Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 25 (1971)

Heft: 1-4

Artikel: Vorstufen der indischen Seelenwanderungslehre

Autor: Horsch, Paul

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-146280

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

VORSTUFEN DER INDISCHEN SEELENWANDERUNGSLEHRE

PAUL HORSCH
UNIVERSITÄT ZÜRICH

I. EINFÜHRUNG *

Wie in der Geschichte schlechthin, treten auch im religiösen Bereich Wendepunkte revolutionären Charakters auf. Eine bahnbrechende Idee, ein neues Dogma durchbricht alte Vorstellungsschranken, zerstört traditionelle Institutionen und führt gar zu einer vollkommenen Umwertung früherer Normen. Im Christentum und im Islam gründet diese Umwälzung auf der alttestamentlichen Konzeption des *einen* Gottes, des Monotheismus. In Indien, dessen religiöser Einfluß bis nach Ostasien reicht, entwickelte sich der Glaube an die Seelenwanderung, dessen geistiger Einfluß so gewaltig war wie das monotheistische Dogma.

Merkwürdigerweise ist die über 150 Jahre alte indologische Forschung gerade betreffs des Ursprungs dieser grundlegenden Lehre in eine Sackgasse geraten: anstelle einer *communis opinio* werden noch widersprüchlichste Thesen verfochten. Einerseits versucht man die Seelenwanderung in die altvedische Periode, wenn nicht gar in die

* Vorliegende Arbeit, weil für einen breiteren Leserkreis bestimmt, verwendet nur folgende Abkürzungen:

Ā = Āraṇyaka (am Ende eines Titels); AB = Aitareya-Brāhmaṇa (ed. Aufrecht); AV = Atharvaveda (ed. Ṛoth und Whitney): B = Brāhmaṇa (am Ende eines Titels); BĀU = Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad (K: ed. Senart; M: Ed. Böhtlingk); BKSGW = Berichte der königlichen sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften; ChU = Chāndogya-Upaniṣad; ERE = Encyclopaedia of Religion and Ethics (ed. J. Hastings); HOS = Harvard Oriental Series; JA = Journal asiatique; JB = Jaiminīya-Brāhmaṇa (ed. Raghu Vira and Lokesh Chandra); IIJ = Indo-Iranian Journal; JUB = Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa (ed. Oertel); RV = Ṛgveda (ed. Aufrecht); S = Saṃhitā (am Ende eines Titels); ŚB = Śatapatha-Brāhmaṇa (ed. Weber); SBE = Sacred Books of the East; TB = Taittirīya-Brāhmaṇa (ed. Bibl. Indica); U = Upaniṣad (am Ende eines Titels); ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Unser verehrter Freund Prof. Wilhelm Rau hat brieflich und in der Korrektur auf manche bemerkenswerte Stellen hingewiesen. Nicht alle Verweise konnten im Umbruch vermerkt werden. Unser aufrichtiger Dank sei hier vorweggenommen.

indogermanische Urzeit zurückzuführen. Auf der andern Seite wird ebenso entschieden ihr Ursprung aus der Urbevölkerung mit ihren animistischen Prämissen verfochten[1]. Schließlich konnte man sich bis zur Hypothese einer «atlantischen» Quelle verirren[2]. In dieser Untersuchung soll der Nachweis erbracht werden: 1. daß die Lehre den Indo-Ariern (und somit auch den Indogermanen) ursprünglich fremd war, 2. daß es sich dennoch um eine echte vedische Entwicklung handelt, deren Stufen bis in alle Einzelheiten eruiert werden können, 3. daß der vorarische Einfluß unbedeutend war.

Vorerst gilt es, den spezifisch indischen Begriff der Seelenwanderung zu definieren:

1. Alle Lebewesen werden (seit anfangsloser Zeit) in verschiedenen Daseinssphären und -formen (pflanzlichen, tierischen, menschlichen usw.) wiedergeboren.

2. Jede Reinkarnation wird durch die (vom selben Wesen) in einem früheren Leben begangenen (vorwiegend ethisch qualifizierten) Taten *(kárman)* bestimmt. In diesem *kárman*-Gesetz, der Vergeltung der Taten, liegt das spezifische Merkmal der indischen Seelenwanderungslehre.

1. A.A. Macdonell, *A History of Sanskrit Literature*, London 1917, S. 387, hält es für wahrscheinlich, «that the Aryan settlers received the first impulse in this direction from the aboriginal inhabitants of India». H. Oldenberg bemerkte, daß die Verkörperung der Seelen in Schlangen auf vorarischen Ursprung hinweist. Indes handelt es sich dabei (wie bei afrikanischen Völkern) um Metamorphosen oder einmalige Inkarnationen (oft in Bäumen und Tieren), also nicht um wiederholte Seelenwanderung. Allgemeiner urteilt Oldenberg, *Die Religion des Veda*, Stuttgart/Berlin 1923⁴, S. 58: «Vermutlich wird sich immer deutlicher zeigen, daß die Seelenwanderungslehre nicht viel mehr ist, als die systematisierende, schablonisierende, das Einzelne ins Unabsehbare steigernde Verwertung von Elementen, die zwar für uns in der indischen Tradition zurücktreten, aber darum doch so alt und älter sind wie indischer Glaube und indisches Volkstum überhaupt» (vgl. 564f.). Vorsichtig formuliert L. de La Vallée-Poussin: «la doctrine de la transmigration n'est pas très aryenne, n'est pas brahmanique» (*Indo-européens et Indo-iraniens*, Paris 1924, S. 286). Noch A. Foucher, *Les vies antérieures du Bouddha*, Paris 1955, S. 28f., verfocht mit ebenso überzeugtem Bewußtsein wie unüberzeugenden Argumenten den autochthonen Ursprung. Vgl. ferner Éric de Henseler, *L'âme et le dogme de la transmigration dans les livres sacrés de l'Inde*, Paris 1928, S. 19 ff.

2. Henseler, ibid. S. 46ff. Die Hypothese soll die Verbreitung der Transmigrationslehre unter Griechen, Thrakern, Kelten, Germanen usw. erklären.

2. DAS FEHLEN DES DOGMAS IN DER FRÜHVEDISCHEN PERIODE

Gerade die Eigenart dieser religiösen Konzeption legte es nahe, ihren Ursprung in der ältesten indo-arischen Literatur, in den Veden, die in die 2. Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. zurückreichen, zu suchen. Die indischen Exegeten suchten aus verständlichen Gründen, ihrem Fundamentaldogma ein möglichst hohes, ehrwürdiges Alter zu sichern, geht es doch letztlich um die unfehlbare Autorität der Veden. Aber selbst westliche Gelehrte von Format ließen sich zu entsprechenden Spekulationen verleiten.

So konnte noch Geldner behaupten: «Der RV kennt schon den Begriff des Saṃsāra, wenn auch nicht das Wort[3].» Dabei beruft er sich auf RV 10, 14, 2:

«Yama hat uns zuerst den Weg aufgefunden; dieser begangene Weg ist (uns) nicht mehr zu entreißen; auf welchem (Wege) unsere Vorväter abgeschieden sind, auf dem (ziehen) die Geborenen je ihre Straße.»

Wie er in seiner vollständigen Übersetzung selbst bemerkt, handelt es sich um den Weg in die Welt der Seligen, den Yama, der erste Sterbliche, aufgefunden hat. Das ist vedische Eschatologie; es fehlt jede Spur einer Reihe von Wiedergeburten.

Gezwungen ist ebenfalls Pischels These, wonach Varuṇa den Menschen «ihre künftige Existenz, den Leib in ihrer nächsten Wiedergeburt im Saṃsāra» zuweist[4]. Er stützt sich dabei auf den Vers RV 4, 42, 1cd,

3. *Vedische Studien*, II, S. 289.

4. *Vedische Studien*, III, S. 3. Henseler, ibid. S. 7–8, beruft sich auf RV 1,110,4: «Les Ribhous ... de morts qu'ils étaient ont obtenu la vie».» In Wirklichkeit «erlangten sie als Sterbliche die Unsterblichkeit» (b: *mártāsaḥ sánto amṛtatvám ānaśuḥ*). Wenn es RV 10,14, 14 heißt: Yama «soll sich für uns bei den Göttern verwenden, auf daß wir noch lange Zeit weiterleben», schließen wir uns Oldenberg (*Textkritische und exegetische Noten*, II, S. 212) an: «Boyer, JA. 1901, II, 464 und Windisch [Buddhas Geburt, S. 58] finden hier Spur des Seelenwanderungsglaubens. Ich bezweifle das und glaube eher, daß der Beter hier nur sich und den Seinen, im Gegensatz zu den Toten, langes Glück im Diesseits, dem von den Göttern regierten und gesegneten Leben wünscht (so auch Keith, JRAS. 1910, 215).»

den Geldner wiedergibt: «Des Varuṇa Rat befolgen die Götter; ich herrsche über das Volk von höchster Körperform.»

R. D. Ranade glaubte aus RV 1, 164, 31; 10, 16, 3 und 58, 1–12 die drei Hauptmomente der Seelenwanderungslehre erschließen zu können: 1. den Weggang der Seele aus dem Körper, 2. ihr Verweilen in andern Daseinsformen, zum Beispiel in Pflanzen und im Wasser, und 3. ihre Rückkehr in menschliche Gestalt[5]. Die erste Stelle im Rätselliede ist klar; es handelt sich um den Lebenshauch *(prāṇá)* nach Geldner, um die Sonne *(súrya)* nach W. N. Brown:

«Er hüllt sich in (die Gewässer), die in gleicher und in entgegengesetzter Richtung laufen, und bewegt sich hin und her in den Geschöpfen» (Geldner)[6].

10, 16, 3 ist an das Leichenfeuer gerichtet, das den Toten in seine Elemente auflöst, die zu ihren kosmischen Korrelaten zurückkehren: das Auge zur Sonne, der Lebenshauch zum Wind usw. 10, 58 besteht aus einem Zauberritus zum Zurückholen des Geistes, eine weltweit verbreitete magische Zeremonie, die mit Wiedergeburt nichts zu tun hat. In allen Fällen fehlt die wiederholte Verkörperung und vor allem das *kárman*-Gesetz.

Schließlich hat H. G. Narahari zwei weitere Belege aus dem Ṛgveda zur Stützung dieser Hypothese angeführt[7]: im Yama-Liede 10, 14, 8 wird der Verstorbene beschworen, sich mit den Vätern, mit Yama, mit seinen Opfern und andern guten Werken im höchsten Himmel zu vereinen. cd:

«Allen Makel zurücklassend komm wieder ins Haus; vereinige dich mit einem (neuen) Leib in blühender Kraft!» (Geldner).

5. Vgl. R. D. Ranade, *A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy*, Poona 1926, S. 147–152. Ferner: H. G. Narahari, *The Doctrine of Transmigration in the Ṛgveda*, Dr. C. Kunhan Raja Comm. Vol., S. 336.

6. Vgl. W. N. Brown, *Agni, Sun, Sacrifice, and Vāc: A Sacerdotal Ode by Dīrghatamas (Rig Veda 1.164)*, JAOS 88,2,1968, S. 215: «Clothing himself in his concentered yet spreading (rays) he keeps rolling on among the worlds.» Diese Deutung verdient den Vorzug.

7. H. G. Narahari, *Ātman in Pre-Upaniṣadic Vedic Literature*, Adyar Library 1944, S. 179ff.

Wie Geldner richtig bemerkt, kehrt der Tote zur Zeit des Manenopfers in sein Haus zurück. Im Himmel erlangt er einen neuen, makellosen Leib.

Die zweite Stelle, 10, 85, 19 = AV 7, 81,2; 14,1,24, bezieht sich auf den Mond:

«Immer wieder wird er neu geboren, als das Wahrzeichen der Tage geht er der Uṣas [Morgenröte] voran. Durch sein Kommen bestimmt er den Göttern ihren Anteil: der Mond zieht sein Leben in die Länge» (Geldner).

Die Wiedergeburt des Mondes mit seinen periodisch wechselnden Phasen ist ein *locus classicus* für den Kreislauf der Natur, der im Veda höchstens als vorbereitendes Moment der Transmigration zu betrachten ist.[7a]

Beachtung verdient allerdings eine Stelle des Atharvaveda 12,2,52ab:

préva pipatiṣati mánasā
múhur ā́ vartate púnaḥ |

Whitney übersetzt: «He desires, as it were, to fly forth with his mind; repeatedly he returns again.» Lanman bemerkt zur rätselhaften Stelle: «Pāda b seems clearly to refer to rebirth: cf. Praçna Upanishad, i.9.» Indes bleibt unklar, wer «wieder zurückkehrt». Handelt es sich um eine Metapher, oder eine Interpolation? Die Strophe fehlt in Paippalāda.

Die ernsthaften Versuche, den frühen indo-arischen Ursprung der Seelenwanderungslehre zu beweisen, müssen heute endgültig aufgegeben werden, denn keine der angeführten Stellen enthält ein zwingendes Argument. So haben sich namhafte Forscher entschieden gegen diese Hypothese ausgesprochen[8]. Aber gerade dieses Scheitern führte

7a. Cf. RV 10,55,5 ab: «Den Mond ... verschlang der Altersgraue, da er noch jung war» (Geldner); AV 9,10,9 (cf. SV 1,325f.; TĀ 4, 20,1; MS 4,9,12), besonders Whitney/Lanman z.St. Ähnlich Agni: «der Ergraute als Jüngling (wieder) geboren» (1,144,4).

8. Vgl. das vorsichtige Urteil von W. D. Whitney, *Oriental and Linguistic Studies*, New York 1873, S. 61: «The Vedas contain not a hint even of the doctrine of transmigration; it is one of the most difficult questions in the religious history of India, how that doctrine arose, out of what it developed, to what features of the ancient faith it attached itself.» Ähnlich urteilt E. Senart, *Les castes dans l'Inde*, Paris 1927, S. xi–xii: Die Metempsychose

zur Antithese des vorarischen Ursprungs, wofür jedoch gleichfalls substantielle Gründe fehlen. Wohl kennen die Eingeborenen die Metamorphosen, das Fortleben von Menschen in Tieren und Bäumen, doch nicht die wiederholte, gesetzmäßige Verkörperung. Daher schloß Macdonell, die Arier hätten den Glauben der Eingeborenen zu einer Kette ununterbrochener Existenzen auf Grund des moralischen Vergeltungsprizips weiterentwickelt[9]. Aber selbst diese Verschmelzung von direkter Übernahme und eigenständiger Ausprägung ist überflüssig, da die «primitiven» Prämissen bei den alten Indoariern ebensogut wie bei den Ureinwohnern vorhanden sind.

Mit dem Ausscheiden dieser zwei entgegengesetzten Ursprungsthesen wird man sich eher dem vorsichtigen Urteil jener Gelehrten anschließen, die den Beginn des Seelenwanderungsgedankens in die Brāhmaṇa-Periode zurückführen[10] oder wenigstens dessen «Keime» in

«est complètement étrangère aux Hymnes. Quand nous la voyons d'abord apparaître, plus ou moins voilée, plus ou moins explicite, dans les plus anciennes Upanishads, sommes-nous en présence des premiers tâtonnements d'une doctrine qui se cherche et s'élabore? Sommes-nous en présence d'une infiltration partielle dans le milieu ésotérique d'une croyance qui déjà était dominante au dehors?» Ganz entschieden ist die Stellungnahme von A. B. Keith, der auch auf das Fehlen der Lehre im schwarzen Yajurveda hinweist: *Veda of Black Yajus School translated*, HOS 18, S. cxxviii. Er wendet sich gegen die Interpretationen von Geldner (Ved. Stud. II, S. 288; III, S. 3; Roth, ZDMG XLVI, S. 795) betreffs RV 10,14,2; 4,42,1; 7,33,9, von Windisch (ibid. S. 54; vgl. Boyer, Journal asiatique 1901, ii, S. 154) zu 10,14,14 (s. auch JRAS 1910, S. 215), von Böhtlingk (BKSWG XLV, S. 88–92) zu 1,164, 30.38.

9. A.A. Macdonell, ibid. S. 387–388. Zur These des vorarischen Ursprungs vgl. T.W. Rhys Davids, *Lectures on the Origin and Growth of Religion*, S. 74ff.; O. Schrader, *Zum Ursprung der Lehre vom Saṃsāra*, ZDMG 64, 1910, S. 333ff.; A.M. Boyer, *Étude sur l'origine du saṃsāra*, Journal asiatique 1910, 2, S. 451. Gegen diese These plädierten vor allem A. Weber, P. Deussen (s. folg. Anm.), E.W. Hopkins, *The Religions of India*, Boston 1895, S. 204; C. Kunhan Raja, *Cultural Heritage* of India, I, S. 29–31; L. Renou, *L'Inde classique*, I, S. 344, § 695; J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, I, Stuttgart 1960, S. 207; Horsch, *Die vedische Gāthā- und Śloka-Literatur*, Bern 1966, S. 297; 475ff. Wo die Seelenwanderung bei den heutigen Primitivvölkern Indiens auftritt, weist sie deutlich hinduistischen Einfluß auf (s. Ch. von Fürer-Haimendorf, *Die Religionen Indiens*, III, Stuttgart 1964, S. 290: allerdings fehlt meist das sittliche Element des Karman-Begriffes. Vgl. Horsch, *Der Hinduismus und die Religionen der Primitivstämme Indiens*, Asiatische Studien XXII, 1968, S. 130–131).

10. A. Weber, ZDMG IX, S. 243; 308 (bezüglich Bhṛgus Jenseitsreise in ŚB 11,6,1,1,); P. Deussen, *Die Philosophie der Upanishads*, in: *Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1894, I, 2,

den Saṃhitās entdecken[11]. Unsere Aufgabe wird es sein, alle möglichen Vorstufen sorgfältig zu eruieren und zu analysieren, bieten die vedischen Texte doch äußerst reichhaltiges Material dazu. Werfen wir jedoch erst einen Blick auf die altvedischen Vorstellungen vom Schicksal des Menschen nach dem Tode.

3. ALTVEDISCHE ESCHATOLOGIE

Widersprüchliche eschatologische Vorstellungen weisen auf einen religiösen Umbruch hin, der zum Teil durch die neue Umwelt und die Überlagerung der Erdbestattung durch die Verbrennung des Leichnams erklärt werden kann. Grundsätzlich ist festzustellen, daß an der Fortexistenz des Individuums nicht gezweifelt wird, daß die ganze Person (nicht bloß die Seele) weiterlebt und daß trotzdem die Idee der Unsterblichkeit noch nicht ausgebildet ist: *amṛ́ta*, das «Nichtsterben», bringt nicht den Begriff der Ewigkeit, sondern der vollen Dauer des

S. 292ff.; A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge (Mass.) 1925, S. 571ff.; P. Oltramare, *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde*. Tome premier: *La théosophie brahmanique*, Paris 1906, S. 96: «Il n'y a rien dans le principe même de la métempsychose qui ne puisse s'expliquer par l'évolution naturelle d'idées spécifiquement hindoues et brahmaniques». Vgl. H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen 1915, S. 26ff.; R. Garbe, ERE, s.v. *transmigration*; Narahari, ibid. S. 180–181: nach ŚB 12,9,1,1 wird der Mensch von eben der Nahrung, die er in der Welt ißt, im Jenseits wieder gegessen (so schon Deussen, ibid. S. 292); ŚB 11,2,7,33; Taittirīya-Āraṇyaka 10,9. Für A. B. Keith, HOS 18, S. clxxi, beginnt das eigentliche Dogma der Wiedergeburt erst im 6. Jh. v. Chr., fehlt also in den Brāhmaṇas (bis 600 v. Chr.), wo allerdings Vorstufen zu finden sind. A. Barth, *Œuvres*, I, S. 79, sieht den Ursprung in den Upaniṣaden, die nicht notwendigerweise vorbuddhistisch sind (L. de La Vallée-Poussin, *Indo-européens et Indo-iraniens*, S. 277; 287). Aber Buddha setzt die vollentwickelte Lehre voraus. Vgl. noch S. Lévi, *Transmigration des âmes dans les croyances hindoues*, Conférences Musée Guimet, 1904.

11. Vgl. Henseler, ibid. S. 37–39. E. Windisch, *Buddha's Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung*, Leipzig 1908, S. 58f., sah darin «den ersten entscheidenden Schritt zur Lehre von der Seelenwanderung, daß man nicht das Eintreten eines ewig währenden Zustandes nach dem Tode annimmt». Noch H. von Glasenapp bemerkt, daß sich in den Saṃhitās oder Brāhmaṇas «nur einzelne Züge oder Teilanschauungen der Reinkarnationstheorie nachweisen» lassen (*Die Religiondn Indiens*, Stuttgart 1943, S. 104). Extrem und unhaltbar ist die Ansicht von P. Masson-Oursel u.a., *L'Inde antique et la civilisation indienne*, Paris 1933, S. 198: das *kárman*-Gesetz und die *saṃsāra*-Lehre wären von den Buddhisten entlehnt worden!

irdischen Lebens (cf. RV 10, 14, 14) – meist 100 Jahre – zum Ausdruck[11a].

Bei den vedischen Indern und Iraniern war ursprünglich, wie es scheint, die Erdbestattung vorherrschend[12]. Davon zeugt noch RV 10, 18. Der Tote wird angefleht: «Kriech unter bei dieser Mutter Erde, bei der geräumigen, freundlichen Erde!» (10ab). An die Erde sind die Worte gerichtet: «Wölbe dich auf, o Erde, bedrücke (ihn) nicht, gib ihm guten Zugang und guten Unterschlupf» (11ab). «Sich aufwölbend soll die Erde recht feststehen, denn tausend Pfosten sollen angebracht werden» (12ab). «Ich stemme die Erde über dir empor» (13a, Geldner). So vermutete man für die älteste Zeit eine dem griechischen Hades vergleichbare Vorstellung von der Unterwelt, wo der Verstorbene *(préta)* ein schattenhaftes Dasein, ähnlich der homerischen Psyche, führt. Nur spät und verschleiert taucht jedoch die Hölle als ein Ort unterirdischer Dunkelheit auf[13]. Ihr Terminus technicus *nā́raka* (nach Pada-Text *naraka*) findet sich erstmals in AV 12, 4, 36.

Sehr früh verdrängen im Veda lichte, himmlische Gefilde die düstern, unterweltlichen Vorstellungen. Gerne wird das Weiterleben des Verstorbenen in eine paradiesische Welt verlegt. Yama, der erste

11a. Vgl. P. Thieme, *Idg. Wortkunde*, S. 24ff. Ferner RV 10, 61, 2–3 (über Cyávāna und Tū́rvayāṇa): es geht um verjüngtes Leben und Nachkommenschaft, s. Geldner, Einleitung zum Liede; zu Cyávāna s. auch 7, 68, 6: «Jedenfalls ist der Gedanke, daß Nachkommenschaft etwas Bleibenderes ist als der verjüngte Leib» (Geldner: Anmerkung: «Auf den Kindern beruht die wahre Unsterblichkeit»).

12. Vgl. O. Schrader, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, I, S. 107ff. (s. v. *Bestattung*). Oldenberg, *Die Religion des Veda*, S. 571ff.; W. Caland, *Die Altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche*, Amsterdam 1896; R. Roth, *Die Totenbestattung im indischen Altertum*, ZDMG VIII, S. 467f. (zu RV 10, 18); A. Hillebrandt, *Rituallitteratur*, Straßburg 1897, S. 92ff.

13. Vgl. Macdonell, ibid. S. 169; Narahari, ibid. S. 183ff. Nach RV 10, 152, 4 soll Indra den Feind «in die unterste Finsternis schicken» *(ádharaṃ gamayā támaḥ)*. AV 9, 2, 4 läßt die Gegner den Hinabweg ziehen *(ávartiṃ yantu)* zu den tiefsten Finsternissen *(adhamā́ támāṃsi)*. Oldenberg vermutet, daß Yamas Welt ursprünglich eine Unterwelt war (ibid. S. 546). Vgl. Thieme, *Der Fremdlung*, S. 122. Allgemein: L. Feer, *Le séjour des morts selon les Indiens et les Grecs*, Revue d'Histoire Religieuse XVIII, S. 297; *L'enfer indien* (s. P. Mus, *De la lumière sur les six voix*, S. 26 und passim). Zur Hölle s. Taittirīya-Āraṇyaka, Bibliotheca Indica, Calcutta 1872, S. 17.

Sterbliche, hat den Weg in die Welt der Seligen entdeckt und seinen Nachkommen gewiesen (RV 10, 14, 2). Er herrscht über die Toten (10, 16, 9). Mit den Göttern zecht er im Paradiese unter einem schön belaubten Baume (10, 135, 1). Nach 10, 14, 8 trifft der Verstorbene bei Yama und seinen Vätern im höchsten Himmel mit seinen Opfern und frommen Gaben *(iṣṭāpūrténa)* zusammen[14]. Das Leben nach dem Tode ist dem irdischen vergleichbar, körperlich und sinnlich, nur verklärter, froher, himmlischer. Man darf vermuten, daß dieses erhabene, überirdische Schicksal mit der Verbrennung des Verstorbenen und dem Feuerkult zusammenhängt[14a]. In der Tat geht noch später die Jenseitsreise zu höhern Welten meist vom Leichenfeuer aus.

Hier erhebt sich die entscheidende Frage: Sind alle Menschen zu dieser Seligkeit bestimmt oder bloß jene, die Opfer dargebracht und höhere (meist rituelle) Verdienste gesammelt haben? Wenn letzteres, wie es scheint, der Fall ist, bleibt den übrigen ein verschiedenes, niedriges Geschick vorbehalten. Doch auch für sie muß es einen Weg ins Jenseits geben. Solche Überlegungen führten zur Vorstellung von den zwei Pfaden: der eine geleitet den Verstorbenen zu den Göttern im Himmel *(deva-yā́na)*, der andere zu den Vätern in einer andern Welt, wo Yama über die Toten herrscht; dies ist der «Manenweg» *(pitṛ-yā́na)*.

4. DIE ZWEIWEGETHEORIE

Zweifellos handelt es sich hier um eine lange spekulative Entwicklung; wir wollen versuchen, sie zu rekonstruieren. Ursprünglich bezeichnet *devayā́na* den Pfad, auf dem die Götter wandeln, insbesondere jenen, auf dem sie zum Opfer der Menschen kommen (*pathíbhir devayā́naiḥ*,

14. Vgl. Windisch, *Festgruß an O. von Böhtlingk*, Stuttgart 1888, S. 115ff.: *iṣṭāpūrtá*: «Geopfertes und Geschenktes». Zur älteren Paradiesvorstellung vgl. J. Ehni, *Der vedische Mythus des Yama*, Straßburg 1890, S. 105ff.; 118ff. Zu *iṣṭāpūrtá* s. RV 10, 14, 8d.

14a. Vgl. Maria Cabalska, *Sur certains traits du système religieux associé au cérémonial de l'incinération des corps*, Folia Orientalia XI, 1969, Krakow 1970, S. 61–70 (Ausgangspunkt der Brandbestattung wäre Sumer verbunden mit Sonnenkult); Keith, HOS 32, S. 626f. (Beerdigung ursprünglich).

(RV 1, 183, 6; 3, 58, 5; 4, 37, 1; 5, 43, 6; 7, 38, 8). Nach RV 1, 72, 7; 10, 51, 5; 98, 11 (cf. 7, 67, 2) kennt Agni die Wege, auf denen er die Opfergaben zu den Göttern bringt: dieser Götterweg führt also vom Diesseits zum Jenseits. Der ursprüngliche *devayā́na* des Ṛgveda hat noch nichts mit dem Pfad der Toten zu tun.

Ein Übergang bahnt sich an, wenn die Rede ist von den «uralten Wegen, auf denen unsere Vorväter ins Jenseits gezogen sind» (RV 10, 14, 7ab: ... *pathíbhiḥ pūrvyébhir yátrā naḥ pū́rve pitáraḥ pareyúḥ*). Dort im höchsten Himmel (*paramé vyòman*, 8b) befinden sich die beiden Könige, Yama und Varuṇa, der Gott (7cd), sowie die Manen (8a). AV 11, 1, 36 ruft Agni an: «Bereite die von den Göttern begangenen Pfade; mögen wir auf diesen wohlbereiteten (Pfaden) dem Opfer folgen, das sich in dem siebenzügligen Himmel aufhält» (*patháḥ kalpaya devayā́nān, etaíḥ sukṛtaír ánu gacchema yajñáṃ nā́ke tíṣṭhantam ádhi saptáraśmau*). Beim Totenritual erwähnt AV 18, 4, 3 erst den «Pfad des Ṛta», dem entlang die «gut handelnden» Aṅgiras, eine vergöttlichte Sängerfamilie, zogen. An den Toten sind die Verse gerichtet: «Auf jenen Pfaden geh zum Himmel (*svargám*), wo die Ādityas Honig geniessen; fasse Fuß im dritten Himmel» (*tṛitíye nā́ke*). Überraschenderweise heißt es in der ersten Strophe: «Steigt empor zur Erzeugerin, ihr Jātavedas; durch die von den Vätern begangenen (Pfade) lasse ich euch empor steigen» (*pitṛyā́naiḥ sáṃ va ā́ rohayāmi*). Wer geopfert hat, soll in die Welt der guten Taten gesetzt werden (*sukṛ́tāṃ dhatta loké*, 1d). Hieraus folgt, daß der von den Göttern begangene Weg (*devayā́na*) mit jenem der Manen (*pitṛyā́na*), die durch Opfer Verdienst gesammelt haben, noch identisch ist (cf. AV 4, 11, 6.7).[14b].

Eine erste Differenzierung kommt vielleicht in RV 10, 88, 15ab zum Ausdruck: «Zwei Wege, so hörte ich von den Vätern, (gibt es) für die Götter und die Sterblichen» (*dvé srutí aśṛṇavam pitṝṇā́m ahám devā́nām utá mártyānām*). Für Geldner handelt der Vers «von den beiden Wegen, die zum Himmel führen, dem *devayā́na* und dem *pitṛyā́na* im

14b. Über Väter erst im höchsten Himmel s. Lüders, *Varuṇa*, I, S. 55.

alten Sinne vor dem Seelenwanderungsglauben», während Oldenberg und Ludwig darin den Weg ins Jenseits und aus dem Jenseits sehen[15]. Für diese Ansicht spricht der letzte Teil der Strophe, wonach alles Lebendige auf diesen beiden Wegen zusammenkommt. Wie Agni den Götterweg kennt, weiß er auch den väterbegangenen Weg entlang Bescheid (*pánthām ánu pravidvā́n pitṛyā́nam*, 10, 2, 7c). Fraglich bleibt, ob hier schon eine Unterscheidung der zwei Wege impliziert wird[15a]. Eine solche dürfte man in 10, 18, 1ab vermuten. «Zieh, Tod, die andre Straße weiter, die deine eigene ist, verschieden von der gottbegangenen» *(ítaro devayā́nāt)*[15b]. Man wird einwenden, daß bloß der unheilvolle Tod verbannt wird, der Verstorbene jedoch ins himmlische Paradies emporsteigt. Indes richtet Str. 10 an letztern die Bitte, er möge bei der freundlichen Erde, die ihn vor dem Schoße der Vernichtung erretten soll, unterkriechen. Dieses deutet auf eine Unterweltvorstellung hin. Wird der *pitṛyā́na* damit verbunden? Indes, wo immer namentlich erwähnt, führt er nach oben (AV 8, 10, 19; 18, 4, 1). Anderseits steht für den *devayā́na* an allen 13 Stellen des Ṛgveda fest, daß er sich primär auf die Götter und nicht die Sterblichen bezieht, wenn auch 10, 98, 11 Agni, der die von den Göttern befahrenen Wege

15. Vgl. Oldenberg, *Noten*, II, S. 295: er hält die drei Genitive für koordiniert (alle Wesen als Väter, Götter, Menschen); die zwei Wege – aufwärts und abwärts – würden sich auf alles Lebende in c beziehen. Ähnlich urteilt Windisch, *Buddha's Geburt*, S. 60. Für Hopkins, ibid. S. 145, bedeuten diese Worte eher «that the Fathers go the way of mortals or that of gods, rather than, as is the usual interpretation, that mortals have two paths, one of the Fathers and one of the gods, for the dead may live on earth or in the air as well as in heaven». Cf. RV 10, 2, 7; 18, 1 (*Kuhn's Zeitschrift* II, S. 311–318). Zu beachten ist, daß auch die Väter aus dem Jenseits kommend sich bei den Manenopfern ihrer Nachkommen niederlassen (RV 10, 15). Auf diese «tiefen Pfade» bezog sich *pitṛyā́na* erstmals in AV 18, 4, 62, 63. Für Gonda, *Loka*, S. 64, *pitṛ-* u. *devaloka* erst differenziert, dann verschmolzen.

15a. Vgl. L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, XIV, Paris 1965, S. 2: «toi qui connais-au-loin-l'ayant-longé le chemin par où l'on va aux Pères»; S. 62: «La question qui se pose est si la mention sporadique des «deux voies» dans le RV. présuppose ou non la théorie de la transmigration» – erstaunliche Frage. Vgl. Arbman, *Tod und Unsterblichkeit*, Archiv Rel. 26, S. 193. Im Ṛgveda wird *pitṛyā́na* nur an dieser einen Stelle erwähnt gegenüber 7 Belegen im Atharvaveda.

15b. Vgl. Windisch, ibid. S. 59. Er sieht in diesem andern Weg den *pitṛyā́na* von 10, 2, 7; ebenso Oldenberg, ibid. S. 546, Anm. 2.

genau kennt *(vidvā́n pathá ṛtuśó devayā́nān)*, bittet, er möge den «Aulāna in den Himmel unter die Götter bringen».

Bewußt unterschieden werden die beiden Pfade in AV 12, 2, 10: der fleischfressende Agni wird auf den von den Vätern begangenen Wegen fortgesandt und ersucht, nicht auf den Götterwegen zurückzukehren. Nach AV 15, 12, 5.9 kennt der Vrātya den *pitṛ-* und den *devayā́na*. AV 6, 117, 3 erwähnt neben den drei Welten noch jene zwei, die von den Göttern bzw. den Vätern begangen werden (*yé devayā́nāḥ pitṛyā́nāś ca lokā́ḥ)*, womit man RV 10, 88, 15ab vergleiche. Bedeutsamerweise führt hier *pitṛyā́na* nicht mehr zur Götterwelt. Noch entscheidender ist, daß AV 5, 18, 13 sogar einen dritten Weg kennt, denn, heißt es dort, wer die Götter schmäht und den Brahmanen schädigt, der gelangt nicht in die von den Vätern begangene Welt *(ná sá pitṛyā́ṇām ápyeti lokám)*[15c].

Erst später wird das Los der Sterblichen deutlich geschieden: die einen gelangen auf dem *devayā́na* zu den Göttern, die andern auf dem *pitṛyā́na* zu den Vätern. Diese Entwicklung nimmt eine beträchtliche Zeit in Anspruch: in den Upaniṣaden erreicht sie den Abschluß und wird zugleich, was für uns von höchster Bedeutung ist, mit der Seelenwanderungslehre verknüpft. Doch schon für die frühvedische Zeit ergibt sich eine vielschichtige Pfaddoktrin. Fassen wir die wichtigsten Phasen zusammen.

1. Der eine Pfad führt zu einem schattenhaften Dasein in der hades-

15c. Alte gegensätzliche Anschauungen über Yamas Reich im Jenseits kommen immer wieder zum Durchbruch. Wohl hat die vedische Lichtreligion die Unterweltvorstellung verdrängt. Yama, dessen Sonnenaspekt nicht zu übersehen ist, herrscht im Himmel, erst später wird er zum Totenrichter in einer finstern Welt. So werden verschiedene Sphären für die Abgeschiedenen in der Luft, im Meer, auf Erden, im Himmel usw. unterschieden (RV 10, 18, 1.2; 58, 1–12). Dementsprechend werden die Manen in «untere, mittlere und jenseitige» eingeteilt. Oft führen sie ein Traum- und Schattenleben oder liegen in tiefem Schlaf (s. Ehni, ibid. S. 125f.). Nach dem brahmanischen Ritual gelangen die Verstorbenen *(préta)* erst nach einem Jahr in die Welt der Väter (L. de La Vallée-Poussin, *Indo-européens et Indo-iraniens*, Paris 1924, S. 281). Cf. RV 10, 107, 2: Dakṣiṇā-Spender sind hoch im Himmel, Rosseschenker bei der Sonne, Goldschenker werden unsterblich, Kleiderschenker verlängern ihr Leben; AV 18, 4, 3: *devayā́na* = Pfad des Ṛta, der «Guthandelnden».

artigen Unterwelt, der andere zum himmlischen Paradies der Götter: nur auserwählte Sterbliche – Heroen, große Opferer – betreten ihn.

2. Der ältere *devayā́na* (RV): der Pfad der Götter zum Opfer und umgekehrt. Auch Sterbliche können ihn betreten.

3. Der ältere *pitṛyā́na* (RV): der Manenweg, von Yama entdeckt, führt ebenfalls zu den Seligen, zu den Göttern, in die Welt der Guttat *(sukṛtásya lokáḥ)*. Nur Pfad der Frommen.

4. *devayā́na* und *pitṛyā́na* im Atharvaveda unterschieden. Auch *devayā́na* für Sterbliche bestimmt. Er bezeichnet nicht mehr den von den Göttern begangenen, sondern den zu den Göttern geleitenden Pfad.

5. *pitṛyā́na* (AV) führt zu Yama. Daneben wird ein niedriger Pfad für die Bösen unterschieden.

6. Ausbau der Jenseitsreise der Verstorbenen nach der Zweipfadtheorie in den Brāhmaṇas[15d].

7. Weiterentwicklung der zwei Wege zur Seelenwanderungslehre in den Upaniṣaden[15e].

15d. Auffallend gering sind die betreffenden Stellen in den Brāhmaṇas. *devayā́na* begegnet meist in Zitaten aus RV und Vājasaneyis (cf. ŚB 5,1,5,24; 7,2,2,21; 8,6,3,22; 9,5,1,47; 13,2,7,12; 8,3,4). In PB 12,11,10,11 bezeichnet *devayā́na* den Weg zu den Göttern; er ist schwieriger zu erringen als die Himmelswelt; die Aṅgiras-Priester erlangten ihn durch einen bestimmtes Sāman (cf. 24,18,2; 25,2,5; 12,3.4). JB 2,73 kennt einen dreifachen Götterweg (*trayaḥ panthānas sukṛtā devayānāḥ;* cf. GopathaB 2,1,1; 13). Die Welt der Väter *(pitṛloká)* wird mehrfach erwähnt: sie liegt unter der Welt der Menschen und Götter, ist also unterirdisch (ŚB 3,7,1,25; 12,8,1,18); sie ist immer verschieden vom Bereich der Götter (cf. ŚB 12,7,3,7; 8,3,6; 13,8,1,7; etc.). ŚB 12,8,1,7 unterscheidet: Welt der Väter, der Großväter, der Urgroßväter. Ältester Beleg: AV 13,4,64: es ist von der «Väterwelt» die Rede, zugleich ergötzen sich die Manen im Himmel (*svargá)* mit all ihren Gliedern! Anders *pitṛloká* («Heim des Vaters») in AV 14,2,52. *pitṛyā́na* kommt bloß an drei Stellen vor, immer kontrastiert mit *devayā́na*: ŚB 1,9,3,2; TB 3,7,9,4; TĀ 2,15,1. Tilak, *Orion*, S. 22f., identifizierte *pitṛyā́na* mit dem südlichen *(dakṣiṇāyana)*, mit dem nördlichen Sonnenlauf (*uttarāyaṇa)*, besonders auf Grund von ŚB 2,1,3,1–3. Vgl. A.A. Macdonell and A.B. Keith, *Vedic Index*, II, S. 529–530, s.v. *pitṛyāna*.

15e. In den Upaniṣaden ist die Theorie erst keineswegs ausgeprägt: cf. BĀU 1,5,16; 5,10. Nach Deussen, *Sechzig Upanishads*, S. 399, findet sich hier der erste Keim der Lehre vom *pitṛyā́na* und *devayā́na;* vgl. S. 494. Offensichtlich können die verschiedenen Phasen nicht streng chronologisch gegliedert werden. Archaische Vorstellungen durchdringen noch späte Stadien der geistesgeschichtlichen Entwicklung.

5. DIE AUFLÖSUNGSTHEORIE

In allen Fällen besteht der Glaube an eine persönliche, körperlich-sinnliche Fortdauer nach dem Tode, sei sie nun unterweltlich düster oder paradiesisch verklärt. Der Hymnus auf das Leichenfeuer (RV 10, 16) wendet sich an den Feuergott mit der Bitte, Haut und Körper des Verstorbenen nicht zu versengen (Str. 1), und ihn zu Agni zu führen. Das «Seelengeleite» *(ásunīti)* – wobei *ásu* wohl ein feinstoffliches Lebensprinzip bezeichnet – bringt ihn in die Botmäßigkeit der Götter *(devā́nāṃ vaśanī́ḥ*, 2). Wie es scheint, entspricht dieser Manenweg dem spätern *devayā́na*, der ausschließlich für die Toten (nicht die Götter)bestimmt ist. Mit der folgenden Strophe kommt jedoch eine grundsätzlich verschiedene Anschauung zum Ausdruck. RV 10, 16, 3:

súryaṃ cákṣur gacchatu vā́tam ātmā́
dyā́ṃ ca gaccha pṛthivī́ṃ ca dhármaṇā |
apó vā gaccha yádi tátra te hitám
óṣadhīṣu práti tiṣṭhā śárīraiḥ ||

«In die Sonne gehe (dein) Auge, in den Wind der Hauch, gehe in den Himmel und in die Erde mit der stützenden Kraft! Oder gehe in das Wasser, wenn dort dein festgesetzter (Ort) ist. In den Pflanzen stehe fest mit den Gebeinen!»

Hier stoßen wir auf eine ganz neuartige Konzeption: das Individuum zieht nicht als geistig-seelisch-körperliche Einheit ins Jenseits ein, vielmehr wird es aufgelöst in seine Hauptkomponenten, die an ihren entsprechenden Ort im Kosmos zurückkehren. Das Motiv erinnert an das Mythologem des beim Opfer zerstückelten Urriesen (*púruṣa*, RV 10, 90): die Welt der Vielfalt entsteht aus der Aufteilung der primordialen, also chaotisch-undifferenzierten Einheit. Dieses Nebeneinander der zwei gegensätzlichen Eschatologien können wir bis in die Upaniṣaden hinein verfolgen (cf. BĀU 3, 2, 13; ChU 5, 10, 1f.), wo sie

erstmals mit der *saṃsāra*-Lehre und dem *kárman*-Gesetz verbunden werden. Dann trennen sich die Wege: der Brahmanismus hält an der meist überpersönlichen Einheit *(ātmán, púruṣa)* fest, während der Buddhismus die Auflösungstheorie übernimmt: es gibt keine wesenhafte Person, keine unsterbliche individuelle Seele.

So läuft die Grundkonzeption letztlich auf den Seelenglauben hinaus. In der ältesten Periode begegnen wir dem Begriff einer physisch-unpersönlichen «Vitalkraft» *(ásu)* und eines geistigen Prinzips *(mánas)*, zu dem später die Idee einer Hauchseele *(prāṇá)* und schließlich des *ātmán* (cf. «Atem») tritt. Vielleicht hängt die religionsgeschichtliche Entwicklung mit der schließlich dominierenden Sitte der Verbrennung zusammen: einerseits «läutert» das Feuer (Agni als *pāvaká*) den Körper von allen Makeln, verklärt ihn, anderseits löst es ihn in seine Grundkomponenten materieller Natur auf, was der Vernichtung der Individualität gleichkommt (*nirvāṇa-* Prinzip).

6. DER KREISLAUF DER NATUR

Wenn wir uns den geistesgeschichtlichen Voraussetzungen der Seelenwanderungslehre zuwenden, ist zu beachten, daß die Entwicklung sich vom Kosmischen her vollzieht. Das heißt: der Mensch wird ursprünglich weitgehend von äußern Phänomenen beherrscht, im Naturgeschehen findet er die höheren Gewalten, die seine Existenz bedrohen oder fördern. Daraus resultiert die mythische Erklärung der Naturerscheinungen: ihr entsprechend wiederum versteht und regelt er im Ritual seine eigene Existenz. Deshalb dürfen wir wichtige Vorstellungen, die zumindest die Idee der wiederholten Verkörperung lebender Wesen nahelegt, gerade in diesem Bereiche erwarten.

Besonders beeindruckt wurden die vedischen Inder durch die periodische Zu- und Abnahme des Mondes, der «immer wieder neu geboren wird» (RV 10, 85, 19a: *návo-navo bhavati jāyamānaḥ*). Ähnlich verhält es sich mit der ewigen Wiederkehr der Morgenröte, der Sonne

an jedem Morgen und dem Kreislauf des Jahres mit den immer gleichen Monaten und Jahreszeiten. Symbol dieser Regelmäßigkeit ist das Sonnenrad von RV 1, 164, 11 ab:

dvā́daśāraṃ nahí táj járāya várvarti
cakrám pári dyā́m ṛtásya |

«Das zwölfspeichige Rad der kosmischen Ordnung dreht sich immer wieder, denn es altert nicht, um den Himmel.»

Das periodische Verschwinden und Wiedererscheinen der Sonne versinnbildlicht die Runde von Geburt und Tod: am Abend sinkt sie in den Schoß der Nirṛti, «der Verderbnis», wo sie stirbt (1, 164, 32), um sich jeden Morgen neugeboren wieder zu erheben (30; 38)[16].

Ein nicht weniger beliebtes Thema ist der Kreislauf des Wassers: die Kühe, das heißt, die Lichtstrahlen der Sonne, trinken Wasser mit den Füßen, also auf der Erde, und ziehen es zur Sonne empor, wo sie es wieder melken, das heißt als Regen auf die Erde fallen lassen (1, 164, 7.47.51.52)[17]. In Str. 51 steigt das Wasser in einem Jahreszyklus zum Himmel empor und wieder zur Erde nieder. Verwandte Vorstellungen begegnen in den andern Saṃhitās und in den Brāhmaṇas[18]. War der

16. Vgl. W.N. Brown, JAOS 88, 2, S. 203. Wahrscheinlich «because the sun dies every evening on entering the underworld while only its life-force *(āyus)* being immortal remains alive, and returns to life on merging the next morning, the underworld is a tumultuous chaos, wherein nothing has a fixed place, and is devoid of light, heat, and moisture». Cf. AV 13, 2, 25 an Rohita als Sonnengott: «Er geht in den Mutterschoß ein, derselbe wird wiedergeboren» (*sá yónim aíti sá u jāyate púnaḥ*). Nach Brown (S. 205) besitzen nur wenige Menschen die heilige Rede *(vāc)* und genießen ewige Glückseligkeit im Himmel, während andere im Schoß der Nirṛti enden. Cf. 1, 164, 39: Wer die unvergängliche Silbe des Preisliedes *(ṛc)* kennt, erlangt einen Sitz bei den Göttern. Also zwei entgegengesetzte Pfade zur Götter- oder Unterwelt. Nur wenige verstehen Vāc (10, 71, 4), nur wen sie liebt, macht sie zu einem Gewaltigen, Weisen (10, 125, 5): Keim der indischen Gnadenlehre.

17. W.N. Brown, ibid. S. 205–206.

18. Cf. RV 1, 164, 47; 79, 2: Flammen (Adler)–Wolken (schwarzer Bulle)–Blitz–Regen. Weitere Verweise bei Lüders, *Varuṇa*, I, S. 313–314. VS 22, 26: Wind–Rauch–Wolke–Blitz–Donner–Regen; ŚB 5, 3, 5, 17: Feuer–Rauch–Wolke–Regen. Manu 3, 76: Opfergabe–Feuer–Sonne–Regen–Speise–Geschöpfe. Der Kreislauf der Natur ist aufs innigste mit dem Geschick der Geschöpfe verquickt, er spiegelt sich später vor allem in der Wanderung des Toten ins Jenseits und zurück wider, wobei ähnliche Weltstufen durchlaufen werden. –

Parallelismus von kosmischem Geschehen und Lebensweg von Anfang an im vedischen Denken fest verankert, so verstärkt er sich im Laufe der Zeit immer mehr zu einer esoterischen Äquivalenz.

In diesem Vorstellungsbereich kann es nicht erstaunen, wenn auch Agni, der Feuergott, als irdisches Abbild der Sonne neugeboren (7,3,3a: *návajāta-*; cf. 3,2,7; 5,15,3), ergraut zum Jüngling wird (1,144,4). Auf diese mythische Grundidee ist vielleicht das bekannte Paradox zurückzuführen, das in Ägypten, Griechenland und verschiedenen Altkulturen seine Parallelen hat: Agni ist zugleich Vater, Mutter und Kind (3,27,9), er trägt den Keim seines Vaters (3,1,10), er ist der Vater seines Vaters (6,16,35). Nach AV 11,4,20 wird auch der Atem *(prāṇá)* wiedergeboren, er geht (wie der Vater) in den Sohn ein: Welt- und Lebensprozeß stimmen überein.

Die wichtigste Folgerung aus der Idee des Kreislaufs des Werdens ist die zyklische Zeitauffassung, der Mythos von der ewigen Wiederkehr. Wie wir sahen, symbolisiert das Sonnenrad mit seinen zwölf Speichen (= Monaten) die Einheit der Zeit, das Jahr, das sich stets und ohne Anfang immer wieder erneuert (RV 1,164,11.48). Diese Periodizität steht in schroffem Gegensatz zur linearen Zeitvorstellung, die erst spät – nach einigen Gelehrten erst seit Augustinus (354–430) – das westliche Denken beherrschte, denn es handelt sich um eine archaische, weltweit verbreitete Anschauung[18a]. In Indien führte die fortdauernde Erneuerung der Zeit zum Mythologem ungeheuer langer kosmischer Zyklen (*kalpa*), des «großen Jahrs» der alten Griechen und Stoiker, strukturiert durch vier nach ethischen Maßstäben bestimmten Weltaltern *(yuga)*. Zu beachten ist, daß die Periodizität der Schöpfung die mechanisch determinierte, ewige Wiederkehr des Gleichen impliziert, was sowohl dem *kárman*-Gesetz wie auch der stetig variierenden Wiedergeburt zuwiderläuft. Auch hat die analoge Vorstellung in an-

Zum Gedanken vgl. Goethe: «Des Menschen Seele gleicht dem Wasser, vom Himmel kommt es, zum Himmel steigt es ...»

18a. Vgl. M. Eliade, *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Düsseldorf 1953.

dern Kulturen nicht zur Seelenwanderungslehre geführt. Trotzdem darf die Idee einer zyklischen Erneuerung als Katalysator, das heißt als begünstigende Vorstufe für die Seelenwanderungslehre betrachtet werden.

7. ANIMISTISCHE PRÄMISSEN

Die vedische Weltanschauung wird ebenfalls beherrscht vom Glauben an Seelen- und Geisterwesen, die die ganze Natur durchdringen. Alles Beseelte bildet eine Gemeinschaft, vermischt sich, ist gar auswechselbar. So geht nach der Vorstellung mancher Primitivvölker das Lebensprinzip des Menschen nach dem Tode in ein Tier oder eine Pflanze ein. Damit hat man die totemistische Idee tierischer und pflanzlicher Urahnen verknüpft. Natürlich unterscheidet sich diese archaische Anschauung von der indischen Reinkarnation schon durch das Fehlen der moralischen Vergeltung.

Wir dürfen mit R. Garbe annehmen, daß der Glaube an eine Wiederverkörperung der Seele in Bäumen und Tieren – vorwiegend Vögeln, Reptilien, Insekten[18b] – besonders den niedern Volksschichten der Arier seit alters vertraut war, wodurch sich die Hypothese einer Entlehnung aus der Urbevölkerung erübrigt. Allerdings könnten die Metamorphosen in Schlangen auf ein autochthones Substrat zurückgehen, was vielleicht auf den gesamten, sich immer stärker ausbreitenden Schlangenkult zutrifft[19]. Noch findet sich bei manchen Stämmen die Vorstellung, das Seelenprinzip verkörpere sich in einem Neugeborenen, was der gerade in Indien verbreiteten Anschauung der Wiedergeburt des Vaters (bzw. Großvaters) im Sohne oder Enkel

18b. Keith, ibid. S. 571, vermutet in RV 10, 16, 3 eine Anspielung auf die Wiederverkörperung der Seele in Pflanzen. Doch handelt es sich dort nicht um ein persönlich-geistiges Prinzip, sondern um die Rückkehr der Gebeine in ihr naturhaftes Korrelat. Vgl. ferner E. Arbman, *Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung, II, Altindischer Seelenglaube, sein Ursprung und seine Entwicklung*. MO 1927, S. 1–185. Cf. RV 10, 58, 7: *mánas* in Pflanzen.

19. Vgl. R. Garbe, *Encyclopaedia of Ethics and Religion*, s.v. *transmigration*, Vol. 12, S. 434b. Animistische Anschauungen durchdringen die indische Folklore aller Epochen: vgl. W. Crooke, *The Popular Religion and Folklore of Northern India*, 2 vols., Delhi 1968³, besonders II, S. 83ff. Zum Schlangenkult cf. MBh 1, 16f. (Āstīka-parvan), zur Schlangenwissenschaft s. Horsch, ibid. S. 22f.

nahesteht[20]. Auch lesen wir vom Emporsteigen des Opferherrn selbst in Tiergestalt in den Himmel: nach dem Vollzug der Zeremonie kehrt er auf die Erde zurück[21]. Die Seele ist fähig, verschiedene Ebenen – profane, sakrale, menschliche, tierische – zu durchdringen. Sie ist, in andern Worten, nicht an ein festes körperliches Substrat gebunden.

Oltramare hat auf ein mythisches Motiv hingewiesen: das Lebensprinzip kommt unter der Form von Wasser und Feuer vom Himmel und kehrt dahin zurück[22]. Die kosmische Kreislauftheorie verschmilzt hier mit dem Lebensprozeß der Seele. Dies leitet hinüber zur Vorstellung einer Traumseele, die den Körper verlassen und nach der Folklore vorübergehend von andern Körpern Besitz ergreifen kann – eine Fähigkeit, die Yogins und Zauberer willkürlich vollziehen[23]. Unwahrscheinlich erscheint hingegen die Deutung des Ursprungs der Transmigrationstheorie durch die merkwürdige, aber häufige Gedächtnisillusion «du déjà vu», wodurch ein Eindruck, ein Erlebnis als bereits früher empfunden und erfahren wahrgenommen wird[24].

20. Cf. Aitareya-Brāhmaṇa 7, 13; Aitareya-Upaniṣad 4, 1f. Vgl. E. Windisch, *Buddha's Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung*, Leipzig 1908, S. 60–62: Horsch, *Die vedische Gāthā- und Śloka-Literatur*, S. 82–83.

21. Cf. Śatapatha-Brāhmaṇa 12, 8, 3, 31; S. Lévi, ibid. S. 87–93. Nach ŚB 7, 3, 1, 12 wird der Opferherr im Himmel «geboren» *(jātó yájamānaḥ svargá evá loké)*. Über den Aufstieg in Gestalt eines Falken (oder des falkenförmigen Altars) vgl. Eggeling, SBE XLIII, S. xxi–xxii (mit Verweis auf ŚB 6, 1, 2, 36; cf. 11, 4, 1, 16). Hiermit hängt u.U. zusammen, daß noch nach späterer Ansicht die Manen «einherziehen das Aussehen von Vögeln annehmend» (Baudhāyana-Dharmaśāstra 2, 14, 9. 10, zitiert von Oldenburg, ibid. S. 564, mit weiteren Angaben über die Verkörperung von Seelen Verstorbener in Tieren). Vgl. Caland, Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa, trsl., Calcutta 1931, 235, zu 10, 4, 5 mit weiteren Verweisen. Der Opferherr macht rituelle Vorkehrungen, um vom Himmel wieder auf die Erde zurückzukehren (PañcaviṃśaB 3, 6, 2; 4, 7, 10; 4, 8, 9; 8, 7, 1, 10 4, 5; 18, 10, 10; 21, 8, 6). Allgemeines bei Eliade, *Yoga*, S. 334. Ferner: W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, ARW IV, 1901, Neudruck 1960, S. S. 136–169; 229–273 (zur Gnosis); für den iranischen Bereich zuletzt Geo Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965, S. 37 (mit Literatur).
nes bei Eliade, *Yoga*, S. 334.

22. Oltramare, ibid. S. 97f.

23. Vgl. W. Crooke, ibid. I, S. 231f.; Eliade, ibid. S. 403 (Literatur!).

24. Henseler, ibid. S. 44–45 (verweist auf Rhys Davids, *Bouddhism*, London [sans date], S. 100)? Vgl. C.A.F. Rhys-Davids, *Die buddhistische Lehre von der Wiedergeburt*. Übers. von

Gewichtig ist L. de La Vallée Poussins globales Urteil: «La doctrine de la transmigration nous apparaît comme fondée sur le vieil animisme, âryen ou hindou – car le mélange est parfait depuis longtemps –, stylisé, transformé en une théorie générale de la vie et du monde, dans des milieux, nous ne dirons pas non brahmaniques ... mais étrangers à la tradition sacerdotale telle que les Brāhmaṇas ... nous la font connaître[24a].» Wir können uns dieser These des großen Forschers nicht anschließen. Auf die fundamentale Rolle der Brāhmaṇas kommen wir zurück. Was den Animismus betrifft, besitzt er universalen Charakter[25], ohne daß er anderswo den Glauben an die Seelenwanderung begründet hätte. Dies trifft, wie schon früher hervorgehoben, auch auf die heute noch lebenden indischen Primitivstämme zu. Aus diesem Grunde dürften die oft beschworenen «animistischen» Prämissen – der Begriff selbst ist vage – den Glauben an ein Weiterleben unter verschiedenartigen Körperformen in Indien höchstens begünstigt, niemals aber verursacht haben. Dabei soll natürlich nicht geleugnet werden, daß Wiedergeburt und Vorstellung von Seelen- oder Geisterwesen eng miteinander verbunden sind.

8. MAGISCH-RITUELLE VORAUSSETZUNGEN

Die mythischen Vorstellungen von kosmischen Kräften der Natur, die das Leben gesetzmäßig durchdringen, haben vor allem seitens der Brahmanen magische Praktiken heraufbeschworen zum Ziele, diese Mächte zu beherrschen, zu unterwerfen. Da die Magie großteils auf Nachahmung gründet, handelt es sich oft um eine rituelle Wiederholung mythischen Geschehens, insbesondere der Weltschöpfung. Dies führt zur Idee einer steten Erneuerung, einer kultischen Wiedergeburt im kosmischen und individuellen Bereich. Selbst das mythische Weltbild der Saṃhitās ist von rituellen Erwägungen durchdrungen. In den

S. Schayer. *Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus*, München 1924. Auch H. Bergson hat sich mit diesem Phänomen mehrfach auseinandergesetzt.

24a. Ibid. S. 289.

25. Vgl. E.B. Taylor, *The Origins of Culture*, 2 vols, New York 1958.

Brāhmaṇas tritt die Kultmagie ganz in den Vordergrund: die Opferpriester, die Brahmanen, bestimmen durch die Kraft ihres Wissens vollzogenen Riten den Lauf der Natur und das Schicksal des Menschen in dieser und in der jenseitigen Welt.

Als Ausgangspunkt für die Wiedergeburtsidee betrachtete man oft die Fruchtbarkeitskulte, die sich auf den periodischen Wandel der Jahreszeiten, die ewige Wiederkehr von Herbst (=Tod) und Frühling (=Leben) beziehen. Auch diese Vorstellung weist zahlreiche außerindische Parallelen auf, man denke an den griechischen Demeter-Kore-Kult der eleusinischen Mysterien und – damit eng verknüpft – an den wiedergeborenen Fruchtbarkeitsgott Dionysos-Zagreus-Iakchos, was in Griechenland wohl zum Unsterblichkeitsglauben, nicht aber zur Seelenwanderungslehre geführt hat[25a]. In Indien darf man an eine allmähliche Sublimation oder Vergeistigung dieser kultischen Zeremonien denken[26], wofür aus der Brāhmaṇa-Periode einschlägige Belege vorliegen. Die wichtigste Stelle lautet: «Aus dem Winter fürwahr ersteht wiederauflebend der Frühling. Denn aus jenem kommt dieser wieder zum Dasein. Wieder zum Dasein fürwahr kommt in dieser Welt, wer dies also weiß[27].» Das Wissen bezieht sich auf die mystische

25a. Der von den Titanen zerrissene Dionysos erinnert an den von den Göttern zerstückelten und geopferten Puruṣa, aus dem der Kosmos entstanden ist. Auf das Ursprungsproblem der griechischen Metempsychose gehen wir in einem späteren Aufsatz ein.

26. Vgl. L. Renou, *L'Inde classique*, I, Paris 1947, S. 558, § 1147. Selbst die *dákṣiṇā*, das Geschenk des Opferherrn an die Priester, wurde vergöttlicht und mit dem Kreislauf allen Geschehens in Übereinstimmung gebracht: der Austausch geistiger und materieller Gaben versinnbildlicht den ewigen Wechsel der Natur und zugleich die kultische Erneuerung des Lebens; s. J.C. Heesterman, *Reflections on the Significance of the Dákṣiṇā*, IIJ III, 1959, S. 241–258; besonders S. 245f.; 257: «... the *dakṣiṇā* is the material manifestation of the cyclical course of the universe ... In this cyclical process the moment of the distribution of the *dakṣiṇās* represents the phase of completed ascension, birth and expansion, against which must be set the opposite phase of descent, death and conception, and reintegration.»

27. Śatapatha-Brāhmaṇa 1, 5, 3, 14: ... *púnar ha vā́ asmíṃ-loké bhavati yá evám etád véda.* Oldenberg, *Buddha*, Stuttgart 1959, S. 49. Es handelt sich um die mit den 5 Jahreszeiten identifizierten Voropfer *(prayājá)*. *punar-bhava* wird noch später für die «Wiedergeburt» gebraucht; cf. SāmavidhānaB 3, 8, 5 (mit *punarjanman*).

Deutung eines bestimmten rituellen Details. Beginn des Seelenwanderungsgedankens?

Hier erhebt sich die Frage, ob der Verstorbene wirklich aus dem Jenseits zurückkehrt, oder ob die Aussage symbolisch zu deuten ist im Sinne einer rituell-geistigen Wiedergeburt. Für ersteres spricht der Ausdruck, daß er «in dieser Welt» wiederentsteht. Dann hätten wir es mit der wohl ältesten Formulierung der Wiedergeburtsidee auf rein menschlicher Ebene zu tun. Allerdings wird eine außermenschliche Verkörperung nicht in Betracht gezogen, von unbestimmter Wiederholbarkeit ist noch nicht die Rede. Zugleich fehlt die Gesetzmäßigkeit der Metempsychose, obwohl die Erneuerung auf dem Opferwerk – dem rituellen *kárman* – gründet. Anderseits wäre in diesem alten Abschnitt des Brāhmaṇa eher an eine Rückkehr des Opferers aus der Himmelswelt, in die er mystisch versetzt wurde, zu denken. Eine letzte, wahrscheinlichere Deutung drängt sich auf. Das Wiederentstehen *(púnar bhavati)* in dieser Welt bezieht sich im altbrahmanischen Sinne auf das Weiterleben durch die männlichen Nachkommen. Dafür spricht der übernächste Abschnitt unseres Textes (ŚB 1, 5, 3, 16). Beim vierten Voropfer wird Butter der Opferstreu geopfert: erstere ist Samen, letztere Nachkommenschaft. Durch dieses Ritual wird Samen in die Nachkommen gegossen. Durch den Samen «werden diese Nachkommen stets erneut geboren» *(téna rétasā sikténemāḥ prajāḥ púnar abhyāvártam prájāyante)*. Dennoch kommt unserer Stelle als Vorstufe eine grundlegende Bedeutung zu, wobei hervorzuheben ist der rituelle Determinismus, verbunden mit esoterischem Wissen, und gleichfalls die Verknüpfung der Wiedergeburt mit der Periodizität der Zeit, der gleichmäßigen Wiederkehr der Jahreszeiten – ein Aspekt, der noch häufig hervortreten wird.

9. SCHÜLER- UND OPFERWEIHE

Eine Sublimierung magischer Riten weisen verschiedene Läuterungszeremonien auf, welche auf eine geistige Erneuerung des Geweihten hinzielen. Eine aufschlußreiche Form im vedischen Indien ist die Ein-

führung *(upanayana)* des Schülers beim Lehrer. Nach AV 11,5,3 nimmt ihn der Lehrer als religiösen Schüler auf *(ācárya upanáyamāno brahmacāríṇam)*, macht ihn in seinem Bauch zur einem Embryo, worauf er nach drei Nächten im Beisein der Götter (wieder)geboren *(jātá)* wird. Als *brahmacārín* verweilt er im Hause des Lehrers, in ein schwarzes Antilopenfell – Symbol der Asketen – gekleidet, ißt er erbettelte Nahrung und ist dem Gebot der Keuschheit unterworfen, was an die asketischen Praktiken während der Pubertätsriten bei Primitivvölkern erinnert[28]. Ebenfalls im Atharvaveda (19,71,1) tritt erstmals der prägnante Terminus *dvijá*, «Zweimalgeborener», auf: er bezeichnet von nun an jedes Mitglied der drei obern Kasten, das die Initiationsweihe, insbesondere *upanayana* empfangen hat, im engern Sinn die Brahmanen. So versteht sich die Aussage eines alten Gesetzbuches: der Lehrer, der dem *brahmacārín* das Vedawort mitteilt, ist als Vater und Mutter zu betrachten (Mānava-Dharmaśāstra 2,144), er steht über dem leiblichen Erzeuger (2,146), «denn die Brahman-Geburt des Weisen währt sowohl, wenn er gestorben ist, als auch hier ewiglich»[29]. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang, daß der Lehrer den Nabel des Schülers berührt, wodurch die Analogie der Verbindung des Embryo mit der Mutter durch die Nabelschnur versinnbildlicht wird[30]. Eliade weist noch darauf hin, daß diese Vorstellung bei Buddha weiterlebt; er nennt den Jünger seinen Sohn *(sakka-putta)*, vom Munde geboren, vom Gesetze *(dhamma)* geboren (Saṃyutta-Nikāya II, S. 221).

Noch aufschlußreicher für das Verständnis der geistigen Wiedergeburt ist die Weihe *(dīkṣá)*, der sich jeder unterziehen muß, der ein Soma-Opfer darbringen will. Aitareya-Brāhmaṇa 1,3 beschreibt die

28. Vgl. M. Eliade, *Rites and Symbols of Initiation*. New York 1965, S. 21ff.; 53.

29. H. Lommel, in: Carl Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung*, Zürich 1955, S. 128. Nach Mānava-Dharmaśāstra 2,148 ist die vermittels der heiligen Sāvitrī erlangte Geburt «die wahre, nicht alternde, nicht sterbende». Die Reihe von Wiedergeburten wird durch den Ewigkeitsgedanken überwunden.

30. Vgl. Lommel, ibid. S. 129; W. Hauer, *Die Anfänge der Yogapraxis im alten Indien*, Berlin/Stuttgart/Leipzig 1922, S. 86.

Zeremonie wie folgt: «1. Wieder fürwahr zu einem Embryo machen die Priester einen, den sie weihen. 2. Sie begießen ihn mit Wasser. 3. Samen fürwahr ist das Wasser; sie haben ihn also zu einem mit Samen Versehenen gemacht, wenn sie ihn weihen ... 10. Sie lassen ihn in die Weihungshütte eintreten. 11. Der Mutterleib des sich Weihenden fürwahr ist die Weihungshütte; in seinen eigenen Mutterleib lassen sie ihn also eingehen. 12. Deshalb sitzt er (in einem festen Mutterleib) und geht aus einem festen Mutterleib hervor ... 14. Deshalb soll für den sich Weihenden die Sonne nicht anderswo als in der Weihungshütte auf- oder untergehen[30a], noch soll man ihn anreden. 15. Sie umhüllen ihn mit einem Gewand. 16. Das Gewand ist die Eihaut des sich Weihenden, also umhüllen sie ihn mit der Eihaut. 17. Darüber kommt das schwarze Antilopenfell. 18. Über der Eihaut nämlich ist die Plazenta; also umhüllen sie ihn mit der Plazenta. 19. Er macht zwei Fäuste. Denn mit zu Fäusten geschlossenen Händen liegt der Embryo drinnen, und mit zu Fäusten geschlossenen Händen wird das Kind geboren ... 22. Ehe er ins Schlußbad steigt, legt er das schwarze Antilopenfell ab; deshalb werden die Embryos ohne Plazenta geboren. 23. Aber mit dem Gewand steigt er hinein; deshalb wird das Kind mit der Eihaut geboren.»

Śatapatha-Brāhmaṇa 3, 1, 1, 1 f. bereichert die Konsekrationszeremonie durch aufschlußreiche Erläuterungen. So gelangt der Geweihte *(dīkṣitá)* zu den Göttern, er wird selbst einer von ihnen (10). Dies ist eine ritualistische Vorwegnahme der Möglichkeit, als Gott wiedergeboren zu werden. Dann wird der *Dīkṣitá* gewaschen und geschoren und tritt in die Hütte ein, wo er sich hin und her bewegt; deshalb regen und bewegen sich die Embryos im Mutterleib (3, 1, 3, 28)[31].

30a. Die geistige Erneuerung entspricht im kosmischen Bereich dem Gang der Sonne: ihr Untergang und Verharren im Dunkel versinnbildlicht den Embryonalzustand des *dīkṣitá* in der finstern Hütte, wo er nach dem Lichte, nach der Geburt, dem höheren Bewußtsein strebt, wie die Sonne, die sich aus der Nacht neugeboren erhebt (Hentze, S. 130).

31. Vgl. ferner ŚB 3, 2, 1, 18 ff. Die *dīkṣā́* wird schon in den Saṃhitās des schwarzen Yajurveda erwähnt: Taittirīya 6, 1, 1, 1 f.; 6, 1, 3, 1 f.; Maitrāyaṇī 3, 6, 1; 60, 5 f.; 3, 6, 7:

Innerhalb der Beschreibung der *dīkṣā́* findet sich ein in der Regel übersehener Passus, der auf eine echte Wiedergeburt anspielt. Es handelt sich um ŚB 3, 1, 2, 21. Der sich Weihende darf in der Hütte weder Kuh- noch Ochsenfleisch verzehren, denn diese Tiere tragen alles *(sárvam bibhṛtaḥ)* in dieser Welt; in sie haben die Götter die Kräfte aller andern Spezies gelegt. Wer von ihnen äße, würde gleichsam alles verzehren. «Ein solcher möchte wohl als seltsames Wesen (wieder)geboren werden»[32], wie einer, der einen Embryo getötet oder sonst eine Sünde begangen hat. Die sprachlich schwierige Stelle legt den Gedanken einer Wiedergeburt in neuer Daseinsform als Vergeltung für ein moralisches Vergehen zumindest nahe. Daran schließt sich die widersprüchlich gedeutete Bemerkung Yājñavalkyas, er würde doch Kuhfleisch essen, wenn es *aṃsalá* («stark», «kräftig») wäre[32a]. Gerade Yājñavalkya werden wir als einem der ältesten Exponenten der Seelenwanderungslehre und besonders des *karman*-Gesetzes noch begegnen.

10. WIEDERGEBURTSRITEN

Eine Anzahl verwandter Wiedergeburten hat Th. Zachariae unter dem Titel «Scheingeburt» zusammengestellt[33]. Hier sei die «Goldkeim-Zeremo-

68, 7f.; 3, 6, 8: 70, 3ff.; Kāṭhaka 23, 1: 73, 3f.; 23, 3: 76, 16ff.; 23, 4: 78, 17ff. (ausführlich bei Lommel, S. 117–120). Auch bei der früher angeführten Stelle von ŚB 1, 5, 3, 16 erinnert die Symbolik an die *dīkṣā́*, weshalb nicht an eine Wiedergeburt im eigentlichen Sinne zu denken ist. Zum Problem des *Dīkṣitá* vgl. J.C. Heesterman, WZKSO VIII, 1964, S. 1f.: *Brahmin, Ritual and Renouncer*. Zur Regeneration von Kosmos und Individuum s. besonders S. 2–3; 22f. Zur *dīkṣā́* wohl verfehlt A. Hillebrandt, *Der freiwillige Feuertod in Indien und die Somaweihe*, SKBAW, Philosoph.-philol. u. histor. Kl., 1971, 8. Abhandlung (*dīkṣā́* von *dah-* «verbrennen»). Wir kommen darauf zurück in: «Der religiöse Selbstmord in Asien» (bes. Selbstverbrennung).

32. *táṃ hādbhutám abhijánitoh*. Aus der Kāṇva-Rezension ergänzt Eggeling (SBE XXVI, S. 11, Anm. 2) *īśvaraḥ* zum Infinitiv auf *-tos*. Wir folgen ihm im Gegenstz zu Delbrück, *Syntaktische Forschung*, III, S. 25; Altindische Syntax, S. 430. Das «seltsame, mysteriöse Wesen» *(adbhutá)* deutet auf eine unmenschliche Daseinsform hin.

32a. Bedeutung von *aṃsalá* ungewiß, s. Alsdorf, *Beiträge zur Geschichte und Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*, Mainz 1962, S. 56, Anm. 1.

33. Th. Zachariae, *Kleine Schriften*, Bonn und Leipzig, S. 245ff. (bei Lommel, S. 121f.).

nie» *(hiraṇyagarbhavidhiḥ)* hervorgehoben, die in Atharvaveda-Pariśiṣṭa 13 beschrieben wird. Sie dient zur Abwendung allen Übels (*sarvapāpāpanodana*, 13, 1, 1). Der König soll mit dem Goldkeim *hiraṇyagar(bha)* vereint werden, also mit dem Urprinzip, aus dem die Schöpfung entstand (cf. RV 10, 121, 1). Der König wird aus goldenem Gefäß mit geweihtem Wasser über einer goldenen Schüssel gewaschen und dann in das goldene Gefäß als Wiederzugebärender eingeschlossen, woran sich die Schwangerschafts- und Geburtsriten schließen. Das Gefäß hat die Form einer Kuh; symbolisch wird die Geburt aus einer heiligen Kuh, also einem göttlichen Wesen, dargestellt. Als Ersatzritus dient das Kriechen durch ein goldenes Geburtsorgan. Der geistig Neugeborene wird dadurch Hiraṇyagarbha, einer Form Prajāpatis, des Schöpfergottes, oder Brahmās gleichgesetzt. Diese Reinigungszeremonie hat sich bis in die moderne Zeit erhalten.

Eng mit dem *upanayana* und dem animistischen Ahnenkult verbunden ist die «Vater-Sohn-Zeremonie», wodurch ein sterbender Vater alle seine körperlichen und geistigen Kräfte dem Sohne vermacht. Der Sohn neigt sich dabei vom Kopfende über seinen Vater, indem er dessen Sinnesorgane mit seinen eigenen berührt. Der Vater spricht: «Meine Rede (meinen Atem, mein Auge ... mein Bewußtsein) möge ich in dich legen.» Der Sohn antwortet: «Deine Rede (usw.) nehme ich in mich auf[33a].» Der Vater geht somit in seinen Sohn ein. Dies erinnert an das *upanayana*, heißt es doch in einem Śloka des Śatapatha-Brāhmaṇa (11, 5, 4, 12):

«Der Lehrer, nachdem er die rechte Hand (auf den Schüler) gelegt hat, wird schwanger (mit ihm). In der dritten (Nacht) wird er als Brahmane mit der Sāvitrī geboren[34].»

33a. Kauṣītaki Upaniṣad 2, 15; cf. BĀU 1, 5, 17–20. Die Zeremonie heißt *sampradāna*, «Vermächtnis». Vgl. P. Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*, Leipzig 1921, S. 40: «Neben dem Seelenwanderungsglauben, der die Wohlfahrt im Jenseits und im abermaligen Erdenleben von dem rituellen und moralischen Verhalten des einzelnen Menschen abhängig machte, bestand auch der Mannenkultus noch weiter fort, welchem die Vorstellung zugrunde liegt, daß die Werke der Nachkommen den im Jenseits weilenden Vorfahren zugute kommen. Daher erscheint die Zeugung eines Sohnes als eine Schuld *(ṛṇa)*, die man an die Väter abträgt.» 34. Vgl. Horsch, ibid. S. 137.

Der Ritus seelischer und geistiger Übertragung durch das «Auflegen» *(nyāsa)* einer «Keimsilbe» *(bīja)*, eines *mantra*, des Namens der Gottheit usw. mittels der Fingerspitzen auf bestimmte Teile des Körpers läßt die göttliche Wesenheit in ihn einströmen[35]. Im Götterkult dient der *nyāsa* zur Belebung einer Statue. All dies darf im Sinne einer geistigen Wiedergeburt verstanden werden.

Seit langem sind sich die Forscher einig, daß diese Zeremonien unter abweichenden Formen bei den verschiedensten Völkern – besonders bei Primitivstämmen – Verwendung finden, ohne daß sie zur Vorstellung der Seelenwanderung geführt hätten. Gerade die Initiationsriten sind ausschließlich auf dieses Leben bezogen. Der Tod, der der Wiedergeburt vorausgeht, hat bloß symbolischen Charakter, wie wenn in christlichen Mönchsorden der Novize in einem Sarge liegt und nach der Weihe einen neuen Namen erhält. Oldenberg und andere haben nun behauptet, daß auch bei der indischen *dīkṣā́* der geistigen Erneuerung ein Sterben vorausgehe[36]. Dabei konnten sie sich vor allem auf Stellen des Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa berufen. Nach 3,9 stirbt der Mensch, dreimal. Er stirbt bei der Zeugung, wenn er sich weiht und bei seinem natürlichen Tode. Ebenso wird er nach 3,8 dreimal geboren. Wie Lommel jedoch hervorhebt, stellt bei der Zeugung das Embryonaldasein den Todeszustand dar. Für uns genügt hier die Feststellung, daß alle Arten der geistigen Wiedergeburt und der damit ver-

35. Vgl. Renou, ibid. S. 569, § 1168.

36. Vgl. H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, S. 406–407: «Das typische Aussehen der allverbreiteten, als Wiedergeburt sich darstellenden Weihungsgebräuche läßt vermuten, daß auch zur Dīkṣā als erster Akt einst eine Darstellung des Todes des alten Menschen gehört haben wird.» Eine Andeutung auf den Tod sieht er in den geballten Fäusten und verweist auf W. Caland, *Altindische Todten- und Bestattungsgebräuche*, S. 89, wonach im Ritus für den Totgeglaubten und *in effigie* Begrabenen, der lebendig zurückkehrt, dieser nun durch Embryozustand und Geburt von neuem ins Leben eingeführt wird. Auch W. Hauer, ibid. S. 87, vertritt bezüglich des *úpanayana* die Ansicht, «daß der im Mutterleib befindliche Novize sterbe, ehe er wiedergeboren wird». Er führt, um diese These zu stützen, Stellen aus dem Atharvaveda an: 1,30; 3,8; 7,53,1.9; 7,67(69); 11,4,14.20; 17,4,1.29.30. Näheres zur Widerlegung bei Lommel, S. 120f.; 128f. Neulich zur *dīkṣā́* s. Heesterman, *Royal Consecration*, S. 108; vgl. F. Wilhelm, *Prüfung und Initiation*, S. 39; 91ff.

bundenen Riten nur indirekt als Vorstufen der Seelenwanderung zu betrachten sind. Die Verknüpfung dieser Ideen mit dem Glauben an eine Rückkehr zu dieser Welt und an die Wiederverkörperung in verschiedenen Lebewesen nach dem Tode gründet letztlich auf der vedischen Konzeption von der Vergeltung der Taten *(kárman)*.

II. DER ÄLTERE KÁRMAN-BEGRIFF

Wenn wir uns diesem Grundbegriff der indischen Religionen zuwenden, fällt seine ursprünglich bescheidene Rolle auf[37]. Trotzdem liegen die Keime der späteren Bedeutung bereits in der ältern Verwendung im Sinne von «Opferwerk». Die Überprüfung der 41 *kárman*-Belege des Ṛgveda ergibt ein klares Bild. Entsprechend der noch vorwiegend mythologischen Orientierung dieser Hymnensammlung bezeichnet der Terminus in 24 Fällen die «Taten» der Götter, insbesondere Indras (20mal). 14 Stellen fallen auf den ritualistischen Bereich, nur drei auf den menschlichen. Meist werden die mythischen «Taten» der Götter verherrlicht, so wenn es heißt: «Des Indra viele Werke sind wohlgetan» (*Índrasya kárma súkṛtā purū́ṇi*, 3,30,13d; 32,8a; 34, 6b). Gerne wird das spezifische *kárman* erwähnt, wie zum Beispiel, daß er den Drachen zerhieb, mit der Keule die Schranken zerschlug (3,33, 7). Am Ende preist die Strophe den Ausgang dieser «Heldentat» *(vīryàm ... kárma)*: «Es kamen die Gewässer einen Ausgang suchend.» Das mythische Handeln der Götter hat also bestimmte, meist nutzbringende Folgen für die Menschen, es zeitigt, nach jüngerer Ausdrucksweise, seine «Früchte».

Das «Opferwerk» bezieht sich häufig auf die göttlichen Taten, indem es diese symbolisch nachvollzieht und dadurch dieselben heilbringenden Resultate erzielt. Im engeren Sinne mag *kárman* auch das «Opfer-

37. *kárman* bezeichnet als Nomen actionis die Handlung sowie das vollbrachte Werk. Als kosmogonische Werkmacht begegnet *kárman* zuerst in AV 11,8,6: es ist die älteste *(jyéṣṭha)* Potenz. Aus *kárman* entstand *tápas*, doch fehlt noch die Idee eines Werkgesetzes. W. Porzig, *Bedeutungsgeschichtliche Studien*, IF 42, 1924, S. 252–253 (*kárman* als «göttliches» Wirken).

lied» des Sängers bezeichnen (cf. 1, 148, 2) erlangt man doch dadurch des Gottes Gunst (cf. 7, 32, 13).

Im wesentlichen stimmt das Substantiv *kṛtá* mit *kárman* überein, nur daß der mythische Kontext hier noch stärker überwiegt (13 zu 2 rituellen Belegen). Besonders aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang der Terminus *sukṛtá*, «Guttat», da er bereits eine moralische Nuance enthält. Unter den sieben Stellen sind zwei ritueller, eine mythischer Natur, während an den übrigen die ethische Implikation überwiegt. So heißt es in 10, 71, 6, daß einer, der einen Freund im Stiche läßt, «den Weg der Tugend nicht kennt» *(nahí pravéda sukṛtásya pánthām)*. In 10, 95, 17 ist gar vom «Lohn der Guttat» *(rātíḥ sukṛtásya)* die Rede. Schließlich begegnen wir der «Welt der Guttat» *(sukṛtásya loké)* neben der Stätte des *ṛtá* als poetischer Umschreibung für «Himmelswelt» in 10, 85, 24. Der Gedanke ist folgenschwer: durch das gute Handeln wird die Himmelswelt ersiegt. Sicherlich ist dieses Handeln noch vorwiegend rituell bestimmt, so daß der Ausdruck «Tugend» für *sukṛtá* nur beschränkt zutrifft. Mit dem Ort des guten Werkes von 10, 61, 6 ist vielleicht der Opferplatz gemeint, ähnlich in 3, 29, 8[38]. Nach 10, 14, 8 vereinigt sich der Dahingeschiedene mit dem, was er geopfert und dargebracht hat *(iṣṭāpūrténa)*, mit andern Worten: sein Opferwerk bestimmt seine Daseinsform im Leben nach dem Tode. Dies impliziert eine rituelle Vorwegnahme des *kárman*-Gesetzes bereits für den Ṛgveda, nur daß noch nicht an eine Wiederverkörperung auf Erden gedacht wurde[38a].

38. Sāyaṇa bezieht *sukṛtásya yónau* auf die Himmelswelt, der Kommentar zu VS 11, 35 auf das Antilopenfell auf dem Opferplatz (Geldner zur Stelle).

38a. Der Sänger preist Indras frühere Taten *(pūrvyā́ṇi kármāṇi)*, damit er von neuem den Feind besiege (RV 1, 61, 13). Meist stellt das «Opferwerk» einen symbolischen Nachvollzug der mythischen Tat dar. RV 10, 154, 2 erwähnt jene, die durch Askese *(tápasā)* zur Himmelswelt gelangen. Auch der Heldentod (Str. 3) neben Opfergaben *(dákṣiṇā)* und andere Verdienste wie das Pflegen und Mehren des *ṛtá* (4) verleihen nach dem Tode Glückseligkeit. Also nicht nur rituelle Werke sichern dem Menschen religiöses Verdienst *(púṇya)* für das Jenseits. Str. 5 spricht far von den «Kasteiung *(tápas)* übenden, durch die Kasteiung (neu) geborenen Sehern» *(ṛ́ṣīn tápasvato Yama tapojā́n ápi gacchatāt)*.

Der Atharvaveda bestätigt im wesentlichen dieses Ergebnis. Allerdings tritt der mythische Aspekt von *kárman* zugunsten des rituellen zurück[39], was mit der Vorliebe des Textes für Zauberhandlungen harmoniert. So wird hier *kṛtyā́*, «Tat», vorwiegend als Zauberei, Behexung verstanden (cf. RV 10,85,28.29). Typisch in dieser Hinsicht ist AV 10, 5,15–21, wo der zauberkräftige Akt *(kármaṇā)* neben der Inkantation *(bráhmaṇā)* zur Vernichtung des Feindes angewendet wird. Besondern Aufschluß bietet die Verwendung des Wortes *sukṛtá*, das nun häufig mit der himmlischen Welt verbunden wird: wie die Götter zum Himmel *(svár)* emporsteigen, zum Nabel der Unsterblichkeit *(amṛ́tasya nā́bhim)*, so möchten die Priester in die Welt der Guttat *(sukṛtásya lokám)* gelangen (11,4,6; cf. 4; 14,6; 6,119,1; 120,1; 121,1.2; 7,83,4; 16,9,2)[40]. Meist handelt es sich um ein rituelles Verdienst, das die Himmelswelt für den Opferherrn sichert.

Der Yajurveda und die Brāhmaṇas erhärten die bisherigen Ergebnisse: die allmähliche, aber entschiedene Verlagerung des *kárman*-Begriffs von der mythischen auf die kultische Ebene, das Hervortreten des magischen Determinismus, wodurch das Ritualwerk nicht nur das Geschick in diesem, sondern auch im andern Leben bestimmt. Wesentlich hierbei ist der mechanische, unpersönliche Ablauf des karmischen Prozesses; das *kárman* wirkt als autonome Macht unabhängig von den Göttern, deren Dämmerung damit besiegelt ist. Den Keim dieser Konzeption sah man mit Recht in den Opfergaben *(iṣṭapūrtá)* des Ṛgveda (cf. 10,14,18). Dem rituellen Verdienst vor allem verdankt der Tote seinen verklärten, makellosen Körper in der Himmelswelt. Nach AV 7,103,1 erlangt der fromme Spender langes Leben, nach RV 10,107,2 wird dem Rosseschenker die Sonne, dem Goldschenker gar die Unsterblichkeit zuteil (cf. 6,28,2). Verständlich wird dadurch der

39. Auf den mythischen Bereich fallen 6 Belege gegenüber 29 ritualistischen Stellen (refrainartige Wiederholungen abgerechnet: 13).

40. Zum Ausdruck *sukṛtám* bzw. *sukṛtásya lokā́ḥ* s. J. Gonda, *Loka. World and Heaven in the Veda*. Amsterdam 1966, S. 115ff.

später häufig ausgesprochene Gedanke, daß der Mensch in der Welt wiedergeboren wird, die er für sich selbst rituell vorbereitet, bestimmt hat[41].

12. KARMAN IN DEN BRĀHMAṆAS

In den Brāhmaṇas tritt erstmals die Idee von der Unvergänglichkeit des Opferwerkes auf. Nach Kauṣītaki-Brāhmaṇa 7,4 verkündete Keśin Dārbhya diese Lehre[42], wobei sehr deutlich die Furcht zum Ausdruck kommt, das rituelle Verdienst könnte einmal erschöpft sein und vergehen *(kṣīyate)*. Hier bahnt sich jene ebenso folgenschwere wie verhängnisvolle Vorstellung von der Vergänglichkeit aller Werke und Verdienste an, die, wie wir gleich sehen werden, als wichtigste Vorstufe des *kárman*-Gesetzes und der *saṃsāra*-Lehre zu betrachten ist.

Gegen Ende der Brāhmaṇa-Periode taucht vereinzelt eine sittliche Konzeption des *kárman* auf, so in der berühmten Episode von ŚB 11,6, 1,1 ff., wo Bhṛgu, von seinem Vater Varuṇa in die verschiedenen Himmelsrichtungen entsandt, Menschen erblickt, die auf schreckliche Weise zerstückelt, gemartert und gegessen werden. Der Text fügt allerdings eine ritualistische Erklärung hinzu, doch dürfte es sich mit A. Weber um volkstümliche Anschauungen über die Sühne für bestimmte Vergehen in der andern Welt handeln[43]. Diese Deutung untermauert JB 1,42–44, wo die Vision erweitert wird durch einen blut-

41. Vgl. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*. HOS 32, S.478 und Anm. 5. Dieselbe Idee in vergeistigter Form ChU 7,4,3; KenaU 34.

42. Man verhindert die Vernichtung *(kṣaya)* des Opfers durch den Glauben *(śraddhā)*, Cf. JB 2,53–54; TB 3,10,11; ChU 8,1,6: *iha karmajito lokaḥ kṣīyate... amutra puṇyajito lokaḥ kṣīyate*. S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, Paris 1898, S. 108f.

43. A. Weber, *Indische Streifen*, I. S. 24ff. Weitere Literatur bei Keith, HOS 18, S.CXXIX, Anm. 5. Besonders ausführlich L. Scherman, *Materialien zur Geschichte der indischen Visionsliteratur*, Leipzig 1892, S. 5ff. Er verweist (S. 6, Anm. 5) auf Bhāgavata Purāṇa 5,26,11: das Leid, das man jemandem in dieser Welt zufügt, wird von diesem in der andern Welt vergolten. Cf. ŚB 12,9,1,1: Die Nahrung, die der Mensch hier verspeist, zehrt ihn in der andern Welt auf. Ferner: H. Lommel, *Bhṛgu im Jenseits*, Paideuma IV, 1950, S. 93–109 (Nachtrag: V, 1952, S. 157–166).

führenden, von schwarzen, keulenbewaffneten Männern bewachten Strom, durch einen Schmelzbutter-Strom, aus dem goldene Männer alle Wünsche schöpfen, und schließlich durch fünf Honigströme mit Lotusblumen, wo sich Nymphen paradiesischer Wonne hingeben: Vergeltung guter Taten. Wenn ein Mensch stirbt, so verläßt ihn nach JB 1, 18 zuerst sein Odem *(prāṇa)* und berichtet den Göttern: «So viel ist sein wohl Getanes, so viel sein schlecht Getanes» *(iyad asya sādhu kṛtam iyat pāpam iti)*.

Überhaupt bietet gerade das Jaiminīya-Brāhmaṇa in dieser Hinsicht folgenschwere Vorstellungen. 1, 167 [S. 70, 23] ist von Leuten die Rede, welche vom Tode ins Leben zurückkehren *(mṛtodīrin)* und berichten, was sie in Yamas *sabhā* gesehen haben. 2, 160–161 [S. 229, 10ff.] haben gleich zwei Personen, Vater und Sohn, während sie ohnmächtig sind, Gelegenheit, sich im Jenseits zu treffen und zu unterhalten. Hernach bleibt der Vater drüben und der Sohn kehrt zum Leben zurück (cf. S. 176); nach 3, 168 [S. 424, 12] stehlen zwei Zauberer den Lebenshauch (= Seele, *asu*?) eines Schlafenden und verstecken ihn. Er wird ihm vom andern wieder zugestellt; cf. S. 262 und BĀU 4, 3, 9f. JUB 3, 29–30 erscheint ein verstorbener Onkel seinem Neffen, um ihn zu trösten und zu belehren (meiste Verweise von W. Rau). Man denkt unwillkürlich an den berühmten platonischen Mythos von Er und an die thrakische Legende von Zalmoxis.

Aufschlußreich ist ŚB 10, 5, 4, 15–16, wo der mit dem Feueraltar identifizierte «goldene Mann» als begierdelos bezeichnet wird. Hieran schließt sich ein Vers aus der nicht-hieratischen *śloka*-Tradition: «Durch das Wissen steigen sie dort hinauf, wo die Begierden überwunden sind. Dorthin gelangen weder Opferlöhne noch unwissende Asketen[44].»

Die Welt der Begierdelosigkeit bezieht sich auf den Himmel, den man diesem Text gemäß nur durch Wissen, niemals aber durch Opfer und Askese gewinnen kann. Trotzdem bewahrt das Wissen in der

44. Vgl. Horsch, S. 136. Cf. aber AB 5, 1.

Prosaerläuterung des Brāhmaṇa noch einen rein ritualistischen Charakter, was sicher dem aus anderm Milieu stammenden Vers zuwiderläuft.

Eine teilweise Überwindung des ganz auf dem rituellen Werke gründenden Determinismus vollzieht sich bereits in der Psychologie des Śāṇḍilya, der die das Schicksal bestimmende Macht nicht im magischen Handeln selbst, sondern im *krátu*, dem «Handelnwollen», der Absicht, also dem Willen sieht. «Der Mensch besteht aus Wollen *(kratumáya)*, und so groß wie das Wollen, mit dem er aus dieser Welt scheidet, so groß ist das Wollen, mit dem er nach dem Tode in jene Welt eingeht» (ŚB 10, 6, 3, 1)[44a]. Wohl ist der *krátu*-Begriff umstritten, da er in der ältern Zeit häufig auf das Opfer selbst bezogen wurde, doch der Kontext – meditative Verwirklichung des *bráhman* – und die analogen Stellen in den Upaniṣaden begünstigen eine psychologische Deutung.

An andern Stellen bahnt sich gleichfalls eine allmähliche Verinnerlichung des Opferkultes an: nach ŚB 11, 2, 6, 13–14 steht, wer dem Selbst opfert *(ātmayājin)*, über jenem, der den Göttern opfert. Chāndogya-Upaniṣad 5, 19–24 sieht das wahre Opfer in der Darbringung des Atems, während die Kauṣītaki-Upaniṣad in ähnlichem Sinne vom «inneren Agnihotra» (2, 5) spricht. Dieses ist besonders aufschlußreich. An die Stelle des täglich vollzogenen Opfers des Feuerkultes tritt die «Selbstbezwingungsmethode» *(saṃyamana)*, ein Terminus, der an die Bezeichnung der drei letzten Glieder im klassischen Yoga erinnert *(saṃyama)*. Wenn der Mensch redet, gießt er den Atem in die Rede, wenn der Mensch atmet, gießt er die Rede in den Atem, und dies ununterbrochen im Wachen und Schlafen. «Aber die andern

44a. Hillebrandt, ibid. S. 26. Cf. ChU 3, 14; BĀU 4, 3, 5. Abweichend sind die Deutungen von *kratu-máya*: Für Sāyaṇa ist *krátu* = *niścaya*, *adhyavasāya*, «Entscheidung», «Entschluß». Eggeling, SBE XLIII, S. 400, übersetzt: «man ... is possessed of understandig», fügt jedoch hinzu: «or, will, purpose». Ebenso M. Müller zu ChU 3, 14: «man is a creature of will». Zu *krátu* vgl. Lüders, *Philologica Indica*, S. 774: «*krátu* bezeichnet die geistige Kraft nach der Seite des Intellekts wie des Wollens»; Rönnow, MO 26–27, 1932/33, S. 1–90; Renou, EVP 2, S. 58; 3, S. 59 (Bibliographie); Schmidt, *Vratá*, S. 32, Anm. 1: «Tatkraft», «Geisteskraft».

Opferspenden haben ein Ende, denn sie sind werkhaft» *(atha yā anyā āhutayo 'ntavatyas tāḥ karmamayyo hi bhavanti)*. Nur der verinnerlichte Ritus führt zur Unsterblichkeit. ChU 8, 5, 1–4 schließlich setzt das Opfer *(yajña)* dem frommen, keuschen Wandel *(brahmacarya)* eines Schülers gleich: dieser führt zur Brahma-Welt. So vollzieht sich eine tiefgreifende Verlagerung des Schwerpunktes von der äußern auf die innere Ebene: das rituelle Werk wird entwertet, an seine Stelle tritt ethisches Verhalten, Askese und Gnosis. Diese Übertragung erläutert ŚB 10, 5, 3, 9–12 im Anschluß an die Schichtung des Feueraltars. Das Werk schuf das Feuer. Indes «sind diese Feuer durch Wissen geschichtet ... Durch Wissen allein sind sie für den, der so weiß, geschichtet» (12).

Den entscheidenden Wendepunkt in der Entwicklung des *kárman*-Begriffes und zugleich die Brücke zum Seelenwanderungsglauben bildet die merkwürdige Theorie vom Wiedertod in den jüngern Brāhmaṇa-Texten. Um sie besser zu verstehen, müssen wir uns kurz der Vorstellung von Tod und Unsterblichkeit zuwenden.

13. TOD UND UNSTERBLICHKEIT

Wie oben (3.) dargelegt, war der Unsterblichkeitsglaube erst höchst unbestimmt, wenn nicht gar ambivalent: *amṛ́ta*, das «Nichtsterben», erstreckt sich von einer vollen Lebensspanne – meist hundert Herbste – über eine lange Zeitperiode in der jenseitigen Welt bis zur eigentlichen Unsterblichkeit der Götter, die sie allerdings erst durch Opfer zu ersiegen hatten[45]. Dasselbe taten die Väter, die alten Seher[46], wodurch

45. Ursprünglich waren die Götter dem Tod unterworfen, dem Jahr. Sie opferten mit dem Agnihotra usw., ohne jedoch die Unsterblichkeit zu erlangen. Erst durch die vollkommene Schichtung des Feueraltars erreichten sie ihr Ziel: ŚB 10, 4, 3, 1 f. Nach Pañcaviṃśa B 22, 12, 1 empfingen die Götter Unsterblichkeit von Prajāpati durch den Neun- bzw. Achtzehntage-Ritus (23, 12, 2). Für den Menschen bestand nach 22, 12, 2; 23, 12, 3 die Unsterblichkeit in der normalen Lebensspanne (also 100 Jahre).

46. ŚB 10, 4, 3, 9–10: Die Götter versprechen dem Tod als seinen Anteil den Körper des Menschen: ohne ihn wird er durch sein Wissen oder durch sein Werk unsterblich. W. Caland hat in seiner englischen Übersetzung des Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa (Calcutta 1931) auf

den Priestern und jenen, für die sie die heiligen Zeremonien vollzogen, ebenfalls die Ewigkeit gesichert wurde. In andern Worten: Unsterblichkeit ist weder natürlich, dem Wesen oder der Seele immanent, noch ursprünglich; sie wird erworben.

Was die Priester damals über Tod und Unsterblichkeit dachten, bringt prägnant ŚB 10, 1, 3, 1 ff. zum Ausdruck. Prajāpati, der Schöpfergott, war zur Hälfte sterblich, zur Hälfte unsterblich. Aus Furcht vor dem Tode ging er mit der sterblichen Hälfte in die Erde ein und wurde zu Wasser und Lehm. So sammelten ihn die Götter und verfertigten daraus Ziegel, denn sie bestehen aus Wasser und Lehm. Prajāpati ist der geschichtete Feueraltar. Seine fünf sterblichen Bestandteile (Haare, Haut, Fleisch, Knochen, Mark) sind die Schichtungen aus Erde; seine unsterblichen Bestandteile (Geist, Stimme, Hauch, Auge, Ohr) sind die Schichtungen aus Ziegeln ... 10, 1, 4, 1: «Am Anfang war Prajāpati beides, sterblich und unsterblich. Seine Lebenshauche *(prāṇá)* waren unsterblich, sein Leib sterblich. Durch dieses Opferwerk *(kármaṇā)*, durch dieses Verfahren machte er sich gleichzeitig alterslos und unsterblich.» Ganz ebenso macht sich der Opferer alterslos und unsterblich. Wichtig an dieser Stelle ist die klare Unterscheidung von sterblichen und unsterblichen Bestandteilen – Geist, Sinnesorgane, Lebenshauche – im Menschen, was eine sinnliche Fortdauer impliziert. Zugleich wird die Unsterblichkeit nur durch ein bestimmtes rituelles *kárman* verwirklicht. Wie paradox muß die Entwicklung erscheinen, wenn man bedenkt, daß *kárman* hier Unsterblichkeit bewirkt, während es später zum Prinzip ewiger Sterblichkeit wird.

Nach dieser Konzeption wird wahre Unsterblichkeit nur wenigen zuteil. Selbst für diese sollte das Ideal bald unterhöhlt werden. In der Tat herrschte noch die zyklische Zeitauffassung, der Mythos von der ewigen Wiederkehr (6.), was sogar für die Lebewesen einen periodischen Wechsel implizieren kann. Auf der andern Seite erhob sich

S. 659 unter dem Stichwort «Heaven» einige Stellen aufgeführt, die für die vedische Vorstellung vom Leben nach dem Tode nicht unwichtig sind (W. Rau).

ein Zweifel an der Dauerhaftigkeit des durch Opferwerk erworbenen Verdienstes (12.), auf dem letztlich die Unsterblichkeit gründete. Da man sich das Weiterleben im Jenseits nach Analogie zum irdischen Dasein vorstellte, lag die Annahme nicht fern, daß man auch in der andern Welt sterben könnte, dies um so mehr, als der Mond häufig zur Stätte der Abgeschiedenen erkoren wurde. Schon sein periodisches Zu- und Abnehmen erweckte die Vorstellung von Geburt und Tod, vom Ankommen und Abscheiden der Seelen. Ähnlich wurde die Sonne, Sinnbild des Jahres in seiner regelmäßigen Wiederkehr, als Tod gedeutet: durch sie sterben die Wesen, die sich diesseits von ihr, das heißt in ihrem Herrschaftsbereich befinden (ŚB 2,3,3,7f.).

ŚB 10,1,5,4 bemerkt ferner, daß man auch im Jenseits Nahrung ißt, und zwar richtet sich die Häufigkeit nach der Art des Opfers, das man auf Erden dargebracht hat: zweimal Nahrung am Tag verleiht das Agnihotra, während der Errichter eines Feueraltars alle hundert Jahre ißt, oder sich der Nahrung ganz enthält, denn hundert Jahre bedeuten Unsterblichkeit, und damit erlangt der Opferer Unsterblichkeit. Diese impliziert also, daß man ohne Nahrungsaufnahme leben kann. Nach ŚB 11,5,6,4f. ernähren sich die Väter von Schmelzbutter und Honig. Man erinnert sich, daß der Mensch anderseits von der von ihm hienieden gegessenen Speise im Jenseits aufgezehrt wird (ŚB 12,9,1,1).

Zu diesen Vorstellungen tritt noch der Brauch des Manenopfers, das der Ernährung der Verstorbenen dient. Fällt dieses früher oder später aus, zum Beispiel mangels männlicher Nachkommenschaft, so droht dem Hingeschiedenen der Hungertod. In diesem Sinne wird der Tod mit dem Hunger gleichgesetzt: *aśanāyā́ hí mṛtyúḥ* (ŚB 10,6,5,1; cf. TB 3,9,15,1–2)[46a].

Einen tiefern Einblick in den Entwicklungsprozeß der ritualistisch-

46a. Taittirīya-Āraṇyaka 1,8 unterscheidet vier Arten von Tod: Sonne, Wind, Feuer, Mond: letzterer ist mit Nahrung und Nektar *(amṛta)* verknüpft (s. R. Mitra, *The Taittirīya Āraṇyaka*, Bibliotheca Indica, Calcutta 1872, S. 16). Cf. JUB 3,9,1–6 (3 Tode). Kauṣītaki-Brāhmaṇa 25,1 verbindet Hunger und Wiedertod. Zur Ernährung der Väter s. Rönnow, *Trita*, S. 143; Horsch, *Das indische Weltgesetz*, Bd. I, Bern 1972, s. v. *svadhā*.

asketisch-gnostischen Überwindung des Todes gewähren zwei Śloka-Strophen von Jaiminīya-Brāhmaṇa 2,73–74:

«Drei wohlgeschaffene Götterpfade gibt es: den aus Silben, den aus Worten und den aus Sätzen bestehenden. Die (also) Wissenden führen den Brahmanen dorthin, wo der Tod seine Speise wird.»

«Silbenweise, wortweise den Unsterblichkeitstrank leckend, gingen die Gottheiten von der Götteropfersitzung in den Himmel ein. Indem sie durch Askese dem Opferwerk für lange Zeit folgten, überwanden die Dichter durch Geistesmacht den Tod[46b].»

Ungewohnt, wenn auch nicht einzigartig (cf. Gopatha-Brāhmaṇa 2, 1,1) ist die Verdreifachung der Götterwege *(devayā́na)*, die aber charakteristischerweise den Brahmanen dorthin führen, «wo der Tod seine Speise wird», das heißt, wo er Macht über ihn gewinnt. Bei der Opfersitzung erlangten die Gottheiten den Himmel, indem sie den Unsterblichkeitstrank *(amṛ́ta)* leckten. Dasselbe verwirklichten die Dichter durch unter Askese vollzogenen Riten *(kárman)* und durch Geistesmacht. Die Verbindung von Kult mit Buße und Weisheit kennzeichnet die Brāhmaṇa-Periode. Anderseits wurde in einem früher zitierten Śloka von ŚB 10,5,4,16 gegen die unwissenden Asketen polemisiert: im ältern Brahmanismus siegt letztlich die Gnosis, das esoterische Wissen, über Ritualismus und Bußübungen.

In der angeführten Strophe JB 2,74 könnte man *āhnāya* auch dem Sinn nach zum letzten Viertel der Strophe ziehen und übersetzen: «... überwanden die Dichter den Tod für lange Zeit», was den Wiedertod im Jenseits implizieren würde. Allerdings geben weder Kontext noch die erste Strophe Anlaß zu dieser Deutung. Dennoch ist zu beachten, daß, wie wir gleich sehen werden, das Brāhmaṇa die Theorie vom wiederholten Sterben kennt (JB 1,23–25).

46b. Die beiden Strophen haben wir ausführlich behandelt: ibid. S. 118–119. Zu JB 2,73 lies jetzt: *akṣaryaḥ padya ṛkmyaś ca*, s. K. Hoffmann, IIJ IV, 1960, S. 13 (freundlicher Hinweis von Wilhelm Rau).

14. DER WIEDERTOD UND SEINE ÜBERWINDUNG

Die erwähnten Voraussetzungen führten in den jüngern Schichten der Brāhmaṇas zum Schluß, sogar der Abgeschiedene müsse von neuem sterben[47]: selbst das Jenseits wird zu einer Stätte der Vergänglichkeit. Unter den verschiedenen Prämissen nimmt die Periodizität und damit der Sonnenmythos eine hervorragende Stellung ein. ŚB 2,3,3,1f. schildert erst die Beziehung zwischen Mensch und Feuer(gott) Agni: wie jener das Feuer erzeugt und unterhält, indem er am Morgen das Opferfeuer entzündet, so erzeugt und unterhält ihn Agni *(janayati táṃ janayitvā́ bibharti sáḥ)* in den andern Welten. Der Hausherr als Erzeuger und damit Vater Agnis wird auf dem Leichenfeuer als dessen Sohn wiedergeboren *(ádhijāyate)*, das heißt, er gelangt in den Himmel. Dann fährt der Text jedoch fort: Die Sonne ist der Tod; durch ihre Strahlen sind alle Wesen mit den Lebenshauchen *(prāṇá)* verbunden (7). «Wessen Lebenshauch sie begehrt, den nimmt sie mit empor; er stirbt. Wer, ohne sich von diesem Tode befreit zu haben, in jene Welt eingeht, den läßt sie in jener Welt immer wieder sterben» (*amúṣmiṃ loké púnaḥ-punar evá prámārayati*, 8). Dann wird das Agnihotra dargelegt mit dem Schlusse: «durch dieses (Agnihotra) sind alle seine Opferwerke *(yajñakratávaḥ)* befreit von jenem Tode» (10). Dem wird die Zerstörbarkeit der guten Werke im Jenseits gegenübergestellt: «Tag und Nacht zerstören in ihrem Wechsellauf die gute (rituelle) Tat *(sukṛtá)* eines Mannes in der andern Welt.» Dann fügt der Text hinzu: Tag und Nacht befinden sich diesseits der Sonne. «Sie zerstören nicht (die Frucht) seiner guten Tat (‚wenn er in den Himmel gelangt ist)»

47. Vgl. Keith, ibid. S. 572. Er sieht die Ursache dieser Überzeugung in der unterschiedlichen Bewertung verschiedener Opfer durch die Brahmanen: die reicheren Patrone, die mehr bezahlten, sollten in der anderen Welt eine entsprechend höhere Belohnung erhalten als die armen. So wurde die Nahrung im Jenseits begrenzt nach den Riten, wofür die oben (13.) zitierte Stelle von ŚB 10,1,5,4 spricht. Nach 2,3,3,1f. kann jedoch schon die häusliche Darbringung des Agnihotra Unsterblichkeit verleihen. Die vor allem durch diese Lehre ausgelöste asketische und gnostische Zielrichtung verneint den Opferkult und beraubt die Priester ihres Verdienstes.

(11). In andern Worten: durch die korrekte Ausführung des Agnihotra erreicht der Opferer die Himmelswelt, wo sich die Götter jenseits der Sonne (= Tod) befinden. Dort ist daher das Reich der Unsterblichkeit (7). Es werden somit zwei Schicksale nach dem Tode unterschieden: 1. der Wiedertod diesseits der Sonne, 2. die Unsterblichkeit jenseits der Sonne. Die Vorstellung gründet auf dem kosmischen Kreislauf von Sonne und Zeit. Zugleich wird die Wiedergeburt überwunden durch einen spezifischen rituellen Akt, der ein entsprechendes Wissen voraussetzt (9.).

Aufschlußreich ist die bekannte Naciketas-Geschichte des Taittirīya-Brāhmaṇa (3, 11, 8, 1–6), wo der Todesgott dem jungen Brahmanen die Erfüllung dreier Wünsche gewährt. Der zweite Wunsch lautet: «So lehre mich die Unzerstörbarkeit *(ákṣiti)* der Opfer und frommen Werke.» Da teilte ihm der Todesgott die Schichtung des Naciketas-Feuers mit. Auch beim letzten Wunsch nach Abwehr des Wiedersterbens erlangt Naciketas dieselbe Offenbarung. «Damit, fürwahr, wehrte er den Wiedertod ab. Der wehrt den Wiedertod ab, der das Naciketas-Feuer schichtet, und auch der, welcher es also weiß[48].» Wiederum besteht die Angst vor der Vergänglichkeit der rituellen Werke, die durch den Tod zerstört werden können. Wiederum verhilft ein spezieller Ritus – das Agnicayana, die «Feuerschichtung», und nicht das Agnihotra – sowie das entsprechende Wissen zur Befreiung vom Verhängnis des Wiedertodes.

Die meisten andern Stellen verknüpfen gleichfalls das wiederholte Sterben mit der Schichtung des Feueraltars. Sinnverwandt mit ŚB 2, 3, 3, 1f. (über Agnihotra) ist 10, 5, 1, 4, wo erst die esoterische Gleichung Rede = Sonne = Feueraltar = Tod aufgestellt wird. Alles was dies-

48. P. Deussen, *Geschichte der Philosophie*, I, 1, S. 175–177, betrachtet diese Version gegenüber der jüngeren Kaṭha-Upaniṣad (1, 1 f.) als eine Entstellung in liturgischem Interesse. Dies widerspricht der geistesgeschichtlichen Entwicklung, wenn man auch mit Faddegon und Caland beide Fassungen auf eine gemeinsame dritte Quelle zurückführen mag (s. F. Weller, *Versuch einer Kritik der Kaṭhopaniṣad*, Berlin 1953, S. 110). Cf. *punarmṛtyú* in TB 3, 10, 10, 5.

seits der Sonne liegt, fällt dem Tode anheim, ebenso, wer den Feueraltar diesseits der Sonne schichtet. «Aber wer ihn darüber schichtet, besiegt den Wiedertod, denn durch sein Wissen (eines bestimmten Ritus) wird er darüber geschichtet.»

Noch schlichter ist die Gedankenfolge in ŚB 10, 1, 4, 14: Wer den Altar schichtet, wird zu Agni, der unsterblich ist – also wird er selbst unsterblich und besiegt den Wiedertod. Etwas erweitert ist die Theorie (ebenfalls beim Altarbau) in 10, 2, 6, 18.19. Hier wird *prāṇá*, der Lebenshauch, als das Unsterbliche bestimmt, «denn das ist die Natur des Feuers... Infolge von Nahrung weicht der Hunger, infolge von Trank der Durst, infolge von Heil das Unheil, infolge von Licht die Finsternis, infolge der Unsterblichkeit der Tod. Alles weicht von dem, den Wiedertod besiegt der, zu einem vollen Lebensaltar gelangt der, der so weiß.» Wiederum ist das rituelle Wissen die Bedingung eines langen Lebens und der Überwindung des Wiedertodes im Jenseits.

Beim Jaiminīya-Brāhmaṇa 1, 23–25 handelt es sich um eine Diskussion von fünf Brahmanen mit dem König Janaka von Videha über das Agnihotra (cf. ŚB 2, 3, 3, 1f). Feuer(gott) und Sonne werden mit diesem in Beziehung gebracht und ihrerseits verschiedenen Entitäten, wie Ruhm und Wahrheit, gleichgesetzt. Die stereotype Formel lautet, daß die beiden göttlichen Wesenheiten jenen, der das Agnihotra auf eine bestimmte Weise darbringt, zur Erfüllung aller Wünsche führen und für ihn den Wiedertod besiegen[49].

Immer mehr verdichtet sich die Vorstellung zu einem feststehenden Ausspruch: den Wiedertod überwindet, wer dieses oder jenes Opfer kennt: ŚB 10, 6, 1, 4f. (über Vaiśvānara), 10, 6, 5, 8 = BĀU 1, 2, 7 (Aśvamedha), 11, 4, 3, 20 (Mitravinda-Zeremonie), 11, 5, 6, 9 (Opfer an Brahman, führt zugleich zur Vereinigung mit ihm)[50], 12, 3, 4, 11

49. Jaiminīya-Brāhmaṇa, ed. Raghu Vira und Lokesh Chandra, S. 11, Z. 33–34; 12, 5–6. 16–17. 23–24; 13, 1. 6–7: *etāv eva mā tad gamayiṣyato yatra sarve kāmāḥ. etau me punarmṛtyum apajeṣyata iti.*

50. Auch nach Taittirīya-Āraṇyaka 2, 14, 1 besiegt man durch ein Ritual den Wiedertod und gelangt zur Gemeinschaft mit Brahman *(ápa punarmṛtyúṃ jayati bráhmaṇaḥ sāyujyaṃ gacchati)*;

(esoterisches Wissen), 12,9,3,11.12 (Sautrāmaṇī), Kauṣītaki-Brāhmaṇa 25,1 (Opfer am Viṣuvant-Tag)[50a]. In den ältern Upaniṣaden wird die Idee weiterverfolgt, ein Beweis, daß sich der Glaube an die Seelenwanderung damals noch nicht allgemein durchgesetzt hatte. Zugleich wird jedoch die Überwindung des Wiedertodes sublimiert, vergeistigt. Nach Kauṣītaki-Upaniṣad 2,5 führt, wie wir sahen (12.), nur das verinnerlichte Ritual zur Unsterblichkeit. Ebenso wehrt den Wiedertod ab, wer weiß, daß der Tod sein Selbst ist (BĀU 1,2,7) und daß die Opfer dem Selbst gelten (1,5,2), oder wer das Wasser, das des Todes Feuer löscht (3,2,10), sowie die geheime Natur des Windes (3,3,2) kennt. Die Entwicklung verwandelt immer raffiniertere Kultformen über deren esoterischen Sinn in mystisch-erlösende Gnosis.

15. GESCHICHTLICHE GRUNDLAGE DER WIEDERTOD-THEORIE

Kein Zweifel besteht über den entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang von Wiedertod und Seelenwanderung. Auch konnten wir bereits auf die wichtigsten Prämissen hinweisen, die zu dieser einzigartigen Theorie führten: die Begrenztheit und Vergänglichkeit der Früchte des Opferwerkes. So erhebt sich hier die Frage nach einer noch schärferen Festlegung von Zeitpunkt und Milieu. Die verhältnismäßig geringe Zahl an Belegen gewährt trotzdem einen Einblick in das Urhebermilieu.

Halten wir vorerst das junge Alter der Spekulationen über den Wiedertod fest. Die meisten Stellen gehören dem späten Śatapatha-Brāhmaṇa an, vor allem dessen jüngern Teilen (X–XIV): Ausnahme

cf. 2,19;1: *yá evám ´védāpa punarmṛtyúṃ jáyati, jayati svargáṃ lokám.* Das Ideal der Vereinigung mit Brahman wird in buddhistischen Texten häufig den Brahmanen zugeschrieben: Tevijjasuttanta, Dīgha-Nikāya 1,13.

50a. Im späten Śāṅkhāyana-Āraṇyaka (13,1) wird, wer die Begierde überwindet und dem Brahman opfert, vom Wiedertod befreit. Nach Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa 3,35,7.8 überwindet den Wiedertod, wer ein bestimmtes *sāman*, nach 4,28,6 wer die Sāvitrī-Formel kennt. Cf. Gopatha-Brāhmaṇa 1,1,15;1,3,22.

2, 3, 3, 8. Dasselbe gilt für Taittirīya-Brāhmaṇa 3, 11, 8, 1–6, denn es handelt sich um einen Nachtrag[51]. Ebenso chararakteristisch ist das Auftreten des Wiedertodes in Kauṣītaki-Brāhmaṇa 25, 1 und dessen Abwesenheit an der entsprechenden Stelle des ältern Aitareya-Brāhmaṇa[52]. Für die kurze Dauer dieser Spekulation spricht die Tatsache, daß sie nach den archaischen Schichten der Bṛhadāraṇyaka- und Kauṣītaki-Upaniṣad in diesen Texten nicht mehr erwähnt wird. Auf jeden Fall darf vorausgesetzt werden, daß der Seelenwanderungsglaube in den betreffenden Kreisen damals noch nicht vertreten war, was auch vom chronologischen Standpunkt die Wiedertod-Doktrin als Brücke zum Wiedergeburtsglauben bestätigt.

Der Kontext wirft gleichfalls ein klärendes Licht auf die sonst so verworrene Entwicklungsgeschichte. In der Tat ist vom abermaligen Sterben meist in bezug auf ganz bestimmte Riten und liturgische Diskussionen die Rede. Im Vordergrund steht immer Agni, sei es als Opferfeuer, Feueraltar, Sonne oder Atem. Er wird mit dem Tod identifiziert (ŚB 2, 3, 3, 7; 10, 5, 1, 4; cf. 5, 2, 3. 13; 14, 6, 2, 10; KB 13, 3; JUB 1, 25, 8; 2, 13, 2) und ist als Sonne das Jahr, das alle Werke verzehrt (ŚB 10, 4, 3, 1; cf. 10, 6, 5, 8), zugleich gilt er als das unsterbliche Element (ŚB 10, 3, 1, 17; 1, 5, 2).

In Einklang damit steht der Gedanke an das wiederholte Sterben vorwiegend in Verbindung mit dem Feuerkult, sei es das tägliche Agnihotra (ŚB 2, 3, 3, 9f.; JB 1, 23–25; KauṣītakiU 2, 5) oder, noch häufiger, die Schichtung des Feueraltars (Agnicayana: TB 3, 11, 8, 1f.; ŚB 10, 5, 1, 4; 1, 4, 14). In den jüngern Schichten (GB; TĀ; ŚĀ; BĀU)

51. Buch 3, 10–12 dieses Brāhmaṇas – selbst ein Anhang zur Saṃhitā – ist spät; vgl. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur*, Leipzig 1908, I, S. 167.

52. Vgl. Keith, HOS 18, S. CXXIX. Auch Aitareya-Āraṇyaka erwähnt *punarmrtyú* nicht. Spät sind ebenfalls Gopatha-, Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa, Taittirīya- und vor allem Śāṅkhāyana-Āraṇyaka. Cf. aber AB 8, 25, 2: *na punar mriyate*, «nicht stirbt erneut, wer einen also wissenden Hofpriester hat». Einziger Hinweis auf Wiedertod in diesem Brāhmaṇa, dazu an später Stelle (s. Keith, HOS 25, S. 49–50). Junge Belege für *punarmṛtyú*: Baudhāyana- 2, 11: 22; 28, 4: 32; Vādhula- 3, 9: 22; Hiranyakeśi-Śrautasūtra 18, 4, 61; Baudhāyanagṛhyasūtra 3, 8, 6; Baudhāyanadharmasūtra 2, 6, 8.

ist es ein verinnerlichtes Opfer oder das esoterische Wissen, das den Wiedertod abwehrt. Diese Entwicklung läßt sich auf drei Hauptgründe zurückführen: 1. tritt in der jüngsten Brāhmaṇa-Periode das Interesse am Jenseits immer stärker hervor, 2. befaßt sich gerade die Diskussion über das Agnicayana mit dem Problem der Unsterblichkeit, denn durch den Bau des Feueraltars erlangten die Götter und später die Menschen die ewige Himmelswelt (ŚB 10, 1, 3, 1 ff.). Der dritte Punkt gründet auf der allmählichen Entwertung des Opferkultes und der entsprechenden Verherrlichung des esoterischen Wissens zur Abwehr des Wiedertodes.

Hieran knüpft sich die Frage, ob sich auch das soziale Milieu dieses ritualistisch-spekulativen Kreises näher bestimmen läßt. Selbst in dieser Hinsicht gewähren die Texte einen tiefern Einblick. Vorerst fällt auf, daß in der wichtigsten Quelle, dem Brāhmaṇa der hundert Pfade, nur jene Bücher die Wiedertod-Konzeption vertreten, die mit dem Namen Yājñavalkyas in Beziehung stehen (Buch II und Xf.), während die Śāṇḍilya-Abschnitte (Buch V–IX) nichts davon berichten. So wird das Mitravinda-Opfer, das den Wiedertod abwehrt, bei Yājñavalkya entdeckt (ŚB 11, 4, 3, 20), wobei der König Janaka von Videha und die Brahmanen, die der Glieder *(áṅga)* des Veda kundig sind, erwähnt werden. An einer andern einschlägigen Stelle begegnen wir einer Aufzählung nicht-orthodoxer vedischer Literaturgattungen (ŚB 11, 5, 6, 8; *punarmṛtyú* in 9). In ŚB 10, 6, 1, 1 f. unterhalten sich einige Brahmanen, darunter Aruṇa Aupaveśi, mit dem König Aśvapati Kaikeya über Vaiśvānara und Wiedertod (4), wobei der König als der Wissende auftritt. In Chāndogya-Upaniṣad 5, 11 unterweist derselbe eine Gruppe von Brahmanen, worunter auch Uddālaka Āruṇi[53], über Vaiśvānara als «universales» Selbst *(ātmán)* – nicht als Feuer. Wohl kein Zufall ist es, wenn Uddālaka Āruṇi als Yājñavalkyas Lehrer galt (BĀU 6, 5, 3) und die Seelenwanderung gerade von letzterem in

53. Vgl. A.A. Macdonell and A.B. Keith, *Vedic Index*, s.v. Uddālaka Āruṇi. Nach Śāṅkhāyana-Āraṇyaka 15 lehrte er Yājñavalkya, der in 13 neben *punarmṛtyú* Erwähnung findet.

archaischer Form vorgetragen wurde (BĀU 3, 2, 13). Āruṇi selbst wurde sie von einem König geoffenbart Ā(BU 6, 2, 8 f.; ChU 5, 10, 3 f.). Zugleich steht diese in Zusammenhang mit den nicht-hieratischen Literaturbereichen jener Zeit und mit dem Kṣatriya-Milieu. In Jaiminīya-Brāhmaṇa 1, 22–25 disputieren ebenfalls Yājñavalkya und vier weitere Brahmanen mit dem König Janaka im östlichen Indien über das Agnihotra und die Befreiung vom Wiedertod[53a]. Im Taittirīya-Brāhmaṇa (3, 11, 8, 1 f.) handelt es sich um die Naciketas-Episode, die in der Kaṭha-Upanisad weiter entwickelt wird. Dort geht es nicht mehr um die Abwehr des Wiedertodes, sondern um die Erlösung vom universalen Schicksal der Seelenwanderung. Dies führt zum Schlusse, daß die Vorstellung von Wiedertod und Wiedergeburt in verwandten Kreisen entstanden ist, wofür später weitere Kriterien erbracht werden.

16. VOM WIEDERTOD ZUR WIEDERGEBURT

Früh stellte man fest, daß vom Wiedertod bis zur Wiedergeburt nur ein kleiner Schritt vonnöten ist, der auch bald vollzogen wird. Erst erhebt sich indes die Frage, *wo* der Mensch immer wieder die Beute des Todes wird. Von vornherein wird man annehmen, der Schauplatz des Wiedersterbens sei die jenseitige Welt. Deussen führte zur Erhärtung dieser Hypothese zwei Stellen des Śatapatha-Brāhmaṇas an: 10, 4, 3, 10 lehrt, daß die Kenner eines bestimmten Opferwerkes nach dem Tode zur Unsterblichkeit gelangen, die Unwissenden jedoch, oder jene, die dieses Werk nicht vollbringen, «nach dem Tode immer wieder seine Speise werden». Einschlägiger ist 12, 9, 3, 12: hier sind es die «Väter»

53a. Vor Yājñavalkya (= Vājasaneya) wird charakteristischerweise Āruṇi genannt. Es folgen: Barku Vārṣṇa (cf. ŚB 1, 1, 1, 10: nach Yājñavalkya in 9; BĀU 4, 1, 4: Janaka von ihm unterrichtet, Yājñavalkya); Priya Jānaśruteya (zuerst in MS 1, 4, 5; AB 1, 25; wohl identisch mit Ulukya in JUB 1, 6, 3; cf. Gobala Vārṣṇa in 1, 6, 1; Name verschiedener Lehrer); Buḍila Āśvatarāśvi Vaiyāghrapadya (Zeitgenosse Aśvapatis, des Königs der Kekayas, nach ŚB 10, 6, 1, 1; Zeitgenosse Janakas nach BĀU 5, 14, 8; ChU 5, 11, 1; 16, 1; Vaiyāghrapadya – Patronymikon verschiedener Brahmanen, s. Ved. Ind. s. v. – wird in ChU 5, 14, 1 (in 5, 11, 4 Aśvapati Kaikeya) erwähnt.

im Jenseits, die von dort aus zur Unsterblichkeit gelangen[54]. Wirklich überzeugend ist nur die wohl älteste Stelle 2, 3, 3, 8: «Wer, ohne vom Tode sich ganz befreit zu haben, zu jener Welt eingeht, den läßt er *in jener Welt* immer wieder sterben.» Damit wäre eine alte Streitfrage gelöst: das wiederholte Sterben kann nicht als Beginn der Seelenwanderung, denn die irdische Reinkarnation fehlt, sondern bloß als vorbereitendes Moment für diese Lehre gewertet werden.

Näher an den Seelenwanderungsgedanken führt die Vorstellung von der Wiedergeburt, die an späten Brāhmaṇa-Stellen mit dem abermaligen Sterben verbunden wird. Gopatha-Brāhmaṇa 1, 1, 15 und 1, 3, 22 sprechen bezüglich eines Ritus von jenem, «der den Wiedertod vernichtet und die Wiedergeburt überwindet» *(apahanti punarmṛtyum apātyeti punarājātim)*: seine Frucht ist *kāmacāra*, «das nach Belieben Wandeln» in allen Welten. In Verbindung mit der Reise des Toten durch die verschiedenen Stationen gebraucht Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa 3, 27, 14.17 den Ausdruck *punassambhūti*, «Wiederentstehen», was gut zu dessen Standort im Monde paßt, denn dieser wird angesprochen als «immer wieder von neuem geboren» (*návo-navo bhavasi jāyamānaḥ*; cf. RV 10, 85, 19a; 6)[55]. Zugleich heißt es, sein *punassambhūti* befinde sich im Monde, was nicht bedeutet, der Verstorbene werde dort «wiedergeboren», denn er empfängt diese Potenz zusammen mit dem Samen und der Nachkommenschaft vom Monde zurück.

Hier erhebt sich die Frage nach der möglichen Rückkehr zur Erde, die im folgenden Abschnitt bejaht wird. Einerseits bewegt sich der Tote nach Lust in den höheren Welten, wobei er allerdings nicht über Sonne und Mond hinauskommt, denn «dies ist das Ende» *(eṣo 'ntaḥ)*. Schließlich fügt der Text hinzu, daß der Verstorbene je nach Wunsch auf Erden wiedergeboren werden kann. «Wenn er wünschen sollte, ich

54. Deussen, ibid. I. 2, S. 294. Vgl. Keith, HOS 32, S. 573, Anm. 3.

55. H. Oertel, JAOS XVI, 1, 1894, S. 187, übersetzt *punassambhūti* mit «second birth». *punar bhavati* begegnet in den *Brāhmaṇas* (cf. AitareyaĀ 5, 1, 1), *punarbhava* erst spät in PraśnaU 3, 9 (*apunarbhava* in *SāmavidhānaB* 3, 8, 5), sehr häufig im Pāli. *púnar āvṛtti*: BĀU 6, 2, 15; *punarutpādana* ChU 3, 17, 5.

möchte hier wiedergeboren werden, dann wird er in eben der Familie geboren, auf die er seine Gedanken richtet, sei es eine Brahmanenfamilie oder eine königliche Familie[56].» Vor allem fällt auf, daß der Wunsch und nicht das *kárman* die zukünftige Stätte, sei es im himmlischen oder irdischen Bereich bestimmt: das *kárman*-Gesetz ist noch nicht im Wiedergeburtsgedanken verankert. Indes ist zu beachten, daß der Weg zum Himmel (und eventuell wieder zurück) doch vom rituellen Werk und dem esoterischen Wissen abhängt, denn früher wurde dargelegt: «er gewinnt diesen Sieg, er erlangt diesen Erfolg, wer also weiß ... Die Priester setzen den Opferer auf diese Silbe und heben ihn empor in die Himmelswelt» (JUB 3, 19, 6–7). Auf jeden Fall begegnen wir hier einer ältern Vorstellung, wo das «Wandeln nach Lust» *(kāmacāra)* gegenüber dem karmischen Determinismus noch vor- herrscht[57].

In Zusammenhang mit der Wunschwahl des zukünftigen Geschicks heißt es vom Toten: «eben diese Welt besteigt er wiederum vorauswissend» (JUB 3, 28, 4: *sa etam eva lokam punaḥ prajānann abhyārohann eti)*. Wie in der zitierten Stelle des Sāmavidhāna-Brāhmaṇas wird Nachdruck auf die bewußte Wanderung gelegt. Wie dort wird auch hier der Wunsch geäußert, nicht wiedergeboren zu werden. Dieser frühe pessimistische Zug wird einem gewissen Śāṭyāyani in den Mund gelegt[58]: «Diese Welt ist meist sehr leidvoll. Um jener willen spricht man und müht man sich ab. Wer würde, wenn er dies überwunden hat, wieder

56. JUB 3, 28, 4: *sa yadi kāmayeta punar ihā ''jāyeye 'ti yasmin kule 'bhidhyāyed yadi brāhmaṇakule yadi rājakule tasminn ājāyate*. Die Freiheit, sich nach Wunsch in allen Welten zu bewegen, erwähnt GopathaB 1, 15 und 1, 3, 22 neben der Überwindung von Wiedertod und Wiedergeburt *(kāmacāro 'sya sarveṣu lokeṣu)*. Selbst im Buddhismus begegnet die Vorstellung: Mahāvastu I, S. 1; Jātaka I, S. 48: Lalitavistara, Adhy. 3.

57. Allerdings schließt *kāmacāra* die Bedingtheit durch das Werk nicht aus; cf. *Sāmavidhāna-Brāhmaṇa* 3, 7, 1: «Wer wünscht: ‚möchte ich mit Bewußtsein alle Existenz durchwandern', der soll immer das Sāman zu ‚erwecke uns heute zu Großem' anwenden und in der Todesstunde daran denken: mit Bewußtsein wird er alle Existenzen durchwandern.» Gleicherweise soll nach 3, 8, 1 «derjenige, der wünscht: ‚möchte ich nicht wiedergeboren werden'», einen bestimmten Spruch hersagen. Sten Konow, *Das Sāmavidhānabrāhmaṇa*, Halle 1893, S. 76 und 77. Als Vorstufe des *kāmacāra* cf. RV 9, 113, 9: *anukāmáṃ cáraṇam*.

58. Vgl. *Vedic Index*, s. v. Śāṭyāyana.

hierher kommen? Nur dort (im Jenseits) mag er sein» (JUB 3, 28, 5). Eine freiwillige Rückkehr wäre damit eher ausgeschlossen, auch fehlt der Glaube an eine außermenschliche Verkörperung. So tritt zur Überwindung des Wiedertodes das neue Ideal der Vermeidung der Wiedergeburt.

17. DIE ÜBERIRDISCHEN STATIONEN DES VERSTORBENEN

Die eigentliche Seelenwanderungslehre entwickelt sich aus den Vorstellungen über die verschiedenen Stationen der Seele auf der Jenseitsreise, über ihr Schicksal in der andern Welt und ihre Rückkehr zur Erde. Im Anschluß an die Zweiwegedoktrin wird die Wanderung des Verstorbenen in der jüngeren Brāhmaṇa-Periode immer bunter ausgemalt, was mit dem steigenden Bewußtsein von den Schwierigkeiten, die den Toten erwarten, übereinstimmt. Mögen Hindernisse wie Strom und Höllenhund in die indogermanische Zeit zurückreichen[59], so kennt erst ŚB 1, 9, 3, 2 die Feuerflammen auf beiden Seiten des Götter- und des Manenpfades. Den, der es verdient, lassen sie durch, den andern versengen sie. Nach dem Vorausgehenden hängt das Schicksal vom rituellen *kárman* ab.

Immer intensiver befaßt sich die Phantasie mit den jenseitigen Stationen des Verstorbenen. Dabei zeugen schon die stark voneinander abweichenden Darstellungen von ihrem originellen Charakter: die systematische Überarbeitung und Vereinheitlichung folgt erst später. Hervortritt das Suchen nach einem «höchsten Himmel» – der Begriff geht auf den Ṛgveda zurück –, wo Unsterblichkeit und ewige Wonne den Abgeschiedenen erwarten. Impliziert dies nicht, daß alle übrigen «Himmel» Stätten der

59. Zu den indischen Quellen vgl. L. Schermann, ibid. S. 114ff. Anstelle des Stromes – *vaitaraṇī* usw. – begegnen wir auch dem See Āra (KauṣītakiU 1, 4), der nach Thieme (*Der Weg durch den Himmel nach der Kaushitakī-Upanishad*, Wissenschaftl. Zeitschrift der M. Luther Universität Halle-Wittenberg, Jhrg. 1, 1951/52, 3, S. 25) dem Himmelsmeer des Ṛgveda entspricht. Cf. 1, 3: Fluß *vijarā* und JB 1, 18: *sukṛtarasa*. JB 1, 42f. kennt einen Blut und einen Schmelzbutter führenden Strom. Zu den Flüssen in der andern Welt (*amúṣmiṃ loké*), s. Rönnow, *Trita*, S. 144 (zu BhāradvājaG 2, 12–14); vgl. den gr. Pyriphlegiston («Feuerstrom»), der um den Tartaros fließt. Literatur zum Höllenhund (Saramā usw.) im Veda bei K.L. Janert, *Sinn und Bedeutung des Wortes Dhāsi*, Wiesbaden 1956, S. 12, Anm. 38.

Vergänglichkeit, des Wiedertodes und der Reinkarnation sind? Wenden wir uns erst den verschiedenen Stufen dieser Wanderung zu.

Das bereits angeführte Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa kennt einen äußerst differenzierten Weg (3, 20–28): Erde–Agni–Vāyu–Zwischenwelt–Himmelsrichtungen–Tag-und-Nacht-Welt–Halbmonate–Monate–Jahreszeiten–Jahr–Gandharva-Welt–Apsaras-Welt–Himmel–Götterwelt–Sonne–Mond. Erwünscht wird letztlich der Aufstieg zur Welt Brahmans, doch der Mond bringt den Toten zurück zur Sonne, diese wiederum zum Mond: «das ist das Ende». Also liegt nichts über Sonne und Mond, obwohl dem Verfasser offensichtlich *brahmaṇo lokaḥ* wenigstens als Ideal bekannt ist. Ferner wird mit dieser Stufenfolge die Korrelationstheorie von Mikrokosmos und Makrokosmos verquickt. In jedem Bereich findet der Tote ihm eigene und entsprechende Kräfte: Name, Körper, Halt in der Erde, Askese, Glanz, Nahrung, Rede in Agni, Atem usw. im Wind, Gehör in den Himmelsrichtungen, Sehsinn in der Sonne, Denkorgan im Monde. Die Unsterblichkeit dagegen findet sich schon in der Götterwelt. Der ganze Aufstieg drückt zugleich die Erneuerung des Individuums aus. Am Ende angelangt, kann es sich frei nach Wunsch in den verschiedenen Welten bewegen[60] oder eine Wiederverkörperung auf Erden zu wählen.

Besonders aufschlußreich sind zwei Stellen des Jaiminīya-Brāhmaṇa: 1, 17–18 (S. 9, 14 f.) und 1, 49–50 (S. 21, 31 f.). Vor der Veröffentlichung des gesamten Brāhmaṇas durch Raghu Vīra und Lokesh Chandra (Nagpur 1954) stützte sich die Forschung auf die Version dieser Abschnitte von H. Oertel[61] sowie deren Erklärung durch E. Windisch und

60. Oertel übersetzt JUB 3, 28, 3: «And all the worlds beyond this [limit] of which we have spoken, they are all obtained ...». *ataḥ prāco lokān* kann jedoch nur bedeuten, «die von hier entgegengesetzten Welten», denn eben wurde gesagt, über diese Grenze hinaus könne man nicht gelangen. Also handelt es sich um die untern, früher genannten Stationen. Die Stelle lehnt die Theorie von der höchsten, unvergänglichen Welt Brahmans ausdrücklich ab: dagegen spricht sie vom Wandel in den andern überirdischen Stationen und von der Rückkehr zur Erde. Cf. Anm. 57; zu JB 1, 50 jetzt Frenz IIJ XI, 2, 1969, S. 128.

61. *Journal of the American Oriental Society* 19, 111 ff.

J. Hertel[62]. An der ersten Stelle heißt es im Anschluß an das Agnihotra, daß der Darbringer durch ein spezielles rituelles Wissen eine zweite Gebärmutter, ein zweites Selbst in der Sonne besitzt. Wenn dieser nun stirbt, verläßt ihn zuerst der Atemhauch *(prāṇa)*, um den Göttern sein gutes und schlechtes Werk anzukündigen. Dann steigt er selbst durch den Rauch empor zu den Jahreszeiten, den Türhütern der Himmelswelt (?)[62a]. Je nachdem er auf die Erde zurückkehren oder die Unsterblichkeit erlangen will, spricht er einen bestimmten Vers. Im letzteren Fall gelangt er zur Sonne, die ihm sein Selbst *(ātman)* zurückgibt. Darauf packen ihn die Jahreszeiten an den Füßen, zerren ihn weg, Tag und Nacht treten jedoch an seine Stelle. Dies wird bedeuten, daß letztere von den Jahreszeiten in den Kreislauf des Werdens gerissen werden, während der Verstorbene zur Sonne zurückkehrt. Durch ein Wortspiel erhält er dann als Ka=Prajāpati in die Sonne = Himmelswelt *(suvarga)* Eingang. Der Text fügt hinzu: «dann geht er zum Saft der Guttat *(sukṛtarasa)*[62b]. Dessen Söhne treten sein Erbe an, die Manen (erben) die guten Taten *(sādhukṛtyām)*.»

JB 1,49–50 schildert im Anschluß an das Totenopfer die Jenseitsreise noch ausführlicher. Die Stationen nach der Verbrennung: Rauch – Nacht– Tag – dunkle Monatshälfte – lichte Monatshälfte – Monat: hier vereinigen sich Leib und Lebenskraft *(asu)*. Eine Jahreszeit mit einem Schlägel in der Hand (Symbol des Totenrichters) kommt ihm entgegen und fragt ihn, wer er sei. Er antwortet mit denselben zwei Versen wie in 1,18. Wenn er in die höheren Welten aufsteigen will, sagt er: «Führet mich zur Unsterblichkeit!» Dann geleiten ihn die Jahreszeiten hinüber. Die Manen treten ihm entgegen und erhalten die guten Taten. Die Söhne erlangen sein Erbe, die Feinde seine schlechten Taten.

62. E. Windisch, BKSGW 59, 1907, S. 111ff.; J. Hertel, *Die Weisheit der Upanischaden*, München 1921, S. 149ff.

62a. Mond (1,4a) oder *devaloka* (1,17). Cf. ŚB 11,4,4,1: Es gibt sechs Tore zum Brahman: Feuer, Wind, Wasser, Mond, Blitz, Sonne.

62b. *sukṛtarasa* wohl Name eines mythischen Flusses; vgl. Unsterblichkeitstrank (*amṛta*, «Nichtsterben») und Fluß *vijarā*, «Nichtalternd», von KauṣītakiU 1,3; oben Anm. 59.

Kauṣītaki Upaniṣad 1, 1–7 (= Śāṅkhāyana Ā 3, 1–7) enthält eine erweiterte Version dieser Jenseitsspekulation, wobei folgende Welten zu durchwandern sind: Mond. Diesem muß man wiederum mit den zwei Versen antworten. Will man höher steigen, so betritt man den Götterweg und gelangt nacheinander in die Welten von Agni, Vāyu, Varuṇa, Indra, Prajāpati, Brahman. Dieses mythische Reich wird ausführlich geschildert. Hier überläßt er das gute sowie das böse Werk den lieben und bösen Verwandten (wie JB 1, 50[62c]). Schließlich gelangt er zum Gott Brahman, der spricht: «jetzt eben hast du meine Welt erreicht»[63].

Wie wir sehen, herrscht anfangs Unstimmigkeit über die höchste Welt, wo die Menschen göttlich (JB 1, 50) und unsterblich werden. Nach JUB 3, 13, 12 ist die Sonne die Götter- *(devaloka)*, der Mond die Menschenwelt *(manuṣyaloka)*, was an den Götter- und Manenweg erinnert. An einigen Stellen gilt die Sonne als höchste Stätte, wo man unsterblich wird: JB 1, 18[64]; Praśna Upaniṣad 1, 10[65]. Aber auch dem Mond wird die gleiche Stellung zugeschrieben in JUB 3, 27, 9 f., denn von der Sonne aus – also nach ihr – erreicht man ihn[66]. Weitverbreitet ist die Vorstellung vom Mond als dem Sammelort aller Seelen, doch

62c. Thieme, ibid. S. 29, Anm. 1 verweist noch auf Manu 6, 79: der Verstorbene läßt «sein Gutgetanes zu seinen lieben Angehörigen und sein Schlechtgetanes zu seinen bösen gehen».

63. Wie Thieme nachgewiesen hat, «handelt es sich offenbar um zwei ineinandergeschobene und mehr oder weniger geschickt miteinander verknüpfte Berichte: 1. um einen Bericht vom Eingehen in das *brahman*, und 2. um einen Bericht vom Gelangen zum Thron des Gottes Brahman» (S. 24). Hertel (S. 164) übersetzte den letzten Passus: «Die Gewässer sind meine Welt; sie sei die deine!» *āpo* = *āpaḥ* ist jedoch aor. von *āp-* «du hast erreicht», also nicht «Gewässer»; s. zuletzt Frenz, IIJ 11, 1969, S. 108 (freundlicher Hinweis von W. Rau).

64. *svar* bedeutet Sonne und Himmel, darum das Wortspiel mit *suvarga*, «der in die Sonne gelangt» und «Himmel». Cf. TB 3, 8, 10, 3; 17, 2; 20, 2: *eṣa (ādityaḥ) svargo lokaḥ*; KauṣītakiB 5, 7; GopathaB 2, 1, 25: *devaloko vā ādityaḥ*. Nach ŚB 2, 3, 3, 7 f. befinden sich die Götter jedoch jenseits der Sonne, deshalb sind sie unsterblich.

65. PraśnaU 1, 11 führt RV 1, 164, 12 an und verküpft die Sonnenmythologie mit Prajāpati, dem Vorläufer Brahmans.

66. Vgl. Windisch, *Buddha's Geburt*, S. 67. Ähnlich BĀU 5, 10, 1: über Wind, Sonne, Mond gelangt man in die Welt ohne Hitze, ohne Kälte.

wünscht in diesem Fall der Verstorbene zur Welt Brahmans aufzusteigen (3, 28, 1), wird aber zwischen Mond und Sonne hin und her geschoben, womit ein höherer Bereich ausgeschlossen ist (3, 28, 3). Aber als eigentlicher Ort der Unsterblichkeit galt doch *brahmaloka*. So sahen wir schon früher, daß mit Brahman vereinigt wird, wer dem Wiedertod entrinnt (ŚB 11, 5, 6, 9; Taittirīya-Āraṇyaka 2, 14). Auch nach ŚB 2, 3, 3, 7 befinden sich die Götter jenseits der Sonne im Reich der Unsterblichkeit. Die Welt des Brahman bleibt das volkstümliche Paradiesideal[67].

18. DIE WIEDERGEBURT IN DEN BRĀHMAṆAS

Bisher verfolgten wir den Glauben an den Wiedertod verbunden mit dem Bestreben, davon befreit zu werden, was kraft besonderer Riten und esoterischen Wissens durch den Aufstieg in eine höhere Welt ermöglicht wurde. Wir haben zugleich die mannigfaltigen Stationen der Seele auf ihrer Wanderung im Jenseits untersucht und dabei die Möglichkeit einer Wiedergeburt auf Erden nur kurz gestreift. Diesem Punkt wollen wir uns zuwenden und folgende Fragen prüfen: 1. Wann taucht der Gedanke zum ersten Mal auf? 2. Von wo findet die Rückkehr zur Erde statt? 3. Wodurch wird die Wiederverkörperung motiviert? 4. Welche neuen Daseinsformen bestimmen das Schicksal der wiedergeborenen Seele?

Schon oben (8) haben wir auf eine gewichtige Stelle hingewiesen, wonach man durch die Kenntnis eines rituellen Details in bezug auf die Jahreszeiten «wiederum fürwahr in dieser Welt entsteht» *(púnar ha vā́ asmíṃ loké bhavati)*, wie der Frühling aus dem Winter neu geboren wird (ŚB 1, 5, 3, 14). Dies wäre eventuell das älteste Zeugnis der Wiedergeburtslehre, wenn feststünde, daß die Seele nach dem Tode zu einer neuen Daseinsform gelangt. Doch könnte es sich um eine kultische Wiedergeburt handeln (wobei allerdings *asmíṃ loké* erstaunt) oder um die imaginäre Rückkehr des Opferers vom Himmel. Auch an ein Fortleben auf Erden durch Nachkommenschaft ist zu denken, was an-

67. *brahman* wird auch mit Sonne bzw. Mond identifiziert: JUB 3, 4, 9; AB 2, 41. Zu *brahmaloka* cf. ChU 8, 4, 1–3; 5, 4; 13, 1; 15, 1: BĀU 6, 2, 15; PraśnaU 1, 15. 16; 5, 5.

schließend (1,5,3,16) nahegelegt wird: durch einen speziellen Ritus werden Nachkommen wieder und wieder erzeugt *(prajā́ḥ púnar abhyāvártam prájāyante)*. Offensichtlich wird das Wiederentstehen optimistisch gewertet: dies ist ein alter Zug gegenüber dem «modernen» Pessimismus eines Śāṭyāyani (JUB 3,28,5). Wir haben auch die dunkle Stelle von ŚB 3,1,2,21 (9.) herangezogen, wonach die Verletzung eines rituellen Tabus zur Geburt in Form eines sonderbaren Wesens *(adbhutá)* führt. Hier wäre an eine Art Metamorphose zu denken, die von der Seelenwanderung strikte zu unterscheiden ist.

Einen alten, einschlägigen Beleg für die Wiedergeburt auf Erden nach dem Verweilen in einer Himmelswelt fand man in Jaiminīya-Brāhmaṇa 1,18 (S. 9, Z. 14f.) und 1,50 (S. 21, Z. 31f.). Der Tote steigt, wie wir eben sahen, in die Höhe, er gelangt in den Monat (oder: Mond, 1,49). Er richtet an die Jahreszeiten (eine Jahreszeit, 1,49), auf ihre Frage: «Wer bist du?», folgenden Vers:

vicakṣaṇād ṛtavo reta ābhṛtam
ardhamāsyam prasutāt pitryāvataḥ |
tam mā puṃsi kartary erayadhvam
puṃsaḥ kartur mātary āsiṣikta ||[68]

«Vom Lichten, Jahreszeiten, ist der Same hergebracht, Halbmonat'ger, vom neuerzeugten Herrn der Väterwelt. Drum sendet mich in einen Mann, der mich erzeugen soll, und flößet mich in eine Mutter ein[69]!»

Nach der Glosse von 1,50 zu den zwei ersten Pādas wird der König Soma geopfert, was nicht stimmt, woraus der fremde Ursprung der Strophe hervorgeht, wenn auch der Samen zweifellos vom Mond (König Soma) herkommt (cf. KauṣītakiU 1,2; 2,8f.). Kreislauftheorie und Mondmythologie (6.) spielen wiederum eine gewichtige Rolle. Die

68. Nach 1,50 (1,18 fehlerhaft); cf. KauṣītakiU 1,2 (b: *pañcadaśāt prasūtāt*; c: *tan mā puṃsi*; d: *puṃsā kartrā mātari māsiṣikta)*. Schon Böhtlingk, BKSGW 42, 198ff., hat den Vers als solchen erkannt.

69. Hertel, ibid. S. 151f. Windisch, BKSGW 59, 1907, S. 111f., hat nach Hertel den Vers erstmals richtig gedeutet. Die eingeschobenen Glossen des Brāhmaṇa ließen wir hier (wie in der zweiten Strophe) weg.

ungenaue Überlieferung geht noch aus den Abweichungen an den beiden Stellen hervor. Unvermittelt folgt die zweite Strophe:

sa upajāyopajāyamāno
dvādaśena trayodaśopamāsaḥ |
samaṃ tad vide prati tad vide 'haṃ
tam mā ṛtavo 'mṛta ānayadhvam ||

Hertel übersetzt:

«So werd ich denn hinzugezeugt, ein Zugezeugter des Zwölffachen, als ein dreizehnter Schaltmonat. Das weiß bestimmt ich, dessen bin ich ganz gewiß; drum führet, Jahreszeiten, mich hin zur Unsterblichkeit!»[70]

Den Dreizehnfachen deutet das Brāhmaṇa 1,50 (mit verderbtem Text) auf die Sonne, woraus Hertel schließt, daß sein Verfasser den Sinn des Verses nicht mehr verstanden hat. Indes handelt es sich gewiß um das Jahr = Sonne mit zwölf Monaten und Schaltmonat, durch die man Unsterblichkeit erlangt, wie man gemäß dieser Deutung der ersten Strophe durch den Mond der Wiedergeburt teilhaftig wird.

Hier wird man nach dem logischen Zusammenhang der beiden Strophen fragen. Für Hertel, der sich auf Windisch beruft, drückt die erste Strophe die Antwort eines Verstorbenen aus, der «auf der Erde wiedergeboren sein will», während die zweite den Wunsch bekräftigt, in die höheren Welten aufzusteigen[70a]. Inzwischen ist die kritische Übersetzung der Kauṣītaki-Upaniṣad von A. Frenz erschienen, der die Parallelstelle 1,2 (= Śāṅkhāyana-Āraṇyaka 3,2) folgendermaßen verdeutscht:

«Aus dem Glänzenden, ihr Mondläufe, wurde der Same hergebracht, aus dem fünfzehnteiligen [zum Gebären] Angetriebenen, aus dem, der die Väterseelen besitzt. Und dann brachtet ihr mich durch den Mann als den Verrichter, ergosset ihr mich in die Mutter. So wurde ich als der

70. Hertel, ibid. S. 152 nach JB 1,18 (1,50 verderbt); vgl. S. 155, Anm. 3; S. 159, Anm. 2. KauṣītakiII 1,2: a: ... *upajāya upa...*; c: *saṃ tad vide 'haṃ*; d: *tan ma ṛtavo 'mṛtyava ābharadhvam*.

70a. Dieser Deutung widerspricht vorerst die Frage: «Wer bist du?», die man nicht durch die Äußerung eines *Wunsches* beantworten kann. Zur grammatikalischen Problematik s. unten.

Dreizehnte, als der Schaltmonat, eins ums anderemal weitergeboren, zusammen mit dem zwölfteiligen – Vater –. Das akzeptiere ich, das weiß ich ganz gewiß, darum, ihr Mondumläufe, bringt mich zum Nicht-Sterben![71]»

In JB 1,18.50 weicht der Text der entscheidenden 1. Strophe leicht ab, so daß Frenz den 2. Pāda überträgt: «halbmonatsalt, aus dem Ausgepreßten ...»[72]. Im wesentlichen Punkt, der unser Problem betrifft, bleibt die Deutung indes identisch: der Verstorbene tut den Jahreszeiten (bzw. dem Monde, KauṣītakiU 1,2) sein Wissen kund: Aus dem Monde gelangte der Samen in den Vater, dann in die Mutter. Jetzt wurde er als Schaltmonat immer weiter geboren. Kraft dieses Wissens sollen ihn die Jahreszeiten («Mondumläufe») zum Nicht-Sterben bringen. Dieser Deutung entsprechend wäre in den beiden Strophen gar nicht von Wiedergeburt die Rede. Es geht nur um die Unsterblichkeit, die man durch das Wissen erlangt, daß man selbst vom Monde stammt und als dreizehnter Monat (Schaltmonat) den ewigen Kreislauf des Jahres mit seinen zwölf Monaten (= Sonne) überwinden kann. Allerdings wäre anzunehmen, daß man ohne dieses besondere Wissen zumindest dem Wiedersterben oder gar der Wiedergeburt anheimfällt.

W. Rau, auf Grund dessen Seminar obige Übersetzung entstanden ist, stimmt ihr im Prinzip zu. «M.E. kann der Abgeschiedene auf die Frage ‚Wer bist du?' nur mit einer *Feststellung*, nicht mit einer *Aufforderung* sinnvoll antworten. Ich fasse daher *erayaddvam* als augmentlose Imperfekt- und *āsiṣikta* als augmentierte *(ā-a-siṣikta)* Perfekt-, also

71. A. Frenz, *Kauṣītaki-Upaniṣad*, Indo-Iranian Journal XI, 2, 1969, S. 106. Vgl. A.B. Keith, *Śāṅkhāyana Āraṇyaka*, London 1908, S. 17–18; Renou, Kauṣītaki Upaniṣad, Paris 1948, S. 16, übersetzt Strophe 1cd: «Envoyez-moi dans un progéniteur mâle, déversez-moi dans une mère par un progéniteur mâle.» Er folgt im wesentlichen Windisch und Hertel. S. 18, Anm. 23, bemerkt er zu *erayadhvam*: «Forme du Ṛgv. (IV, 34, 2).» Anm. 24: «*niṣikta* A, var *siṣikta*; on a proposé de corriger en *niṣiñcata*, mais une forme aberrante (impératif d'aoriste radical ou d'aoriste redoublé) n'est nullement déplacée dans ces versets en style pseudo-védique. Geldner propose de voir dans *niṣiñca* une vieille forme de 2e plur. parfait.» Vgl. unten die Deutung von W. Rau!

72. Frenz, ibid. S. 126; *ardhamāsyam* entspricht *pancadaśāt* (s. Anm. 68).

Plusquamperfektform auf ... Aus dieser meiner Auffassung ergibt sich alles andere, u.a. auch, daß der Tote *selbst* nicht von zwei Möglichkeiten dessen spricht, was ihm widerfahren sollte. *Er* will sicher nur die Unsterblichkeit; daß er sie nicht erreicht, wenn er die Prüfung nicht besteht, hat m.E. mit seinen *Wünschen* gar nichts zu tun[73].»

Im wesentlichen sind wir von der Richtigkeit dieser Deutung überzeugt. Allerdings ist zu beachten, daß die Antwort, die der Verstorbene den *ṛtu's* (Jahreszeiten oder «Mondumläufen») bzw. dem Monde (KauṣītakiU 1,2) gibt, sein Schicksal noch nicht entscheidet: zur Sonne emporgestiegen, muß er nochmals die Frage: «Wer bist du?» beantworten. Erstens erhält er, nachdem er Vor- oder Familiennamen angegeben hat, vom Sonnengott sein zweites Selbst *(ātman)* zurück, dann erklärt er seine Identität mit Prajāpati (hier gleich Sonnengott), wodurch er wohl unsterblich wird (JB 1,18). In JB 1,50 ist von dieser zweiten Frage nicht die Rede. Hier wie später in KauṣītakiU 1,2–7 wurden wohl Mond- und Sonnen- (bzw. Brahman-) Eschatologie kompiliert. Einem ähnlichen Fall begegneten wir in JUB 3,27,9–3,28,3. Später kehrt man vom Mond aus auf die Erde zurück, während man von der Sonne in die Brahman-Welten und damit zur Unsterblichkeit gelangt (BĀU 6, 2,15–16). Auf jeden Fall hängt das «Nicht-Sterben» vom esoterischen Wissen und damit vom rituellen *kárman* ab, so daß der Gedanke einer möglichen Wiederverkörperung zumindest impliziert wird.

Diese zentrale Vorstellung wird im gleichen Texte explizite ausgesprochen, und nicht nur das: die freie Wunschwahl taucht in JB 2,320 ausdrücklich auf. Wer «wünscht», in den Himmel zu gelangen, oder in dieser Welt zu verweilen, erreicht dies durch ein bestimmtes Opfer

73. Freundliche briefliche Mitteilung vom 31.1.1971. Zu *āsiṣikta* zieht er noch heran: Alfons Fürst, *Der Sprachgebrauch der älteren Upaniṣaden*, Diss. Tübingen 1914, Göttingen 1915, S. 23; W. D. Whitney, *Sanskrit Grammar*, § 818a. Zu *erayadhvam*: K. Hoffmann, *Der Injunktiv im Veda*, Heidelberg 1967, S. 108, Anm. 6. Was die beiden Strophen betrifft, verweist Prof. W. Rau ferner auf H.W. Bodewitz, *ZDMG Supplementa*, I, XXVII. Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 27. Juli 1968 in Würzburg, Vorträge, Teil 3, 1969, S. 843–848 (Bibliographische Ergänzungen zum Aufsatz von A. Frenz).

(yaḥ kāmayeta gaccheyaṃ svargaṃ lokaṃ, praty asmin loke tiṣṭheyam iti, sa etena yajeta). Nach JB 3,216 verhilft die Kenntnis eines Sāman (einer Ritualmelodie) nicht bloß zur Erlangung des Himmels, sondern sogar zur Rückkehr zu dieser Welt *(sa yad Ayāsyo 'muṣmāl lokād imaṃ lokam āgacchad, asmāl lokād amuṃ lokam āgacchad)*[74]. Wiederum hängt die Erfüllung des Wunsches vom kultischen Wissen und Handeln ab.

Eine ansprechende Variante und zugleich eine weitere Bestätigung für die Wunschwahl der Wiedergeburt bietet die früher behandelte Stelle von JUB 3,28,3–4 (16.): man wird wiedergeboren in einer Brahmanen- oder Königsfamilie, wenn man also wünscht und die Gedanken auf die entsprechende Familie richtet, ein Motiv, das noch in der Legende von Buddhas Geburt nachspielt[75]. Der Herabstieg erfolgt in beiden Fällen vom höchsten Himmel (nicht vom Monde). Das Brāhmaṇa fügt hinzu, daß, wer am Ende *(anta)* angelangt ist, in allen Welten nach Wunsch wandeln kann (JUB 3,28,3). All dies stützt Windischs Hypothese wenigstens geistesgeschichtlich, wenn ihr auch philologische und grammatikalische Schwierigkeiten im konkreten Fall (JB 1,18.50) im Wege stehen.

Die angeführten Belege bezeugen wohl die Idee der Rückkehr aus dem Jenseits und der Wiedergeburt, aber nicht die eigentliche Seelenwanderungslehre. Dazu fehlt 1. die außermenschliche Reinkarnation, 2. die schicksalhaft wiederholte Transmigration, 3. die Vergeltung der Taten im ethischen Sinne. Für die äußerst altertümliche Vorstellung

74. Ayāsya Āṅgirasa erscheint in AB 7,16 bei der Königsweihe, an der Śunaḥśepa geopfert werden sollte. Neben dem *sāman* ist wiederum der Wunsch bestimmend für das Schicksal nach dem Tode: *so 'kāmayata pra svargaṃ lokaṃ jānīyām iti. sa etenaiva sāmnā stutvā svargaṃ lokam punaḥ prājānāt* (JB 3,216; S.444, Z. 6 v.u.). «Der wünsche: ‚Möchte ich die Himmelswelt erkennen (= kennenlernen, erleben). Nachdem er mit dieser Singweise gelobt hatte, wußte er den Himmelsraum wiederzufinden'» (s. Caland, *Auswahl*, Nr. 200, S. 275–276). Rau bemerkt: «Der Kontrast *āgacchat* ‚er kam' und *agacchat* ‚er ging' ist gewollt und darf nicht beseitigt werden». Auf die beiden Stellen des JB hat uns freundlicherweise Prof. W. Rau hingewiesen.

75. Vgl. Windisch, ibid. S. 66. Zur Bedeutung des letzten Gedankens in der Todesstunde vgl. neben der allgem. Religionsgeschichte SāmavidhānaB 3,7,1 (S. 76) und besonders das tibetische Totenbuch.

spricht noch die Verknüpfung mit den Jahreszeiten und dem Jahr – wie in ŚB 1, 5, 3, 14 (8.). Die Priorität des Jahresablaufes sowie der Kreislauf der Natur (6.) dürfen damit als wesentliche Vorstufen des Seelenwanderungsgedankens angesehen werden. Den mythischen Archetyp bilden die Rätsel von RV 1, 164, 30–32. Hierher gehört noch JB 2, 212 und 3, 331 mit dem sich drehenden «Götterrad» *(devacakra)*. Wer die damit verbundenen Bezüge kennt, ersiegt die Unendlichkeit, die Unvergänglichkeit und die «Erneuerung» *(punarnavatā)*. Diese Anschauung wird ebenfalls mit dem Jahr und insbesondere den Jahreszeiten verknüpft.

19. ERGEBNISSE

Zusammenfassend kann festgehalten werden, daß die eigentliche Seelenwanderungslehre den ältern vedischen Texten von den Saṃhitās bis zu den Brāhmaṇas und Āraṇyakas unbekannt war (2.), daß in diesen Schriften jedoch alle wesentlichen Vorstufen des indischen Fundamentaldogmas zu finden sind. Daraus folgt der Schluß: die Lehre gründet ausschließlich auf vedischen Prämissen, deren entwicklungsgeschichtlicher Ablauf sich in allen Phasen positiv erfassen läßt. Heben wir die entscheidenden Entwicklungsstufen nochmals hervor.

1. Besonders beeindruckt waren die vedischen Seher vom Kreislauf der Natur, wie er sich vornehmlich in der Periodizität des Mondes und der Sonne mit ihren 12 Monaten und festen Jahreszeiten, der regelmäßigen Wiederholung des Jahres, kundtut (6.).

2. Hinzu trat die Kosmisierung des Menschen, die vollständige Eingliederung des Lebens- in den Weltprozeß, woraus sich logischerweise der Mythos von der ewigen Wiederkehr der Yuga- und Kalpa-Theorie entwickelte. Wo immer wir Ursprüngen begegnen, treten die ersten zwei Momente hervor (4.–6.).

3. Letztlich verwandt mit diesen Vorstellungen sind die «animistischen» Prämissen, der Glaube an die Allbelebt- und -beseeltheit der Natur, an die Metamorphosen, die Verwandlungen von Menschen in Tiere und Pflanzen usw. (7.).

4. Eine gewichtige Rolle spielten die magischen Riten der Fruchtbarkeit und Erneuerung. Durch sie konnten mythische Urgeschehnisse magisch nachvollzogen, wiederholt werden, was eine zauberhaft-symbolische Erneuerung nicht nur der Natur, sondern auch des Menschen – geistige Wiedergeburtszeremonien – implizierte (8.–10.).

5. Sehr verbreitet war der Glaube an eine Wiedergeburt des Vaters bzw. Großvaters im Sohne oder Enkel. Hinzu tritt die Bedeutung des Manenkultes durch männliche Nachkommen (7.).

6. Bei all diesen Momenten handelt es sich großteils um Universalvorstellungen, die bei den verschiedensten Völkern der Erde auftreten, ohne dort zur Seelenwanderungslehre geführt zu haben. Nur typisch indische Anschauungen im Zusammenspiel mit den angeführten Prämissen werden uns den Schlüssel zur Erklärung geben. Dazu gehört vorerst die zunehmende Spekulation über das Schicksal des Verstorbenen und dessen Abhängigkeit von rituellen Handlungen (11.–12.).

7. Unsterblichkeit ist den Menschen (wie den Göttern) nicht naturhaft innewohnend: durch spezifische Riten, also kultische «Handlungen *(kárman)* allein kann er sie erlangen. Dies impliziert, daß die Menschen, die ihrer nicht teilhaftig werden, in einem Reich der Vergänglichkeit verharren (13.).

8. Die Konsequenz war, daß selbst rituelle Werke als endlich, also unbeständig, angesehen wurden, was in der Annahme resultierte, daß der Abgeschiedene in der andern Welt, wenn seine rituellen Verdienste erschöpft waren, immer wieder die Beute des Todes werde: Theorie vom wiederholten Sterben *(punarmṛtyú)* (14.).

9. Die Überwindung des «Wiedertodes» trachtete man durch neue, raffinierte Kulthandlungen zu erzwingen. Diese Riten setzten ein höheres, esoterisches Wissen voraus, wodurch die Gnosis immer mehr als Grundbedingung der Immortalität in den Vordergrund trat (14.–15.).

10. Jenen, die dieses Wissen nicht besaßen und daher die entsprechenden Riten nicht ausführen konnten, wurde in der jenseitigen Welt der Wiedertod zuteil. In den jüngern Brāhmaṇas – JB, JUB, ŚB –

schloß man schließlich, daß der Tote in diese Welt zur Wiederverkörperung zurückkehre. Die besondere, stets menschliche Daseinsform konnte auch durch den Wunsch *(kāma)* bestimmt werden (16.–18.).

All diese Voraussetzungen führten konsequenterweise schon in der Brāhmaṇaperiode zur Annahme der Wiedergeburt nach einem Zwischenaufenthalt in einer anderen Welt. Daraus ergab sich in den ältern Upaniṣaden gleichsam gesetzmäßig die eigentümliche Seelenwanderungslehre, deren verschiedene Entwicklungsstufen wir in der nächsten Arbeit untersuchen werden[76].

76. *Anfänge der Seelenwanderungslehre*, Asiatische Studien XXVI, 3–4, 1972.