

P
A
N

12050

12050

Untersuchungen
zur
Geschichte des Buddhismus
und verwandter Gebiete

XV.

Die Struktur der magischen
Weltanschauung nach dem
Atharva-Veda und den
Brähmaṇa-Texten

von

Dr. Stanislav Schayer

OSKAR SCHLOSS VERLAG, MÜNCHNE-NEUBIBERG

W wyrażeniu etybotycznego powrota

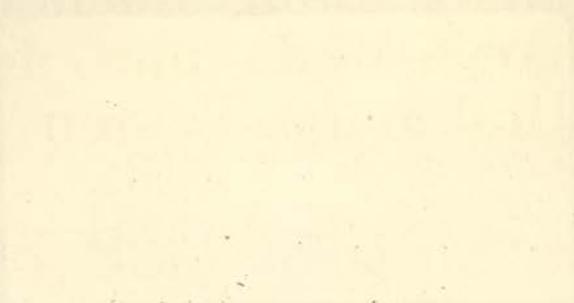
H. Schaefer.

PAN 12050



Vll. a 74

Wojciechowski
L. 100000



1-100000

Prof. Dr. K. Twardowski

Die Struktur der magischen Weltanschauung nach dem Atharva-Veda und den Brāhmaṇa-Texten



12050

Von

Dr. Stanislav Schayer

(Sonderdruck aus der „Zeitschrift für Buddhismus“)

#123632



7
88.11.81
888.A

Oskar Schönböck Verlag München-Neubiberg

1925

Prof. Dr. K. Yandavati
Die Struktur der magischen
Weltanschauung nach dem
Atharva-Veda und den
Brahmana-Texten

12050



Dr. Stanisław Schayer

Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego



K
19.12.50
A. 302

Alle Rechte, auch das der Übersetzung in fremde Sprachen, bleiben vorbehalten
COPYRIGHT 1925 BY OSKAR SCHLOSS VERLAG/MÜNCHEN-NEUBIBERG

1251

Diese Untersuchung ist als eine Vorarbeit zu einer größeren Studie gedacht, die den Übergang von der Opferwissenschaft zu der Philosophie der Upanischaden darstellen soll. Eine zusammenfassende, synthetisierende Charakteristik der „magischen Weltanschauung“ schien mir als Einleitung zu diesem Unternehmen unbedingt nötig und zweckmäßig.

An Arbeiten über die Ideenwelt der Brähmaṇas besteht kein Überfluß. Abgesehen von den beiden wertvollen Monographien von Sylvain Lévi „La doctrine du sacrifice dans les Brähmaṇas“, und von Hermann Oldenberg „Die Weltanschauung der Brähmaṇa-Texte“ ist, tatsächlich so gut wie gar keine Literatur über diesen Gegenstand vorhanden. Der eintönige und nicht gerade erquickende Inhalt der brahmanischen Opfertexte, andererseits die noch immer verbreitete Auffassung, daß es sich dort lediglich um das „sinnlose Gefasel einer Pseudowissenschaft“ handelt, tragen daran die Schuld.

In der vorliegenden Arbeit ist das überaus reiche Belegmaterial auf das notwendigste Minimum beschränkt worden. Auch von längeren, erschöpfenden Analysen ist absichtlich abgesehen worden, um den Umfang einer kurzen Abhandlung nicht zu überschreiten. Die Bemerkungen über die Abgrenzung der Magie und der Religion tragen einen provisorischen Charakter und sollen bei einer anderen Gelegenheit näher und eingehender begründet werden.

I.

Der Übergang vom R̥g-Veda zu den Brāhmaṇas.

Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte ist das Ergebnis einer Entwicklung, die sich kurz als eine magische Umdeutung der ṛgvedischen Götterverehrung charakterisieren läßt. Die Frage, ob wir die Magie zur Religion rechnen sollen oder nicht, ist zunächst eine terminologische Frage. Auf jeden Fall — und darauf kommt es hier an — muß von der Magie ein religiöser Typus der Frömmigkeit im engeren Sinne des Wortes „religiös“ unterschieden worden. Sofern man die Begriffe „Religion“ und „theistische Frömmigkeit“ promiscue gebraucht, läßt sich das Verhältnis der Magie zu der Religion etwa folgendermaßen umschreiben:

Die Magie hat mit der Religion dieses gemeinsame Merkmal, daß sie das Bewußtsein der Gebundenheit durch übernatürliche Potenzen voraussetzt. Gleichwohl ist die geistige Haltung der Magie von der religiösen Haltung diametral verschieden. Denn während der religiöse Mensch die Abhängigkeit von dem souveränen, göttlichen Willen in einem persönlichen, gefühlsmäßigen Kontakt aufzuheben bemüht ist, kennt der magische Mensch nur eine abstrakte, unpersönliche Bindung durch das magische Gesetz, das er zu erkennen und dadurch zugleich für seine Zwecke dienstbar zu machen sucht. Der Kultus wird auf diese Weise zu einer mechanischen Technik, und jeder Akt, durch den die Gebundenheit gelöst werden soll, zu einem exemplarischen Fall einer allgemeingültigen Regel.

Daraus ergeben sich weitere Differenzen: Gott, die bindende Potenz in der Sphäre der Religion, ist stets ein absolutes Individuum, dessen Tun und Verhalten sein eigener autonomer Wille bestimmt. Die „bindenden Mächte“ der Magie sind dagegen stets abstrakte, unpersönliche „Substanzen“, oder auch — namentlich auf der Stufe der primitiven Dämonologie — schattenhafte Pseudo-Individua, die sich durch zauberische Techniken in gleicher Weise, wie die abstrakten Substanzen beeinflussen und beherrschen lassen. Damit stimmt überein, daß das Verhältnis zwischen Mensch und Gott in der

Sphäre der Religion irrational ist, während die Magie im Rahmen der abstrakten Gesetzmäßigkeit für die göttliche Gnade und für die göttliche Willkür keinen Raum übrig läßt. Sie bestimmt den magischen Verkehr mit den „bindenden Potenzen“ nach einer eindeutigen Norm und gestattet auf diese Weise dem „wissenden Menschen“ aktiv auf die Geschehnisse einzuwirken. Und zwar nicht als „Privatperson“ und nicht als „begnadetes Individuum“ sondern als „Fachmann“ und als „Träger des magischen Charismas.“

Aus diesen Andeutungen ergibt sich zugleich die prinzipielle Möglichkeit des Übergangs von der Religion zur Magie, bezw. die Undifferenziertheit und das Ineinandergreifen der beiden Sphären auf gewissen Stufen der religionsgeschichtlichen Entwicklung. Grundsätzlich darf festgestellt werden, daß jede kultische Handlung in die Sphäre der Magie geraten kann, sobald sie als exemplarische Anwendung einer Regel, zunächst als erstarrte Konvention, alsdann aber als eine Technik um gewisse Wirkungen zu erzielen, aufgefaßt wird. Die Entwicklung der indischen Religion von den Hymnen des R̥g-Veda bis zu den Brāhmaṇas gestattet uns die angedeuteten Zusammenhänge an einem — man darf wohl sagen — klassischen Beispiel zu erläutern.

Der Habitus der r̥gvedischen Frömmigkeit ist überwiegend theistisch. Der Mensch tritt an die Götter heran, opfert, betet, wirbt um ihre Huld und hofft auf diese Weise die Erfüllung seiner Wünsche zu erreichen. Unbewußt mag ihm dabei der Gedanke vorschweben, daß die Opferhandlung und das Gebet den göttlichen Willen beeinflussen. (vgl. etwa RV I, 25, 3: *vi mr̥ṭikāya te mano rathīr āsvam na samditam gīrbhir varuṇa sīmahi*), von einem direkten magischen „Gotteszwang“ ist indessen noch nirgends die Rede. Ansätze zu einer magischen Umdeutung lassen sich allerdings schon jetzt nachweisen, so namentlich in den jüngeren Partien des RV, wo die Götter als „Bundesgenossen“ (*bandhu*) der Menschen auftreten und der religiöse Verkehr eine Interessengemeinschaft, ein Vertrag ist, der die beiden Parteien gegenseitig in gleicher Weise verpflichtet. Das Entscheidende bleibt trotzdem, daß nicht der Mensch, sondern die Götter das Weltgeschehen lenken

und daß daher das Wohlergehen des Frommen allein und ausschließlich von ihrer Gunst abhängig ist.

Wesentlich anders ist die Situation im Atharva-Veda. Im Vordergrund des Weltbildes stehen nicht mehr die großen Götter des ṛgvedischen Pantheons, sondern niedere Dämonen, Genien und endlich abstrakte „Substanzen“, die der Mensch durch zauberische Techniken zu beeinflussen und zu beherrschen versteht. Der Gegensatz, der uns hier gegenüber dem Rg-Veda entgegentritt, ist wesentlich soziologisch,¹⁾ zu beurteilen: dem hoch-offiziellen Soma-Kult, der den Inhalt des höheren Śrauta-Rituals bildete, und, wie Oldenberg, Die Religion des Veda, II. Aufl. S. 450 mit Recht annimmt, für die breiten Schichten des Volkes höchstens den Charakter eines unverständlichen Schauspiels gehabt hat, steht zur Seite das populäre, überwiegend zauberische Gr̥hya-Ritual, das sich hauptsächlich um den Kult des häuslichen Feuers herumgrupperte und offenbar bereits in der vorvedischen Zeit von einer besonderen Kategorie der Priester, von den Atharvan (vgl. awest. *āthravan*) gepflegt wurde. Der Atharva-Veda, der diese volkstümliche, sicherlich urarische Überlieferung vertritt, ist aber nicht nur das älteste Denkmal des primitiven Zauberwesens, sondern zugleich eine Saṃhitā, und als solche in erster Linie ein Versuch, diesem Zauberwesen den Anstrich offizieller Gültigkeit zu verleihen und in das System der priesterlichen trayī vidyā einzuordnen. — „The Atharvan hymns — sagt Bloomfield, Grundriß der indoarischen Philologie, II, 1 B, S. 2 — present themselves in a form thoroughly Rishified and Brahmanized; even the mantras and rites of the most primitive ethnological flavor have been caught in the drag-net of the priestly class and made part of the universal Vedic religion.“ Damit hängt zusammen, daß die extatisch-emotionale Magie, schamanenhafte Dämonologie und

¹⁾ Inwiefern neben den soziologischen Momenten auch geographische und vor allem ethnische Differenzen das stärkere Hervortreten des magischen Elements im AV bedingt haben, ist schwer zu entscheiden. Die Magie war den Ariern ebensogut wie den Dravida-Völkern bekannt. Die Argumente G. Brown's, Studies in honor of Maurice Bloomfield, S. 75 ff. sind verfehlt.

sexuelle Orgiastik¹⁾ im Atharva-Veda bis auf wenige Ausnahmen ebenso wie im Rg-Veda gemieden werden. Die Bezeichnung *deva* für die Brahmanen kommt im Atharva-Veda bereits häufig vor, während andererseits eine ganze Reihe von Hymnen die Beschwörungen im Interesse der Priesterkaste behandelt.²⁾

Die Konsolidierung der offiziellen priesterlichen Magie, ihre Verquickung mit dem Ritual und mit der alten Götterverehrung gelangt zum Abschluß in den Brāhmaṇas, die sich im Gegensatz zum Atharva-Veda und zu den Gṛhya Sūtra's zwar nicht ausschließlich, doch überwiegend mit dem höheren Śrauta-Ritual beschäftigen. Die Funktion des *yajamāna* beschränkt sich auf die formelle Opferung (*tyāga*), auf das Einhalten bestimmter Observanzen und auf die Verteilung der Geschenke: die eigentliche Opferhandlung vollzieht der gelehrte Priester, der opferkundige Brahmane. Im Zentrum des literarischen Interesses steht das hochoffizielle Soma-Opfer, das zugleich den Hauptinhalt der meisten Brāhmaṇas bildet.: des Aitareya und des Kauṣītaki, die daneben nur noch das Agnihotra, den Rajāsūya und das Darśapūrṇamāsa behandeln, der Saṃhitā's des Schwarzen und des Weißen Yajur-Veda und des Mahātāṇḍyabrāhmaṇa des Sāma-Veda. Nur das Sāmavidhānabrāhmaṇa und das Śadviṃśabrāhmaṇa, beide zum Sāma-Veda gehörig, sind echte Lehrbücher der volkstümlichen Magie. Dadurch ist zugleich der offizielle, hieratische

1) Phallische Dämonen, die Śiśna-devāḥ, werden im RV an zwei Stellen: VII, 21, 5 und X, 93, 3 in einem ausgesprochen feindlichen Ton genannt. Bemerkenswert ist auch die Umdeutung, die im RV die Gandharven erfahren haben: im AV priapeische Buhlengeister, die den Frauen nachstellen, sind sie im RV zu dem (Sg.!) „himmlischen Gandharva“ geworden — zum idealisierten Hüter des Soma und dem Förderer der Andacht. Die Entwicklung ist typisch, da sie einerseits den Abstand, andererseits den Zusammenhang zwischen dem offiziellen und des volkstümlichen Glauben illustriert. Über die Abneigung der offiziellen vedischen Religion gegen die irrationale Extatik und Orgiastik vgl. Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, II. S. 134 und L. v. Schröder, Mysterium und Mimus im Rg.-Veda S. 58.

2) Vgl. Whitney, Index, s. v. *deva*. Winternitz, Gesch. d. ind. Lit. I S. 129.

Charakter der Hauptmasse der Brāhmaṇa-Texte bedingt: Das Material, mit dem diese Literatur operiert, ist primitiv, die Art und Weise, wie dieses Material verarbeitet wird, trägt jedoch das deutliche Gepräge einer hochintellektuellen, rationalistischen Denkweise. Ansätze zu einer festen, konsequent durchgeführten Terminologie sind bemerkbar; die Substanzen und Elemente, mit denen sich die Phantasie beschäftigt, werden klassifiziert und geordnet; allgemeine Zusammenhänge formuliert und festgehalten.

Parallel vollzieht sich der Niedergang der alten, ṛgvedischen Frömmigkeit. Während im Atharva-Veda die alten Götter nur gelegentlich in den Beschwörungen als Dämonentöter, so vor allem Agni und Indra, angerufen werden, sonst aber die Sphäre, in der der Zauberer schaltet und waltet, kaum berühren, konnte eine Umdeutung ihres Charakters in den Brāhmaṇas, wo die Methoden der Magie auf den höheren Kultus übertragen wurden, naturgemäß nicht ausbleiben. Tatsächlich ist das mythologische Weltbild der Brāhmaṇas schon äußerlich betrachtet von dem des Ṛg-Veda und des Atharva-Veda wesentlich verschieden. Im Zentrum des kosmischen Geschehens steht nicht mehr der titanenhafte Kampf des Heldengottes Indra gegen seine persönlichen Feinde, den Vṛtra, den Vala und die Dasyu's, auch nicht die primitive Dämonologie des Atharva-Veda, sondern ein permanenter, zeitloser Krieg zwischen den Göttern und ihren liturgischen Widersachern, den Asura's. Und wohl bemerkt, es kämpfen hier nicht einzelne Götter und einzelne Dämonen, sondern zwei Scharen, zwei Parteien, von denen die Götter, die Deva's, die anerkannte rituelle und kosmische Ordnung, die gültige Norm und das „Wahre“, die Asura's dagegen das „Unwahre“, das anṛtam, die Willkür, die Unberechenbarkeit und das Irrationale in dem magischen Weltbild vertreten. Dadurch erklärt sich zugleich der eigenartige Bedeutungswandel, von dem der Begriff Asura in den jüngeren vedischen Texten betroffen wurde: in den älteren Partien des Ṛg-Veda, vor allem in den Varuṇa-Liedern, als Inbegriff der göttlichen Macht, Herrlichkeit und Würde empfunden, wird das Wort Asura zum Teil schon im jüngeren Teil des Ṛg-Veda selbst, vor allem aber im Atharva-Veda und in

den Brāhmana's zur Bezeichnung teuflischer, tückischer Wesen. Die Entwicklung, so merkwürdig sie zunächst erscheint, ist durchaus verständlich: Die Asura's sind ex definitione autonome Götter, Träger der māyā, der irrationalen Wunderkraft und daher dem Zwang der magischen Techniken des Opferrituals schlechthin unzugänglich. Für die theistische Frömmigkeit des Varuṇa-Kultes sind sie erhabene Lenker und Hüter des ṛta gewesen; innerhalb der magischen Weltanschauung mußten sie hingegen zu teuflischen Dämonen herabsinken, weil sie die Norm der magischen Determiniertheit durchbrachen und die Machtbefugnisse des magischen Übermenschen beeinträchtigten.¹⁾

Im Gegensatz dazu konnten die Deva's in die kausalen Zusammenhänge des magischen Weltbildes eingeordnet und der irrationalen Züge ihres Wesens entkleidet werden. Und zwar auf zwei verschiedenen Wegen: erstens, indem man sie zu abstrakten „Substanzen“, zu den devatā's umdeutete; und zweitens, indem man sie zu den „Verwaltern“, zu den adhipati's bestimmter Güter, Tätigkeiten und Erscheinungen degradierte und faktisch zu abstrakten „Sondergöttern“ machte. So z. B. werden im Śat. Br. XII, 1, 3 als „Gottheiten“ nicht nur Agni, Soma, Viṣṇu und Aditi sondern auch Tag und Nacht, das Jahr, die Monate, die Jahreszeiten, das Wasser und die Himmelsgegenden aufgezählt. Sonst wird zwischen den Göttern und den abstrakten Substanzen ein direktes Verhältnis der magisch-symbolischen Äquivalenz hergestellt. Man sagt etwa: diese Welt ist Agni, der Luftraum ist Soma, die Himmelswelt ist Viṣṇu. (Kauṣ. Br. VIII, 9). Oder auch: der Ruf vaṣat ist Dhātar, die Gāyatri ist die Anumati, die Triṣṭubh ist die Rākā, die Jagati ist die Sinivalī, die Anuṣṭubh ist die Kuhū. (Ait.

¹⁾ Bekanntlich liegen die Verhältnisse im Awesta umgekehrt: die Daevas übernehmen die Rolle der bösen Dämonen und Ahura Mazda ist der wahre Gott des wahren Glaubens. Aus dieser Divergenz sei es mit Haug, *Essays on the Parsis*, S. 267; *Die Gāthās des Zarathustra II*, S. 234 auf ein indoiranisches Schisma — sei es mit Hillebrandt, *Ved. Myth.* III, S. 430 ff. auf spätere, kriegerische Konflikte zwischen den brahmanischen Indern und den iranischen Ahura-Verehrern zu schließen, ist nicht zugänglich. Ich hoffe auf das Problem in einem anderen Zusammenhang zurückkommen.

Br. III, 47): Die Identifizierung der Götter mit den Elementen des menschlichen Körpers ergibt eine folgende Reihe: Vāyu ist der prāṇa, Indrāvāyū — prāṇa und apāna, Mitrāvaruṇā — die beiden Augen, Indra — die Kraft, Sarasvati — die Rede, die Viśvadevāḥ — die Glieder des Körpers. (Ait. Br. III. 2).

Über die Funktion der Götter als „Verwalter“ von Substanzen soll in diesem Zusammenhang nur das Wesentlichste kurz angedeutet werden. So wie Bṛhaspati der „Herr des brahman“, Annapati „der Herr der Speise“ und Prajāpati der „Herr der Geschöpfe“ ist, genau so kann auch jedem anderen Gott ein Wirkungskreis zugewiesen werden. Als Beispiel mag Atharva-Veda V, 24 angeführt werden.: Savitā prasavānām adhipatiḥ Agnir vanaspatinām Dyāvāpṛthivī dātṛṇām Varuṇo 'pām Mitrāvarunau vṛṣṭyāḥ Marutaḥ parvatānām Somo virudhām Vāyur antarikṣasya Sūryaś cakṣuṣām Candramā nakṣatrāṇām Indro divaḥ. Der Zweck dieser und ähnlicher Schemata — man vgl. noch etwa Atharva-Veda III, 27; Taitt. Saṃh. V, 5, 10, 1; Kāth. XVII — ist klar: Der Gott, dessen Tun seine ihm ad hoc oder auch als ständige Funktion verliehene Kompetenz unter keinen Umständen überschreiten darf, erstarrt zu einer Marionette. Sofern ihm die „Oberaufsicht“ über bestimmte Güter und Geschehnisse zukommt, ist er kein Spender, der seinen Verehrer gnädig aus freiem Willen beschenkt, sondern ein „Verwalter“, mit dem man sachlich und geschäftsmäßig verhandelt und von dem man die Erfüllung seiner „Pflicht“ schlechthin fordern kann. Das gefühlsmäßige Moment fehlt hier fast vollständig. Im Zentrum des Weltbildes steht nunmehr tatsächlich der Mensch, genauer gesagt der „wissende Mensch“ — der „Fachmann“. So bedeutet die Konsolidierung der Magie in den Brāhmaṇa's zugleich den Abschluß der vedischen Götterdämmerung, den Zerfall und den Niedergang des alten Theismus.

II.

Die Elemente der primitiven Magie.

Die Opferwissenschaft der Brähmaṇa-Texte ist indessen nicht nur eine „Verfallserscheinung“, ein Abfall von der „gesunden“ Religiosität und dem naturwüchsigen Götterglauben: sie ist zugleich der erste Schritt zur Wissenschaft und zur Philosophie: eine „vorwissenschaftliche Wissenschaft“ und eine „vorphilosophische Philosophie“, wie sie Oldenberg, Die Weltansch. d. Br. I, S. 1 durchaus treffend charakterisiert hat.¹⁾ In jeder Hinsicht erweist sich die opferliturgische Spekulation als die Quelle der geistigen Kultur Altindiens. Wie der Einheitsgedanke der Upanischaden aus den Brähmaṇas hervorwächst, hoffe ich in einer besonderen Untersuchung demnächst eingehend darzulegen. Die Anfänge der Grammatik, der Etymologie und der bewundernswerten Sprachwissenschaft des Pāṇini, des Patañjali und des Candragomin sind jedenfalls in den Brähmaṇas zu suchen. Die Bahnen, auf denen sich das Denken der Opfertheologen bewegt, mögen uns oft „bizarr und mesquin“ erscheinen, die Lektüre der endlosen Wiederholungen mag für das abendländische Stilgefühl eine harte Probe bedeuten, — daß aber in den Brähmaṇas eine spekulative Leistung vorliegt, deren historische Tragweite kaum hoch genug eingeschätzt werden kann, darf nicht übersehen werden. Es ist unsere Aufgabe die Grundgedanken der magischen Opferwissenschaft, den Aufbau ihres Weltbildes und ihre Grundsätze zu untersuchen.

Wir beginnen mit einer kurzen zusammenfassenden Darstellung der primitiven Magie, wie sie uns im Atharva-Veda und in der Gṛhya-Literatur, vor allem im Kauśika-Sūtra entgegentritt. Wir beschäftigen uns zunächst mit den „magischen Substanzen“, die neben den persönlich gedachten Dämonen, Unholden und Genien das primitive Weltbild erfüllen, das Glück und das Unglück des Menschen beeinflussen und auch ihrerseits durch besondere Techniken beeinflußt werden können.

¹⁾ Der Ausdruck „vorwissenschaftliche Wissenschaft“ wird von Winternitz, Gesch. d. ind. Lit. III, S. 612 ohne ersichtliche Gründe beanstandet.

Zugrunde liegt die allgemein verbreitete Vorstellung der primitiven Völkerpsychologie, daß alles, was benannt werden kann — also jeder „Begriff“ modern gesprochen — zugleich ein konkretes, dinghaftes Dasein besitzt. Der Satz des Parmenides, daß nur das Seiende ist und daß das Nichtseiende weder gedacht noch genannt werden kann, gilt auch hier in vollem Umfange. Dabei muß gleich betont werden, daß, während das moderne Denken verschiedene Seinsmodalitäten unterscheidet: die Sphäre der empirischen Naturwirklichkeit, die Region der mathematischen Gebilde, das „Seelische“ als Sammelbegriff aller psychischen Zustände, Vorstellungen und Gefühle — die primitive Logik nur das eine „Sein“ schlechthin kennt und nur das eine „Sein“ anerkennt. Tatsächliches und Phantasie fließen ineinander, Psychisches und Physisches, Person und Sache, Wirklichkeit und Vorstellung sind als Gegensatz noch gar nicht vorhanden. Ein Gefühl wie Feindschaft, Eifersucht, Liebe usw. existiert genau in derselben Art und Weise wie eine Abstraktion, und eine Abstraktion ist wiederum genau so wirklich, wie ein Naturding, das man sehen, hören und betasten kann. Das Moment der Wahrnehmbarkeit spielt dabei keine entscheidende Rolle: die abstrakten Substanzen sind eben unsichtbar, womit noch keineswegs gesagt ist, daß sie nicht irgendwie faßbar und greifbar sind. So erklärt sich, daß die vedischen Texte den Ausdruck, tanū geradezu als terminus technicus für die magischen Substanzen gebrauchen. Śāṅkh. Gṛh. S. I, 18: Agne....yasyāḥ patighnī tanūs tām asyā apajahi — „Welche tanū, die den Tod des Gatten herbeiführt, an ihr (d. h. an der Braut, haftet), diese tanū, o Agni, vertreibe von ihr.“ In der gleichen Stelle des Śāṅkh. Gṛh. S. wird noch eine aputriyā tanū — die „Substanz der Sohnlosigkeit“ und eine apaśavyā tanū, die „Substanz der Viehlosigkeit“ erwähnt. Ähnlich Pārask. Gṛh. S. I, 11, 2: patighnī tanū, prajāghnī tanū, gṛhaghñī tanū und yaśoghñī tanū. An die Wasser, in denen heilbringende Substanzen der Reinigung und der Unsterblichkeit enthalten sind, spricht man Ath. Veda I, 33, 4: śivēna mā cakṣuṣā paśyatāpaḥ, śivayā tanvopa spr̥ṣata tvacaṃ me — „Mit dem heilbringenden Auge schauet auf mich, o Wasser: mit einer heilbringenden tanū bedeckt

meine Haut. Als magische Substanz ist tanū wohl auch im Ath. Veda I, 1, 1 aufzufassen; ye triṣaptāḥ pariyanti viśvā rūpāṇi bibhrataḥ, Vācaspatir balā teṣāṃ tanvo adya dadhātu me — „Die drei mal sieben, welche herumgehen tragend alle Gestalten, ihre Kräfte und ihre tanū's möge mir der Vācaspati verleihen.“ Was ye triṣaptāḥ sind, bleibt allerdings gänzlich schleierhaft.

Sonst geht der dinghafte Charakter der magischen Substanzen aus der Art und Weise, wie von ihnen in den Zaubersprüchen gesprochen wird, deutlich hervor. Den āyushkāma „füllt“ man mit Monaten und Jahreszeiten (Ath. Veda I, 35, 4). Den Feind „umgibt“ man mit Kraftlosigkeit (*sedi*), mit „furchtbarem Unglück“ (*ugrā vyrddhi*) und „Mißerfolg, der sich durch keine Gegenbeschwörung aufheben läßt“ (*anappravacanā arati*) — mit „Mühsal“ (*śramas*) und mit „Schwäche“ (*tandri*) (Ath. V. VIII, 8, 9). Die „Gegenrede“ in der öffentlichen Diskussion — die „pratipras“ „vernichtet“ man mit Hilfe einer Zauberpflanze (Ath. V. II, 27, 1). Der Zorn (*manyu*) wird vom Herzen wie die Bogensehne von dem Bogen „gelöst“, unter einem Stein „vergraben“ und „mit Fuß und Vorderfuß“ getreten. (Ath. V. VI, 42, 1—3.) Den Neid läßt man wie den Dampf aus einem Schlauch heraus (Ath. V. VI, 18, 3). Als magische Substanzen sind auch Abstrakta aufzufassen wie sarvatāti, ariṣtatāti, nirṛti, arati, anumati, ākūti, puramḍhi und dgl. m.: Bildungen, die auch im Ṛg-Veda eine Rolle spielen und z. T., wie puramḍhi = awestisch pārendi; sarvatāti = awestisch haurvatāt aus der der indoiranischen Zeit stammen. Zu erwähnen sind ferner Begriffe wie „Nahrungsfülle“ (*annādyā*), „Nachkommenschaft“ (*prajā*), „Viehreichtum“ (*paśu*) und vor allem tejas, yaśas und vacas als Substanzen des Glücks, der geistigen Überlegenheit, des Ruhmes und des Ansehens. So z. B. spricht man zu der Braut, Śāṅkh. Gṛh. S. I, 6: „Nachkommenschaft setze ich in dich, das Vieh setze ich in dich, Ansehen und Glanz der Gelehrsamkeit (*brahmavarca*) setze ich in dich.“ Dinghafte Substanzen sind auch die Schuld und die Sünde (*enas*, *ṛṇa*, *kilbiṣa*). Treffend bemerkt Bloomfield: „Not only is sin an individual, conscious act in violation of the laws of the gods and the universe,

but it exists as an independent morbid substance or entity which may fasten itself upon man without his conscious participation, or at least without his choice or sanction.“ Ähnlich ist auch die „falsche Beschuldigung“ eine Substanz, die an dem Beschuldigten haften bleibt und durch besondere Reinigungszeremonien beseitigt wird (Vgl. hierzu Kauś. S. XLVI, 1—3).

Einer besonderen Hervorhebung bedarf endlich eine Gruppe von Substanzen, die durch Relativsätze umschrieben werden: (Ath. V. I. 18, 3): *yat ta ātmani tanvāṃ ghoram asti, yad vā keśeṣu praticakṣaṇe vā, sarvaṃ tad vacāpa hanmo vayam*; Ath. V. III, 23, 1: *yena vehad babhūvitha nāśayāmasi tat tvat*; Ath. V. XIV, 2, 66: *yad duṣkṛtaṃ vivāhe vahatau ca yat, tat saṃbhalasya kambale mṛjmahe duritaṃ vayam*. Der astrakte und unpersönliche, zugleich aber dinghafte und konkrete Charakter der magischen Substanzen kommt in diesen Wendungen deutlich zum Ausdruck.

In dem Begriff der magischen Substanz ist implicite der Sinn und auch die Möglichkeit der magischen Praxis vorgezeichnet: die magischen Substanzen sind gleichsam vergrößerte Ideen der platonischen Metaphysik. Sie haften an Sachen und Personen und bestimmen das Wesen und den Charakter des Individuums. Es gibt einen besonderen Typus der habituellen magischen Methexis, des „normalen“ Zusammenhangs zwischen bestimmten Substanzen und bestimmten Gegenständen: im Elefanten wohnt die Substanz des *hastivarcas*, eine besondere „Kraft“ (*vīrya*) durchdringt den Tiger, den Eber, den Stier und die Waldbäume (Ath. Veda VI, 38; I, 53, 3). Die „Nahrungsfülle“ ist im Ziegenfleisch enthalten, die Schnelligkeit im Fisch und das *brahmavarcas* im Rebhuhn (Śāṅkh. Gṛh. S. I, 27). An dem Schermesser haftet die „Schärfe“ (*tejas*) (Śāṅkh. Gṛh. S. I. 28). Die Substanz des „Wohlstandes“ durchdringt und haftet an allem, was zum „glücklichen Haushalt“ gehört; bei der Errichtung des eigenen Hausstandes holt man daher das Feuer von einem Vaiśya, der viele Kühe besitzt. (Pārask. Gṛh. S. I. 2, 3). Im Wasser ist die „Reinigung“, die „heilende Potenz“ und die „Unsterblichkeit“ (Ath. V. I, 4, 4; III, 7). Die „heilende Potenz“ (*amīva-cātana*, wörtl.

die „Vertreibung der Krankheit“) gehört auch zum Wesen der Kräuter, die als panaceae eine häufige Verwendung in der magischen Therapie finden. Der Ruhm (*yaśas*) wohnt im Gold, in der Sonne und auch in den heiligen Liedern (Ath. V. VII, 70, 1). Der Hasser ist ein Hasser, weil ihn die Substanz des *dveṣas* erfüllt, die Qualität des Brahmanen bedingt in gleicher Weise der Anteil am brahman, die des Kriegers am *kṣatra* und *rājya* usw.

Die magische Methexis ist indessen keineswegs grundsätzlich unlösbar, sondern in vielen Fällen rein akzidentiell und temporär. Jede Substanz kann ihren Träger verlassen und sich frei bewegen. Die Substanz der *jāyāniya*-Krankheit fliegt umher, beschwingt wie ein Vogel und setzt sich im Inneren des Menschen fest. (Ath. V. VII, 76, 4). Der „böse Gedanke“ (*manasṭāpa*) treibt sich herrenlos in der Welt herum und verführt den Menschen zum Unrechten (Ath. V. VI, 45, 1). Es gibt besondere Orte und Gegenden, wo man dem Einfluß der Substanzen ausgesetzt ist; so vor allem am Kreuzweg, an der Stelle, wo sich zwei schiffbare Flüsse vereinigen usw. Auch gibt es besondere ominöse Situationen: bei der Hochzeit, in der Nähe einer schwangeren Frau und bei der Leichenbestattung. Ist man selbst durch eine „unheilvolle“ (*ghora*) Substanz befleckt, so versucht man sie zu entfernen. Das „Übel“ überträgt man auf den Feind, das „Glück“ sucht man dauernd zu behalten. Soweit es sich um eine unmittelbare, räumliche Berührung mit den Substanzen handelt, können wir von einer „direkten Magie“ sprechen. Daneben gibt es aber andere Möglichkeiten auf die Substanzen einzuwirken, ohne mit ihnen in einem direkten Kontakt zu stehen. Die magische Fernwirkung ermöglicht das Gesetz der „symbolischen Äquivalenz“, wonach jeder Gegenstand nicht nur das ist, was er ist, sondern kraft einer geheimnisvollen, das ganze Universum umspannenden Identität, etwas gänzlich Verschiedenes. Treffend sagt L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, S. 77: „Dans les représentations collectives de la mentalité primitive les objets, les êtres, les phénomènes peuvent être d'une façon incompréhensible pour nous à la fois eux mêmes et autres choses qu'eux même.“ Anders ausgedrückt, das ma-

gische Universum ist nicht bloß ein Sammelsurium von Substanzen und Gegenständen, die gleichsam ein isoliertes Dasein führen, sondern eine organische Ganzheit, in der alles mit allem irgendwie zusammenhängt: der Teil mit dem Ganzen, das Ganze mit dem Teile und folglich auch alle Teile untereinander im tiefsten Sinne der geheimnisvollen, verborgenen Gleichwertigkeit. Hat sich der Zauberer eines Äquivalentes bemächtigt, so ist zugleich das leibhaftige Original seinem Willen unterworfen: jede Veränderung, die er an dem Äquivalent vornimmt, ruft mit einer zwingenden Notwendigkeit dieselbe Veränderung an dem Original hervor. Es kommt nur darauf an, daß man die unbekannte Äquivalenz erkennt und für seine Zwecke dienstbar macht.

Über den Sinn der magischen Symbolik ist dabei folgendes zu bemerken: Symbol soll hier nicht in dem abgeblaßten, farblosen Sinn des modernen Sprachgebrauches, sondern, wie immer in der Sphäre der Magie, ganz wörtlich, konkret und dinghaft, als faktische Wiederholung des dargestellten Geschehens verstanden werden. Magische Symbole können wohl mit der Zeit ihres Sinnes verlustig gehen und namentlich in dem offiziellen traditionalistisch geregelten Kultus zu einer „feierlichen Konvention“ erstarren; daß sie aber ursprünglich mehr als dieses gewesen sind, darf nicht übersehen werden. Damit ist zugleich der Umfang der „symbolischen Magie“ angedeutet: sie liegt vor überall dort, wo die zauberische Handlung nicht an dem Gegenstand selbst, sondern an seinem symbolischen Substitut, an seinem Äquivalent ausgeführt wird. Die magische Handlung selbst ist nie symbolisch.

Sonst sind die allgemeinen Voraussetzungen der magischen Praxis die gleichen wie bei der direkten Magie: die Aufgabe des Zauberers erschöpft sich im Aufheben der vorhandenen und im Herstellen einer neuen Methexis. Neue Substanzen können grundsätzlich nicht geschaffen werden. Nur die Konfiguration der Materie, wenn man so sagen darf, wird geändert. Und zwar wiederum nicht frei nach der Laune des Zauberers, sondern nach Maßgabe einer abstrakten und absolut bindenden Gesetzmäßigkeit, welche die magische Praxis regelt und bestimmt. Im Rahmen dieser Ge-

setzmäßigkeit sind allerdings die Möglichkeiten, Äquivalenzen herzustellen, schlechthin unübersehbar und die Macht des „wissenden Fachmannes“, des „magischen Übermenschen“ schrankenlos.

III.

Die Opferwissenschaft als System der hieratischen Magie. Termini technici und das Ideal der magischen Ordnung.

Wir betrachten nunmehr, wie die Elemente des primitiven Zauberwesens in den Brāhmaṇa-Texten weiter verarbeitet und zu einem System der offiziellen, hieratischen Magie ausgebaut wurden. Der Grundsatz des magischen Begriffsrealismus behält auch hier seine volle Gültigkeit. Das Glück und das Unglück sind auch hier konkrete Substanzen, die man ergreifen, bezw. abschütteln und übertragen kann. Daß die unheilvollen (*ghora*) Substanzen gegenüber den Substanzen des Glücks, und des Gedeihens stark zurücktreten, ist durch den Charakter des höheren Śrauta-Rituals bedingt. Das Paradigma des Opfers ist hier das Wunschopfer (*kāmyeṣṭi*), durch das der Mensch die irdischen und die jenseitigen Güter zu erwerben hofft. Wir hören danach überwiegend von Substanzen wie *ruç*, *śri*, *bhūti*, *tejas*, *yaśas*, *vīrya*, *bāla*, *indriya* usw. Der Krieger wünscht die Herrschaft (*kṣatra*) und der Priester den „Glanz der Gelehrsamkeit“ (*brahmavarca*). Daneben wird immer wieder die Trias: die Nahrungsfülle (*annādyā*), der Viehreichtum (*paśu*) und die Nachkommenschaft (*prajā*) erwähnt. Und endlich das höchste Gut dieser von der Lebensmüdigkeit der späteren Soteriologien noch weit entfernten Epoche: die volle Lebensdauer auf der Erde, das „volle Leben“ (*āyus*) und die „Usterblichkeit“ (*amṛta*) in der Himmelswelt. Aber vor allem das „volle Leben“ — die „hundert Herbste“. Denn: *ya eva śataṃ varṣāṇi yo vā bhūyāṃsi jivatī, sa haiva tad amṛtam āpnoti* (Śat. Br. X, 2, 6, 8).

Den Substanzen des Glücks und des Gedeihens stehen zur Seite die magisch liturgischen Substanzen des Opfers, echte

Erzeugnisse der priesterlichen Phantasie und des priesterlichen Denkens; das brahman — die heilige Macht des sakralen Wortes und des sakralen Wissens, die magische „Essenz“ (*rasa*) der drei Veden; ferner die heiligen Metra zu einer Klimax der *sapta cchandāṃsi caturuttarāṇi* geordnet, Gesänge (*sāmāni*), Sprüche (*yaḥjūṃṣi*) und das ganze System liturgischer Kunstgriffe und Requisite. Zwischen dem Ritus und den Substanzen des Glückes und des Gedeihens besteht der Zusammenhang der magischen Äquivalenz: zwei Gāyatri-Strophen sind tejas und brahmavarcas, zwei Uṣṇih — die volle Lebensdauer, zwei Bṛhati — śrī und yaśas, zwei Tristubh — vīrya und indriya, zwei Jagati — das Vieh, zwei Virāj — die Speise (Ait. Br. I. 5). Oder auch: das dem Agni gewidmete Tier ist das tejas, das dem Sūrya — die ruc, das dem Bṛhaspati — das brahmavarcas. Daraus die Nutzenwendung: *tisro'jās śvetā garbhinīr ālabheta brahmavarcasakāma. āgneyāṃ vasantā, saurīm grīṣme, bārhaspatyāṃ śarade. yad āgneyī mukhata eva tayā tejo dhatte, yat saurī madhyata eva tayā rucam dhatte, yat bārhaspatyā upariśād eva tayā brahmavarcasam* (Kāth. XIII, 1). Zwischen den Melodien, den vier Kasten und den glückverleihenden Substanzen konstruiert man einen folgenden Zusammenhang (Ait. Br. VIII, 4)

brahman	=	trivṛt	=	tejas
kṣatra	=	pañcadaśa	=	vīrya
viśaḥ	=	saptadaśa	=	prajāti
śūdra	=	ekaviṃśa	=	pratiṣṭhā

Weitere Belege solcher Äquivalenzen anzuführen ist wohl überflüssig. Wir haben hier mit den berüchtigten Identifikationen der Brāhmaṇas zu tun, die seit jeher das Gespött der abendländischen Wissenschaft gewesen sind, und nach dem Urteil Max Müllers und Schröders nur im gleichen Sinne wie die literarischen Erzeugnisse der Schwachsinnigen studiert zu werden verdienen. Ohne die unhistorische Einstellung zu billigen, die für eine so negative Beurteilung des Wertes der Brāhmaṇa-Texte maßgebend war, wird man wohl zugeben müssen, daß das Hauptinteresse weniger das Material, als vielmehr die Art und Weise wie dieses Material in der priesterlichen Opferwissenschaft bearbeitet wurde, also die logischen Kategorien

des magischen Denkens und der allgemeine formale Aufbau des Universums bieten kann. Hier muß vor allem die Terminologie der Opferwissenschaft, die bis jetzt gar nicht oder nur ungenügend berücksichtigt wurde, eingehend erörtert werden.

Daß die Brähmaṇa-Texte feste termini technici besitzen, kann nicht bezweifelt werden. In erster Linie handelt es sich um Ausdrücke, die das Verhältnis der magischen Äquivalenz umschreiben. Das Äquivalent ist die pratimā der pramā: das Abbild des Originals. Kauṣ. Br. XI, 8: yathā ha va ana evaṃ yajñāḥ pratimayā. Kāth. XIII, 1: dvādaśadhā ha tvai sa prāṣitrāṇi parijahāra. tatra dvādaśa dhenūr dadau. yad dvādaśa dadāti saiva tasya pratimā. Pār. Gṛh. S. III, 2, 2: saṃvatsarasya pratimā yā, tāṃ rātrim upāsmahe. Den Sinn des Wortes pratimā erklärt richtig Śaṅkara zu Ath. V. III, 10, 3 als „pratikṛtirūpaṃ, pratinidhitvena nirmiyata iti pratimā.“ Als terminus technicus der Opferwissenschaft ist pratimā bereits im Ṛg-Veda (neben nidāna und pramā) und vor allem im Atharva-Veda belegt. Ṛg-Veda X, 114, 2: tistro deśtrāya nirṛtir upāsate dirghaśruto vi hi jānanti vahnayaḥ; tāsāṃ nicikyuḥ kavayo nidānaṃ pareṣu yā guhyeṣu vrateṣu; ibid. X, 130, 3: kāṣit pramā pratimā kiṃ nidānam, ājyam kim āsit pariddhiḥ kā āsit, chandaḥ kim āsit praūgaṃ kim uktham yad devā devam ayajanta viśve. Der Gebrauch des Wortes pratimā im Atharva-Veda deckt sich durchaus mit dem der Brähmaṇa-Texte: Ath. V. III, 10, 3: saṃvatsarasya pratimāṃ yāṃ tvā rātry upāsmahe, sā na āyusmatim prajāṃ rayaspoṣena saṃsṛja. ibid. VIII, 9, 6: vaiśvānarasya pratimopari dyaur. ibid. IX, 4, 2: apāṃ yo agre pratimā babhūva prabhuḥ sarvasmai pṛthiviva devī, pitā vatsānāṃ patir aghnyānāṃ sāhasre poṣe api naḥ kṛṇotu. Nicht ganz klar ist Ath. V. XVIII, 4, 5: juhūr dādāhāra dyām, upabhṛd antarikṣaṃ, dhruvā dādāhāra pṛthiviṃ pratiṣṭhām; pratimāṃ lokā ghṛtapṛsthāḥ svargāḥ kāmāṃ kāmāṃ yajamānāya duhrām. Śaṅkara liest pratimāṃ: imāṃ dhruvayā dharitāṃ pṛthiviṃ praty abhilakṣya ghṛtapṛsthāḥ. Die Strophe ergibt einen guten Sinn, wenn man pratimā statt pratimāṃ liest: „als eine pratimā (der Opferlöffel) mögen die Welten jeglichen Wunsch des yajamāna erfüllen.“

Fast synonym mit pratimā ist der Ausdruck rūpa — die „Form“, das „magische Eidos“ im Sinne des Wesenhaften und Essentiellen. Pārask. Gṛh. S. I, 3, 20: yan maḍhuno madhavyaṃ paramaṃ rūpaṃ annādyāṃ, tenāhaṃ madhuno madhavyena paramaṇa rūpeṇānnadyena paramo madhavyo' 'nnādo 'śāniti. Kāth. XIII, 1: tīśro' jāś śvetā ālabheta yac chvetā ruca eva tad rūpaṃ. Śat. Br. X, 2, 6, 16: agnir amṛtaṃ tad dhy ādityasya rūpaṃ. ibidem: tad dhi yajuṣ-matināṃ rūpaṃ. ibidem: prāṇo' mṛtaṃ tad dhy agne rūpaṃ Ait. Ār. III, 1, 6: bṛhad-rathaṃtarasya rūpeṇa saṃhitā saṃdhiyata iti Tarukṣyaḥ. vāg vai rathaṃtarasya rūpaṃ, prāṇo bṛhata, ubhābhyām u khalu saṃhitā saṃdhiyate vācā vā prāṇenaca. abhirūpa heißt „magisch konform“ — rū-pasaṃṛddha“ — „vollendet in bezug auf magische Äquivalenz“. Ait. Br. I, 19, 6: yad yajñe 'bhirūpaṃ tat saṃṛddhaṃ. ibidem I, 4, 9 etad vai yajñasya saṃṛddhaṃ, yad rūpa-saṃṛddhaṃ. Zu erwähnen wäre noch der Ausdruck saloma: Kauṣ. Br. VIII, 9: ājyahaviṣo devatā, payovrato yajamāna, tat salomaṃ.

Der kausale Nexus, der zwei äquivalente Substanzen verbindet und ihre symbolische Identität begründet, heißt nidāna, ein Begriff, der deutlich auf die Vorstellung des magischen „Bindens“ (*niVdā*) hinweist und im Rg-Veda in der konkreten Bedeutung „Strick“, „Fessel“ belegt ist. In den Brāhmaṇa-Texten heißt nidāna soviel wie „symbolische Verbindung“; nidānavant — „durch das nidāna magische Substanzen beherrschend“; nidānena — „auf Grund der symbolischen Verbindung“ (nicht „in Wahrheit“ oder „eigentlich“ wie das P. W. übersetzt). Ait. Br. II, 11: yajamāno vā eṣa nidānena paśuḥ. Śat. Br. IV, 4, 2, 18: agnir vā eṣa nidānena yad āgnidhraḥ. ibidem III, 2, 3, 15 vāg ghy eṣā (*Pathyā Svasti*) nidānena. ibidem III, 2, 4, 10 und 15: vāg vai somakrayaṇi nidānena.

In derselben Sphäre bewegt sich der Ausdruck bandhu. Die anzusetzende Grundbedeutung ist das „Verbundensein“ im Sinne der „Verwandtschaft“, woraus die Bedeutung des magischen Zusammenhangs und der magischen Äquivalenz als eine bloße Erweiterung des Begriffs leicht verständlich ist. Denn so wie das „Bündnis“ die Bundesgenossen und das Band

der Blutsverwandtschaft die Angehörigen eines Stammes oder einer Sippe magisch zusammenhält, genau so beruhen auch die symbolischen Äquivalenzen der Magie auf einer tiefen, geheimnisvollen Affinität der Substanzen. Je weiter reicht der magische *bandhu*, um so mächtiger ist der Mensch, der ihn kennt und besitzt (*bandhuvant*). Und umgekehrt: um eine Wesenheit zu beherrschen, genügt es ihren *bandhu* zu kennen: *Āligi ca Viligi ca, pitā ca mātā ca vidma vaḥ sarvato bandho (sic!) arasāḥ! kiṃ kariṣyatha?* (Ath. V. V, 13, 7).

In der Opferwissenschaft bekommt indessen der Begriff *bandhu* eine besondere Nüancierung: um die glückverheißenden Substanzen durch das Opfer zu gewinnen, die Substanzen des Unheils abzuwehren, muß man die „zugehörigen“ — „konformen“ Riten und Opfersprüche kennen. M. a. W: jedem rituellen Akt kommt eine besondere magische Wirkung zu und diese Wirkung ist sein *bandhu* — sein „Sinn“, jedoch nicht in der farblosen Bedeutung, wie wir das Wort verstehen, sondern eben sein „Sinn“ im Sinne der magischen Symbolik, welche die Möglichkeit der Opfertechnologie begründet. Śat. Br. I, 3, 1, 22: *prokṣaṇiṣu pavitre bhavataḥ. te tata ādatte tābhyām ājyam utpunāty; eko vā utpavanasya bandhur. medhyam evaitat karoti. ibidem III, 1, 3, 12: traikakudaṃ bhavati (der Stein, der beim Opfer gesalbt wird) yatra vā Indro vṛtram ahaṃs, tasya yad akṣy āsit taṃ giriṃ trikakudam akarot. tad yat traikakudaṃ bhavati, cakṣuṣy evaitac cakṣur dadhāti. tasmāt traikakudaṃ bhavati. yadi traikakudaṃ na vindet, apy atraikakudam eva syāt: samāni hy evāñjanasya bandhutā — „denn fürwahr, gleich ist (in den beiden Fällen) die magische Äquivalenz des Salbens“. Ähnlich Śat. Br. III, 5, 4, 4: *so'bhrim ādatte: 'devasya tvā savitaḥ prasave, 'śvinor bāhubhyām puṣṇo hastābhyām ādade, nāry āsiti'* (Vāj. S. V, 22) *samāna hy etasya bandhur* (scil. wie oben III, 5, 4, 3 dargelegt wurde). Treffend bemerkt Oldenberg, Die Weltansch. der Br., daß der Inhalt des Brāhmaṇas genau genommen nichts anderes ist als die Darlegung des *bandhu*: nicht die positive Beschreibung des Rituals, womit sich hauptsächlich die Sūtra-Literatur beschäftigt, sondern die Analyse und die Erörterung der magischen Äquivalenzen, die das richtige Funktionieren des liturgischen Mechanismus ermöglichen.*

Ein Synonym von *nidāna* und *bandhu* ist endlich der Ausdruck *brāhmaṇa* (neutr.). Der etymologische Zusammenhang mit *brahman* ist sicher, die semasiologische Ableitung bereitet indessen Schwierigkeiten. Es erscheint zweckmäßig, diesen Zusammenhang überhaupt außer Acht zu lassen und sich ausschließlich an den Sprachgebrauch der Texte zu halten. „Das Wort *brāhmaṇa* — sagt Winternitz, *Gesch. d. ind. Lit.* I, S. 164 — bedeutet zunächst eine einzelne Erklärung oder Äußerung eines gelehrten Priesters, eines Doktors der Opferwissenschaft über irgend einen Punkt des Rituals. Kollektivisch bezeichnet das Wort dann eine Sammlung von solchen Aussprüchen und Erörterungen der Priester über die Opferwissenschaft“. Der wirkliche Sinn des Wortes ist damit m. A. nach nicht getroffen. Daß die Begriffe *brāhmaṇa* und *bandhu* durchaus promiscue gebraucht werden, — die Phrase *tasyoktaṃ brāhmaṇam* kommt in den Schlußpartien des *Śat. Brāhm.* ganz im gleichen Sinne vor, wie in den früheren Büchern die Phrase *tasyokto bandhuḥ* — hat schon Albrecht Weber *Ind. Literaturgeschichte* S. 11 A. und S. 119 richtig beobachtet. *bandhu* heißt aber, wie oben dargelegt wurde, nicht der „sinn-gemäße Zusammenhang“, sondern der „magische Zusammenhang“, die „Äquivalenz“, und diese Bedeutung muß auch für den Begriff *brāhmaṇa* angenommen werden. Die Phrase *tasyoktaṃ brāhmaṇam* heißt demnach nicht „gegeben ist die Erklärung“ sondern „erklärt ist die Äquivalenz“, speziell die „liturgisch-kosmische Äquivalenz“ des betreffenden Opfers. *Ait. Br.* VI, 25, 1: *dūrohanaṃ rohati. tasyoktaṃ brāhmaṇam*; nämlich *ibidem* IV, 21: *āhūya dūrohanaṃ rohati. svarga vai loko dūrohanaṃ vāg āhavo, brahma vai vāk. Śat. Br.* III, 2, 4, 1: *tad dhiṣṇyānaṃ brāhmaṇe vyākhyāyate* — „im Zusammenhang mit den Äquivalenzen der *dhiṣṇyāḥ* wird dieses erklärt“, worauf *ibidem* III, 6, 2 ff. die Symbolik der *dhiṣṇyāḥ* besprochen wird. Ähnlich *Ait. Br.* I, 25: *śiro vā etad yajñasya yad atithyaṃ, grīvā upasadaḥ tad u ha smāhopāvir Jānaśruteya upasadaṃ kila vaitad brāhmaṇe: yasmād apy aślīlasya śrotriyasya mukhaṃ vy eva jñāyate triptum iva vibhātivety; ājyahaviṣo hy upasado, grīvāṃ mukhaṃ adhyāhitaṃ. tasmād dha sma tadāha* — „Fürwahr die *atithya-*

Spende ist der Kopf des Opfers, die upasadaḥ sind der Nacken in bezug auf diese symbolische Äquivalenz pflegte Upāvi Jānaśruteya zu sagen: 'daher ist sogar das Antlitz eines häßlichen śrotriya gleichsam zufrieden und strahlend; denn die Butterspenden sind die upasadaḥ und (zugleich) der Kopf, der auf dem Nacken sitzt.' So pflegte er er zu sagen. " Zu erwähnen wäre noch Śat. Br. IV, 1, 5, 15 und XIII, 4, 1, 5—6, vgl. auch Ait. Ar. III, 7, 6,

Neben den Ausdrücken für das Verhältnis der magischen Äquivalenz sind endlich noch andere termini technici zu berücksichtigen, in denen die Opfertheologen den Aufbau des Universums und die Beziehungen von Substanzen zu formulieren bemüht waren. Es handelt sich vor allem um zwei Ausdrücke āyatana und pratiṣṭhā.

āyatana ist im gewissen Sinne ein Korrelationsbegriff zu nidāna und bedeutet das „Gebiet“, an das eine Substanz durch das nidāna gebunden ist. Die Aufgabe des Opfers ist jeder Substanz das richtige āyatana zuzuweisen, d. h. jede Substanz an die ihr zukommende Wirkungssphäre zu „fesseln“, damit sie „nicht herausfällt“. Vgl. z. B. Kāth. XIX, 5: pracyuto vā eṣa etarhy āyatanād; ibidem XX, 1 etan mā kati-payatham yajur āyatanād acucyavād iti. Hat man das āyatana einer Substanz in seiner Gewalt, so beherrscht man zu gleicher Zeit alle Substanzen, die an dieses āyatana gebunden sind. Taitt. Saṃh. V, 2, 4, 3: svakṛta iriṇa upadadhāti pradare vai, tad vai nirṛtyā āyatanam; sva evāyatane nirṛtiṃ niravadayate. Und umgekehrt: kennt man die geheime Äquivalenz, so beherrscht man das āyatana. Taitt. Saṃh. II, 6, 1: saṃvatsaro vā agniṃ vaiśvānara, saṃvatsaraḥ khalu devānām āyatanam. etasmād vā āyatanād devā asurān ajayan. yad vaiśvānaram dvādaśa-kapālaṃ nirvāpati devānām āyatane yatate, jayati taṃ saṃgrāmam. Daß äquivalente Substanzen das gleiche āyatana haben, ist selbstverständlich: der Ausdruck āyatana wird daher häufig im gleichen Sinne wie nidānena gebraucht. Ait. Br. S. 122 ed. Aufrecht: rāthamṭaram hy etad ahar āyatanena — „Mit der Melodie rāthamṭara identisch ist dieser Tag auf Grund des (gleichen) āyatana.“ Ähnlich ibidem S. 127: bārhatam hy etad ahar āyatanena. Zugleich bedeutet

āyatana soviel wie „Standort“, die „Stätte, wo man sich sicher fühlt; āyatanavant — ähnlich wie nidānavant und bandhuvant — „magisch gesichert“ und „immun“. Kāth. XXVIII, 10 te nidānavanta āyatanavantaḥ kartavyā. Um den Feind zu vernichten genügt es daher ihn des āyatana zu berauben: Kāth. XXVIII, 3: yaṃ dviṣyāt triṣṭubhā tasya yajed; ojo vai vīryaṃ triṣṭub. ojasā evainaṃ vīryena āyatanāc chinatti so 'nāyatanaḥ parābhavati. Vgl. auch Ath. Veda XI, 3, 49: anāyatano mariṣyasīti und ibidem XV, 12, 7 asmiṃ loka āyatanam śiṣyate. Die Aufgabe des Opfers ist für den yajamāna ein āyatana zu gewinnen, damit er nicht „haltlos“ lebt und stirbt.

Mit dem Begriff āyatana berührt sich vielfach der Begriff pratiṣṭhā, das „worauf man steht“, ein „fester Stützpunkt“, die „Grundlage“. Jede magische Substanz hat ihre pratiṣṭhā, d. h. sie ist in einer anderen Substanz magisch begründet und gegründet. Die Aufgabe des Opfers ist die Substanzen aufeinander zu stützen. Ait. Br. XXVII, 8, 5: pratiṣṭhā vā ekāhaḥ, pratiṣṭhāyām eva tad yajñam antataḥ pratiṣṭhāpayati. Kāth. XXXIV, 1 vāg vai pṛṣṇiḥ pratiṣṭhā, vācy eva tad yajñasyāntataḥ pratitiṣṭhanti. In diesem Sinne parallel mit der normalen Formel tat enat svāyām pratiṣṭhāyām pratiṣṭhāpayanti gebrauchen die Brāhmaṇas den Ausdruck pratiṣṭhām gacchati bzw. gamayati. Taitt. Saṃh. VII, 5, 5: yad madhyamdivya divyeta vaṣatkāra-nidhānam sāmā kuryur. vaṣatkāro vai yajñasya pratiṣṭhā, pratiṣṭhā evainad gamayati.

In einer Substanz seine pratiṣṭhā haben, bzw. „gegründet sein“ (pratitiṣṭhati mit Loc.) heißt aber so viel, wie diese Substanz magisch beherrschen und besitzen. Die magischen Äquivalenzen spielen dabei naturgemäß eine wichtige Rolle. Ait. Br. XIII, 31, 13: dvipratiṣṭho vai puruṣaś, catuṣpadāḥ paśavo, yajamānam eva tat dvipratiṣṭham catḥpātsu paśuṣu pratisthāpayati. Kauṣ Br. XIV, 2 śrīr virād annādyam: śriyām tad virāḥ annādye pratitiṣṭhati. Besonders ausgiebig ist das Kāthaka (vgl. Simons, Index Verborum, s. v.): X. 4. saṃvatsaro vai agniḥ vaiśvānara; āyus saṃvatsaras: saṃvatsara evainam āyusī pratisthāpayati, sarvam āyur eti; XXX, 5: annam vā arkyam annāda eva tena pratitiṣṭhati; XXII, 4

svargo vai loka virād; dvipādo yajamānas. svarga eva talloke virāji dvipādo yajamānās pratitiṣṭhanti; XXVIII, ṣaḍ ṛco bhavanti, ṣaḍ vā ṛtava, ṛteṣu eva pratitiṣṭhanti; XIV, 9: vāg vai sarasvatī, vacy eva pratitiṣṭhanti; XIV, 10: indriyaṃ viryaṃ bṛhad indriya evā virye pratitiṣṭhanti; usw.

Einer besonderen Hervorhebung verdient die parallele Verwendung der Begriffe pratiṣṭhā, śānti und kṛpti. Ich führe an folgende Belege aus dem Ait. Brāhmaṇa: XI, 6, 2: ṣaḥ iti vaṣatkaroti, ṣaḥ vā ṛtava, ṛtūn eva tat kalpayati, ṛtūn pratiṣṭhāpayati. ṛtūn vai pratitiṣṭhata idaṃ sarvam anu pratitiṣṭhanti yad idaṃ kiṃca. pratitiṣṭhanti ya evaṃ veda. XI, 8, 2: vajro vai vaṣatkāraḥ sa eṣo prahr̥to' śānto, didāya. tasya haitasya na sarva iva śāntiṃ veda, na pratitiṣṭhām. tasmād dhāpy etarhi bhūyān eva mṛtyus. tasya haiṣaiva śāntir eṣā pratiṣṭhā vāg ity eva vaṣatkṛtya-vaṣatkṛtya vāg ity anumantrayeta, sa enaṃ śānto na hinasti. XXXVI, 1, 1: evaikāhikaṃ prātaḥ-savanam, aikāhikaṃ ṛtīyasavanam, ete vai śānte, kṛpte, pratiṣṭhite savane yad aikāhike. śāntyai, kṛptyai pratiṣṭhityā apracyutyā.

Die Begriffe apratiṣṭhita und aśānta sind demnach identisch. Ein Mensch der nicht „gut gestellt“ ist, der keine pratiṣṭhā besitzt, ist dem Untergang geweiht. Im AV. VIII, 8, 21 verflucht man den Feind mit dem Spruch: mā jñātāraṃ mā pratiṣṭhām vidanta, mitho vighnānā upayantu mṛtyum. Ähnlich Śat. Br. I, 9, 3, 12, wo man den dviṣat dadurch vernichtet, daß man ihn (mit dem Spruch Vāj. S. II, 25) des Anteils an der Speise und an der pratiṣṭhā beraubt.

Durch das Opfer gewinnt der „haltlose“ Mensch seine pratiṣṭhā wieder. Ait. Br. I, 1, 8: ghr̥te caruṃ nirvapeta yo 'pratiṣṭhito manyetāsyāṃ vāva sa na pratitiṣṭhanti, yo na pratitiṣṭhanti. Kāth. XXV, 2: yat samaṃ pratiṣṭhitaṃ tasmin yajeta gataśriḥ. pratiṣṭhā vā etasmā eṣṭavyā, yo gataśriḥ. etad bhūmyaḥ pratiṣṭhitaṃ yat samaṃ. pratiṣṭhām evāsmā vindanti. gacchati pratiṣṭhām. Auch hier erweist sich der Ritus als eine magische Technik, die das Wohlergehen und das Glück des Menschen begründet, magische Sicherheit, Festigkeit und Immunität verleiht.

Indessen ist die Opfertechnologie der Brāhmaṇa-Texte

mehr als ein bloßes Mittel einzelne Güter zu gewinnen: der Hauptakzent muß vielmehr auf ihre ordnende und das Weltgeschehen lenkende Rolle gelegt werden, auf ihre regulative Funktion in dem kosmischen Gefüge. „Das ganze Universum richtet sich nach dem Opfer“ erklärt das Śat. Br. III, 6, 3, 1 und damit ist zugleich der höhere, sublimierte Sinn und Zweck des Opfers angedeutet: das normale Funktionieren der kosmischen Gesetze zu sichern und das Ideal der magischen Harmonie zu verwirklichen. Die Welt ist eine „Ganzheit“, aber die Ganzheit ist gespalten; es gibt neben der magischen Ratio das Irrationale, neben dem Gesetz den Zufall, neben den Devas die Asuras. So z. B. ist die volle Lebensdauer, das summum bonum des irdischen Daseins, zugleich die Norm: daß der Mensch hundert Jahre lebt, ist das Gesetz; daß er früher stirbt ist die Durchbrechung der Ordnung, das „was nicht sein sollte“ — das „Unglück“. Dämonische Mächte lauern umher und bedrohen die Ordnung. Das primitive Zauberwesen gibt dem Menschen die Mittel in die Hand feindliche Anschläge abzuwehren, die Methoden, mit denen der Zauberer auf dieser Stufe arbeitet, sind jedoch kasuistisch, es fehlt ihnen das „System“ und die „Synthese“. Die „höhere Magie“ der Brähmaṇas erfaßt das Wesen und die Kausalität des Geschehens tiefer und prinzipieller, ihre Techniken sind auf das Ganze, auf das Allgemeine gerichtet: auf die Sicherstellung des menschlichen Glückes im Rahmen der Weltordnung, auf die Erfüllung des geheiligten Gesetzes. Das Opfer spiegelt die kosmische Ordnung wieder und umgekehrt: durch das Opfer „ordnet“ der Priester aktiv die Welt. In den Ausdrücken *kl̥pti*, *śānti* und *pratiṣṭhā*, die wir bereits besprochen haben, vor allem aber in der Verwendung der Verba *kalpayati* und *anukalpayati* kommt dieser Gedanke deutlich zum Ausdruck. So z. B. Ait. Br. II, 3, 1: *devaviśaḥ kalpayitavyā ity ahus. tāḥ kalpamānā anu manuṣyaviśaḥ kalpanta iti sarvā viśaḥ kalpanti, kalpāti yajño*, *kalpate yatra evaṃ vidvan hotā bhavati*. Ähnlich ibidem III, 4, 3, wo es von der *ātithya*-Spende heißt: *navakapālo bhavati, nava vai prāṇah, prāṇānām kl̥ptyai, prāṇānām pratiprajñātyai*. Dabei muß mit allem

Nachdruck betont werden: so wie der Zauberer in der primitiven Magie, so ist auch der Opfertheologe der Brāhmaṇas nur insofern ein „Übermensch“, als er die Zusammenhänge erkennt, die Substanzen ordnet und die „Norm“ verwirklicht. Das Ideal bleibt auch hier die rationale Determiniertheit und nicht die schrankenlose Willkür und Laune.

Dieses Ideal ist an sich älter als die Brāhmaṇas. Schon in der Zeit als ein Teil der arischen Stämme im Ostiran zum sesshaften Leben übergang und in den Asuras die höchsten Götter verehrte, stand die Idee der universalen Ordnung, das ṛta, awest. āša, altpers. arta (belegt in den Eigennamen wie Artatama, Artasuwara usw. auf den Urkunden aus Tell-el-Amarna) im Zentrum des Weltbildes. Daß das ṛta von Haus aus ein magischer Begriff gewesen ist und erst nachträglich mit der theistischen Asura-Verehrung verwoben wurde, darf wohl vermutet werden. Im Rahmen der theistischen Frömmigkeit und zwar sowohl im Varuṇa-Kult als auch im Awesta, wird jedoch das ṛta als der Ausdruck der „asurischen Weisheit“ schlechthin begründet. Das „göttliche Gesetz“ bekommt eine moralische Färbung, während umgekehrt die Moral als die innere Harmonie mit dem Naturgesetz aufgefaßt wird. Und wie sich die Weisheit des Asura im kosmischen Geschehen äußert, in der ewigen Wiederkehr von Tag und Nacht und Jahreszeiten, genau so regelt derselbe göttliche Wille die Sphäre des alltäglichen Lebens, die soziale Organisation und die Beschäftigungen des Menschen. Die Aufgabe des Frommen ist dem göttlichen Willen zu gehorchen und nach dem Gesetz zu leben. Damit ist zugleich der prinzipielle Gegensatz zwischen dem altvedischen ṛta und dem Ideal der magischen Ordnung in den Brāhmaṇas angedeutet: während das ṛta gleichsam eine überweltliche Sphäre bildet und das Verhalten des Menschen „von außenher bestimmt“, ist der magische Mensch selbst ein gopā ṛtasya, der Träger und der Vollender des Gesetzes. Die Norm ist in ihm und in ihm ist die Macht und der Wille diese Norm zu verwirklichen. Ein Gott, der die Geschicke der Welt lenkt, ist überflüssig.

Zwischen der Opferwissenschaft der Br.-Texte und dem Auftreten Buddhas liegen einige Jahrhunderte; man sieht

aber, wie sich schon hier ein Gedanke vorbereitet, der einst im Mittelpunkt der Lehre Buddhas stehen sollte — die Idee des Dhamma, der höchsten Norm und des höchsten Gesetzes, das aus eigensten Kräften zu verwirklichen der Tathāgata seinen Jüngern gelehrt und gepredigt hat. Die Zusammenhänge zwischen der brahmanischen Opferwissenschaft und dem Buddhismus sind enger und intimer als man auf den ersten Blick anzunehmen geneigt ist.

IV.

Der Aufbau des magischen Universums.

Wir werfen nunmehr die Frage auf: wie ist die magische Weltordnung, die ideale Struktur des magischen Universums, in der sich die Gesetzmäßigkeit des Geschehens, das höchste Ideal der allumspannenden Harmonie widerspiegelt? Wir versuchen die Antwort auf diese Frage in folgenden Sätzen zu umschreiben:

Das Weltgeschehen gibt sich unter einem dreifachen Aspekt: 1) der liturgisch-rituellen, 2) der kosmischen und 3) der psycho-physiologischen Ordnung. Jeder Vorgang auf Seiten der Natur ist magisch mit dem Leben des biologischen Individuums, des Mikrokosmos verknüpft. Beide Sphären verbindet die symbolische Äquivalenz mit der Sphäre des Ritus, so daß jeder rituelle Akt zu gleicher Zeit das kosmische und das mikrokosmische Geschehen reproduziert und auf diese Weise ein Gesetz des dreifachen Parallelismus zwischen Ritus, Kosmos und Individuum begründet. Es liegt uns ob, die einzelnen Komponenten dieses Parallelismus näher zu betrachten.

Der Gedanke, daß alles, was beim Opfer geschieht, zu kosmischen Vorgängen in Beziehung steht, läßt sich bereits im Rg-Veda nachweisen. Der Soma-Seihe (*pavitra*) entspricht eine „andere, die am Himmel ausgespannt ist“ (RV. IX-83, 2); dem Feuer auf der Opferstätte entspricht das „himmliche Feuer“ usw. Von einer konsequenten Durchführung der Äquivalenz zwischen dem Opfer und dem Kosmos, ist indessen im Rg-Veda — mit Ausnahme der späteren Hymnen, die z. T.

auf der Entwicklungsstufe der Br. stehen, vgl. z. B. RV. I, 164 — noch keine Rede. Anders in den Brähmaṇas. Es genügt aus der unübersehbaren Fülle von Belegen nur einige Beispiele anzuführen. Ait. Br. V, 28, 1: asau vā asyādityo yūpaḥ, pṛthivī vedir, oṣadhayo barhir, vanaspataya idhmā, āpaḥ prokṣaṇyo, diśaḥ paridhayo. Kauṣ. Br. XI, 1: ṛksaṃmitā vā ime lokā, ayaṃ lokaḥ puro'rdharco'sau loka uttaro 'tha yad urdharcāv antareṇa tad idam antarikṣam. Śat. Br. V, 5, 5, 19: ta evā etā dvādaśa vā trayodaśo vā dakṣiṇā bhavanti. dvādaśo vā vai trayodaśo vā saṃvatsarasya māsāḥ; saṃvatsara-saṃmitā eṣā iṣṭis. tasmād dvādaśa vā trayodaśa vā dakṣiṇā bhavanti; usw.

Im Gegensatz zu der ausgesprochen priesterlichen Lehre von dem kosmisch-rituellen Parallelismus ist die Äquivalenz zwischen dem Naturgeschehen und dem Leben des Individuums eine uralte und weitverbreitete Vorstellung der primitiven Weltanschauung. Der Kosmos ist ein Riesenorganismus, der lebt und atmet wie der menschliche Leib. Der primitive Mensch, dessen Logik die Begriffe des Belebten und des Unbelebten noch gar nicht kennt, fühlt sich mit der Natur unmittelbar verwandt und verwachsen. Symbolische Äquivalenzen drängen sich von selbst auf: der Wind ist der Atem, die Sonne — das Auge, die Kräuter — das Haar. Wenn der Mensch stirbt, dann kehren die Elemente des menschlichen Körpers zu ihren kosmischen Äquivalenten zurück. Bei der Bestattungszere-monie spricht man: sūryaṃ cakṣur gacchatu, vātam ātmā, dyāṃ ca gaccha pṛthiviṃ ca dharmaṇā apo vā gaccha yadi tatra te hitam, oṣadhiṣu pratitiṣṭhā śariraiḥ (RV. X, 16, 3). Ähnlich Ath. V. II, 3: vātāt te prāṇam avidaṃ, sūryāc cakṣur ahaṃ tava. Und wie man sich die Seele nach den animistischen Vorstellungen als einen „kleinen Mann im Auge“ denkt (oder im Herzen), genau so gibt es auch die kosmische Seele — „den goldenen puruṣa“ in der Sonne. —

In den Brähmaṇa-Texten verbindet sich der Mikrokosmos-Gedanke mit der magischen Ausdeutung des Opfers. So wie das Weltgeschehen die Vorgänge in dem menschlichen Leibe widerspiegelt, genau so ist auch das Opfer ein organisches, lebendiges Wesen und seine Elemente mit den Ele-

menten der biologisch-physiologischen Ordnung identisch. Hier sind vor allem die liturgischen Spekulationen zu erwähnen, die sich um den Begriff des puruṣa herumgruppieren. Der Satz, daß das Opfer ein puruṣa ist, begegnet uns in den Brāhmaṇas unzählige Male. Die Äquivalenz wird im Einzelnen durchgeführt und analysiert. Kāth. XX, 3: yāvān puruṣa urdhvabāhus tāvatā veṇunā vimimīta (*vedi*) etāvad vai puruṣe vīryaṃ. vīryeṇa eva eṇaṃ vimimīte. trin puruṣān prāñcaṃ mimīte caturas tīryañcaṃ, tasmāt sapta puruṣān abhy agnicid annam atti puruṣeṇa vai yajñas saṃmito. Śat. Br. I, 3, 2, 1: puruṣo vai yajñah. puruṣas tena yajño, yad eṇaṃ puruṣas tanuta. eṣa vai tāyamāno yāvān eva puruṣas, tāvān vidhiyate. tasmāt puruṣo yajñah. Kauṣ. Br. XI, 8 prātar anuvākam anvāheti śiro vā etad yajñasya yad dhavidhāne. prāñās chandāmsi. śiṛṣas tat prāṇaṃ dadhāti. sadasy ukthāni śayanta, udaraṃ vai sado' nnam ukthāny, udara sāceyam u vā annādyam. Ait. Br. I, 7, 2: prāṇo vai prāyaṇīya; udāna udāyānīyaḥ; ibidem II, 21, 1: śiro vā etad yajñasya yat prātaranuvākaḥ; prāṇāpanā upāṃśv antaryamau.

Daneben begegnen uns in den Brāhmaṇas, vor allem in dem Śat. Br., parallele Betrachtungen adhyātmam, adhidevatam und adhiyajñam, in denen die Äquivalenz der drei Aspekte, der physiologischen, der kosmischen und der rituellen Ordnung vollständig durchgeführt wird. Eine abweichende Deutung der Ausdrücke adhyātmam, adhidevatam und adhiyajñam gibt E. Sieg, Die Sagenstoffe des R̥g-Veda, S. 7 ff. Es lassen sich danach in der einheimischen Vedabehandlung vier verschiedene Richtungen unterscheiden, je nach dem Prinzip, das sie bei der Erklärung der Mantras zu Grunde legen: 1) eine ritualistische — die yajñikāḥ, 2) eine philosophische — die ātmavidāḥ, 3) eine ethymologische — die nairuktāḥ und 4) eine historisch-mythologische — die aitihāsikāḥ. Die philosophische Richtung fußt auf der prāṇa und ātman-Lehre. Ihre Vertreter sehen in den Mantras überhaupt nur philosophische Allegorien. Die adhyātmam Deutungen der Riten sind eine Konzession an ihre Anschauungen. Hierzu ist folgendes zu bemerken: daß zur Zeit des Yaska die von Sieg aufgezählten Richtungen als getrennte Richtungen wirklich vor-

handen waren, braucht nicht bestritten zu werden; daß sie aber bereits in der Epoche der Brāhm. Texte existierten, ist höchst unwahrscheinlich. Der Parallelismus der adhyātma, adhidevatam und adhiyajñam Deutungen ist ein intergrierender Bestandteil der Opferwissenschaft und keine Frage des exegetischen Standpunktes. Der Begriff adhyātma prejudiziert außerdem noch keineswegs die philosophische Ātman-Lehre; der Ausdruck heißt einfach „die auf das Selbst (= auf die eigene Person) bezogene (Betrachtung)“ und wird immer als Korrelat von adhidevatam, bezw. adhiyajñam gebraucht.

Wie konsequent der Parallelismus dieser drei Aspekte durchgeführt wird, ersieht man deutlich aus den Belegen. Ich führe nur folgende Stellen an: Śat. Brāhm. X, 2, 6, 16 *trīṇi vā imāni pañcavidhāni: saṃvatsaro' gñih puruṣas. teṣāṃ pañcavidhā annaṃ pānaṃ śrīr jyotir amṛtaṃ. yad eva saṃvatsare 'nnaṃ, tad annaṃ, yā āpas tat pānaṃ, rātrir eva śrīḥ, śrīyāṃ haitad rātryāṃ sarvāni bhūtāni saṃvasanti. ahar jyotir, ādityo' mṛtam ity adhidevatam. athādhiyajñam. yad evāgnāv annam upadhiyate tad annaṃ, yā āpas tat pānaṃ, pariśrita eva śris, tad dhi rātriṇāṃ rūpam (das magische Eidos) agnir amṛtaṃ tad dhy ādityasya rūpam ity evādhiyajñam; athādhyātmaṃ yad eva puruṣe' nnaṃ tad annaṃ, yā āpas tat pānaṃ, asthiny eva śris tad dhi pariśritam rūpaṃ, majjāno jyotis tad dhi yajuṣmatināṃ rūpaṃ, prāṇo 'mṛtaṃ, tad dhy agne rūpaṃ, prāṇo 'gnis, prāṇo 'mṛtam ity u vāhuḥ. Ähnlich wird der dreifache Parallelismus im Śat. Br. X, 5, 2, 5 durchgeführt, wo zur Diskussion die magische Äquivalenz zwischen dem „kosmischen Mann in der Sonne“, dem „Mann im Auge“ und dem „goldenen Mann“ bei der Zeremonie des agnicayana steht: *tayor vā etayor ubhayor etasya cārṣisa ca puruṣasya etan maṇḍalaṃ pratiṣṭhā; tasmān mahad ukthaṃ parasmai na saṃsen: „ned etāṃ pratiṣṭhāṃ chinadā ity“ etāṃ ha sa pratiṣṭhāṃ chintte, yo mahad ukthaṃ parasmai śaṃṣati. tasmād ukthaśaṃsaṃ bhūyiṣṭaṃ paricakṣate, pratiṣṭhāchinno hi bhavatīty adhidevatam. athādhiyajñam. yad etad maṇḍalaṃ tapaty ayaṃ sa rūkmo (die goldene Platte, auf die aufrechtstehend der hiraṇya-puruṣa gesetzt wird) 'tha yad etad arcir dīpyata, idaṃ tat puṣkarapaṇam (das Lotosblatt, auf dem**

die Goldplatte liegt) āpo hy etā āpaḥ puṣkaraparṇam. atha ya eṣa etasmin maṇḍale puruṣo 'yam eva so yo'yam hiraṇyamayaḥ puruṣas tad etad evaitat trayam saṃskṛtyā iha upadhatte tad yajñasya evānu saṃsthām urdhvam utkrāmati tad etam apyeti ya eṣa tapati, tasmād agnim nādriyeta parihantum amutra hy eṣa tadā bhavati u evādhiyajñam. athādhyātmaḥ: yad etan maṇḍalam tapati yaś ca eṣa rukma idam tat śuklam akṣann. atha yad etad arcir dipyate, yac caitat puṣkaraparṇam idam tat kṛṣnam akṣann. atha ya eṣa etasmin maṇḍale puruṣo yaś caiva hiraṇyamayaḥ puruṣo'yam eva so yo'yam dakṣiṇe akṣann puruṣaḥ.

In diesen Zusammenhang muß vor allem die Rolle des liturgischen Aspekts berücksichtigt werden. Das Opfer ist nicht nur das Abbild des Universums, des kosmischen und auch des physiologischen Geschehens, sondern zugleich das Urparadigma, das *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* und das *πρότερον ἢ φύσει* die bestimmende und die lenkende Kraft. So z. B. ist die Opferflamme nicht das Symbol der aufgehenden Sonne, sondern umgekehrt: die Sonne geht auf, weil man das Opferfeuer anzündet. (Śat. Br. II, 3, 15.) Ähnliche Beispiele der Umkehrung der „natürlichen“ (für uns „natürlichen“) Kausalität begegnen uns in den Brāhmaṇas auf Schritt und Tritt. Śat. Br. IV, 2, 1, 24 tau vai purastāt tiṣṭhantau juhutaḥ, cakṣuṣi vā etau, tat purastād evaitac cakṣusi dhattas. tasmād ime purastāc cakṣusi. ibidem 25. abhito yūpaṃ tiṣṭhantan juhutaḥ, yathā vai nāsikaivam yupas, tasmād ime abhito nāsikāṃ cakṣusi. Kaus. Br. XIII, 9 atha yad amū vyaticarato nānyo'nyam anuprapadyeti adhvaryū tasmād ṛturṛtūṃ nānuprapadyate, Śat. Br. VI, 6, 1, 9 śira eva vaiśvānara, ātmā eṣa ādityaś caruḥ. śiraś ca tad ātmanaṃ karoti, vaiśvānaraṃ pūrvaṃ nirvapati. śiras tad kṛtvā ātmanaṃ karoti. Die ordnende, das Weltgeschehen und das Leben des Individuums regulierende Funktion des Opfers geht aus diesen Beispielen deutlich hervor.

Anhangsweise mögen noch die Hauptkategorien erwähnt werden, die in den Br. Texten den dreifachen Parallelismus der liturgischen, der kosmischen und der physiologischen Sphäre begründen. Die Möglichkeiten zwischen den Substanzen das Verhältnis der symbolischen Äquivalenz herzustellen, sind

auch hier, ähnlich wie in der primitiven Magie schlechthin unbegrenzt. Nicht selten wird die magische Äquivalenz durch eine Ursprungslegende, durch einen meist ad hoc erfundenen Itihāsa begründet. Sonst beruht grundsätzlich jede Äquivalenz auf einer „symbolischen“ Ausdeutung der betreffenden Substanz. Besonders wichtig ist die Symbolik der Zahlen. Die typisch indische Neigung, Teile und Komponenten, aus denen etwas besteht aufzuzählen, zu klassifizieren und zu schematisieren, tritt bereits in den Brāhmaṇas deutlich hervor. Die Aufzählung hat indessen für die magische Opferwissenschaft einen besonderen Sinn: ähnlich wie der Name ist auch die Zahl, die eine Wesenheit irgendwie bestimmt, kein äußeres Zeichen, sondern kraft der mystischen Natur der Zahlen diese Wesenheit selbst. Zwei Dinge, durch dieselbe Zahl ausgedrückt, sind mithin identisch. So z. B. Śat Br. XII, 3, 2: *puruṣo vai saṃvatsaraḥ, puruṣo ity ekaṃ; saṃvatsara ity ekaṃ; atra tat samam.* Oder auch ibidem: *caturakṣaro vai saṃvatsaraś, caturakṣaro 'yaṃ yajamāno 'tra tat samam.* Bestimmten Zahlen kommt zu eine besondere magische Bedeutung. Die Äquivalenz der kosmischen, der rituellen und der biologischen Ordnung begründet die Zahl 21. „Einundzwanzigfach“ ist das Universum: 12 Monate, 5 Jahreszeiten, 3 Welten und die Sonne — die *uttamā pratiṣṭhā*. Dementsprechend ist auch der Mensch, das Abbild des Universums, „einundzwanzigfach“: 10 Zehen, 10 Finger und „er selbst“ (d. h. sein Rumpf, sein *ātman*). (Vgl. Kauṣ. Br. VIII, 2; Ait. Br. VI, 2, 11.) Neben der Zahl 21 sind es vor allem die Zahlen 17, 13, 12, 7, 5 und 3, die in den Brāhmaṇas eine Rolle spielen. Siebzehnfach ist Prajāpati als Repräsentant der kosmischen Sphäre: *saptadaśo vai prajāpatir: dvādaśa māsāḥ, pañcartavo: hemantaśiśirayoḥ samāsenā (!)* — lehrt Ait. Br. I, I, 14. Deshalb rezitiert man 17 *sāmidhenī* Strophen. Denn *etad vā ārdhukaṃ karman yat prajāpati-saṃmitam* (Kauṣ. Br. VIII). Die Zahl 5 begründet folgende Äquivalenzen: 5 Tiere, 5 Spenden, 5 Verse der Pañkti-Strophe, 5 Elemente des Opfers, 5 Bestandteile des Menschen und 5 Hauche (Kauṣ Br. XIII, 2; Śat. Br. VI, 3, 1, 2, 5). Ähnlich die Zahl 7: *saptarcaṃ bhavati, saptacitiko 'gniḥ, sapta ṛtavah, sapta diśaḥ, sapta devalokāḥ, sapta stomāḥ, sapta*

pr̥ṣṭhāni, sapta cchandāṃsi, sapta gramyāḥ paśavaḥ, sapta śiṛṣanprāṇā, yat kiṃca saptavidham adhidevatam adhyātmaṃ tad enena sarvam āpnoti (Śat. Br. IX, 5, 2, 8). Ein besonders geeignetes Gebiet für die magische Arithmetik sind die Metra, die man schon früh zu einem geschlossenen System der sapta cchandāṃsi caturuttarāṇi geordnet hat. Aus 33 Silben besteht die Virāj und 33 sind die Götter: 8 Vasus, 11 Rudras, 12 Ādityas, Prajāpati und der Ruf Vaśat. Jede Silbe der Virāj „befriedigt“ eine Gottheit (Ait. Br. X, 5, 14). Oder auch man rechnet: die Virāj besteht aus drei Strophen, die Uṣṇih und die Gāyatri ebenfalls, folglich: Virāj = Uṣṇih = Gāyatri. Eine Virāj-Zeile hat 11 Silben, eine Triṣṭubh-Zeile gleichfalls; die Anustubh hat nur 32 (8×4) Silben und ist somit mit der Virāj nicht „kongruent“, aber — in der magischen Rechenkunst na vā ekenākṣareṇa cchandāṃsi viyanti na dvābhyām! Folglich ist die Virāj mit der Uṣṇih, mit der Gāyatri, mit der Tristubh und mit der Anustubh identisch: in ihr sind alle Metra enthalten. Die Kraft aller Metra erreicht derjenige, der also wissend eine Virāj rezitiert (Ait. Br. I, 6, 1).

Für die zahlenmäßig begründete Äquivalenz gebrauchen die Brāhmaṇas als terminus technicus den Ausdruck saṃmita — „gleiches Maß habend“ — „kongruent“. Im gleichen Sinne verwenden die Texte den Ausdruck saṃpad — das „Zusammenfallen“, die „Kongruenz“. Śat. Br. I, 5, 2, 16: pañkto yajñāḥ, pañktaḥ paśuḥ, pañcartavaḥ saṃvatsarasya, eṣaikā yajñasya mātraiṣā saṃpad. Vgl. auch ibidem I, 5, 2, 17; VI, 3, 1, 25; VI, 7, 1, 27 usw.

Daneben begründet die Äquivalenz der Substanzen die magische Etymologie. Daß das Wort für die magische Weltanschauung unendlich mehr als für uns bedeutet, daß der Name — das geheimnisvolle Eidos des Individuums — mit dem Individuum durch das Band einer mystischen Identität verknüpft ist, wurde bereits oben betont. Die „Nennung“ — die „Begriffssetzung“ ist ein schöpferischer, existenzverleihender Akt. Das Unbenannte ist das Nichtseiende schlechthin. Daher nennt man nicht das „Böse“ — man schweigt es wörtlich tot, man beraubt es der Daseinsberechtigung, indem man es unbezeichnet läßt: adhaspadam eva tat pāpmanaṃ

nirṛtiṃ kurute, alakṣaṇā bhavati. yad vai nāsti tad alakṣaṇam, asantam eva tat pāpmanaṃ nirṛtiṃ kurute (Śat. Br. VII, 2, 1, 7). Und so wie die Namengebung dem Seienden erst das Sein verleiht, genau so ist auch die Ausdeutung eines Namens ein Mittel das verborgene Wesen eines Gegenstandes, seine „wahre Natur“ zu erkennen und zugleich diesen Gegenstand zu beherrschen. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Vorliebe der Opfertheologen für etymologische Analysen verständlich. Man deutet etwa das Wort iṣṭi indem man es von Viṣ suchen ableitet und einen ad hoc konstruierten Itihāsa (Ait. Br. I, 2, 1) erzählt. Oder auch: udyann u khalu vā ādityaḥ sarvāṇi bhūtāni praṇayati, tasmād enaṃ prāṇa ity acakṣate (Ait. Br. V, 31, 3). tanūnapāt, ein Beinamen des Agni bedeutet tanūṃ tapati und ist daher mit dem Sommer identisch (Śat. Br. I, 5, 3, 12). Auch die einzelnen Silben haben ihre verborgene Bedeutung: die Silben pu-ru-ṣa entsprechen der Reihe nach dem yajamāna-loka, dem amṛta-loka und dem svarga-loka. (Ait. Br. III, 46, 10). „Es ist bei uns üblich — bemerkt mit Recht Liebich, Zur Einführung in die indische einheimische Sprachwissenschaft II, S. 7 — über diese etymologischen Versuche der Brāhmaṇa-Zeit sich etwas von oben herab zu äußern und sie als bloße Spielereien abzutun ‚mit denen es ihrem eigenen Erfinder nicht Ernst war‘ (Roth); mir scheint das wenig historisch gedacht Daß es den Autoren der Brāhmaṇa-Zeit mit diesen Erklärungen durchaus ernst war, daß diese das damals erreichbare Niveau der Erkenntnis darstellen das zeigt uns ebensowohl die feierlich stereotype Formel, in der sie gegeben werden als der Umstand, daß häufig die gleiche absurde Deutung in den Brāhmaṇas verschiedener Veden wiederkehrt, und daß selbst Yāska sich wohl oft auf solche Brāhmaṇa-Etymologien beruft“. Die Tatsache, daß ohne die „magische Sprachwissenschaft“ die klassischen Werke des Pāṇini und seiner Nachfolger gar nicht denkbar wären, genügt vollständig, um auch hier die historische Tragweite der opferwissenschaftlichen Spekulationen für die Kultur Indiens zu begründen.

Damit schließen wir diese Charakteristik der „magischen Weltanschauung“ und fassen die Hauptpunkte kurz zusammen.

Die Opfertechnologie ist eine hieratische, ausgesprochen offiziell-priesterliche, auf dem Grundsatz der Äquivalenz zwischen den Substanzen aufgebaute Magie. Ihre Aufgabe ist das Wohlergehen des Menschen zu sichern, Herrschaft und Gewalt über glückbringende Substanzen zu gewinnen, feindliche Anschläge und Gefahren abzuwehren. Darüber hinaus ist man bemüht magische Zusammenhänge nach der Maßgabe einer ewigen, absolut gültigen Ordnung herzustellen, das magische Gesetz zu verwirklichen. Der Mensch, der Mikrokosmos, gedeiht nur dann, wenn die „große Welt“ gedeiht, wenn jede Substanz auf ihrer richtigen *pratiṣṭhā* steht, gefestigt und wohl gestützt, durch das Band des *nidāna* und des *bandhu* an ihr *āyatana* gefesselt. Das höchste Gut, das man mit Hilfe des Opfers zu gewinnen sucht — die Unsterblichkeit nach dem Tode — ist der Zustand der endgültig gesicherten Ordnung, die Verwirklichung der magischen „Norm“. Dann blickt der Befreite aus der himmlischen Höhe herab auf den Kreislauf der Tage und Nächte, so „als ob er auf einem Wagen stehend die rollenden Räder betrachtete“ (*Śat. Brāhm.* II, 3, 3, 7).

Anhang.

Die Praxis der primitiven Magie.

Wir beschäftigen uns zunächst mit den Praktiken der unmittelbaren Magie. Der einfachste Typus ist das direkte Abwischen, Abschütteln und Abwaschen von schädlichen Substanzen. Um den „bösen Traum“, der an dem Gesichte haften blieb, zu entfernen, wischt man sich nach dem Erwachen den Mund ab. (*Kauś.* S. XLVI, 9.) Ähnlich *Ath.* V. XIII, 2, 66: *yad duṣkṛtaṃ yac chamalaṃ vivāhe vahatau ea yat, tat saṃbhālasya kambale mṛjmahe duritaṃ vayam.* Vielfach bedient man sich einer Pflanze, die *apāmarga*, d. h. der „Wegwischer“ heißt. Mit ihrer Hilfe entfernt man das „Erbübel“ und jeglichen Fluch. (*Ath.* V. IV, 18, 7.) Auf die unzähligen Belege für die magische Bedeutung des Bades, kann in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden. Auf die reinigende

Potenz des Feuers (hier sind namentlich die bei der Leichenbestattung vorgeschriebenen Lieder zu berücksichtigen) kann ebenfalls nur hingewiesen werden. Sonst beruht die Möglichkeit der unmittelbaren Magie auf dem Grundsatz der Methexis. Die magische Substanz, die ein Individuum durchdringt, an ihm habituell oder akzidentiell haftet, sein Wesen und sein Verhalten bestimmt, ist zugleich in allen seinen Teilen und auch in allem, was mit ihm jeweils in Berührung stand, enthalten. Um den Feind zu vernichten, genügt es seine Haare oder seine Nägel zu verbrennen, oder auch, wie Kauś. S. XXXVI, 15 vorschreibt, unter „drei Steinen“ zu vergraben. Aus demselben Grund gibt man die beim samāvartana abgeschnittenen Haare und Nägel einem zuverlässigen Freund, der sie in einem sicheren Ort verbergen soll. (Hir. Grh. S. I, 9, 18). Dasselbe gilt für die Überreste der genossenen Speisen.¹⁾ (Kauś. S. XLIII, 38). Mit dem ganzen Individuum ist auch seine Fußspur magisch verknüpft: um den Feind zu vernichten brät man die Erde von seinen Fußspuren auf einer Bratpfanne „bis es knistert“ (Kauś. Grh. S. XLII, 25 ff.).

Eine besonders wichtige Kategorie der unmittelbaren Magie sind die Ableitungs- und Übertragungspraktiken. In vielen Fällen genügt die Berührung mit dem Träger der betreffenden Substanz, bzw. mit einem Gegenstand, auf den die Substanz von dem Träger übergegangen ist. Um das Gedeihen, das in einer Färse wohnt, zu gewinnen, bindet man um den Hals einen Riemen aus ihrer Haut (Kauś. S. XXIV, 7). Die von einem Eber aufgewühlte Erde (varāhavihata), in der die Kraft des Ebers enthalten ist, verwendet man bei einem Zauber, der dem König Sieg über die Feinde verleihen soll. (Kauś. S. XV, 2.) Dadurch, daß der yajamāna den Priester während der Verrichtung von Zauberhandlungen anfaßt, gehen auf ihn die durch den Priester für ihn erworbenen magischen Substanzen über (Kauś. S. XI, 19).

Umgekehrt lassen sich die schädlichen Substanzen durch

¹⁾ Caland, Altind. Zauberritual, S. 164, A. 32 macht in diesem Zusammenhang aufmerksam auf die bei Plinius, Hist. Nat. XXVIII, 4 erwähnte, noch jetzt als „survival“ lebendige Sitte, die Eierschalen nach der Mahlzeit zu zerdrücken.

Anfassen, Berühren, und Ausschütteln auf andere Gegenstände, Sachen, Tiere und Menschen ableiten. So z. B. wird die Gelbsucht auf einen Papagei (Ath. V. I, 22, 4), das Fieber auf ein „Südra-Weib“ Ath. V. V, 22, 7), das Kopfweh und der Husten auf Hügel und Waldbäume (Ath. V, I, 12, 3) und das Verderben (*nirrti*) auf alte Kleider, die man vorsichtig mit einem Haken anfassen und verbrennen soll (Kauś. S. XVIII, 17) übertragen. Den Aussatz legt man auf einen Hund nieder, das graue Haar auf einen Ziegenbock (Kauś. S. XIII, 11). Um die Krankheitssubstanz aus dem Körper zu entfernen, wickelt man den Kranken mit Bändern um, reißt die Bänder los und wirft sie fort. (Kauś. S. XXVII, 27).

Glückbringende Substanzen gewinnt man dadurch, daß man sie verzehrt. Um Einsicht bei einem Kind oder bei einem Schüler zu erzeugen, läßt man ihn die Zunge eines Papageies oder einer Predigerkrähe essen. (Kauś. S. X, 3.) Nach Śāṅkh. Grh. S. I, 27 (= Āśv. Grh. S. I, 16, 1—4) erlangt man die Nahrungsfülle, wenn man das Ziegenfleisch ißt; den Glanz der Gelehrsamkeit (*brahmavarcas*), wenn man das Fleisch eines Rebhuhnes ißt, die Schnelligkeit, wenn man Fische ißt, das Ansehen, wenn man den Ghṛtamus ißt. Um den Viehreichtum zu erlangen, trinkt man die Milch einer Färse, gemischt mit dem Speichel eines Kalbes. (Kauś. S. XIX, 15.) Die Langlebigkeit, die am Golde haftet, überträgt man zuerst auf einen Pfannkuchen, den man nachher verzehrt (Kauś. S. XLII, 20—21). Um die Wohlfahrt und den Reichtum zu erlangen, ißt man Reis, Schmalz und Milch aus dem Besitz eines wohlhabenden Nachbarn; kann man aber diese Ingredienzen nicht bekommen, so genügt der frische Kuhdünger (gleichfalls aus dem Besitz der beneideten Person): man läßt ihn trocknen und bäckt über seiner dreifachen Schichtung einen Kuchen, auf den die gewünschten Substanzen übertragen werden. Den Kuchen verzehrt man. (Kauś. S. XIX, 7—8). Ähnlich verfährt man bei dem feindlichen aggressiven Zauber (*abhicāra*): im Maultierweibchen wohnt die Unfruchtbarkeit; wenn man wünscht, daß eine Frau steril bleibt, schüttelt man den Urin des Maultierweibchens in ihre Speise. (Kauś. S. XXXVI, 33.)

Zu der Kategorie der Übertragungspraktiken gehört auch

die Herstellung von Amuletten (*maṇi*), d. h. von künstlich präparierten Gegenständen, die mit magischen Substanzen geladen werden und an den Leib angebunden dem Träger den Besitz dieser Substanzen verleihen. Das Material und die Requisite, mit denen man arbeitet, sind äußerst mannigfaltig: verschiedene Holzarten: palāśa, khadira, udumbara usw.,¹⁾ Gewächse und Kräuter, Gerste, Reis, saure Milch, die Milch einer Kuh, die ein gleichfarbiges Kalb ernährt (*sarūpa-vatsa*), Gold, Honig und Wasser. Holz, Gold, Kräuter und dgl. m. verwendet man als receptacula der magischen Substanzen, während die Flüssigkeiten, vor allem die saure Milch und der Honig, in denen man das Amulett einige Tage liegen läßt, allem Anschein nach nur als Ableitungsmedium gebraucht wurden. Ein Amulett kann zugleich mit mehreren Substanzen geladen werden. So z. B. enthält ein Amulett, das einem tejaskāma umgebunden wird, neben dem hastivarcas im Elfenbein, die Haare eines snātaka, eines Königs, eines Löwen, eines Bockes, eines Stieres und eines Widders (Kaus. S. XIII, 2—4). Einem König, der Sieg wünscht, bindet man um den Hals folgende Gegenstände: einen Bogenknopf (*drughny-ārthī*), eine Sehne und einen Strick (Kaus. S. XIV, 11): am Bogenknopf und an der Bogensehne haften die Substanzen der Kraft und des Sieges; am Strick — die „Bindung“ — die „Vernichtung der Feinde“. Amulette können ebenfalls als Abwehrmittel gegen die schädlichen Substanzen verwendet werden. So z. B. um die Substanz der Verleumdung zu entfernen, bindet man um den Hals eines Verleumdeten den Kopf einer Keule,²⁾ bezw. dessen Abbild (Kaus. S. XLVI, 3); um den feindlichen Zauber abzuwehren, bedient man sich eines Amuletts aus der aralu-Pflanze (Kaus. S. XLIII, 1) usw. Das Amulett wirkt auch hier als Behälter von magischen Substanzen, die das Unglück und die Krankheit verdrängen, genau so wie sie den Besitz

1) Mit Recht betont Caland, l. c. S. 15, A. 10 daß „bei der Bestimmung der zu res faustae geeigneten Holzarten und Gewächse der Name einen großen Einfluß gehabt hat“ — yava — yavayati; varana (crataeva Roxb.) — vārayati; śamī — śamayati. Man bedenke, welche Rolle die Kenntnis des wahren Namens in der magischen Praxis spielt.

2) Die Keule „erschlägt“ die Verleumdung.

von Glück, Gesundheit, Langlebigkeit und Reichtum verleihen. Die Auffassung des Amuletts als Sitz eines Geistes liegt in der vedischen Literatur, wie Oldenberg treffend bemerkt hat, nicht vor.

Zu der „direkten Magie“ gehört endlich auch die „Beschwörung“; d. h. die unmittelbare Einwirkung durch die im gesprochenen Wort enthaltene magische Potenz. Die Rede, die heilige mit dem zauberischen Fluidum, mit brahman geladene Formel, ist selbst eine durchaus konkrete Wesenheit, die andere Substanzen entfernen und verdrängen kann. So etwa in der bereits zitierten Strophe Ath. V. I, 18, 3: „Was an diesem Körper unheilvoll ist, das alles schlagen wir durch unsere Beschwörung (*vacā*) von dir weg.“

Nicht weniger mannigfaltig sind die Praktiken der symbolischen Magie. Die Möglichkeiten, zwischen zwei Gegenständen das Verhältnis der symbolischen Äquivalenz herzustellen sind schlechthin unbegrenzt. Wohl der einfachste Typus sind hier die Zaubertechniken mit Hilfe eines künstlichen Modells (*kṛtyā*) das mit dem Objekt, an dem die Zauberhandlung vorgenommen werden soll, mágisch „äquivalent“ ist. Um die Liebe einer Frau zu gewinnen, schießt man einer Tonfigur einen Pfeil in's Herz (Kaus. S. XXXV, 28). Um die feindliche Armee zu vernichten, zerstückelt man aus Teig gefertigte Krieger, Elefanten, Rosse und Wagen (Sadv. Br. III, 6, 11). Um den „Hasser“ zu vernichten wärmt man eine Wachspuppe über dem Feuer und durchbohrt ihren Nacken mit einem Spieß (Atharva-Veda-pariśiṣṭa 31, mitgeteilt bei Caland, Altind. Zauberrit. S. 183). Oder auch man bedient sich eines beliebigen Gegenstandes, der die Rolle der *kṛtyā* übernimmt: einer Eidechse (Kaus. S. XLVII, 39; Sadv. Br. II, 5, 3, 4), die getötet und verbrannt wird, um den Tod des Feindes herbeizuführen; einer Schale, die man mit dem Spruch: „phaḍ! getroffen ist N. N.“ zerdrückt (Kaus. S. XLVII, 21), eines Bogens, den man über der Spur eines Eunuchen zerbricht, um den Buhlen der Gattin zu entmannen (K. S. XXXVI, 35—36) usw. Wenn man verhindern will, daß einem das Weib durchbrennt, bindet man eine Stute fest (Ath. V. VI, 77, 1). Um die Krankheitssubstanz der *retentio urinae* zu entfernen,

muß ein Pfeil abgeschossen werden (Kaus. S. XXV, 30; Ath. V. I, 3). Böse Dämonen bändigt man, indem man hölzerne Pflöcke in den Boden schlägt (Kaus. S. XXV, 2). Durch ein festeres Zusammenziehen des Gürtels erwürgt man den Feind. (Kaus. S. XLVII, 22). Um die Niederkunft einer Frau zu erleichtern, löst man alle Knoten im Hause auf

Zu derselben Kategorie der symbolischen Magie gehört auch der Divinationszauber. Um den Ausgang eines künftigen Geschehens zu erfahren, vollzieht man die entsprechende Handlung symbolisch an dem magischen Äquivalent. Zur Illustration einige Beispiele: Man reißt über dem Haupte der schwangeren Frau vier Muñja-Gräser so auseinander, daß die Blattscheiden nach Osten, die Halme nach Westen gezogen werden. Zerbrecen die Halme dabei nicht, so ist bei der Entbindung keine Gefahr zu befürchten. (Kaus. S. XXXIII, 1). Vor der Schlacht zündet man Grasbündel an. Das Heer, in dessen Richtung der Rauch des Feuers — das Symbol der Niederlage — sich wendet, wird besiegt (Kaus. S. XIV, 30—31; XV, 15—18). Ein Abkömmling eines Brahmanen berührt die Glieder einer schwangeren Frau. Wenn das grammatikalische Geschlecht der berührten Glieder männlich ist, darf man die Geburt eines Knaben erwarten (Kaus. S. XXXIII, 19). Der Sinn dieser Praktiken ist klar und bedarf keiner weiteren Erörterung.

Als eine höchst geheimnisvolle, magische Äquivalenz ist auch das Verhältnis zwischen dem Namen und dem Träger des Namens zu beurteilen. In dem Namen ist die Wesenheit des Individuums gleichsam in einem zweiten Exemplar enthalten. Der Name ist kein bloßes Zeichen, kein *flatus vocis*, keine Etiquette, sondern im tiefsten Sinne des Wortes das magische Eidos des Gegenstandes, sein wahres Wesen. Dadurch, daß man sich des Namens bemächtigt, d. h. ihn feierlich nennt oder ihn bloß kennt, gewinnt man zauberische Macht und Gewalt über das Genannte. Deshalb erhält das Kind¹⁾ zwei Namen: einen profanen, alltäglichen Namen und einen anderen geheimen Namen (*guhya*, *rahasya* *nāma*), den nur die Eltern

¹⁾ Vgl. A. Hilka, Beiträge zur Kenntnis der altind. Namenbildung.

und der Lehrer wissen dürfen. Die Apsarasen bannt man mit einem folgenden Spruch: „nadim yanto apsaraso' pām tāram avaśvasam Gulgulūh, Pilā, Nalady, Aukṣagandhih, Paramandani, tat paretāpsarasah pratibuddhā abhūtana!“ (Ath. V, IV, 37, 3). Oft genügt die Kenntnis der „Genealogie“ eines Individuums, seiner Herkunft und seiner „Verwandtschaft“, d. h. seiner „Zugehörigkeit“ (*bandhutā*) oder auch überhaupt das Wissen um seine Beschaffenheit. Denn auch das Wissen ist kein bloßer „Zustand“, kein „psychischer Akt“, sondern eine magische Substanz, die mit dem Gewußten d. h. mit dem Objekt des Wissens durch das Band der symbolischen Äquivalenz verknüpft ist. Treffend bemerkt hierzu Oldenberg, Die Weltanschauung der Br. Texte, S. 5: „Wie das Abbild eines Vorgangs durch „sympathischen“ Zauber diesen selbst hervorruft, so ist auch das Wissen von einem Vorgang, dessen geistiges Abbild, mit diesem selbst zauberhaft verknüpft: dem Wissenden wird eben dadurch, daß er weiß, nicht weil er als Wissender geschickt oder richtig handelt, sondern vermöge der grenzenlos hochgeschätzten Kraft des Wissens, Macht über das von ihm gewußte Sein oder Geschehen zu eigen.“ Dadurch erklärt sich die Wirksamkeit einer besonderen Gruppe von Beschwörungen, die tatsächlich nichts anderes als die bloße Versicherung enthalten, daß der Mensch, der die Zauberformel vorträgt, über das Wesen der zu bezwingenden Substanz wohl unterrichtet ist. Wenn man den Schutz der „guten Träume“ gegen den „bösen Traum“ gewinnen will, rezitiert man beispielshalber einen folgenden Spruch: „Wir kennen deinen Ursprung (*janitra*), o Schlaf! Der Götterschwester Sohn bist du, Yama's Diener, der Vollender, der Tod! Also, o Schlaf, erkennen wir dich! Beschütze uns, o Schlaf, vor den bösen Träumen! (Ath. V. VI, 46, 2). Der Pfeil, dessen man sich bei einem Zauber zur Besiegung der Feinde bedient, hat auch seinen Stammbaum, den man kennen muß. Man spricht: „Wir kennen den Vater des Pfeils, den nahrungsreichen Parjanya. Wir kennen wohl seine Mutter, die vielgestaltige Erde“ (Ath. V. I, 2, 1; 3, 1, 5). Zu der Pflanze *lākṣā* (der Lack? So Caland, Altind. Zauberritual, S. 88, Anm. 7), die die offenen Wunden heilt, spricht man: „Die Nacht ist

deine Mutter, die Wolke ist dein Vater, Aryaman ist dein Großvater. silāci fürwahr ist dein Name,¹⁾ du bist die Schwester der Götter“ (Ath. V. V, 5, 1). Ähnlich wendet man sich an das Schermesser mit der feierlichen Erklärung: „Schärfe bist du! Das Beil ist dein Vater! Verletzte ihn (bei der Zeremonie des godāna) nicht“ (Sāṅkh. Gr̥h. S. I, 28).

Endlich muß noch kurz der Typus des sogen. „Wahrheitszaubers“ erwähnt werden. Das Schema der Beschwörung läßt sich etwa folgendermaßen formulieren: so wahr dieses oder jenes stattfindet, so wahr soll dieses oder jenes stattfinden. An Stelle des magischen Symbols tritt das magische Gleichnis (upamā). Die feierlich formulierte Metapher erfüllt dieselbe Funktion, wie jedes andere magische Äquivalent. Zwischen zwei Vorgängen wird ein zauberischer Zusammenhang hergestellt und die erwünschte Wirkung „heraufbeschworen“. Beachtenswert ist dabei, daß die Gleichnisse meistens stereotyp sind. Um schädliche Substanzen fortzujagen, z. B. die Substanz der Fehlgeburt, gebraucht man gerne die Gleichnisse yathā vāto, yathā mano, yathā patanti pakṣiṇaḥ (Ath. V. I, 11, 6). Um die Liebe einer Frau zu gewinnen gebraucht man das „Gleichnis von der Liane“: „yathā vṛkṣaṃ libujā samantam pariśasvaje“ (Ath. V. VI, 8, 1). Das Symbol des puṃsavana ist das Gleichnis „śamim aśvattha²⁾ āruḍhas“ (Ath. V. VI, 11, 1) usw. Oder auch man „beruft“ sich auf Mythen und Sagen, so z. B. erwähnt man bei der Ableitung der Schuldsubstanz den Trita Āptya, auf den die Götter die „Sünde“ niedergelegt haben. Viele von diesen Gleichnissen sind später, ihres magischen Sinnes entkleidet, zu rhetorischen alaṃkāra's des kāvya-Stils geworden. So z. B. ist die Liane stets das Sinnbild der geliebten Frau geblieben. Dem Atharva-Veda lag jede literarisch-poetische Wirkung bei der Verwendung solcher Metapher sicherlich ferne.

¹⁾ Ist silāci der „geheime“ Name der lakṣā?

²⁾ Gemeint ist die Quirlung des Feuers als Symbol der Zeugung.

Dr. Ludwig Bachhofer :

»Zur Datierung der Gandhāra-Plastik«

Mit 19 Abbildungen. Halbleinen Mk. 2.—.

Nyānatiloka, »Die Fragen des Milindo«.

2 Bände in Halbleinen. Band I Mk. 8.—, Band II Mk. 7.—.

»Buddhistische Volksbibliothek«

Bisher erschienen 24 Nummern, sämtlich gebunden.

Preis Mk. 0.80 bis Mk. 2.—.

»Benares-Bücherei«

Bisher erschienen 9 Nummern in hervorragender Ausstattung.

In unserem Verlage erscheinen die beiden bekannten Zeitschriften:

»Zeitschrift für Buddhismus«

Schriftleitung Prof. Dr. Wilh. Geiger.

4 starke Hefte jährlich Mk. 8.—

»Der Pfad«

Eine buddhistische Zeitschrift auf populärwissenschaftlicher Basis, herausgegeben von Oskar Schloß

6 starke Hefte jährlich Mk. 6.—.

Oskar Schloss Verlag

München-Neubiberg

„Die Reden des Buddha“ aus dem Saṃyutta-Nikāya des Pāli-Kanons.

Die in Gruppen geordnete Sammlung. Aus dem Pāli-Kanon der Buddhisten zum ersten Mal ins Deutsche übertragen von Professor Dr. Wilhelm Geiger.

Das Gesamtwerk wird 5 starke Bände umfassen. Band II ist erschienen. Band I soll im Laufe ds. Jahres herauskommen, an den sich dann die Bände III—V anschließen werden.

Preis in bester Ausstattung auf holzfreiem Papier brosch. pro Band Mk. 8.—, Ganzleinenband mit echter Goldschrift Mk. 10.—.

Indische Reiseskizzen

von

Prof. Dr. Rich. v. Garbe.

2. Auflage. Auf bestem holzfreiem Papier, mit Abbildungen brosch. Mk. 9.—
Vornehmer Künstler-Leinenband „ 12.—

Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten.

Von Prof. Dr. Th. Stcherbatsky. Aus dem Russischen übersetzt
v. Prof. Dr. O. Strauß. Preis brosch. 7.—, Halbleinen 9.50 Mk.

The First Fifty Discourses of the Medium-Length Collection of the Discourses of Gotama the Buddha.

Freely rendered and abridged from the Pāli
by the **Bhikkhu Silācāra.**

Second Edition.

Price stitched 10.—, 1/2 linen 12.— Mk.

Oskar Schloss Verlag
München-Neubiberg.



*Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus
und verwandter Gebiete.*

Bisher sind nachstehende 15 Hefte erschienen; weitere folgen in kurzen Abständen:

1. Dr. Ludwig Berndt: *Ueber das Sāṃkhya*. Versuch einer Wiederherstellung und Deutung der Sāṃkhya-Prinzipien. Preis brosch. 0.40 Mk.

2. Prof. Dr. Wilhelm Geiger: *Dhamma und Brahman*. Preis brosch. 0.40 Mk.

3. Dr. Wolfgang Bohn: *Die Religion des Jina und ihr Verhältnis zum Buddhismus*. Preis brosch. 0.60 Mk.

4. Prof. Dr. L. Scherman: *Frühbuddhistische Steinskulpturen in China*. Mit Abbildungen. Preis brosch. 0.50 Mk.

5. Dr. St. Schayer: *Vorarbeiten zur Geschichte der mahāyānistischen Erlösungslehren*. Preis brosch. 1.— Mk.

6. Prof. Dr. E. Leumann: *Buddha und Mahāvīra, die beiden indischen Religionsstifter*. Preis brosch. 1.25 Mk.

7. Dr. Betty Heimann: *Die Tiefschlafspekulation der alten Upanishaden*. Preis brosch. 0.50 Mk.

8. Prof. Dr. H. Kary: *Ein Besuch beim Boro-Budur*. Mit 4 Seiten Kunstbeilagen. Preis brosch. 0.60 Mk.

9. Mrs. C. A. F. Rhys Davids: *Die buddhistische Lehre von der Wiedergeburt*. Preis brosch. 0.40 Mk.

10. Nyāṇatiloka: *Zwei buddhistische Essays*. 1. Über die buddhistische Meditation. 2. Die Quintessenz des Buddhismus. Preis brosch. 0.60 Mk.

11. Dr. Herm. Goetz: *Die Stellung der indischen Chroniken im Rahmen der indischen Geschichte.* Preis brosch. 0.60 Mk.

12. Prof. Dr. M. Winternitz: *Die Vrātyas.* Preis br. 0.50M.

13. Dr. C. Becker S. D. S.: *Familienbesitz und Mutterrecht in Assam.* Mit Abbildungen. Preis brosch. 0.80 Mk.

14. Prof. Dr. Friedr. Heiler: *Die Mystik in den Upanishaden.* Preis brosch. 0.80 Mk.

15. Dr. Stanislav Schayer: *Die Struktur der magischen Weltanschauung nach dem Atharva-Veda und den Brāhmana-Texten.* Preis brosch. 0.80 Mk.

Die Sammlung wird fortgesetzt.

Verlangen Sie bitte die kostenlose Zusendung unseres über 7 Bogen starken

Spezialkataloges

über **Buddhismus**, seine verwandten Gebiete und über **Indien**, sowie die ausführlichen

Prospekte

unserer zahlreichen wertvollen **Neuerscheinungen.**

Oskar Schloss Verlag, München-Neubiberg.