

Sitzungsberichte

der

Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften

Philosophisch-philologische und historische Klasse

Jahrgang 1917, 8. Abhandlung

Der freiwillige Feuertod in Indien und die Somaweihe

von

Alfred Hillebrandt

Vorgelegt am 3. November 1917

München 1917

Verlag der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften

in Kommission des G. Franz'schen Verlags (J. Roth)

I.

Die griechischen Schriftsteller hat der Feuertod des indischen Büßers Kalanos, welcher Alexander folgte und vor den Augen seines Heeres den Scheiterhaufen bestieg, lebhaft beschäftigt: „er war hochbetagt, so heißt es in der Darstellung Droysens; im persischen Lande fühlte er sich zum ersten Male krank. Er sagte zum Könige, er wolle nicht dahinsiechen, es sei schöner, zu enden, bevor sein körperliches Leiden ihn zwingt, seine bisherige Lebensregel zu verlassen. Vergebens waren des Königs Einwendungen; bei ihm daheim gelte nichts unwürdiger, als wenn die Ruhe des Geistes durch Krankheit gestört werde, es fordere die Regel seines Glaubens, daß er den Scheiterhaufen besteige. Der König sah wohl, daß er nachgeben müsse; er befahl dem Leibwächter Ptolemaios, ihm den Scheiterhaufen zu errichten und alles Weitere feierlichst zu ordnen“. Es folgt die Beschreibung der Vorkehrungen und dann heißt es weiter: „dann begann der fromme Inder seine Totenweihe; er besprengte sich wie ein Opfertier, er schnitt eine Locke von seinem Haupte und weihte sie der Gottheit, er kränzte sich nach heimatlicher Weise und stieg, indem er indische Hymnen sang, den Scheiterhaufen hinan . . .“¹⁾.

Wir finden die Erwähnung „der Regel seines Glaubens“ in den Fragmenten des Onesikritos²⁾: *Διαλεχθῆναι δ' ἐνὶ τούτων Καλάνῳ, ὃν καὶ συνακολουθῆσαι τῷ βασιλεῖ μέχρι Περσίδος, καὶ ἀποθανεῖν τῷ πατρίῳ νόμῳ τεθέντα ἐπὶ πυρκαϊάν*; wozu

¹⁾ Geschichte Alexanders des Großen von Joh. Gust. Droysen; von Arthur Rosenberg besorgte Auflage, Berlin 1917, S. 510—511. Siehe jetzt die genaue Darstellung „Kalanos“ von Kroll bei Pauly-Wissowa s. v.

²⁾ *Scriptores rerum Alexandri Magni*, ed. Carolus Müller, Paris 1877, Onesicriti fragmenta 10, S. 51.

zu vergleichen ist Lucian, *Fragm.* 33: ἐκεῖνοι γὰρ (οἱ Βραχμαῖνες) οὐκ ἐμπηδῶσιν εἰς τὸ πῦρ, ὥς Ὀνησίκριτος ὁ Ἀλεξάνδρου κυβερνήτης ἰδὼν Κάλανον καόμενον φησὶν, ἀλλ' ἐπειδὴν νήσωσι, πλησίον παραστάντες ἀκίνητοι ἀνέχονται παροπτώμενοι, εἴτ' ἐπιβάντες κατὰ σχῆμα κάονται, οὐδ' ὅσον ὀλίγον ἐκτρέψαντες τῆς κατακλίσεως¹⁾, und die Bemerkung Strabos 716: αἴσχιστον δ' αὐτοῖς νομίζεσθαι νόσον σωματικὴν· τὸν δ' ὑπονοήσαντα καθ' αὐτοῦ τοῦτο, ἐξάγειν ἑαυτὸν διὰ πυρὸς νήσαντα πυρὰν, ὑπαλειψάμενον δὲ καὶ καθίσαντα ἐπὶ τὴν πυρὰν ὑφάψαι κελεύειν, ἀκίνητον δὲ καίεσθαι.

Hinzuzufügen ist noch aus Pomponius Mela, *de situ orbis* III, 7, 4: „at ubi senectus aut morbus incessit, procul a caeteris abeunt mortemque in solitudine nihil anxie exspectant. Prudentiores et quibus ars studiumque sapientiae contingit, non expectant eam, sed ingerendo semet ignibus laeti et cum gloria accessunt“²⁾. Die Selbstverbrennung des Kalanos, welche den Griechen so auffiel³⁾, war also kein vereinzelter Fall, sondern die Befolgung eines indischen Brauches, von dem das klassische Altertum noch ein zweites Beispiel in Zarmanochegas kennen lernte, der in Athen dem Leben zu entsagen beschloß, weil sein bisheriges Leben ohne Unfall verlaufen sei und er nicht wünschte, daß ihm in den letzten Tagen seines irdischen Daseins ein Unheil widerfahre; er erhielt, wie Strabo 720 berichtet, die Grabinschrift: Ζαρμανοχηγὰς Ἰνδὸς ἀπὸ Βαργόσης κατὰ τὰ πατρία Ἰνδῶν ἔθνη ἑαυτὸν ἀπαθανατίσας κεῖται, also wieder ist die heimische Sitte erwähnt.

Dennoch hat Megasthenes recht, wenn er (Strabo 718, *fragm.* ed. Schwanbeck 44) sagt, es sei bei den indischen Philo-

¹⁾ A. a. O. S. 57.

²⁾ Ich entnehme das Zitat dem Buch Osmond de Beauvoir Priaulx's *The Indian travels of Apollonius of Tyana and the Indian embassies to Rome*, London 1873, S. 141, der auch auf Jos. Touss. Reinaud, *Relation des voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde*, Paris, vol. I, S. 121 verweist: On voit . . . dans l'Inde des hommes se brûler sur un bûcher. . . .

³⁾ Ihre Beobachtung scheint recht genau zu sein. Wenn Kalanos sein ihm von Alexander gegebenes nysäisches Roß dem Lysimachos,

sophen „kein Dogma gewesen, durch Selbstmord zu enden“; es war nur ein, allerdings viel verbreiteter Brauch, über den die indischen Gesetzbücher selbst verschiedener Meinung sind. Während Āpastamba I, 28, 17; Gautama 14, 12; Manu 5, 89; Vasiṣṭha 23, 14 ff. den ātmatyāgin verurteilen¹⁾, steht in dem zuletzt genannten Dharmaśāstra an anderer Stelle für den, der ins Feuer eingeht, die Verheißung von Brahmas Welt: *agni-praveśād brahmalokaḥ [prāpyate]* 29, 4 in offener Übereinstimmung mit einer alten und weitverbreiteten Sitte. Hier wie in anderen Fällen begegnen wir in ihnen dem Bestreben, manche Bräuche zu bekämpfen oder auch zu verschweigen, welche im Volksleben lange Anerkennung genossen haben mögen. Witwenverbrennung, Menschenopfer werden trotz ihres hohen Alters nicht erwähnt, die späteren Smṛtis lehnen den Frauenkauf ab, der höchstens dem Vaiśya und Śūdra gestattet sein soll²⁾ und doch alte Sitte war.

Aus jener Vasiṣṭhastelle erkennen wir noch den Sinn des Brauches: es ist die Hoffnung auf Brahmas Himmel, die zum Feuertode führt. Wenn Keith meint, the custom of self-immolation is not Vedic as recorded, but rather a sign of the later pessimism of the belief in the eternal misery of life³⁾, so ist das Gegenteil davon richtig. Śarabhaṅga, dessen Feuertod das Epos erzählt⁴⁾, hat sich durch schwere Buße die Welt Brahmas erobert. „Das ist der Weg, sagt er zu Rāma, siehe, mein Lieber, einen Augenblick zu, wie ich meine Glieder

Schalen und Gewänder den Umstehenden schenkt, so ist dazu die unten aus dem Mudrārākṣasa angeführte Stelle zu vergleichen, wonach Jisṇudāsa nach Verteilung seiner Habe an die Brahmanen in den Feuertod zu gehen beschloß; das Abschneiden der Locke, bei Plutarch erwähnt (Alexander Kap. 69, καὶ τριχῶν ἀπαρξάμενος) erinnert an das unten (S. 11) erwähnte Abschneiden der Śikhā durch die Teilhaber eines Sattrā, die sich zur Himmelswelt rüsten.

¹⁾ E. Washburn Hopkins, On the Hindu custom of dying to redress a grievance JAOS 21 (1900), S. 146—159.

²⁾ Otto Schrader, Reallexikon², 1. Lieferung, S. 163a.

³⁾ Taitt. Samhitā S. CXIV.

⁴⁾ Rāmāyaṇa III, 5 a. E.

verlasse, der Schlange gleich, die die alte Haut abstreift.“ „Darauf legte Śarabhaṅga das Feuer an, opferte unter Hersagung von Sprüchen Butter und stieg in das Feuer. Das Feuer verzehrte seine Haare, seine alte Haut, Knochen, Fleisch und Blut. Ein Jüngling, dem Feuer ähnlich, erstand. Aus dem Scheiterhaufen ging Śarabhaṅga glänzend empor; er schritt über die Welten der Feuerverehrer, der großen Ṛṣis und der Götter hinweg und stieg zu Brahmans Welt empor¹⁾.“ Aus dem gleichen Grunde opfert die Būkerin Śabarī sich mit Erlaubnis Rāmas im Feuer und geht, „dem flammenden Feuer ähnlich, zum Himmel ein. Dorthin, wo die großen, heiligen Ṛṣis weilen, zu der frommen Stätte ging sie durch Versenkung in den Ātman ein“²⁾. Der Feuertod verhilft also zur Himmelswelt. Das alte Elternpaar, dessen Sohn Daśaratha versehentlich erschöß, übergibt seinen Leib dem Scheiterhaufen und geht zum Himmel ein³⁾. Der Tod ist kein Erlöschen, sondern eine Hoffnung: ἀποθανών δὲ ἀπαλλάξαιτο τῆς τετροχωμένης ὑπὸ γήρως σαρκός, μεταστὰς εἰς βελτίω καὶ καθαρώτερον βίον, Megasthenes fragm. 44 (bei Strabo 718).

¹⁾ v. 36: *tato 'gnim sa samādhāya hutvā cājyena mantravat, śarabhaṅgo mahātejāḥ praviveśa hutāśanam || —*

38: *sa ca pāvakaśaṅkāśaḥ kumāraḥ samapadyata | ulthāyāgnicayāt tasmāc charabhaṅgo vyarocata || sa lokān āhitāgninām ṛṣinām ca mahātmanām | devānām ca vyatikramya brahmalokaṁ vyarohata ||*

²⁾ III, 74, 32 ff.: *anujñātā tu rāmeṇa hutvātmānam hutāśane || jvalatpāvakaśaṅkāśā svargam eva jagāma ha | divyābharāṇasaṁyuktā divyamālyānulepanā | divyāmbaradharā tatra babhūva priyadarśanā | — yatra te sukṛtātmāno viharanti maharṣayaḥ | tat puṇyam śabarī sthānam jagāmatmasamādhinā |*

³⁾ II, 64, 57: *evam śāpaṁ mayi nyasya vilapya karuṇam bahu | citām āropya dehaṁ [Komm. dehau] tan mithunam svargam abhyayāt |*

Aus dem Kathāsaritsāgara vergleiche man die Erzählung von den Daityaprinzessinnen, die mit den Ihrigen in den Feuertod gehen wollen, um einen gewissen Prinzen in einer zukünftigen Geburt zum Gatten zu erhalten (Nr. 118), und den Feuertod des Generals, der seinem Könige in den Tod folgt (Nr. 91).

Der Wunsch, zum Himmel einzugehen, war allerdings nicht immer der einzige und unmittelbare Beweggrund zum Selbstmord. In dem nüchternen und auf der Wirklichkeit des Lebens fußenden Drama *Mudrārākṣasa* fragt der Minister *Rākṣasa* den Fremdling, der mit der Schlinge in der Hand zum Selbstmord bereit scheint, nach der Ursache seines Kammers, und dieser erwidert: „In der Stadt wohnt der Vorsteher der Zunft der Juweliere, *Jiṣṇudāsa* mit Namen. Das ist mein Freund. [Weinend:] Dieser hat jetzt, nach Verteilung seines Besitzes an die Brahmanen, in der Absicht sich den Feuertod zu geben, die Stadt verlassen. Ich vermag das Unerhörte nicht zu hören und bin in diesen alten Garten gekommen, um mich zu töten.“ *Rākṣasa*: „Was hat dein Freund für einen Grund zum Feuertod? Ist es schwere Krankheit, die aller Arznei widersteht? Des Königs Zorn, wie Gift und Feuer gefährlich? Liebe zu einer Frau, die ihm unerreichbar bleibt? Steht ihm unabwendbar der Untergang bevor? [Bewegt für sich:] *Candana-dāsa* ist sein bester Freund. Gewiß, sein Untergang ist seines Feuertodes Grund. . . .“¹⁾

Die Hetäre *Kāmamañjarī* will sich verbrennen, wenn sie zu *Marīcis* Füßen keine Zuflucht findet²⁾. *Ambā*, die aus Feindschaft gegen *Bhīṣma* lange schwerste Askese getrieben hat³⁾, stürzt sich zuletzt, um Rache an ihm zu nehmen, vor den Augen der *Rṣis* in den von ihr zusammengetragenen Scheiterhaufen⁴⁾. Nach *Rāmas* Verbannung fragen die be-

¹⁾ *Mudrārākṣasa*, meine Ausgabe S. 171 (abgekürzt wiedergegeben). Vgl. nach S. 175, 10: *jalanam pavisāmi tti setṭhī jiṣṇudāso naarādo nikkanto*; 176, 10: *śīghram idānīm jiṣṇudāsam jvalanapraveśān nivāraya*.

²⁾ *Daśakumāracarita*, ed. Nirṇaya Sāgara Press, Bombay 1883, S. 41, Z. 14.

³⁾ *Mahābhārata* (ed. Nirṇaya Sāgara Press) V, 187 (S. 277), v. 3: *vadhārtham tasya dīkṣā me, na lokārtham, tapodhanāḥ!*

⁴⁾ A. a. O. v. 17 ff.:

*sā paśyatām teṣām maharṣiṇām aninditā
samāhṛtya vanāt tasmāt kāṣṭhāni varavarṇinī |
citām kṛtvā sumahatīm pradāya ca hutāśanam |
pradīpte 'gnau mahārāja roṣadīptena cetasā ||
uktvā bhīṣmavadhāyeti praviveśa hutāśanam —*

Cf. Holtzmann, *Mbh.* I, 26. 147.

kümmerten Bürger¹⁾: sollen wir hier uns den Tod geben²⁾ oder „auf die große Reise“ ausziehen³⁾. „Welchen Zweck hat noch unser Leben ohne Rāma. Es gibt reichlich trockenes und starkes Holz. Sollen wir damit den Scheiterhaufen anfachen und ins Feuer gehen?“ Daśaratha heißt in seinem Schmerz Kaikeyī in das Feuer, in den Daṇḍakawald zu gehen oder zum Strick zu greifen⁴⁾, und Damayantī ist bereit um Nalas willen durch Gift, Feuer, Wasser oder den Strick in den Tod zu gehen⁵⁾. Der Feuertod ist, wie man an der Vorschrift Vasiṣṭhas, an dem mythischen Beispiel Śarabhaṅgas, an dem Vorgehen Jīṣṇudāśas, des Kalanos und Zarmanochegas sieht, nicht auf Frauen beschränkt; vielmehr ist anzunehmen, daß der Gedanke, welcher in Indien die Witwe in den Tod trieb, ein Überrest des allgemeineren Brauches war⁶⁾, im Feuertod Schmerz und Sorge hinter sich zu lassen und dem Freunde oder Gatten nach *εἰς βελτίω καὶ καθαρώτερον βίον* einzugehen. Es war keine trübe oder pessimistische Stimmung, sondern ein in der Idee freudiger Akt. Wir hören daher, daß sie „laeti et cum gloria“ sich dem Feuer übergaben; es wäre auch nichts Unnatürliches gewesen, wenn Kalanos, der gewiß die Neigungen griechischer Soldaten kannte, sie — nach der Angabe bei Plutarch — aufgefordert hätte, sich nach seinem Tode zu betrinken und mit der großen Todesfeier durch Alexander seinem Sinn gemäß gehandelt worden wäre.

Man wird gegen das Alter des immerhin doch bis ins 4. Jahrhundert a. Chr. nachweisbaren Brauches einwenden, daß

¹⁾ Rāmāyaṇa (ed. Nirṇaya Sāgara Press) II, 47, 7. 8.

²⁾ *nidhanam yāma*; Komm. *prāyopaveśena maraṇam*, also durch Hunger.

³⁾ *mahāprasthānam*; Komm. *marañadīkṣāpūrvakam uttarābhimukhā-gamanam*: die Reise nach Norden unter Vorantragen der Feuer.

⁴⁾ Rāmāyaṇa II, 74, 33.

⁵⁾ Siehe Hopkins a. a. O. S. 148. Andere Beispiele KSS. 90, 73, 179; 92, 5; 95, 31 (Vetāla pañcaviṁśati). Siehe auch Winternitz, Die Frau in den indischen Religionen (Archiv für Frauenkunde III, 63. 72).

⁶⁾ So auch Winternitz a. a. O. S. 83.

er im Veda noch nicht bezeugt sei. Schon VMyth. III, xi habe ich bemerkt, daß der Rgveda kein Volksbuch ist, das etwa beabsichtigte, uns eine Vorstellung von dem gesamten Glauben seiner Zeit zu geben, sondern seine Zusammenstellung einer bestimmten Tendenz verdankt¹⁾. Eine indische Sitte ist darum noch nicht jung, weil sie sich in der vedischen Literatur nicht findet. Wie Menschenopfer, Witwenverbrennung, Brautkauf u. a. geht die Selbstvernichtung des Körpers auf den Vorstellungskreis einer primitiven Zeit zurück — abgesehen von Selbstmordepidemien, die anders und mehr psychologisch zu beurteilen sind —, die in dem freiwilligen Tode keinen unheiligen oder verdammenswerten Akt sah, sondern ihn besonders denen nahelegte, die ihren Körper schwach und hinfällig werden sahen und an der Grenze des Lebens standen. Frazer erwähnt die Selbstverbrennung buddhistischer Mönche in China²⁾, die den Tag ihrer Abreise mittels des Feuertodes nach Nirvāṇa feierlich verkündigen und dazu einen Festtag wählen, der eine Menge von Pilgern und Frauen zu einem der vielen Klöster ruft, obwohl das kein buddhistischer, sondern ein im chinesischen Volksleben wurzelnder Brauch sein dürfte, ferner die Selbstmorde in Rußland, vor allem aber sind wichtig die Fidschiinsulaner³⁾: Some of the reasons for preferring a violent death to the slow death of old age or disease are obviously as applicable to common men as to the man-god. Thus the

¹⁾ Auch kleine Ausgabe: vmyth. S. 20.

²⁾ The golden bough III (dying god) S. 42 ff., 54 ff.

³⁾ The golden bough I, 216. Legoyt erwähnt eine ähnliche Praxis aus Afrika, die ich nicht weiter verfolgen kann (Le suicide, Paris 1881): L'Afrique, dit Buonafede, eut comme l'Inde ses gymnosophistes, apôtres d'une vie austère et de la mort volontaire. Laërce rapport qu'ils prescrivaient d'exercer son courage et de ne faire aucun cas de la mort. Westcotts Werk Suicide, its history, literature etc., London 1885, ist mir unzugänglich.

In Hastings Dictionary VI, 853 s. v. religious suicide heißt es über Indien: expressions occur in various religious books which countenance the practice of suicide, and rules are laid down for the rite. It was quite common in the early part of the last century (E. A. Gait).

Mangaians think that "the spirits of those who die a natural death are excessively feeble and weak, as their bodies were at dissolution; whereas the spirits of those who are slain in battle are strong and vigorous, their bodies not having been reduced by disease" [Gill]. Hence men sometimes prefer to kill themselves or to be killed before they grow feeble, in order that in the future life their souls may start fresh and vigorous as they left their bodies, instead of decrepit and worn out with age and disease. Thus in Fiji "self-immolation is by no means rare, and they believe that as they leave this life, so they will remain ever after. This forms a powerful motive to escape from decrepitude, or from a crippled condition, by a voluntary death" [Wilkes]. Or, as another observer of the Fijians puts it more fully, "the custom of voluntary suicide on the part of the old men, which is among their most extraordinary usages, is also connected with their superstitions respecting a future life. They believe that persons enter upon the delights of their elysium with the same faculties, mental and physical, that they possess at the hour of death, in short, that the spiritual life commences where the corporeal existence terminates. . . . To this motive must be added the contempt which attaches to physical weakness among a nation of warriors, and the wrongs, and insults which await those who are no longer able to protect themselves". . . .

Die Gründe stimmen teilweise mit denen überein, die die Griechen und Inder angeben, sie waren nur in Indien mannigfacher als die, welche hier vorausgesetzt sind. Wir treffen in dem freiwilligen Feuertode der Hindus also auf ethnographischen Grund und brauchen darin nicht mit den Griechen etwas Außergewöhnliches oder rein Indisches zu sehen, sondern einen sehr alten Brauch, den die Gesetzgeber verurteilen und der Veda nur nicht erwähnt, wie er manches andere, was von alters her Sitte war, unerwähnt läßt.

Gleichwohl ist es verlockend nachzuspüren, ob nicht doch auch im Veda und seinem Ritual etwas von dieser primitiven Sitte erhalten ist. Der Versuch ist nicht ganz ohne Erfolg,

wenn auch die Ritualien mancherlei Volkstümliches zu unterdrücken verstanden.

Man könnte versucht sein, verschiedene Opfer, die ein *svargakāma* darbringen kann, um seinen Wunsch zu erreichen, hierher zu ziehen, sie bieten aber, soviel ich sehe, kein Material; etwas anders steht es schon mit dem *sarvasvārakratu*, den ein den Tod Wünschender, ein *marañakāma* darbringt, in der Absicht „möchte ich bei vollem Wohlsein in den Himmel gehen“¹⁾. Hier setzt (oder legt) sich der Opferer, während das *Ārbhava-pavamāna-stotra* gesungen wird, nördlich von der Udumbarasäule nieder, sein Gesicht nach Süden gewendet, mit einem ungewalkten Gewande angetan. Eine Verbrennung findet nicht statt; aber *Lāṭyāyana* bemerkt, „wenn er (infolge der Zeremonie) den Tod nicht findet, so soll er das Abschlußopfer darbringen und dann durch Enthaltung von Nahrung den Tod suchen“²⁾, also freiwillig Hungers sterben. Wichtiger ist eine Bemerkung der *Taittirīya-Saṃhitā*, an der man nicht vorübergehen darf. Es geht nicht an, sie mit einer allgemeinen Bemerkung über den Wert von Brāhmaṇastellen abzulehnen und ihre Bedeutung dadurch zu mindern. Es heißt dort: Zur Himmelswelt gehen die, welche ein *Sattra* feiern. Mit den Opferweihen zünden sie sich an, mit den *Upasads* rösten sie sich . . . , bei einem *Sattra* ist die eigene Person das Opfergeschenk. Wenn sie in der eigenen Person das Opfergeschenk empfangen haben, gehen sie zur Himmelswelt. Sie scheren sich der Reihe nach die Haarlocke ab zum Heil: „Dann wollen wir leichter zur Himmelswelt gehen.“

¹⁾ *Āp.* 22, 7, 21: *marañakāmo yajeta yaḥ kāmayetānāmayatayā svargam lokam iyām iti*; *Kāt.* 22, 6, 1 ff.; *Lāt.* 8, 8: *yathā sautye 'hani preyām iti*.

²⁾ 8, 8, 39: *jīvec ced yajetodavasānīyayā* | 40: *abhojanena tata ūrdhvaṃ mumūrṣet* (Komm. *tāvan na bhuñjīta yāvan mṛta iti*). *TS.* VII, 4, 9, 1: *suvargam vā ete lokam yanti ye satttram upayanti | abhīndhata eva dīkṣābhir ātmānam śrapayanta upasadbhir . . . ātmadakṣiṇam vai satttram | ātmānam eva dakṣiṇām nītvā suvargam lokam yanti | śikhām anu pra vapanta ṛddhyā atho raghīyāṃsaḥ suvargam lokam ayāmeti* (cf. *Tāṇḍya Mahābrāhmaṇa* IV, 9, 19 ff.).

Diese Stelle gewinnt an Bedeutung, wenn wir ihr eine andere aus dem Kommentar zu Śāṅkhāyana Śrauta Sūtra 18, 24, 15¹⁾ zur Seite stellen: „wenn sie ein anderes Sattrā nicht beginnen wollen, sollen sie unter diesen Umständen infolge des Ausspruchs „sie gehen in das zu Entstammende ein“ alle Opferschuppen verbrennen. Unter diesen Umständen ist auch das Schaukelbrett dorthinein zu werfen“. Wir erkennen aus ihr, daß unter den Zwecken, zu denen man sich zu einem feierlichen Sattrā, einer religiösen Genossenschaft zusammenfand²⁾, sich auch der gemeinsame Tod befand. Der Auszug aus dieser Welt war nicht selten mit großen Opfern verbunden, wie der Puruṣamedha und der Sarvamedha zeigen³⁾; diese gehen aber nur den einzelnen Weltflüchtigen an.

Die erwähnte Stelle der Taitt. Saṃhitā dagegen zeigt die Verbindung der Opferer zu einer dem Tode sich Weihenden Gemeinschaft und ist besonders wertvoll, weil sie an ähnliche Erscheinungen bei anderen Völkern erinnert und am letzten Ende mit dem ethnographisch bezeugten Brauch, sich der Greise zu entledigen, sich verknüpft⁴⁾. Wir haben hier ein Seitenstück zu der im klassischen Altertum hervortretenden Anschauung, welche die Menschen wie zu gemeinsamem Leben, so auch zu gemeinsamem Tode verband: ἀπεγράφοντο γὰρ οἱ φίλοι συναποθανομένους ἑαυτούς⁵⁾, zu dem Mahāprasthāna, wie die Inder den Ausgang aus dieser Welt und den Aufstieg zum Svarga nennen. Wie der Selbstmord der Greise von Keos

¹⁾ Sūtra: *yady u dhakṣyanto 'traiva syāt*. „Wenn sie verbrennen wollen, soll es nur hier geschehen.“ Komm.: *yadi sattrāntaram ārap-syamānā na bhaveyus tathā saty ādīpyam praviśantīty uktatcāt sarvān yajñāgārān agnisāt kurvate | tathā sati preṅkhaphalakam api tatraiva prakṣeptavyam ity arthaḥ* (die vv. lectiones sind von keiner Bedeutung und durch den Zusammenhang widerlegt, C om. *na*, A *ādiṣṭam* für *ādīpyam*).

²⁾ Rituelliteratur S. 155.

³⁾ Rituelliteratur S. 154.

⁴⁾ Otto Schrader, Reallexikon² S. 43 ff.: „Alte Leute.“

⁵⁾ R. Hirzel, Der Selbstmord. Archiv für Religionswissenschaft, Bd. 11 S. 459.

mit einer gewissen Feierlichkeit verbunden war, sie sich wie zu einem Gastmahl oder einem festlichen Opfer einzuladen und, mit Kränzen geschmückt, gemeinsam den Schierlingsbecher zu leeren¹⁾ pflegten, so war das Sattrā die Form der religiösen Gemeinschaft, in der fromme Inder sich zusammenfanden, um Wünsche dieser Welt oder in gemeinsamem Feuertod den Aufstieg zur Himmelswelt zu erreichen.

II.

Wenn man ein Desiderativ zu *dah* „brennen“ bildet, so könnte es nur wie im klassischen Sanskrit *didhakṣ* oder (nach Analogie von *sah* und *sīkṣ*, *dabh* und *dhīps*) *dhīkṣ* oder auch, da *dah* im Anlaut nach Ausweis von Formen wie *dakṣi*, *dakṣat* seine Aspiration verlieren kann, *ḍīkṣ* lauten²⁾. Ich habe daraufhin die *ḍīkṣā* als die ursprüngliche Weihe zum freiwilligen Feuertode erklärt, die in verblaßter, abgeschwächter Bedeutung dem Somaritual später angegliedert wurde und dort nur noch den Zweck hat, den Opferer zu dem Somatrank und zur Gemeinschaft mit Göttern und Manen würdig vorzubereiten. Oldenberg hat die Erklärung abgelehnt und zuletzt dazu ausführlicher Stellung genommen³⁾. Er stellt neben die Herleitung von der Wurzel *dah* die Möglichkeit der Herleitung des Wortes *ḍīkṣā* von *dāś* oder *dakṣ*, kann aber nicht die ständige Gemeinschaft von *ḍīkṣā* und *tapas* beseitigen und ebensowenig die Herleitung des letzteren Wortes von *tap*, dessen Grundbedeutung sowie die seiner Ableitungen nicht „zauberhaft durchglühen, erhitzen“, sondern real „glühen, brennen“ ist, wie unbestreitbare Stellen zeigen⁴⁾. Es handelt

1) B. Schmidt, Der Selbstmord der Greise von Keos. Neue Jahrbücher VI, 1903, S. 617 ff. — Ein Verzeichnis der ethnographischen Literatur über die Behandlung der Greise S. 623 Anm.

2) Vedische Mythologie I, 482, Anm.

3) Gött. Gel. Anz. 1917, Nr. 6, S. 331 ff. und früher ZDMG. 49, 176; Rel. des Veda², 397 ff.

4) Ich wüßte nicht, wie man Verse wie *ajó bhāgás tāpasā tām tapasva tām te śocís tapatu tām te arcīḥ* X, 16, 4; *nét tvā stenām yāthā ripúm tāpāti śūro arcīṣā* V, 79, 9 beseitigen könnte; es stehen auch Ab-

sich bei der Dīkṣā nicht um „Verehrung“ und „Anbetung“, sondern um eine Vorbereitung zum Somatrank. Was bedeutet dem Opferer das Somaopfer, an dessen Trank er teilnehmen darf? Es bedeutet ihm die Nähe der Götter wie der Manen, die das himmlische Ambrosia trinken, das ihnen auf dem Opferplatze gespendet wird. Grund genug, sich für den Kreis, in dessen Mitte er eintritt, vorzubereiten und Kasteiungen sowie andere Bräuche zu vollziehen, die das Irdische, Körperhafte möglichst abstreifen. Es heißt: „wenn der Geweihte mager wird, dann ist er opferrein; wenn nichts mehr in ihm ist, dann ist er opferrein; wenn seine Haut am Knochen klebt, ist er opferrein; wenn das Schwarze in seinem Auge aufhört, ist er opferrein“¹⁾. Die Gemeinschaft mit den Göttern bedingt dies, sie bedingt das Reden der Wahrheit²⁾ und andere Pflichten; „denn der geht zu den Göttern, der sich weiht“³⁾. Über dieses Eintreten des Geweihten in den Kreis der Götter, sein Emporsteigen zur Himmelswelt vermittelt dieser Zeremonie besteht

leitungen von *tap* in Verbindung mit *dah*: VII, 1, 7: *yébhis tápobhir ídaho járūtham*; VIII, 23, 14: *nī māyīnas tápuṣā rakṣāso daha* usw. Bezeichnend ist noch aus späterer Zeit der Ausdruck *tanuṃ tīrthe tapasā dāhayāmi* KSS. 96, 22.

¹⁾ Āp. Śr. S. X, 14, 9.

²⁾ Kauṣ. Br. VII, 3: *dīkṣitavādaḥ satyam eva | sa yaḥ satyam vadatai sa dīkṣita iti ha smāha*; Ait. Brāhm. I, 6, 7 ff. — Über den Gegensatz von Göttern und Menschen spricht u. a. Taitt. Saṃh. II, 5, 5, 6 bei anderer Gelegenheit: *nānṛtam vaden na māṃsam aśnīyān na striyam upeyān nāsyā palpūlanena vāsaḥ palpūlayeyur etad dhi devāḥ sarvaṃ na kurvanti*. Baudh. Śr. S. VI, 6, 1: *dīkṣitavādaṃ vada satyam eva vada mānṛtam, mā smayīṣṭhā mā kaṇḍūyathā māpāṇṛthāḥ* usw.

³⁾ Maitr. Saṃh. III, 6, 1 (S. 60, 2): *devatām esu upaiti yo dīkṣate | devānām eva diśam upāvartate | prācīnām eva diśam upāvartate — | eti vā eṣo 'smāl lokād yo dīkṣate | janam hy(?) eti | devalokam abhyārohati*; Kāṭh. 22, 13: *prācī vai devānām dig devalokam evopāvartate | pura ādityo 'sā amum evādityam upotkrāmati | pariśrite yājāyanti | devalokam eva parigrhya tasminn enam dīkṣayanty | eti vā eṣo 'smāl lokād yo 'muṃ lokam gacchati*. — Taitt. Saṃh. VI, 1, 1, 1. 2; 2, 1; Śat. Brāhm. III, 1, 1, 10: *sa vai na sarveṇeva samvadeta | devān vā eṣa upāvartate yo dīkṣate sa devatānām eko bhavati | na vai devāḥ sarveṇeva samvadante* —; Kauṣ. Brāhm. VII, 1 usw.

unter den Quellen kein Zweifel. Selbst der R̥gveda, der die Weihe weder dem Wort noch dem Sinn nach kennt, weiß von der Kraft des Trankes zu sprechen, der in die Welt der Unsterblichen führt: VIII, 48, 3: „Wir tranken Soma, wurden unsterblich, wir erlangten das Licht und fanden die Götter“; IX, 113, 7: „wo das unvergängliche Licht, die Welt, in der die Sonne leuchtet, dorthin bringe mich, Pavamāna, in die unsterbliche, ewige Welt“.

Die spätere Zeit hat den Gedanken fortgesetzt und ihm durch Einfügung der weder in Iran noch im R̥k bekannten Dīkṣā eine besondere Ausgestaltung gegeben. Oldenberg sieht in ihr ein Exemplar jener über die Erde verbreiteten Riten, „welche Herbeiführung des Verkehrs mit Göttern oder Geistern durch Erregung ekstatischer Zustände bezwecken. Stehende Mittel hierbei sind beschauliches Verweilen an einsamem Ort, Sichabschließen und Sichverstecken vor störenden Geistern usw.“. „Den vollen, überzeugenden Eindruck von der Zugehörigkeit der Dīkṣā zu diesem rituellen Typus kann nur der haben — wird aber auch, meine ich, der mit Sicherheit haben —, der die ganze Masse der hier einschlagenden Materialien auf sich wirken läßt.“ Keith¹⁾ stimmt ihm zu. Von Ekstase und ekstatischen Zuständen ist aber hier nicht die Rede.

Mir scheint die Erklärung vielmehr ein Beispiel der Verdrängung einer speziell auf indischem Boden haftenden Anschauung durch Einschaltung fremden Lichtes. Die Wichtigkeit der Ethnographie für die indische und jede Philologie habe in nie in Zweifel gezogen; aber ihre Herrschaft gilt nicht unbedingt²⁾; denn abgesehen von allgemeiner ethnographischer Analogie „verbleibt wie jedem anderen, so auch dem vedischen Volke ein in seinen eigenen Geschicken und Verhältnissen begründeter Schatz individueller Auffassungen, denen die Ethnographie Parallelen nicht zur Seite stellen kann“. Wie es Pflicht der Einzelmythologie ist, sorgfältig über die Reinheit der eigenen Quellen zu wachen, um nicht durch die ethnogra-

¹⁾ Taitt. Samh. CXIII ff.

²⁾ VMyth. II, 3 ff. vmyth. S. 8 ff.

phische Formenlehre der mythologischen Wissenschaft „der Individualität der Sondererscheinungen ihr Recht zu verkürzen und die lokalen Farben zu verwischen“, so gilt es auch bei den Sakralaltertümern zunächst, die besonderen Anschauungen des einzelnen Volkes zu prüfen, um von hier aus eine Erklärung zu gewinnen. Die Dīkṣā ist nun etwas anderes als ein Zauberbrauch und ihr Zweck ein ganz anderer als der, ekstatische Zustände zu erregen. Sie bedeutet nach der übereinstimmenden Ansicht aller indischen Quellen eben nur die unmittelbare Versetzung des Opferers in die Himmelswelt. Das geschieht durch Wiedergeburt. An der Auffassung der Dīkṣā als eines Wiedergeburtssritus kann — in diesem Punkt bin ich mit Oldenberg einig — nach den uns vorliegenden Quellen gar kein Zweifel sein¹⁾, aber nur um ekstatische Zustände zu erlangen, braucht man sie nicht, sondern, um in die Welt der Götter einzutreten und der Gemeinschaft mit ihnen teilhaftig zu werden; darum muß alles vermieden werden, was an menschliches Wesen erinnert. Die Zeremonie der Wiedergeburt ist eine symbolische Handlung, die in den ältesten Texten, in dem ṛgvedischen Ritual unbekannt ist und auf unbekannten Wegen in das der Brāhmaṇa- und Sūtratexte eingedrungen ist.

¹⁾ Kauṣ. Br. VII, 2: *devagarbho vā eṣa yad dīkṣitaḥ*; Kāṭhaka 23, 2: *garbho dīkṣito, yonir dīkṣitavimitam, ulbam dīkṣitavasanaṁ*; Ait. Br. I, 3; Śat. Brāhm. III, 2, 1, 16; 3, 3, 12 ff. usw. Sylvain Lévi, La doctrine du sacrifice S. 103—106. Oldenberg hat getadelt, daß ich die Vorschrift von dem „stammelnden Reden“ auf die Angehörigen feindlicher Stämme beziehe, die unfreiwillig den Scheiterhaufen bestiegen; er hat nicht hinzugefügt, wie vorsichtig und zurückhaltend ich diese Erklärung vorgebracht habe: „Die Bedeutung dieses Brauches, schrieb ich, läßt sich nur vermuten; ich würde glauben, daß den Scheiterhaufen nicht nur indische Weise freiwillig bestiegen. . . .“ Weit hergeholt ist die Erklärung oder der Erklärungsversuch nicht; denn Menschenopfer sind nun einmal für Altindien durch die rituellen Texte bezeugt (Ritualliteratur S. 153) und können ihm nur abgesprochen werden, wenn die Vorstellung von edlerem Ariertum fortbesteht oder die reichlichen ethnographischen Parallelen abgewiesen werden. Obwohl das fragliche Wort *parihvālam* auch jetzt noch nicht klar ist, gebe ich meine Erklärung im Zusammenhange mit dieser Untersuchung auf, da sie dadurch überholt wird.

Es ist nicht die einzige Bereicherung, die der Somakult durch Aufnahme einer ihm ursprünglich fremden Zeremonie erfahren hat. Wenn man seine weitschichtigen Bräuche mit ihren bis ins einzelne ausgeklügelten Handlungen durchsieht, wird man sich leicht von der Tatsache überzeugen, daß der umständliche Mechanismus nur durch allmähliches Wachstum entstanden sein kann. Die Pravargyazeremonie, die noch nicht ganz mit dem Somaopfer zu einer Einheit verwachsen ist, die Tānūnaptra-Zeremonie, der Somakauf und seine dramatische Ausgestaltung, die Upasads, das und manches andere sind Zusätze, die erst im Laufe der Zeit sich ankrystallisiert haben. Woher nahm man die Dīkṣā und den in ihr liegenden Gedanken, den Opferer unter die Götter zu versetzen? Aus dem weitverbreiteten, wenn auch im offiziellen Brahmanentum nicht durchweg anerkannten Glauben, den viele Beispiele belegen, daß der Feuertod der Weg ins Jenseits zu den Göttern ist. Die Selbstverbrennung ist das Eingehen zu einem neuen Leibe, die Dīkṣā beim Soma- und anderen großen Opfern symbolisiert es¹⁾. Aus dem Kreise und den Anschauungen der Frommen, welche sich selbst im Feuer darbrachten, um zum Himmel und den Göttern einzugehen, ist sie in das Somaritual herübergenommen und, in ihrer ursprünglichen Bedeutung verblaßt, zu einer Weihe für die zeitweilige Gemeinschaft mit den Göttern gemacht worden. Auf dem Boden des indischen Lebens, wo die Entwicklung der Anschauung sich verständlich machen läßt, ist die Erklärung für diesen Brauch zu gewinnen.

III.

In seinen feinsinnigen Abhandlungen über indische Frauen ist Winternitz auf den oft besprochenen Vers RV X, 18, 8 zurückgekommen und hat ihn auf die Eingehung einer zweiten Ehe von seiten der Witwe, und zwar mit dem Schwager, auf die Niyogaehe bezogen²⁾. Ich bestreite natürlich nicht die

¹⁾ Über Agni-Viṣṇu als Hüter der Somaweihe siehe VMyth. III, 354.

²⁾ „Die Frau in den indischen Religionen“ (Archiv für Frauenkunde III, 1917, S. 71 [57 ff.]) und: „Die Witwe im Veda“ (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 29, S. 172 ff.).

Einrichtung der Schwagerehe, die in Indien in älterer und moderner Zeit üblich war; was zweifelhaft erscheint, ist die Anwendung eines Verses auf die Gattin, die nach dessen Wortlaut noch unmittelbar neben dem Toten liegt und schon in dieser Zeit, also noch ehe der Leichnam verbrannt ist, zur Wiedervermählung schreiten würde. Das widerspricht der Unreinheit der Verwandten, die mit dem Tode eintritt und mehrere Tage, je nach dem Grade der Verwandtschaft längere oder kürzere Zeit, dauert, und scheint mir mit den indischen Anschauungen unvereinbar¹⁾. Winternitz vermag auf keine andere, als die etwas fern liegende Analogie hinzuweisen, wonach der sterbende König Ring dem Fridthiof mit seinem Reich seine Frau Ingeborg vermachte und mit dem Totenmahle um den Verstorbenen der Brautlauf der beiden vereinigt wurde. In Indien haben die Gesetzbücher selbst in den Fällen, wo sie die Wiederverheiratung gestatten, z. B. wenn der Gatte verweist und verschollen ist, eine längere Wartezeit vorgeschrieben²⁾.

Ich ziehe es darum vor, bei der Erklärung zu bleiben, die ich dem Kreise indischer Sitten entlehnt und ZDMG. 40, 708 ff. aufgestellt habe. Der Brauch, daß die erste Frau des Königs sich zu dem geopfertem Jüngling legen soll, um von ihm Fruchtbarkeit zu empfangen, ist durch das Ritual bezeugt und erklärt den Vers lückenlos. Von RV. X, 18, 8 läßt sich die Stelle des Atharvaveda nicht trennen, die bei dem gleichen Zweck verwendet wird und ausführlicher als die des RV. ist. Ich glaube keine „Gewaltsamkeiten“ (Winternitz, WZKM. 29, S. 198) begangen zu haben, als ich *patiloka* im ersten Verse im Sinne von *jīvaloka* nahm; denn die Welt des Gatten als die der Lebenden steht im Gegensatz zu der des Toten, bei dem die Frau ruht³⁾; *gopati* hatte ich als „Gatte“ übersetzt, dem Sinne nach hier richtig, wenn auch nicht formell; denn *gopati* „der

¹⁾ Caland, Toten- und Bestattungsgebräuche S. 81; Ritualliteratur S. 89.

²⁾ J. J. Meyer, Das Weib S. 304 Anm.

³⁾ AV XVIII, 3 steht v. 1 *patiloká*, v. 2 *jīvaloká*, beide im Gegensatz zum Toten.

Herr“, was es schon im R̥V. bedeutet (*jánasya gópatim* IX, 35, 5), ist hier der König und als solcher der Gemahl, der der Gattin harrt; *aghnyā*, die Anrede „o Kuh“, habe ich unübersetzt gelassen. Wenn man sich erinnert, wie oft *vṛṣabha* und andere Worte zur Bezeichnung hoher Personen dienen, *mahiṣī* eine Bezeichnung der ersten Königin ist, so scheint es nicht zu kühn, in dieser Anrede eine gleiche, etymologisch sie in Gegensatz zum Toten stellende und glückbedeutende Benennung zu sehen. Ebensowenig, in Viśvāvasu hier den Toten zu sehen, von dem ja eine mystische, befruchtende Kraft erwartet wird, wie von dem Gandharva. Wer den von mir vorgeschlagenen Ausgangspunkt für die Erklärung verläßt, erhält eine so matte und unsichere wie die Whitneys, die keine der Schwierigkeiten löst. Die Verfasser einiger Gr̥hyasūtren sowie die Redakteure der Saṃhitās haben den ursprünglichen Zweck des Verses, einem uralten und außer Übung gekommenen Brauche zu dienen, nicht mehr verstanden und ihn an einer Stelle untergebracht, wo er seines mystischen Ausganges entkleidet war. Wie wenig oft Vers und Anwendung in dem uns vorliegenden Ritual übereinstimmen, hat Edwin W. Fay in seiner sehr gründlichen Dissertation „The Rig-Veda Mantras in the Gr̥hya Sūtras“ (John Hopkins University) 1890 gezeigt, deren Fortsetzung und Erweiterung zu wünschen wäre.
