

Zeitschrift:	Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy
Herausgeber:	Schweizerische Philosophische Gesellschaft
Band:	19 (1959)
Artikel:	Das magische Weltbild der Inder
Autor:	Abegg, Emil
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-883388

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: 03.02.2026

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

Das magische Weltbild der Inder

von Emil Abegg

Die hohe Bedeutung der altindischen, insbesondere vedischen Literatur für die Geschichte des menschlichen Bewußtseins liegt darin, daß hier eine Stufe geistiger Entwicklung literarisch festgehalten ist, die uns bei keinem anderen Volke des Altertums in solcher Vollständigkeit überliefert ist. Bei den Griechen zumal, wo wir besonders begierig wären, den ethnischen Unterbau ihrer späteren Geistesentwicklung kennenzulernen, ist diese Stufe beim Auftreten der ersten religiösen und philosophischen Gedankenbildung schon längst überwunden, und der sich in dieser Zeit vollziehende Bruch mit jenen urtümlichen Gedanken, die Scheidung des wissenschaftlichen Denkens vom Mythos, hat bewirkt, daß jene archaischen Denkformen sich nur noch in versprengten Resten und Andeutungen erhalten haben. Für Indien dagegen, das jenen Bruch niemals vollzogen hat, besitzen wir in den Liedern des Rig- und Atharvaveda sowie in den Ritualtexten der Brâhmanas und den sich an sie anschließenden Upanishads ein ausgedehntes, auch heute noch nicht restlos erschlossenes Urkundenmaterial, das oft die einzige literarische Bestätigung dessen enthält, was die neuere Völkerpsychologie über das Denken der Primitiven gelehrt hat. Dieser Parallelismus ist freilich kein genauer und vollständiger, denn es gibt bekanntlich zwei Arten von Naturvölkern: solche, die auf dieser Stufe verblieben sind und solche, denen es bestimmt war, Träger einer Hochkultur zu werden; bei allen Vergleichen des altindischen Weltbildes mit dem der heutigen Naturvölker ist nie zu vergessen, daß die Inder zu jener zweiten Kategorie gehörten, und daß schon in ihren allerersten Gedankenbildungen sich die Ansätze zu späterer Höherentwicklung ankündigen. Abgesehen davon ist es aber durchaus gegeben, das Denken der Vedazeit mit demjenigen heutiger Naturvölker zu vergleichen und es in mancher Hinsicht daraus zu erklären.

Die Hauptzüge der primitiven Mentalität, wie sie die neuere Ethnologie und Völkerpsychologie erschlossen haben, sind heute wohlbe-

kannt, so daß es genügt, zur Orientierung die wesentlichen Besonderheiten derselben herauszuheben. Die ältere Völkerpsychologie gründete die Erklärung der primitiven Religion und Mythologie auf die animistische Theorie, wie sie von Tylor eingeführt und in neuerer Zeit von Frazer vertreten worden ist. Auch Wilhelm Wundt hat in seiner Völkerpsychologie die Entwicklungsgeschichte mythischer und religiöser Vorstellungen einseitig auf die animistische Theorie ge- gründet. Demgegenüber haben erstmals französische Völkerpsycho- logen wie Hubert und Mauß in ihrer allgemeinen Theorie der Magie, Durkheim in seiner Abhandlung über primitive Klassifikationen und dann besonders Lévy-Bruhl die Grundlagen der primitiven Mentalität im magischen Denken aufgezeigt, wobei freilich der Gedanke der Beseelung nicht gänzlich ausgeschlossen ist, denn man darf nie vergessen, daß magische Kausalität im Grunde doch auch ein see- lisches Phänomen ist, wurzelnd im Erlebnis der Willensvorgänge. In der neueren deutschen Literatur wurde diese Auffassung zuerst ver- treten von K. Th. Preuß in seinem kleinen aber gewichtigen Buch «Die geistige Kultur der Naturvölker» (1914), dem bedeutsame Abhandlungen im «Globus» vorausgegangen waren; auch die Auf- zeichnung und Bearbeitung der mythisch-dramatischen Dichtungen der Cora-Indianer in Mexico (in dem Bericht über die Nayarit- Expedition von 1911) gab einen wertvollen Beitrag zu diesen neuen Erkenntnissen. Vor allem Lévy-Bruhl hat gezeigt, daß das Denken der Naturvölker vielfach ganz anderen Gesetzen folgt als das Unsige; wenn er dies Denken deshalb als prälogisch bezeichnet, so ist dies vielleicht ein nicht ganz passender Ausdruck; es folgt nicht überhaupt noch keiner Logik, sondern nur einer anderen.

Dies Denken ist ganz erfüllt von mystisch-magischen Zusammen- hängen, in denen Kollektivvorstellungen und ihre wechselseitigen Verbindungen von entscheidender Bedeutung sind, wie dies schon in den Sprachen mancher Naturvölker zum Ausdruck kommt, wo namentlich die Eskimo- und Indianersprachen jene Satzworte ent- wickelt haben, die einer oft sehr komplizierten Totalimpression ent- sprechen, zu deren sprachlicher Wiedergabe wir manchmal ein ganzes Satzgefüge benötigen. Mit dieser Komplexqualität des primi- tiven Bewußtseins hängt es zusammen, daß immer ein Teil für das Ganze eintreten kann, das er in magischer Weise vertritt; alle Kräfte, die im Ganzen vorhanden sind, wirken auch im Teil (*participation mystique*, Methexis). Ein zweiter für uns schwerverständlicher Zug des

primitiven Denkens zeigt sich darin, daß jedes Ding zugleich ein anderes sein kann, daß also das Gesetz der Identität hier keine Geltung hat; so wenn etwa die Bororó in Südamerika behaupten, sie *seien* Arara-Vögel, oder für die Huichols in Mexico das Korn, der Hirsch und die Hikuli-Pflanze ein und dasselbe sind. Mit diesen offenbar auf magischen Vorstellungen beruhenden Identifikationen hängt es zusammen, wenn die Sprachen solcher Völker oft Ausdrücke besitzen mit merkwürdig weiten Bedeutungen für ganz Verschiedenes, für uns Unvereinbares; man verwechsle dies ja nicht mit hoher Abstraktion, denn diese Teilbedeutungen stehen durchaus nicht in irgendwelchem begrifflichen Verhältnis zueinander. Die besten Beispiele für diese Erscheinung bieten gerade Ausdrücke für magische Potenz wie Mana, Orenda, Mulungu, die auf alles irgendwie Außerordentliche Anwendung finden, und deren grammatischer Gebrauch schon zeigt, daß sie auf einem von dem unsrigen wesentlich verschiedenen Denken beruhen; sie können nämlich je nach Bedürfnis substantivisch, adjektivisch, adverbial oder verbal gebraucht werden. Auf jeden Fall aber handelt es sich um eine unpersönliche Kraft, wie eine solche uns auch im Brahman entgegentritt.

Alle die genannten Züge lassen sich nun auch in der vedischen Literatur aufweisen, in den Liedersammlungen naturgemäß mehr im Atharvaveda, der Sammlung der Zaubersprüche, als im Rigveda, der ausschließlich dem höheren Götterkult gewidmet ist; dann aber ganz besonders in den ausgedehnten Brâhmanatexten, den auf sie folgenden «Waldbüchern» (Aranyakas) und Upanishads sowie in den spätvedischen Ritualtexten, den Sûtras, unter denen besonders das zum Atharvaveda gehörige Kauçika-Sûtra von Wichtigkeit ist. Die Hauptquelle bilden für uns die Brâhmanas, deren bekanntestes das zum Yajurveda, dem Veda der Opfersprüche, gehörige Çata-patha-Brâhma ist, das von Eggeling in den Sacred Books of the East übersetzt worden ist. Gerade diese sonst sehr verdienstliche Übersetzung zeigt freilich, daß ihr Verfasser mit den neueren Einsichten in die magische Weltansicht noch nicht vertraut war, so daß er manches nicht richtig verstanden hat; erst die Untersuchungen von Sylvain Lévi und Hermann Oldenberg haben uns das wahre Verständnis dieser Texte eröffnet. Das Weltbild, das sie uns enthüllen, ist bestimmt durch das Wirken unpersönlicher Substanzen oder Potenzen. Schon das Opfer (*yajña* msc.), dessen Deutung die

Brâhmanas ausschließlich gewidmet sind, und das im Grunde nichts anderes ist als eine bis ins einzelne organisierte Zauberhandlung, ist eine solche. Die uns geläufige Vorstellung, daß das Opfer irgend-einem Gottwesen dargebracht werde, ist hier gänzlich verblaßt; es ist längst zu einer eigenständigen magischen Kraft geworden, die vom Zauber gar nicht zu scheiden ist. Es ist vor allen Dingen das Mittel, Macht zu gewinnen, und wird zu diesem Zwecke sogar von den Göttern vollzogen. Durch das Opfer sind die Götter in allen ihren Unternehmungen siegreich gewesen; durch das Opfer sind sie unsterblich geworden und haben die Himmelswelt gewonnen. Das Opfer, sagt das Çatapatha-Brâhmaṇa, ist nicht sichtbar und mit Händen zu greifen wie ein Stock oder ein Kleid; unsichtbar sind die Götter, unsichtbar ist das Opfer: dies zeigt mit aller Deutlichkeit, daß hinter den sicht- und greifbaren rituellen Handlungen eine unsichtbare magische Macht wirkt. Das Opfer steht im Mittelpunkt sämtlicher Brâhmaṇa-Texte, es bildet den eigentlichen Zentralgedanken des vedischen Geisteslebens. Wenn die Inder nach einem Merkmal suchten, das den Menschen von allen übrigen Lebewesen unterscheidet, so wählten sie als solches weder das Vorhandensein einer artikulierten Sprache noch den Gebrauch von Werkzeugen, sondern sie erklären: der Mensch ist das einzige Tier, welches opfert; und sofern irgendwelche religiösen Vorstellungen gerade so gut zum Wesen des Menschen gehören wie die Sprache – beide haben sich wohl miteinander und durch einander entwickelt, wie schon Herder erkannte –, ist dieser Bestimmung eine tiefe Berechtigung nicht abzusprechen. Es berührt sich damit z. T. eine andere, die in einem jener «Waldbücher» gegeben wird: Im Menschen ist das Selbst am klarsten geworden. Er kennt das Morgen und die Welt und sehnt sich nach Unsterblichkeit.

Die magischen Substanzen, von denen das vedische Denken die Welt erfüllt sein läßt, können nun in mannigfacher Weise auf einander wirken, und es ist die Hauptaufgabe des Opferers bzw. Zauberers, ihr Wirken in die von ihm gewünschten Bahnen zu lenken. Die Götter, denen doch ursprünglich das Opfer dargebracht wurde, haben hier nur noch die Bedeutung von Gehilfen des Opferers, der sich ihre Kräfte dienstbar macht. Dabei treten auch Kräfte als selbständige Wesenheiten auf, die, wenn sie auch zunächst jenen magischen Substanzen inhärieren, sich doch von ihnen trennen und andere Verbindungen eingehen können. Es sind vor allem psychische

Eigenschaften und Vorgänge, die sich so verhalten. So heißt es in einem kosmogonischen Mythos, daß den Schöpfergott Prajâpati seine Größe (*mahiman*) zur Schöpfung aufforderte (etwa so, wie Homer die Seele eines Helden zu ihm sprechen läßt). Als Prajâpati dann nach der Erschaffung der Wesen erschöpft war, sich aufgelöst hatte, da nahm der Feuergott Agni seine Glutkraft und schlepppte sie nach Süden; Indra nahm seine Stärke und ging damit nach Norden. So kann man einem auch sein Manas, die Fähigkeit des Entschließens, wegnehmen: Die Götter und Widergötter (Asuras) führten Krieg. Die Götter waren mutlos, die Asuras aber von Mut erfüllt. Da ergriffen die Götter das Manas der Asuras, wurden dadurch mutig und gewannen den Sieg.

Solche Substanzen, die nach unseren Begriffen bloße Eigenschaften sind, können nun zugleich verschiedenen Dingen oder Wesen innewohnen; so durchdringt und erfüllt die Kraft, das *vîrya* den Tiger, den Eber, den Stier, aber auch die Waldbäume; die «Nahrungsfülle», als substantielle Eigenschaft gedacht, ist u.a. im Ziegenbock enthalten, die Schnelligkeit im Fisch; am Schermesser haftet die Schärfe als körperhaft gedachte wirkende Kraft. Gefühle und Affekte wie Feindschaft, Eifersucht existieren genau so als selbständige Wesenheiten wie irgendein Naturgegenstand. Ihr dinghafter Charakter geht schon aus der Art und Weise hervor, wie von ihnen in Zauberformeln gesprochen wird: den Feind umgibt man mit Kraftlosigkeit, mit furchtbarem Unglück, mit Mißerfolg und Schwäche. Auch Gefühle wie Hunger und Durst sind als Körper gedacht; bei einer magischen Prozedur läßt man durch Berührung den Durst aus einem darunter Leidenden in einen andern übergehen; oder man bringt eine Rühspeise auf das Haupt eines Durstigen und läßt sie von einem andern genießen; dadurch überträgt man den Durst auf diesen. Man läßt einen Feind einen Reisbrei genießen, von welchem zuvor ein Hungriger gegessen hat; offenbar ist das Hungergefühl des letzteren in den Reisbrei eingegangen und geht auf denjenigen über, der ihn genießt. Wohlstand als Substanz durchdringt alles, was zu einem glücklichen Hausstand gehört; bei der Errichtung des eigenen Heims holt man das Herdfeuer von einem Hausvater, der viele Kühe besitzt. Die Qual des Opfertiers, das geschlachtet wird, geht aus seinem Herzen in den Bratspieß, an den es gesteckt wird, und von da in die Erde. Der Zorn wird vom Herzen gelöst wie die Sehne vom Bogen, unter einem Stein vergraben und mit

Füßen getreten. Den Neid lässt man wie den Dampf aus einem Schlauche heraus.

Die dinghafte Natur von Eigenschaften tritt dann am deutlichsten hervor, wenn sie geradezu als Körper (*tanū* f.) bezeichnet werden; so wohnt in einem Weibe der gattentötende Körper oder der Körper der Sohnlosigkeit, der Herdenlosigkeit. Üble Eigenschaften oder Vorzeichen aller Art sind als Substanzen gedacht und werden als solche weggebannt: Fliehe fort von hier, du böses Zeichen, heißt es in einem Liede des Atharvaveda; an dem, der uns haßt, befestigen wir dich mit einem ehernen Haken. Oder: Das widerwärtige Zeichen, das herbeiflog und sich auf mich niederließ wie eine Raupe auf einen Baum, das mögest du von mir entfernen, du Sonnengott mit den goldenen Händen (Strahlen). Abstracta wie Heilsein, Unverletzlichkeit erscheinen als magische Substanzen, was an die Rolle erinnert, die Heilsein und Unsterblichkeit als göttliche Wesenheiten im Glauben Zarathustras spielen. Glanz und Ruhm, *tejas* und *yāgas*, sind Substanzen, die einem anhaften, genommen und auf andere übertragen werden können. Der Ruhm wohnt als wirkende Kraft im Gold, in der Sonne, aber auch in den heiligen Liedern. Auf weitverbreitete Vorstellungen weist es zurück, wenn Schuld und Sünde als dingliche Substanzen gedacht sind, die einen beflecken, die man rein äußerlich abstreifen oder abwaschen kann oder andernfalls mit sich führen muß. Als Indra durch die Tötung eines vedakundigen Dämons die furchtbare Schuld des Brahmanenmordes auf sich geladen hatte, da trug er diese ein ganzes Jahr lang mit sich herum, bis sie dann auf die Erde, die Bäume mit roter Rinde und die menstruierenden Frauen verteilt wurde. Der böse Gedanke treibt sich herrenlos in der Welt herum und verleitet den Menschen zur Sünde. Auch die bloße Gedankensünde ist eine Substanz, die man von sich wegzbannen sucht: Hebe dich hinweg, Gedankensünde, heißt es im Atharvaveda; warum sagst du Dinge, die nicht gesagt werden sollen? Geh hinweg zu den Bäumen, den Wäldern! Es sind damit auch Sünden gemeint, die im Traum begangen wurden, was an die Frage der buddhistischen Ethik erinnert, ob auch Träume binden, d.h. Karma erzeugen. Der böse Traum ist eine schadenbringende Substanz, die man gegen einen Feind losläßt: Den bösen Traum, der meinen Geist und mein Auge bedrängt, der mich quält und mir nicht gefällt, den entsende ich gegen meinen Feind. – Auch falsche Beschuldigung, üble Nachrede ist etwas Materielles, das an

dem Beschuldigten haften bleibt (*semper aliquid haeret*). Manchmal werden diese den Wesen oder Dingen innewohnenden Kräfte durch neutrale Ausdrücke, mit Vorliebe in Form von Relativsätzen, bezeichnet, was ihren unpersönlichen, schwer faßbaren Charakter deutlich macht: Was das Furchtbare an dir ist, heißt es zu einer Frau, das, wodurch du zur Fehlgebärerin geworden bist. Das Schlechtgeopferte beim Opfer wohnt als gefährliche Kraft im Opferpfosten und geht auf den Menschen, der ihn berührt, über. Auch das Glück, das Unglück, das Übel (auch im Sanskrit alles Neutra) sind solche Substanzen, die den Wesen innewohnen.

Ist nun eine derartige Substanz oder Kraft in irgendeinem Wesen wirksam, wie etwa die unbezwingliche Kraft im Tiger, die Nahrungsfülle in der Kuh, so wohnt sie auch in allen seinen Teilen und in allem, was mit ihm in Verbindung steht: im Fell des Tieres, in einzelnen Haaren, im Horn, bei Pflanzen in Wurzeln, Stengeln, Blättern. Die Wesenheit des Wassers wohnt in Wasserpflanzen oder Wassertieren wie dem Frosch, die Kraft des Ebers in der Erde, die von ihm aufgewühlt worden ist; die dabei aufgewendete Kraft ist gleich einem magischen Fluidum in diese eingegangen. Die Kraft des Blitzes ist im Holzscheit von einem Baum enthalten, den der Blitz getroffen hat, die Wesenheit des Heimatlandes in der Erdscholle, die ein vertriebener Fürst beim Zauber für seine Rückkehr verwendet: ein schönes Beispiel für die *loi de participation*, die Methexis, wie sie noch im römischen und germanischen Recht wirksam ist, wo bei Eigentumsübertragung von Grundstücken eine Erdscholle derselben als Vertretung des Ganzen *in ius* gebracht wurde. Man erinnert sich hier auch aus der Geschichte der Perserkriege, wie Darius Boten in die griechischen Städte schickte, um «Erde und Wasser» zu verlangen, d.h. eine Erdscholle und ein Quantum Wasser als symbolischen Ausdruck der Unterwerfung von Land und Meer. Der Mensch ist auch mit der Erde seiner Fußstapfen magisch verknüpft, weshalb Staub aus der Fußspur eines Feindes bei einem gegen ihn gerichteten Zauber verwendet wird. Um einen König aus seinem Reiche zu vertreiben streut man Sand aus seiner Fußspur in den Wind mit den Worten: Hier ist Seele (*manas*): damit wird ausdrücklich der Staub der Fußspur als Vertretung der Person gekennzeichnet. In den Zusammenhang der Methexis gehört auch die merkwürdige und sehr wichtige Rolle, die in den Brâhmanatexten dem Rest der Opferspeise zukommt; in ihm ist eben das Ganze wirksam. Im Atharva-

veda ist dieser «Rest» geradezu eine kosmische Potenz und wird in einer ganzen Reihe philosophischer Lieder als solche gepriesen.

Eine magische Äquivalenz besteht auch zwischen dem Gegenstand und seinem Abbild, dem Namen und seinem Träger, weswegen Bild und Name Mittel zauberischer Beeinflussung sind. Der Ausdruck *pratimā* «Abbild» ist deshalb geradezu technische Bezeichnung dieser Äquivalenz geworden, und es ist unrichtig, von einem bloßen Symbol zu sprechen, wenn etwa beim Liebeszauber einer menschlichen Figur Pfeile ins Herz geschossen werden: die Figur ist durchaus kein bloßes Symbol, sondern steht mit der gemeinten Person im Verhältnis magischer Identität. Hat sich der Zauberer eines solchen Äquivalentes bemächtigt oder ein solches hergestellt, so ist zugleich das Original seinem Willen unterworfen; jede Veränderung, die er an dem Bilde vornimmt, ruft mit magischer Notwendigkeit dieselbe Veränderung am Original hervor. Um sich der Liebe eines Mannes zu versichern, wirft die Frau angezündete Rohrspitzen gegen die Tonfigur desselben. Um eine feindliche Armee zu vernichten, zerstückelt man aus Teig gefertigte Krieger, Elefanten, Rosse und Streitwagen. Um einen Gefesselten zu befreien, macht man ein Abbild der Fesseln und vollzieht mit ihnen die Prozedur. Manchmal wird die Handlung gar nicht an einem Abbild vollzogen, sondern an einem beliebigen Gegenstand, indem man z.B. eine Eidechse tötet, um einen Feind zu vernichten, oder eine Stute festbindet, um die Ehefrau am Entlaufen zu verhindern; hier ist es einfach die Handlung als solche, die magisch wirksam ist. Um eine leichte Geburt zu ermöglichen, löst man alle im Hause befindlichen Knoten: dadurch läßt man die Potenz des Gelöstseins wirken. Böse Dämonen bändigt man, indem man hölzerne Pflöcke in den Boden schlägt, wodurch die Potenz des Festmachens wirksam wird. Es kommt bei Ausführung solchen Zaubers nur darauf an, daß man die verborgene, dem gewöhnlichen Bewußtsein nicht bekannte Äquivalenz erkennt und seinen Zwecken dienstbar macht, und dies ist eben das geheime Wissen, über das der Zauberer – und damit auch der Opferer – verfügen muß; aus diesem Grunde ist in den Brähmanas so viel die Rede von diesen mystisch-magischen Entsprechungen.

Auch der Schatten ist mit dem, der ihn wirft, magisch verknüpft; auf den Schatten eines Feindes schießt man einen Pfeil ab, um ihn selbst zu treffen; zur Beschwichtigung des Zornes in Liebessachen spannt man im Schatten der Person, die man beschwichtigen will,

einen Bogen. Ebenso erscheint das Spiegelbild als magisches Äquivalent der Seele, des Lebens. Wer sein Bild im Spiegel oder in einer Wasserfläche nicht erblickt, ist baldigem Tode verfallen. Nach den Lehrbüchern der Staatswissenschaft soll der König jeden Morgen sein Spiegelbild in zerlassener Butter betrachten, um sich zu vergewissern, daß seine Lebenskraft noch in ihm ist, und anderseits soll derjenige Krieger, dessen Spiegelbild er nicht erblickt, an einem bevorstehenden Kampfe nicht teilnehmen, da er in Gefahr schwebt, sein Leben zu verlieren.

Daß der Name mit seinem Träger im Verhältnis magischer Identität steht, erklärt einerseits den Namenzauber, anderseits den Brauch, dem Neugebornen neben dem gewöhnlichen Namen noch einen Geheimnamen zu geben, den nur die Eltern kennen, damit ihm kein menschlicher Feind und kein Dämon schaden kann. Ich kenne deinen Namen, sagt man zu einem bösen Geist, den man beschwören will. Und wie der Name mit seinem Träger identisch ist, so auch die Schilderung eines Geschehens mit diesem selbst, so daß es auch die Macht hat, dieses hervorzurufen, und darin mag auch ein ursprüngliches Motiv erzählender Dichtung wirksam gewesen sein. Dies gilt besonders für mythische Vorgänge; so heißt es in einem Fruchtbarkeitszauber: Der Aćvattha-Baum (*Ficus religiosa*) hat sich (bei der rituellen Feuerreibung) mit der Çamî (*Mimosa suma*) begattet, da wurde ein männliches Kind (das Feuer) erzeugt; dies (d.h. die Fruchtbarkeit) verbringen wir in unsere Weiber. Hinter der Verbindung der beiden Hölzer steht der vedische Mythos von König Purûravas und der Nymphe Urvaçî, die den Ayus (das Feuer, eig. das Leben) zeugten. Um einem Hochzeitszug den sicheren Übergang über zwei Flüsse zu ermöglichen, wird erzählt, wie in der Vorzeit der Stamm der Bharatas auf des Weisen Viçvâmitra Bitte sie überschritt. Um einen Kranken (wohl einen Epileptiker) von den Unholden zu befreien, die ihn verfolgen, wird eine Geschichte erzählt, wie der Seher Vâmadeva von einer Dämonin verfolgt wurde und sich ihrer erwehrte; so möge auch der Kranke vor dem Angriff der Unholde beschützt werden. Daß die Schilderung eines Vorgangs diesen selbst hervorzurufen vermag, zeigt auch ein Lied des Rigveda, dessen wahrer Sinn lange verkannt worden ist. Es wird hier das lustige Quaken der Frösche zur Regenzeit geschildert und sie werden mit disputierenden Brahmanen verglichen; deshalb betrachtete man das Lied zunächst als eine Satire auf priesterliches Gezänk. Es ist

aber nichts anderes als ein Regenzauber: wie das Quaken der Frösche mit der Regenzeit einsetzt, so soll durch seine Beschreibung Regen herbeigeführt werden. Gelegentlich wird ein mythischer Vorgang nicht nur erzählt, sondern reproduziert; so macht der Zauberpriester gegen den Feind, den er bezwingen will, drei Schritte, wie Vishnu in seiner Inkarnation als Zwerg – plötzlich riesengroß geworden – durch seine drei gewaltigen Schritte Erde, Luftraum und Himmel unter seine Herrschaft brachte. Auch mimisch-dramatische Vorführungen, wie sie schon das vedische Ritual kennt, etwa solche von Kämpfen zwischen Göttern und Dämonen, sollen das dargestellte Geschehen wiederholen, und nicht umsonst gilt Çiva als göttlicher Meister des Zaubers auch als Schöpfer und Schutzherr des indischen Dramas.

Auch der Form des bloßen Vergleichs kann eine magische Wirkung anhaften; so lautet ein Spruch des Atharvaveda für leichte Geburt: Wie der Wind einherfährt, wie der Geist sich schnell bewegt und die geflügelten Vögel: so möge der Embryo samt der Placenta niederfallen. Oder gegen Frühgeburt: Wie diese große Erde die Samen aller Wesen empfängt und festhält, so soll deine Leibesfrucht festgehalten werden. In einem Liebeszauber: Wie die Sonne Tag für Tag Himmel und Erde umkreist, so umkreise ich dein Herz, daß du mich lieben mußt; und eine ähnliche Wirkung hat das Gleichnis von der Liane, die den Baum umschlingt. Ein Lehrer wünscht sich: Wie die Wasser abwärts fließen, so sollen mir von allen Seiten Schüler zuströmen. Gelegentlich verbindet sich mit dem Gleichnis eine symbolische Handlung: Wer uns verflucht, möge wie ein vom Blitz getroffener Baum verdorren; dabei legt man Brennholz ins Feuer von einem Baum, der vom Blitz getroffen wurde.

Mit der magischen Bedeutung des Namens ist verwandt diejenige der Zahl: auch sie ist nicht bloß ein äußeres Zeichen, sondern eine magische Wesenheit, die allen Dingen, die in gleicher Zahl vorkommen, innewohnt. Ein letzter Nachhall dieser Zahlenmystik ist noch in der späteren Vorliebe der indischen Philosophie für Aufzählungen und Klassifikationen zu erblicken, insbesondere im Sâṅkhyasystem, das ja von *sankhyā* «Zahl» den Namen trägt. Es liegt darin weit mehr als wir zunächst vermuten; es hat nicht bloß den Sinn einer mnemotechnischen Hilfe, sondern die Aufzählung vermittelt nach uralt-magischem Glauben nicht nur das Wissen von den aufgezählten Substanzen oder Prinzipien, sondern auch Macht

über sie. Letzten Endes gehört auch das Wissen um einen Sachverhalt und die darauf gerichtete Gedankenkraft zu den magischen Potenzen, denn wie das Abbild eines Vorgangs diesen selbst hervorzurufen vermag, so auch der darauf gerichtete Gedanke als dessen geistiges Abbild; dem Wissenden wird damit Macht gegeben über das, was er sich vergegenwärtigt. Wenn in der Liturgie die Wendung «reich an starken Söhnen» vorkommt, soll der Priester an einen starken Sohn denken, falls die Gattin des Opferers sich einen solchen wünscht, und in ähnlichem Zusammenhang soll er an ihre Leibesfrucht denken. In den Upanishads wird die magische Kraft des Wissens immer wieder gepriesen. Wer das Gelingen kennt, sagt die Chândogya-Upanishad, dem gelingen alle Wünsche, die göttlichen und die menschlichen, und in der Taittirîya heißt es: Wer das Brahman kennt als das Seiende, wird selbst ein Seiendes, und immer wieder begegnet die Wendung: das und das gewinnt, «wer es also weiß» (*ya evam vedā*). Das Wort *veda* «Wissen» hat somit hier einen viel tieferen Sinn als seine deutsche Entsprechung.

So regellos uns nun die Vorgänge in dieser Zauberwelt erscheinen müssen, so ist das magische Universum doch nicht bloß ein ungeordnetes Durcheinander von Substanzen und Potenzen, sondern eine organische Ganzheit, in der alles mit allem zusammenhängt; dies geschieht mittels jener magisch-mystischen Identifikationen, wie sie das Denken der Naturvölker kennt und wie sie uns z. T. als Äquivalenzen bereits begegnet sind. Diese Identifikationen reichen gelegentlich so weit, daß man den Eindruck gewinnt, daß im letzten Grunde alles identisch sei, und hierin liegt vielleicht eine Wurzel des All-Einheitsgedankens der Upanishaden und des Vedânta: ein neuer Beleg dafür, wie die sublimsten Gedanken der indischen Philosophie tief in primitives Denken hinabreichen. Es können also alle möglichen Wesenheiten einander gleichgesetzt werden; gerade weil hier das Gesetz der Identität nicht gilt, sind solche Gleichungen ins Unbegrenzte vollziehbar. Da heißt es etwa: die Maruts sind Wasser, in unserer rationalistischen Deutung: die Sturmgötter bringen Regen; aber auch die Pflanzen sind Wasser. Vishnu ist das Opfer, Prajâpati ist das Jahr, d.h. die Zeit, in deren Rahmen die Schöpfung geschieht; die Kuh ist Atem, oder das Tier überhaupt ist Atem, denn solange es atmet, ist es ein Tier, wenn aber der Atem aus ihm entweicht, wird es zum leblosen Klotz. Gegen Feuersbrunst schließt man das Haus ringsum mit der Wasserpflanze Avakâ

ein, denn diese ist Wasser, und in ihr ist daher die lösrende Kraft des Wassers wirksam. Es gibt sogar drei Arten von Wasser, d.h. mit dem Wasser identische Wesenheiten: der Frosch, die Wasserpflanze Avakâ und der Bambusstamm. Wenn der Kundige nun eine dieser Wesenheiten faßt, gewinnt er auch Macht über die andere, die ja im Grunde dieselbe ist. Es handelt sich hier durchaus um ein Sein, nicht um bloßes Bedeuten; so ist der zum Opfer Geweihte in Wirklichkeit ein Embryo und wird auch ganz als solches behandelt, um dann ebenso tatsächlich neu geboren zu werden. Es handelt sich für den Inder der Brâhmanazeit in all solchen Fällen nicht um Symbole, sondern um Wirklichkeiten. Man muß überhaupt in der Betrachtung des vedischen Weltbildes mit dem Ausdruck Symbol sehr vorsichtig umgehen; vielleicht gibt es das, was wir so nennen, hier im strengen Sinne überhaupt nicht. – Als Übergang zu solchen Identifikationen ist die Auffassung zu betrachten, daß irgendein Wesen eine Erscheinungsform (*rûpa* ntr.) eines andern sei; so ist der Stier ein *rûpa* des Indra, das gewaltige Tier ein solches des gewaltigen Gottes; das Fell der schwarzen Antilope ist *rûpa* des Brahman. In solchen Fällen ist dann freilich die Identifikation von «Symbol» schwer zu scheiden. In diesen Zusammenhang gehören wohl auch jene Wörter des Sanskrit mit gegensätzlichen Bedeutungen, die aber oft ganz spezielle Ursachen haben, was deshalb nicht zur Annahme eines «Gegensinns der Urworte» führen darf.

Für dies mystisch-magische Identitätsverhältnis gebrauchen die Brâhmanas den Ausdruck *nidâna* (ntr.) «Verbindung» oder *bandhu* (msc.) «Band». Es ist nun sehr bezeichnend und für das tiefere Verständnis der magischen Methexis aufschlußreich, daß der Ausdruck *bandhu* eigentlich Verwandtschaft, Sippenzugehörigkeit bedeutet; der Sinn von magischer Äquivalenz ist wohl im Grunde lediglich eine Erweiterung dieses Begriffs. Denn gerade wie das Band der Blutsverwandtschaft die Angehörigen eines Stammes oder einer Sippe magisch zusammenhält, so beruhen die Identitäten des magischen Denkens auf einer tiefen, geheimnisvollen Affinität der Substanzen. Je weiter ein solcher *bandhu* reicht, desto mächtiger ist der Mensch, der ihn kennt und besitzt, und um eine Wesenheit zu beherrschen, genügt es, ihren *bandhu* zu kennen. So ist der wesentliche Inhalt der Brâhmana-Texte genau genommen nichts anderes als die Darlegung dieser *bandhu* oder *nidâna*, die Analyse der magischen Äquivalenzen, die das richtige Funktionieren des rituellen Mechanismus ermöglichen.

chen. Dabei ist es von entscheidender Bedeutung, in jedem Falle das Gebiet, den Bereich (*āyatana* ntr.) zu kennen, an den eine Substanz gebunden ist, sie daran zu fesseln, damit sie nicht daraus «herausfällt». Hat man einmal das *āyatana* einer Substanz in seiner Gewalt, so beherrscht man zu gleicher Zeit alle Substanzen, die an dieses *āyatana* gebunden sind. Die Aufgabe des Opferers ist es nun, für den Opferherrn ein *āyatana* zu gewinnen, damit er nicht «haltlos» lebt und stirbt. Um einen Feind zu vernichten, genügt es, ihn des *āyatana* zu berauben, das er beherrscht.

Die Opfertechnik der Brâhmanas ist zunächst ein Mittel, bestimmte Güter wie männliche Nachkommenschaft, Herdenreichtum, Macht zu gewinnen; man spricht in diesem Fall von Wunschopfern. Aber noch weit wichtiger ist die ordnende, das Weltgeschehen lenkende Rolle der Opferhandlungen, ihre regulative Funktion in dem kosmischen Gefüge. «Das ganze Universum richtet sich nach dem Opfer», sagt das Çatapatha-Brâhmaṇa; es ist also die höhere Bestimmung des Opfers, das normale Funktionieren der kosmischen Gesetze zu sichern und die magische Harmonie der Welt zu verwirklichen. Der Gedanke einer alles Geschehen im Universum wie in der menschlichen Seele beherrschenden Macht reicht weit hinter die Brâhmanas, sogar in indo-iranische Zeit zurück, wo er im Rita (ntr.) «Gang, Ordnung» seinen Ausdruck fand. Aber während dieses Rita eine überweltliche Potenz geblieben ist, wurde dann der magische Mensch selbst der Träger und Vermittler einer solchen Macht. Und wenn das Opfer und damit auch der Opferer zu den Geschehnissen im Universum im Verhältnis magischer Identität steht, so führt dies auf den uralten Gedanken von der Einheit des Makro- und Mikrokosmos zurück, der im Hymnus des Rigveda (X 90) vom Urriesen Purusha und dem Aufgehen seiner Glieder in den Teilen des Universums seinen Ausdruck fand, und noch in der Kosmologie der Jainas fortwirkt, die dem Weltall die Gestalt eines Menschen gibt. Wenn nun der rituelle Akt zu gleicher Zeit makro- und mikrokosmisches Geschehen reproduziert – Geschehnisse im Weltall und Vorgänge in der Seele des Opferers –, so ergibt sich ein dreifacher Parallelismus von Ritus, Mensch und Welt, die zueinander im Verhältnis magischer Identität stehen.

Der Gedanke, daß alles, was beim Opfer geschieht, zu kosmischen Vorgängen in Beziehung steht, läßt sich schon im Rigveda nachweisen, indem der dort verwendeten Siehe für den Somatranks eine

andere entspricht, die am Himmel ausgespannt ist, oder das Opferfeuer mit dem himmlischen, der Sonne, identifiziert wird. Viele dieser Äquivalenzen ergeben sich schon daraus, daß für diese Weltanschauung der Kosmos ein lebendiger Organismus ist, dem der Mensch sich unmittelbar verwandt fühlt, so daß auch die Teile und Funktionen seines Körpers mit Elementen und Vorgängen der Außenwelt magisch verknüpft sind: der Wind ist sein Atem, die Sonne ist das Auge, die Kräuter sind die Haare; und wenn der Mensch stirbt, kehren die Elemente seines Körpers wieder in ihre kosmischen Entsprechungen zurück. In den Brâhmanas verbindet sich nun dieser Gedanke mit der magischen Ausdeutung des Opfers: genau so, wie das Weltgeschehen die Vorgänge im menschlichen Leibe spiegelt (im Grunde mit ihnen identisch ist), ist auch das Opfer ein organisches, lebendiges Wesen, und seine Elemente sind mit denjenigen der physischen Ordnung identisch. Dies erklärt es uns, daß immer wieder gesagt wird, das Opfer sei der Mensch, der Purusha, wobei offenbar die Vorstellung des kosmischen Urmenschen hereinspielt; diese Gleichung wird dann bis in alle Einzelheiten durchgeführt. Die damit gegebene dreifache Äquivalenz zeigt sich dann auch darin, daß der kosmische Mann in der Sonne dem «Mann im Auge», dem Pupillenbild, aber auch der beim Opfer verwendeten goldenen Figur eines Menschen gleichgesetzt wird.

Das Opfer ist nun aber nicht nur ein Abbild des Universums, des kosmischen und physiologischen Geschehens in ihm, sondern zugleich das schöpferische Urbild desselben, die es bestimmende und lenkende Kraft. So ist die Opferflamme durchaus nicht nur eine Nachahmung der aufgehenden Sonne, sondern umgekehrt: die Sonne geht auf, weil man das Opferfeuer entzündet; und im selben Sinn wird das Träufeln des Somasastes zum Regenzauber. Durch eine besondere, vor Sonnenaufgang auszuführende Prozedur sorgt der Opferpriester dafür, daß Tag und Nacht auseinander gehalten werden und nicht zusammenfließen: auch hier wird also ein kosmischer Vorgang durch einen rituellen hervorgebracht, sein richtiger Ablauf gewährleistet. So versteht man es, wenn bei einer bestimmten Zeremonie der Opferpriester sprechen soll: Ich bin der Herr der Welt, der Herr alles Geschaffenen, der großen Schöpfung.

Nachdem wir die das Weltbild der Vedazeit bestimmenden Substanzen und Potenzen und ihr wechselseitiges Verhältnis aufgezeigt haben, wobei naturgemäß schon ihre Verwendung bei Zauberhand-

lungen berührt werden mußte, seien im folgenden noch einige Angaben über die magische Praxis angeschlossen; zunächst solche Prozeduren, die auf der Methexis beruhen und diese den Zwecken des Zaubers dienstbar machen sollen. Da der Elefant in sich das *vîrya*, die Potenz der Lebenskraft hat, verwendet man, um solche zu gewinnen, ein Amulett aus Elfenbein oder Haare des Elefanten; oder man benutzt zum gleichen Zwecke Haare aus dem Nabel eines Löwen, Tigers, Bocks, Stiers – oder Königs. Um sich viele und tüchtige Schüler zu erwerben, opfert man auf einen Ameisenhaufen, denn die Ameise ist Trägerin der Qualität der Emsigkeit und großen Zahl. Diese Auffassung wird auch in den Dienst des Divinationszaubers gestellt: um zu erfahren, was für eine Gattin man an einem Mädchen haben werde, läßt man sie aus Erdklößen, die verschiedenen Orten entnommen wurden, einen auswählen; nimmt sie denjenigen aus einem Ameisenhaufen, so ist dies ein günstiges Vorzeichen. Ins Gebiet des symbolischen Zaubers gehört es, wenn man Stricke aus Muñjagras auf den Weg streut, den das feindliche Heer nehmen wird, damit es in Gefangenschaft gerät. Auch Farben können eine magische Wirkung üben; bei einem Opfer für Regen werden lauter schwarze Gegenstände verwendet, und es wird dafür die Erklärung gegeben: schwarz ist die Farbe des Regens; nachdem der Opferer gleichgestaltig geworden ist (d.h. ein schwarzes Gewand angezogen hat), veranlaßt er den Parjanya zu regnen.

Die einfachste und unmittelbarste Form der abwehrenden Magie ist das direkte Abwaschen, Abschütteln oder Abwaschen schädlicher Substanzen. Wenn die Gattin des Opferers ihre eheliche Untreue gestanden hat, überschütten sie die Priester mit Wasser unter Hergesagnen des Spruches: O Wasser, führe hinweg! Dadurch wird sie von ihrer Schuld befreit. Um einen bösen Traum, der am Gesichte haften blieb, zu entfernen, wischt man sich nach dem Erwachen das Gesicht ab. Wer einen überaus furchtbaren Traum gehabt hat, opfert einen Kuchen, spricht ein Lied gegen böse Träume darüber und legt denselben auf dem Grundstück eines Feindes nieder, um die schadenbringende Substanz auf diesen abzuleiten. Vielfach bedient man sich zu apotropäischen Zwecken der Pflanze Apamârga, lediglich deshalb, weil ihr Name als «Wegwischer» gedeutet werden kann; mit ihrer Hilfe entfernt man angeborenes Übel und jeglichen Fluch. Um einen Feind abzuwehren, zerstört man etwas mit ihm eng Verbundenes, wozu, wie wir sahen, die Erde seiner Fußspur

gehört; diese brät man in einer Bratpfanne: knistert es, so ist der Feind vernichtet; oder man macht mit einem scharfen Blatte Eintwicklungen in seine linke Fußspur.

Besonders wichtig sind im vedischen Zauberritual die Ableitungs- und Übertragungspraktiken. In vielen Fällen genügt schon die bloße Berührung mit dem Träger der betreffenden Substanz, um sie auf sich selbst zu lenken und damit ihrer Kräfte teilhaft zu werden. Die von einem Eber aufgewühlte Erde, in der die Kraft, das *virya* des Tieres steckt, wird bei einem Zauber verwendet, der dem König den Sieg über seine Feinde verleihen soll. Wenn einer jemandes Wohlfahrt sich selber zu eigen machen will, soll er aus dessen Haus Reis holen lassen, den daraus bereiteten Brei genießen und sich so die Wohlfahrt des andern buchstäblich einverleiben. Schon dadurch, daß der Opferherr den Priester während seiner Verrichtung anfaßt, gehen die in diesem wirksamen Potenzen auf ihn über. Die ganze Atmosphäre dieses Opferwesens erscheint mit magischen Kräften durchsetzt, wie elektrisch geladen. Deshalb ist es auch verboten und sehr gefährlich, zwischen zwei Personen hindurchzugehen, die einen magischen Ritus vollziehen; man gerät dadurch in das sie verbindende Kraftfeld, wodurch nicht nur eine Störung der im Gang befindlichen Prozedur, sondern auch eine Schädigung des sich in das Kraftfeld Begebenden bewirkt wird. Die magische Wirkung der Berührung zeigt sich auch im folgenden Brauch: Wenn die Werbung um ein Mädchen angenommen worden ist, berühren die Beteiligten ein Wassergefäß, in das sie Blumen, Früchte, Getreide, Gold gelegt haben; sie nehmen dadurch die diesen Dingen innewohnenden Glückskräfte in sich auf. Oder beim Hochzeitsrituell setzen sich Braut und Bräutigam auf ein Stierfell, um sich mit Fruchtbarkeit zu erfüllen, oder auf das Fell einer schwarzen Antilope, um die diesem Tier innewohnende Heiligkeit in sich aufzunehmen.

Nicht nur durch Berührung, sondern auch durch Essen und Trinken gehen Substanzen, besonders schädliche, in den Körper ein; dies war offenbar eine der Wurzeln, aus denen das Fastengelübde erwachsen ist, und vielleicht auch das Gebot des Schweigens, denn solange der Mund geschlossen bleibt, können magische Potenzen nicht in den Körper eingehen; deshalb wird auch bei gewissen Gelegenheiten geboten, den Atem anzuhalten. Um Sprachkräfte in einem Kind oder einem Schüler zu wecken, läßt man sie die Zunge eines Papageis oder einer Predigerkrähe essen. Die Langlebigkeit, die

am Golde haftet, überträgt man zuerst auf einen Pfannkuchen, den man nachher verzehrt. Schließlich können magische Kräfte auch durch den bloßen Blick, d.h. das Angeblicktwerden, schaden, daher die häufige Mahnung, bei Wundererscheinungen oder ominösen Vorgängen den Blick abzuwenden. Nach einer Leichenverbrennung sollen die Teilnehmer ohne sich umzublicken ins Dorf zurückkehren. Anderseits ist es bei gewissen Opferzeremonien ausdrücklich geboten, den Blick darauf zu richten, um die in ihnen wirksamen magischen Kräfte sich anzueignen, oder es soll auf die Stelle geblickt werden, wo etwas Rituelles geschehen soll; der Blick, verbunden mit der lebhaften Vorstellung, soll dieses Geschehen fördern. Das Motiv des magisch wirksamen Blickes ist noch im Mythos von Çiva lebendig: als seine Gattin Pârvatî ihm zum Scherz die Augen verdeckte, ließ er auf seiner Stirn ein drittes Auge entstehen, damit die Welt nicht vom Untergang bedroht sei; denn die Welt vergeht, wenn das Auge Gottes nicht auf ihr ruht.

Wir sahen bereits, wie schädliche Substanzen auf andere Gegenstände übertragen werden können. Dies geschieht besonders häufig mit Krankheitsstoffen; so wird die Gelbsucht auf einen Papagei übertragen, offenbar auf einen gelben, der ihr ohnehin verwandt ist, das Fieber auf ein Çûdraweib, an dem es sich wegen ihres heißen Blutes kräftig austoben kann; Kopfweh und Husten werden in Hügel und Waldbäume gebannt, das Verderben in alte Kleider, die man vorsichtig mit einem Haken anfassen und verbrennen soll. Den Aussatz überträgt man auf einen Hund, womöglich einen räudigen, das graue Haar auf den Ziegenbock, der selbst schon solches hat. Wenn dagegen das Fieber in einen Frosch gebannt wird, so spielt dabei das Moment der Kühlung mit herein, das dem Wassertier innewohnt; man begießt zudem den Kranken mit Wasser, das auf den Frosch niederfließt. Gegen Blitzschlag nimmt man einen vom Blitz getroffenen Gegenstand und vergräbt ihn in einer Grube; damit wird die gefährliche Kraft des Blitzes, die in dem Gegenstande sitzt, unschädlich gemacht.

Zur abwehrenden Magie gehört schließlich die Beschwörung, die unmittelbare Einwirkung durch die im gesprochenen Wort enthaltene magische Potenz. «Was an deinem Körper unheilvoll ist, das alles schlagen wir durch unsere Beschwörung von dir weg.» Die mit magischer Kraft, mit dem Brahman geladene Rede ist eine konkrete, wirksame Wesenheit. In der Kosmogonie der Brâhmanas sehen wir,

wie der Schöpfergott durch drei Worte Erde, Luftraum und Himmel ins Dasein ruft, und schon im Rigveda erscheint die Vâch, die göttliche Rede, als schöpferische Potenz. Natürlich ist es von größter Wichtigkeit, die magischen Formeln und Opfersprüche mit absoluter Korrektheit zu sprechen; schon die falsche Betonung eines Wortes kann unabsehbare Folgen haben. So macht es einen großen Unterschied, ob in dem Kompositum Indra-çatru das erste oder das zweite Glied den Ton trägt; im einen Falle bedeutet es «Indras Feind», im andern «Indra zum Feinde habend», und weil rituelle Formeln Wirklichkeiten schaffen, kann der Opferer, der sich so benennt, durch falsche Betonung schwerer Gefahr ausgesetzt werden. In diesen Zusammenhang gehören auch die sinnlosen mystischen Silben, die im späteren Tantra-Yoga eine so große Rolle spielen, indem sie fähig sind, Realitäten hervorzurufen.

Uralt ist in Indien auch der Glaube an die magische Gewalt der Wahrheit, des wahr gesprochenen Wortes; dies liegt schon in der Etymologie des Sanskritwortes für «wahr» (*satya*), welches das Seiende, Wirkliche (*sat*) und infolgedessen auch Wirksame bezeichnet. Wenn die beim Opfer oder einer sonstigen rituellen Handlung gesprochenen Worte wahr sind, dann wird ihnen Erfolg zuteil. «Wer die heiligen Feuer unterhält, soll keine unwahren Worte sprechen, denn die Feuer sind auf Wahrheit gegründet.» Um jede Unwahrheit zu vermeiden, soll man die heiligen Feuer schweigend anlegen, denn sobald man spricht, ist es unmöglich, Unwahrheit zu vermeiden: ein urzeitlicher Beitrag zur Kritik der Sprache! Auf der magischen Potenz des wahr gesprochenen Wortes beruht auch die in Indien seit alters übliche Form des Eidschwurs oder jeder eindrücklichen Versicherung: So wahr dies ist, so wahr ist jenes; es heißt dies Satyakriyâ «Wahrmachung», und noch Gândhîs Satyagraha «das Ergreifen der Wahrheit» als einer magisch wirk-samen Potenz ist damit verwandt. So ist es verständlich, daß die Wahrheit schließlich zur weltschöpferischen und welterhaltenden Macht erhoben wurde: Wahrheit läßt die Sonne ihre Strahlen entsenden, Wahrheit läßt den Mond leuchten, der Himmel ist auf Wahrheit gegründet.

Mit dem Brahman haben wir die wichtigste magische Potenz der Brâhmanas genannt, welche ihnen ja den Namen gegeben hat; aber auch der persönliche Träger derselben heißt Brâhmaṇa. Sie beruht zunächst auf der Zaubermacht des Wortes und bleibt oft eng mit

dem verbunden, der dies Wort ausspricht, als sein persönlicher Besitz; so wenn es heißt: das Brahman des Viçvâmitra beschützt die Bharata-Leute, oder: Durch das Brahman des Agastya zermalme ich die Würmer. Dann aber ist das Brahman zur Bezeichnung der unpersönlichen magischen Kraft geworden, die das Weltall durchdringt, und in der Philosophie des Vedânta zum übersinnlichen Weltgrund. Aber seine Wurzelung im Geistigen ist auch dort lebendig geblieben, wenn es heißt: Brahman ist das Bewußtsein, womit es dem Atman gleichgesetzt wird; dies ist wohl die bedeutsamste jener Identifikationen, die das Weltbild der Brâhmanas beherrschen.

Neben dem Brahman erscheint als magische Kraft das Tapas, die innere (ursprünglich auch äußere) Erhitzung, seelische Anspannung, zunächst ebenfalls verbunden mit dem, der sie übt. Wohlbekannt sind die Erzählungen von erzürnten Asketen, die ihre Gegner durch ihr Tapas vernichten; Sakuntalâ fällt ja zufolge einer kleinen Unachtsamkeit einem solchen Fluche zum Opfer. Im Atharvaveda heißt es von den Brahmanen, daß sie ihren Beleidigern nachsetzen mit ihrem Tapas und ihrem Grimm und aus der Ferne sie durchbohren. Und wie der Träger des Brahman Brâhmana heißt, so derjenige des Tapas Tâpasa. Die Übersetzung dieses Ausdrucks durch «Büßer» ist durchaus irreführend, denn das Tapas ist so gut wie das Brahman eine amoralische Potenz. Auch das Keuschheitsgelübde des Brahmanenschülers, des Brahmachârin, hat keine ethische Bedeutung, sondern soll lediglich eine Steigerung seiner magischen Kräfte bewirken. Wie das Brahman, so ist auch das Tapas schon früh zum kosmischen Prinzip geworden. In den kosmogonischen Mythen wird immer wieder erzählt, wie Prajâpati, um die Schöpfung hervorzubringen, Tapas übte; dadurch war einer Entwicklung des Tapasbegriffes ins Kosmische der Weg bereitet, und so wird denn in philosophischen Liedern des Atharvaveda Tapas als weltschöpferisches Prinzip gepriesen, ganz ähnlich dem Brahman.

Das Tapas verleiht dem, der es übt, die Fähigkeit des Schauens und Erkennens: «Durch mein Tapas habe ich erschaut» sagt der vedische Sänger, und meint damit ein heiliges Lied, das ihm offenbart worden ist, das also schon vorher als eine Realität bestand; der Veda als Ganzes besteht ja von Ewigkeit, und seine Worte sind die Urbilder der Dinge, nach denen der Schöpfer bei jeder Weltentfaltung die Dinge aufs neue erschafft: eine unmittelbar an die platonische Ideenlehre erinnernde Auffassung. Durch Tapas findet man

auch sonst Verborgenes, und wer höchste Geheimnisse erkennen will, übt Tapas. Und wie die rituellen Handlungen die Vorgänge im Universum beeinflussen, so erhält der Asket durch sein Tapas die Welt im rechten Gang. Anderseits ist ja Tapas eine wichtige Quelle des Yoga, wo es sich ebenfalls darum handelt, durch Gedanken- und Willenskräfte Wirklichkeiten zu schaffen, was ins Kosmische gewendet Çiva, der Schutzherr des Yoga, tut, indem er die Welt, ganz wie Prajâpati, durch sein Tapas hervorbringt, also durch bloße Gedankenkraft, durch Vorstellung: die Welt ist Vorstellung Gottes; da dieser Gott aber identisch ist mit dem Atman, dem Selbst, ist sie auch *meine* Vorstellung. Man sieht also, daß die Grundlehre des Vedânta von der Bewußtseinsimmanenz der Erscheinungswelt auf das magische Weltbild der Vedazeit zurückgeht.

Und noch ein dritter Begriff ist zu nennen, der im magischen Weltbild eine wichtige Rolle spielt: die Mâyâ. Es ist dies zunächst die manchen Gottheiten – guten wie bösen – beigelegte geheime Kraft und Kunst, Wundererscheinungen hervorzubringen, die dann aber gerade so wirklich sind wie natürliche Objekte. Und wie das Brahman, im magischen Denken wurzelnd, in der späteren Philosophie zum übersinnlichen Weltgrund wurde, so die Mâyâ zum Inbegriff der Erscheinungswelt als täuschendes Trugbild. Beide Gedanken liegen schon in den Upanishads vor: das Brahman als transzendente Realität bereits in den ältesten, der Brihad-âranyaka und Chândogya, und die Mâyâ als magische Weltkraft in der Çvetâçvatarâ: «Als Blendwerk (*mâyâ*) wisse du die Natur; der Zauberer (*mâyin*) ist der höchste Gott.» Dies ist nur die folgerichtige Weiterbildung jener uralten Lehre, die Gedanken- und Willenskräfte schöpferisch sein läßt, denn Brahman ist ja das Bewußtsein; Gott denkt die Welt, und sie tritt ins Dasein, oder auch, in Übereinstimmung mit dem Glauben an die Schöpferkraft des Wortes: er spricht sie aus, und sie ist da. Und wie die mythische Weltanschauung sich in der indischen Geistesentwicklung auswirkt bis in ihre höchsten Gipfel, so auch das magische Weltbild: auch dieses ist bis in die klassischen Systeme der Philosophie lebendig geblieben; und dies ist nicht verwunderlich, entstammen doch beide Weltansichten, die mythische und die magische, als die des erkennenden und des wollenden Menschen letzten Endes derselben Quelle.

Literatur:

- W. Wundt*, Elemente der Völkerpsychologie. 1913.
- W. Wundt*, Mythus und Religion (Völkerpsychologie IV 1). 1910.
- K. Th. Preuß*, Der Ursprung von Religion und Kunst. Globus Bd. 86/87, 1904/05.
- K. Th. Preuß*, Die geistige Kultur der Naturvölker. 1914.
- R. Thurnwald*, Psychologie des primitiven Menschen. Zauber. In Kafka, Handbuch der vergleichenden Psychologie. 1922. S. 291–296.
- F. Graebner*, Das Weltbild der Primitiven. 1924.
- Durkheim et Mauss*, De quelque formes primitives de classification. Année sociologique 1901/02.
- Hubert et Mauss*, Théorie générale de la magie. Ebd. 1902/03.
- Lévy-Bruhl*, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. 1914.
- Lévy-Bruhl*, Die geistige Welt der Primitiven. 1925.
- A. A. Macdonell*, Magic (Vedic), in Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. VIII p. 311–361.
- E. Abegg*, Die Sprachen der Naturvölker als Ausdrucksformen des primitiven Bewußtseins. Mitteilungen der Geogr.-Ethnogr. Gesellschaft Zürich 1925.
- Victor Henri*, La magie dans l'Inde antique. 1904.
- Sylvain Lévi*, La doctrine du sacrifice dans les Brâhmaṇas. Bibliothèque de l'école des Hautes études. Sciences religieuses Vol. 11.
- H. Oldenberg*, Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brâhmaṇa-Texte. 1919.
- Stanislav Schayer*, Die Struktur der magischen Weltanschauung nach dem Atharva-Veda und den Brâhmaṇa-Texten. Zeitschrift für Buddhismus 1925.
- H. von Glasenapp*, Entwicklungsstufen des indischen Denkens. Denkschriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft 1940.
- Julius Grill*, Hundert Lieder des Atharva-Veda. 1888.
- Hymns of the Atharvaveda*, engl. Übersetzung von Whitney-Lanman, Harvard Oriental Series Vols. VII und VIII.
- Hymns of the Atharvaveda*, engl. Übersetzung von Bloomfield. Sacred Books of the East Vol. 42 (Auswahl, mit Ausz. aus dem Kaushika-Sûtra).
- Shatapatha-Brâhmaṇa*. Engl. Übersetzung von Julius Eggeling. Sacred Books of the East Vols. 12, 26, 41, 43, 44.
- W. Caland*, Altindisches Zauberritual. Verhdlgen der Akademie Amsterdam 1900 (enthält die wichtigsten Abschnitte des Kaushika-Sûtra).
- W. Caland*, Altindische Zauberei. Darstellung der altindischen Wunschopfer. Ebd. 1908.
- W. Caland*, Das Vaitâna-Sûtra des Atharva-Veda. Ebd. 1910.