

STANISŁAW SCHAYER.

## Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte.

Der Übergang von den Hymnen des RV zu der Weltanschauung der Br. T. kann kurz als eine fortschreitende magische Umdeutung des altvedischen Kultus umschrieben werden: das Gebet wird zur Beschwörung, der Ritus zu magischen Kunstgriffen und die Götter zu willenlosen Statisten auf der Bühne des liturgischen Geschehens.

Auch das Weltbild der Br. T. ist schon äusserlich betrachtet von dem des RV wesentlich verschieden. Im Mittelpunkt steht nicht mehr der titanenhafte Kampf des Heldengottes Indra gegen seine persönlichen Feinde: den Vṛtra, den Vala und die geizigen Paṇis, sondern ein permanenter liturgischer Krieg zwischen zwei Parteien der Götter und der Dämonen — der *dēvas* und der *asuras*. Und wohl bemerkt es kämpfen hier zwei Parteien, zwei Scharen, und nicht etwa einzelne Götter, und sie kämpfen nicht um Kühe und Rinder, die der böse Gegner gefangen hält, sondern um das „Opfer“ — um das Opfer, das zu einer schwarzen Antilope werden kann, und plötzlich wegläuft.

Hierzu kommt ein weiterer Charakterzug, der auch den Hymnen des RV nicht ganz unbekannt war, nunmehr aber besonders deutlich hervortritt: die animistische Auffassung, dass schlechthin alles was benannt werden kann — jeder „logische Gegenstand“ modern gesprochen — ein durchaus reales, dingliches Dasein besitzt. Nicht nur das Opfer und seine Elemente, sondern auch das Jahr und die Monate, die Rede und die Sinne bis auf ganz abstrakte Begriffe, wie „Sohnlosigkeit“ und „Herdenlosigkeit“ (vgl. Śāṅkhayāna-Grhya-Sūtra I. 18, 3) sind „Wesenheiten“, die heramfliegen in der Welt und wie feste Substanzen aufeinander wirken. Die Zusammenhänge zwischen diesen Substanzen regelt das Gesetz der geheimnisvollen, magischen Äquivalenz, wonach alles in der Welt mit

allem irgendwie zusammenhängt, alle Dinge untereinander irgendwie verbunden sind und irgendwie zusammengehören. Mit einem Wort: die Welt ist kein Sammelsurium von Monaden „sans fenêtres“, sondern eine organische Ganzheit, in der jeder Teil mit dem Ganzen, das Ganze mit dem Teil, und somit auch alle Teile unter sich im tiefsten Sinne „äquivalent“ sind. Hat man die geheimen Zusammenhänge zwischen den Substanzen erkannt, so sind die Möglichkeiten durch eine Substanz auf ihre Äquivalente einzuwirken, schlechthin unbegrenzt. So z. B. man stellt fest: die drei Spenden beim Opfer entsprechen den drei Welten; dadurch dass man sie spendet, erreicht man die Welten (Kāṇṣ. Br. III, 8). Oder auch: der Agni Vāiśvānara, das Jahr und das „volle Leben“ (d. h. hundert Jahre) sind identisch; dadurch gewinnt der Mensch einen Standort im Jahr und lebt das volle Leben (Kāth. XI, 8).

In vielen Fällen bedarf es aber gar nicht der rituellen Handlung um gewünschte Wirkungen zu erzielen. Denn das Wissen ist ebenfalls eine Substanz, und so genügt es eine Äquivalenz zu kennen, um allein durch die Macht des Wissens die zusammenhängenden Substanzen zu beherrschen. Treffend bemerkt hierzu Oldenberg (Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-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 Vorgang selbst zauberhaft verknüpft: dem Wissenden wird eben dadurch, dass er weiss — nicht weil er als Wissender geschickt oder richtig handelt, sondern vermöge der von diesen berufsmässigen Wissern grenzenlos hochgeschätzten Kraft des Wissens an sich — Macht über das von ihm gewusste Sein oder Geschehen zueigen“.

Trotz dieser wesentlich praktischen Tendenz, die überhaupt für die ganze indische Spekulation bis auf die klassischen Systeme der Philosophie charakteristisch ist <sup>1)</sup>, haben die Opfertechnologen der Br. T. nicht versäumt ein ganzes begriffliches Schema festzulegen, eine Theorie, die zwar in den Br. T. nirgends systematisch niedergelegt wurde, trotzdem aber ohne weiteres aus der Fülle des Materials, gleichsam die Lehrsätze der Algebra und der Geometrie aus einem Lehrbuch mit Aufgaben, rekonstruiert werden kann.

Zunächst die Terminologie: das geheime Band, das zwei Sub-

<sup>1)</sup> Vgl. meine Vorarbeiten zur Gesch. d. mahāyān. Erlösungslehren. München, 1921.

stanzen verbindet, heisst *bandhu* oder *nidāna* — beides Ausdrücke die deutlich auf die Vorstellung des magischen Bindens hinweisen. Das Verhältnis zwischen zwei Äquivalenten wird als das zwischen dem Abbild (*pratimā*) und Original (*pramā*) umschrieben. In derselben Vorstellungssphäre bewegt sich der Ausdruck *rūpa*, etwa im Sinne der „magischen Form“ u. s. w.

Die Art und Weise, wie eine Äquivalenz motiviert wird, ist äusserst mannigfach. Es lassen sich indessen folgende drei Haupttypen unterscheiden: 1) zahlenmässige Kongruenz, 2) Etymologie und 3) mythologische Begründung. Die typisch indische Neigung Teile und Elemente aus denen etwas besteht aufzuzählen, Klassifikationen und Schemata aufzustellen tritt bereits in den Br. T. deutlich hervor. Die ziffermässige Bestimmung eines Gegenstandes hat hier aber ihren besonderen Sinn. Denn die Zahl, die eine Wesenheit irgendwie charakterisiert, ist kein äusseres Zeichen, sondern vielmehr im tiefsten Sinne diese Wesenheit selbst. Zwei Dinge, die durch dieselbe Zahl ausgedrückt werden, sind mithin äquivalent. So z. B. Ś. Br. XII, 3, 2: „Das Jahr (*samvatsara*) besteht aus vier Silben; der Opferer (*yajamāna*) besteht aus vier Silben: also sind beide gleich“.

Neben der Zahl ist es vor allem die Etymologie, die eine Äquivalenz begründet. Denn auch der Name <sup>1)</sup> eines Dinges ist kein *flatus vocis*, keine Etikette, sondern das eigentliche Eidos des Gegenstandes. Der wahre Sinn ist „*parōkṣa*“ — unsichtbar und verborgen, und so ist vorallem die etymologische Deutung, die das wahre Wesen einer Substanz erkennen lässt. Als Beispiel Āit. XXI, 6, 3: „Nach oben strebend führt fürwahr die Sonne alle Wesen vorwärts. Deshalb wird sie als Hauch bezeichnet (*pranayati=prāna*)“.

Der dritte Motivationstypus kann nur kurz angedeutet werden: es sind dies die sog. *Itihāsas*, d. h. Mythen und Erzählungen, zum Teil aus alter Tradition geschöpft, meistens aber *ad hoc* erfunden, um eine Äquivalenz als Wiederholung eines mythologischen Prototyps — den geheimen Sinn eines Opfers als Wiederholung eines mythologischen Ereignisses zu deuten. Die zahlreichen Kosmogonien gehören zu derselben Kategorie, doch braucht auf diesen Punkt in diesem Zusammenhang nicht eingegangen zu werden.

<sup>1)</sup> Über den Begriff des *nāma-rūpa* vgl. meine Ausführungen in der Zeitschr. für Buddh. (herausgeg. von W. Geiger) Neue Folge Bd. I, S. 220.

Die allgemeine Theorie der Äquivalenz erschöpft noch keineswegs die Spekulation der Br. T. Sie ist vielmehr nur der Hintergrund, aus dem sich als das umfassende, das Weltbild beherrschende Gesetz ein besonderer Fall der magischen Gleichwertigkeit heraushebt: der Grundsatz des kosmisch-rituellen Parallelismus, auf dem überhaupt die Wirksamkeit des Opfers beruht. Der Gedanke, der uns hier entgegentritt, lässt sich kurz folgendermassen formulieren: jeder Vorgang auf Seiten des Ritus ist das Urbild eines Vorgangs auf Seiten der Natur. Kennt man das „Band“ zwischen den beiden, dann braucht nur das richtige Opfer verrichtet und der richtige Spruch vorgetragen zu werden, um das kosmische Korrelat in seiner Leiblichkeit in die Gewalt des Opfernden zu bringen. Das Opfer ist also die oberste Norm, die lenkende und bestimmende Potenz und die Vorgänge der Natur eine direkte Wirkung des Ritus. So heisst es z. B. Ś. Br. IV, 5, 5, 6: weil man nach der Darbringung einer bestimmten Opferspende das Gefäss nach abwärts abwischt, deshalb gehen die Schafe den Kopf abwärts gesenkt, wie wenn sie grüben. Und wenn man morgens das Feueropfer nicht vollzöge, würde die Sonne nicht aufgehen (Āit. Br. III, 44, 5). Oder auch man erklärt: „Die beiden Buttermilchstücke sind die Augen des Opfers; man opfert vorne, deshalb sind die Augen vorne“. Und die heilige Soma-pflanze, die man einst von wandernden Händlern kaufte, die kauft man jetzt nicht um den Preis von Rindern und Kühen. Denn auch die Kuh hat ihr magisch rituelles Korrelat, wie wir aus dem Ś. Br. 2, 4, 10 erfahren: „Die Rede fürwahr auf Grund des geheimen Zusammenhangs (*nidāna*) ist die Kuh, um die der Soma gekauft wird“.

Mit dem Parallelismus zwischen Ritus und Kosmos verquickt sich die uralte Vorstellung von der Äquivalenz zwischen Kosmos und Individuum: der Mensch und überhaupt jedes psycho-physische Wesen, jede „Person“ ist ein Abbild des Universums; und umgekehrt ist auch das Universum ein Riesenorganismus, ein grosser belebter Leib, der atmet und eine Seele hat. Auf diese Weise steht im Zentrum der Weltanschauung der Br. T. ein dreifacher Parallelismus zwischen Ritus, Kosmos und Individuum, wobei die Sphäre des Ritus als Medium dient um die Substanzen der makrokosmischen und der mikrokosmischen Ordnung zu beherrschen. Auch hier hat die Spekulation der Br. T. eine besondere Terminologie geschaffen, indem sie parallele Betrachtungen: *adhyañtam*, *adhiya-*

*jñam* und *adhidēvatam* — „in Bezug auf die eigene Person“, „in Bezug auf das Opfer“ und „in Bezug auf die Gottheiten“ unterscheiden<sup>1)</sup>. Aus der unübersehbaren Masse der Belege mag zur Illustration nur ein Fragment aus dem Ś. B. X, 2, 6, 16, wo die Äquivalenz *samvatsara* (makrokosmische Substanz) = *agni* (rituelle Substanz: das Opferfeuer) = *puruṣa* (das psychophysische Individuum) diskutiert wird, angeführt werden:

„Diese drei (Substanzen): das Jahr, das (Opfer)feuer und der Mensch sind fünffach. Ihre fünf Elemente sind: Speise, Trank, Heil, Licht und Unsterblichkeit. Die Speise, die im Jahr ist das ist die Speise (des Jahres); das Wasser — der Trank, die Nächte — das Heil; denn in der Nacht als in dem Heil wohnen alle Wesen. Der Tag ist das Licht, die Sonne die Unsterblichkeit. So in Bezug auf die kosmischen Substanzen (*adhidēvatam*).

Jetzt in Bezug auf das Opfer: Die Speise, die man in das Opferfeuer legt, das ist die Speise (des Opferfeuers); das Wasser — der Trank, die umschliessenden Steine — das Heil, denn sie sind die „Form“ (*rūpa*) der Nächte; die *Yajuṣmatī*-Steine sind das Licht, denn sie sind die „Form“ der Tage. Das Feuer (selbst) ist die Unsterblichkeit, denn das Feuer ist die „Form“ der Sonne. So in Bezug auf das Opfer.

Jetzt in Bezug auf das Individuum (*adhyātma*): Die Speise in dem Menschen (im Organismus) ist die Speise (des Menschen); das Wasser — der Trank; die Knochen — das Heil; denn sie sind die „Form“ der „umschliessenden Steine“, das Mark — das Licht, denn es ist die „Form“ der *Yajuṣmatī* Steine. Der Hauch (*prāṇa*) ist die Unsterblichkeit, denn er ist die Form des Feuers. Deshalb sagt man: „Hauch ist Feuer. Hauch ist Unsterblichkeit“.

Im Rahmen der Lehre von dem Parallelismus des Ritus, des Kosmos und des Individuums bekommt auch das Ideal des mit Hilfe der Opfertechnologie zu verwirklichenden Glückes und Wohlergehens einen neuen und durchaus eindeutigen Sinn. Neben den kleinlichen Ambitionen diese oder jene Substanz in seine Gewalt zu bringen, den Feind so oder anders zu schädigen, tritt uns das sublimste Ziel der magischen Praxis: das Bestreben das Gesetz der Harmonie zwischen allen Sphären des Seins zu verwirklichen,

<sup>1)</sup> *Dēvatā* bedeutet nicht nur Gottheiten, sondern magische Substanzen (vor allem die der kosmischen Ordnung) überhaupt. Vgl. Ś. Br. XII, 1, 3; XIII, 6, 1, 10.

sich selbst im Einklang mit der magischen Norm zu fühlen. Dass dieses Bestreben mit dem Drang nach einer hemmungslosen Willensfreiheit nicht identisch ist, bedarf eigentlich keiner Hervorhebung: das oft wiederholte und oft missverständene Schlagwort von dem „schrankenlosen Machtbewusstsein“ der Brähmana-Theologen lässt indessen zweckmässig erscheinen auf diese Feststellung einen besonderen Nachdruck zu legen. Vorallem muss folgendes hervorgehoben werden: das Opfer ist für die Vorstellungswelt der Br. T. eine lenkende und bestimmende Potenz, und das liturgische Wissen verleiht dem Wissenden das Charisma magischer Eigenschaften und zauberischer Fähigkeiten. Der Opferer schafft aber keine neuen Gesetze, sondern er ordnet lediglich die Substanzen nach einem ewigen, schlechthin gegebenen Gesetz. In der Verwendung der Begriffe *kalpati* und *kalpayati* (bzw. *anu-kalpati* und *anu-kalpayati*) kommt dieser Gedanke deutlich zum Ausdruck. So z. B. heisst es Äit. Br. II, 3, 1: „Das gemeine Volk unter den Göttern<sup>1)</sup> (*dēvaviśāh*) soll in Ordnung gebracht werden: so sagt man. Wenn diese in Ordnung gebracht worden sind, dann ist auch das gemeine Volk unter den Menschen entsprechend (*anu*) geordnet. Auf diese Weise ist das gesamte gemeine Volk (auf der Erde und unter den Göttern) geordnet. Geordnet ist das Opfer, und geordnet ist alles für dasjenige Geschlecht dessen Hōtar also weiss“. Ähnlich Äit. III, 4, 3, wo es von der *āithya*-Spende heisst: „Auf neun Schalen (dargebracht) wird (diese Spende). Wahrlich gibt es neun Hauche. Damit mau die Hauche ordnet, damit man die Hauche unterscheidet (wird also diese Spende auf neun Schalen dargebracht)“. Man entnimmt daraus ohne weiters, dass die Wirksamkeit des Opfers nicht auf einer willkürlichen Beeinflussung der Substanzen beruht und dass die „übermenschliche Macht“ des kundigen Brähmanen nicht in der Durchbrechung der geltenden Norm, sondern in seiner Kenntnis und in seiner Anerkennung dieser Norm, in der Harmonie zwischen ihm und dem Gesetz begründet ist. Feinde und Rivalen, teuflische Wesen und dämonische Kräfte, befleckende Substanzen und das Unglück, vorallem der Tod, das Böse schlechthin, lauern umher und bedrohen das Wohlergehen des Menschen. Aber das Opfer gibt ihm die Mittel in die Hand, die schädlichen Einflüsse abzuwehren und die gestörte bezw. gefährdete Ordnung

<sup>1)</sup> Das gemeine Volk unter den Göttern sind die Maruts.

herzustellen. So ist z. B. das „volle Leben“, die „hundert Herbst“ zugleich die normale Lebensdauer und die Voraussetzung für die Gewinnung der Unsterblichkeit im Jenseits. Aber der Tod raubt all zu früh den Lebenshauch. Deshalb baut man einen Feueraltar aus 101 Teilen und erzielt damit dieselbe Wirkung als ob man hundert Jahre gelebt hätte (Ś. Br. X. 2, 6, 9).

Schon dem altvedischen Denken war die Idee des *ṛta*, der kosmischen und der moralischen Norm geläufig, aber während das *ṛta* gleichsam von aussenher das menschliche Leben regelt und bestimmt, ist in den Br. T. der Mensch selbst der Träger des Gesetzes, sein Vollender und sein Hüter. Zwischen den Br. T. und dem Buddhismus liegen mehrere Jahrhunderte, man sieht aber, wie sich schon jetzt ein Gedanke vorbereitet, der einst im Zentrum der Lehre des Erhabenen stehen sollte: die Idee des *Dhamma*, der höchsten Norm und des höchsten Gesetzes, dessen Verwirklichung als die edelste Aufgabe, als der Zweck und als der Sinn des menschlichen Dasein von dem Meister gelehrt und gepredigt wurde.

---