es ist eine Abstraktion, die alles Göttliche und Heilige, alles Wahre und Wesenhafte umfasst. Grundlehre der Upanischad ist die Identität dieses brahma mit dem átman, der Seele des Menschen, dem Selbst im Gegensatz zum menschlichen Leibe. „Das brahman, die Kraft, welche in allen Wesen verkörpert vor uns steht, welche alle Welten schafft, trägt, erhält und wieder in sich zurücknimmt, diese ewige, unendliche, göttliche Kraft ist identisch mit dem atman, mit demjenigen, was wir nach Abzug alles Äusserlichen als unser innerstes und wahres Wesen, als unser eigentliches Selbst, als die Seele in uns

1) Vgl. oben S. 26 f. u. 31.

finden¹⁾.“ Diese Identitätslehre prägte sich aus in dem Stichwort: *tat tvam asi* = das bist du! d. h. das Wesen des Weltalls bist du selbst — also konsequenter Monismus!

Obwohl als männlicher Gott personifiziert, ist der Begriff des Brahma eigentlich nicht persönlich, auch nicht wahrhaft transzendent; dieses Wesen lebt gleicherweise auf der Erde wie in den Göttern des Himmels. Der Abstraktheit des Brahma tut jede nähere Benennung und Beschreibung Eintrag. Man braucht gerne dafür das unbestimmte *tat* (das) oder die geheimnisvolle Silbe *om*²⁾. Aus dem Brahma gehen alle Dinge hervor und dahin kehren alle zurück. Gut bemerkt Wuttke II, 262 f.: „Das Brahma ist nichts als die auf ihre Einheit zurückgeführte Natur, das Natur-Eins, die einheitliche Grundlage aller natürlichen Dinge. Gott ist der in sich bestimmungslose Weltkeim, die unentfaltete, in ihren einigen Grund zurückgesetzte Welt, die Einheit, aus welcher die Vielheit sich entfaltet. Gott und Welt sind noch dem Wesen nach eins, es ist zwischen ihnen nur ein Unterschied der Form: Gott ist die zusammengefaltete Welt, und die Welt ist der auseinandergefaltete Gott.“ „Das Brahma ist Geist nur in dem niedrigsten Sinne des Wortes, nur insofern es nicht Stoff, sondern wesentlich Kraft ist, — es ist aber nimmermehr Geist als selbstbewusstes, denkendes und wollendes Wesen, ist nicht Persönlichkeit; alle an solche geistige Prädikate anklingenden Bezeichnungen des Urwesens sind dem ganzen Zusammenhang des indischen Bewusstseins gemäss nur als poetische Personifikation, als bildlicher Ausdruck zu fassen, sind eine die Natureinheit verbergende Maske.“

Dieses neutrische, abstrakte Brahma wird nun allerdings mythologisch personifiziert und konkreter dargestellt im männlichen Gott Brahmā, welcher an die Spitze der Götterwelt tritt, dem Brahmanaspati der Vedalieder entsprechend. Er ist aber seinem Ursprung und seiner eigentlichen Bedeutung gemäss nie eine volkstümliche Gottheit geworden, an welche sich die Volksreligion anschloss, die sich vielmehr dem Vischnu- und Shivadienst zuwandte, nachdem die alten Götter ihre Anziehungskraft verloren hatten, wovon später zu reden sein wird. Der Gott Brahma hat keine Tempel, wird auch nicht mit Opfern verehrt. Er ist der Gott der Priesterschaft, der gelehrten Schulen, was keinen Zweifel über seinen Ursprung lässt. Er wird mit vier Köpfen abgebildet (4 Zahl des Kosmos, 4 Weltgegenden usw.). Die andern Götter, auch Varuna, Indra, Agni, sind ihm untertan als Welthüter, deren Zahl auf acht angegeben wird. Die Gattin des Brahma ist Sarasvatī, im Rigveda noch Flussgöttin, jetzt idealer Göttin der Ordnung, Harmonie,

1) Deussen, Allg. Gesch. d. Philosophie I, 2, S. 37.

2) Dieses *om* (oft für das höchste Wesen gebraucht im B. Manu) wird wie Ein nasal er Laut ausgesprochen und ist doch aus drei Lauten a-u-m zusammengefließen, daher Sinnbild einer göttlichen Dreieinheit und wird etwa erklärt: was war, ist und sein wird. Dieses *om* wird auch genannt: „der saftigste Lebenssaft“; es ist die Quintessenz des Lebens.

Sprache, Rhetorik, Poesie und Gelehrsamkeit. Brahma selbst hat die vier Veden geschaffen.

Viel macht sich die Weisheit der Brahmanen zu schaffen mit der Entstehung der Welt, deren Urheber Brahma ist. Der schon im Rigveda gelegentlich gefeierte Pradschâpati (s. oben S. 30) wird jetzt mit Brahma verschmolzen. Von einer freien Schöpfungstat kann hier noch weniger als in altvedischer Zeit die Rede sein. In den Brahmana heisst es z. B. von Pradschâpati, er sei durch Hervorbringung der lebenden Wesen so erschöpft worden, dass er sich durch 1000jährige Askese wieder stärken musste; auch habe er erst eine Reihe misslungener Schöpfungsversuche gemacht. Am Anfang des Gesetzbuches Manus wird eine (nicht ursprünglich dazugehörende) Kosmogonie gegeben, welche in folgenden Hauptzügen verläuft (1, 5 ff.):

Das Universum war in Finsternis gehüllt, unbemerkt, ohne deutliche Unterscheidungszeichen, unerreichbar für den Verstand, unerkennbar, gewissermassen in tiefen Schlaf getaucht. Dann erschien der göttliche durch sich selbst Seiende, Unerkennbare, der aber alle Dinge erkennbar macht, mit unwiderstehlicher Schöpferkraft, und vertrieb die Finsternis. In der Absicht mannigfach geartete Wesen aus seinem eigenen Leibe hervorzubringen, schuf er zuerst durch einen Gedanken die Wasser und legte seinen Samen in dieselben. Dieser Same wurde zu einem goldenen Ei, das an Glanz der Sonne gleichkam. In diesem Ei wurde er selbst als Brahma geboren, der Erzeuger der ganzen Welt. Der Göttliche verweilte in diesem Ei während eines ganzen Jahres; dann spaltete er es durch seinen Gedanken (seine Andacht) in zwei Hälften, aus welchen er den Himmel und die Erde mit einem Zwischenraum zwischen beiden bildete. Er schuf auch die Götter, den dreifachen Veda (aus Feuer, Wind und Sonne), die Zeit, die Ströme, Berge usw., ebenso die Askese, die Rede, Freude, Wunsch, Kummer und dergleichen und teilte den Geschöpfen Schädlichkeit oder Nützlichkeit, Freundlichkeit oder Wildheit, Tugend oder Sünde, Wahrheit oder Falschheit zu, wie sie sich nachher spontan bei ihnen einstellten. Er liess den Brahmana aus seinem Mund, den Kschatrja aus seinen Armen, den Vaishja aus seinen Schenkeln, den Shudra aus seinen Füssen hervorgehen. Indem der Herr seinen eigenen Leib teilte, wurde er halb Mann, halb Weib; mit diesem zeugte er Viradsch; dieser brachte den Manu hervor (den angeblichen Verfasser des Buchs), welcher seinerseits nach strengen asketischen Übungen die sieben Rischis, die Weisen der Vorzeit hervorbrachte, welche unter seiner Leitung noch weitere Wesen erzeugten, so dass Manu nicht bloss als Ahnherr der Menschen erscheint, sondern zugleich die Hervorbringung der niedrigeren Götter und der die Menschen umgebenden Tiere, Pflanzen usw. veranlasst hat.

Es erhellt aus dieser freilich noch stark mythologisch gefärbten Kosmogonie, dass die Grundvorstellung der Brahmanen dabei eine emanatistische ist, was in ihren mehr philosophisch

gehaltenen Darlegungen noch reiner hervortritt. Das Werden der Welt ist eine blosse Ausstrahlung des Urwesens, wofür sie die Bilder brauchen von der Spinne, welche alle Fäden ihres Gewebes aus sich selber hervorgehen lasse, aber auch wieder in sich aufnehmen könne, oder von der Schildkröte, welche ihre Glieder ausstrecke, gewissermassen aus sich hervorgehen lasse, aber auch wieder an sich zurückziehe. „Wie die Funken aus der Flamme oder einem glühenden Eisen hervorgehen tausendfach, so gehen alle Wesen hervor aus dem Unveränderlichen und kehren in dieses zurück¹⁾.“

Zu diesem Emanatismus gehört nun aber auch die Vorstellung, dass die Elemente und Einzelwesen um so reiner, geistiger und besser sind, je näher sie noch dem gemeinsamen Ursprung stehen und um so gröber, unreiner, schlechter werden, je weiter sie sich davon entfernen. Ein guter Grund für das Dasein der Welt lässt sich nicht angeben; ihr Dasein ist eigentlich vom Übel. Der einzige Weg der Erlösung besteht in der Rückkehr ins Brahma. Den drei Hauptstufen der Entfernung vom Brahma entsprechen drei Arten des Daseins, Guna²⁾. Guna sollte eigentlich nicht mit „Eigenschaft“ übersetzt werden. Die drei Guna sind eher drei Substanzen oder Faktoren, die in der Prakriti (Urnatur) vereinigt sind, während sie in den konkreten Sphären auseinandertreten und in verschiedener Weise den Geist (Puruscha) binden oder bestimmen. Diese drei Guna heissen: Sattva, Radschas, Tamas.

1. Die Sattva, Güte, Reinheit, kennzeichnet die am unmittelbarsten aus dem Urgrund des Daseins, dem Brahma, hervorgegangene Sphäre des Gottes Brahma und der übrigen Götter, sowie das Göttliche in der Welt, das Licht, die Weisheit, die Tugend, das Vedastudium, die Askese.

2. Radschas, Tätigkeit, Leidenschaft, eignet der zweiten Sphäre, wo Göttliches und Ungöttliches, Gutes und Böses miteinander kämpfen. Es ist das Lebensgebiet des Menschen. Diese Bestimmtheit des Wesens äussert sich in Unternehmungslust, Unbeständigkeit, Nachgiebigkeit gegen die sinnlichen Begierden usw.

3. Tamas, Finsternis, herrscht auf der untersten Stufe, bis zu welcher das Brahma sich entäussert hat. Hier ist Unreinheit und Tod. Es ist die Sphäre der Tiere, Pflanzen und organischen Gegenstände. Am Menschen äussert sich diese Eigenschaft als Lüsterheit, Schläfrigkeit, Grausamkeit, Gottlosigkeit und in üblem Lebenswandel.

Auch vier Weltalter (Juga) stellen das stetige Schlechterwerden der Welt dar. Das Kritajuga (4800 Götterjahre dauernd) war das goldene, wo die Menschen wie die Götter in Harmonie, ohne Zwistigkeiten und Leiden asketisch lebten. Darauf folgte ein Trêtajuga (3600 Götterjahre), wo man anfang zu opfern und in

1) Mundaka-Upanischad 2, 1, 1.

2) Manu 12, 24 ff.

äusserlichem Gottesdienst seine Gerechtigkeit und seinen Vorteil zu suchen, aber die Erkenntnis des Göttlichen höchste Tugend war. Das dritte war das Dvāparajuga (von 2400 Götterjahren), wo die Gerechtigkeit auf die Hälfte ihres ursprünglichen Standes gesunken war und viele Unglücksfälle die Menschen trafen, welche sie zu um so eifrigerem Opferkultus trieben. Das vierte Zeitalter, Kalijuga (Streitalter), in welchem wir stehen, dauert 1200 Götterjahre. Die Gerechtigkeit ist zu einem Viertel ihres normalen Bestandes zusammengeschwunden. Ungehorsam gegen den Veda, Verfehlungen gegen die Gebote desselben und Versäumnisse in bezug auf die hl. Opfer sind an der Tagesordnung, daher so viel Unglück und Plage aller Art. Die höchste Tugend in diesem Zeitalter ist die Freigebigkeit. Alles ist im Verfall und Niedergang.

Erwähnt sei hier, dass wir auch im Brahmanismus die selbst in China nicht ganz fehlende Überlieferung einer Weltflut finden, welche in vorzeitlicher Periode alles Irdische hinweggeschwemmt habe und aus welcher nur der Stammvater der nachherigen Menschheit, Manu, auf göttliche Veranstaltung errettet worden sei. Zwar ist diese indische Flutsage nicht so nahe der hebräischen Überlieferung verwandt, wie etwa die assyrisch-babylonische; doch zeigen gewisse charakteristische Züge derselben, dass historische Verwandtschaft vorliegt. Dieselbe findet sich ausführlich im Mahabharata, und in einfacherer Gestalt schon in den Brahmana. Nach dem Schatapatha-Brahmana 1, 8, 1 ff. fand Manu eines Morgens in seinem Waschwasser einen winzigen Fisch, der ihn bat, ihm das Leben zu retten, so wolle er ihm denselben Dienst tun. Manu brachte das Fischlein auf dessen Wunsch in eine grössere Schüssel, dann, als es gewachsen war, in einen Teich und zuletzt ins Meer. Der Fisch sagte ihm zum Dank von einer grossen Flut, welche kommen werde, und mahnte ihn, ein Schiff zu bauen. Als die Katastrophe eintrat, schwamm der Fisch auf Manus Fahrzeug los; dieser band es an das Horn des Fisches, welcher nun das Schiff sicher leitete über den nördlichen Berg hinweg. Dort band Manu es an einen Baum. Vom Berge stieg er sachte herab, im selben Masse, wie die Wasser fielen. Von allen Geschöpfen allein übriggeblieben, führte Manu darauf ein Asketenleben. In sehnlichem Verlangen nach Nachkommenschaft senkte er ein Speisopfer ins Wasser, woraus nach Jahresfrist ihm eine Gattin hervorging. Auch in der ausführlicheren Version des Mahabharata spielt ein solcher Fisch, der sich schliesslich als Brahma entpuppt, die Rolle des Warners und Führers; doch sind die Umstände dort zum Teil anders angegeben, und Manu wird nicht allein, sondern in Gesellschaft der sieben grossen Rishi (vgl. die acht Seelen in der Genesis) gerettet, nachdem er auch Samen aller lebenden Geschöpfe mit sich ins Schiff genommen hat, aus welchem er nachher die Tiere durch asketische Andachtspflege hervorbringt.

Aus jenem Emanatismus ergibt sich nun auch eine pessimistische Auffassung des Daseins, oder diese hat vielmehr