

GLASENAPP-STIFTUNG  
BAND 9

HANS-WERBIN KÖHLER

ŚRAD-DHĀ-  
IN DER VEDISCHEN UND ALTBUDDHISTISCHEN  
LITERATUR

ŚRAD-DHĀ-  
IN DER VEDISCHEN UND ALTBUDDHISTISCHEN  
LITERATUR

VON  
HANS-WERBIN KÖHLER

HERAUSGEGEBEN VON  
KLAUS L. JANERT



FRANZ STEINER VERLAG · WIESBADEN  
1973



FRANZ STEINER VERLAG · WIESBADEN  
1973

## INHALT

Vorbemerkung zur Ausgabe von 1973 .....	VII
Vorwort .....	IX
I. Einleitung .....	1
A. Die Etymologie .....	1
B. Sanskrit <i>śraddhā</i> , Prākṛit <i>saddhā/saddhā</i> , ein Bedeutungs- überblick .....	3
C. g. av. <i>zrazdāiti</i> , ved. <i>śraddhā</i> in der Bedeutung „Verlangen“; <i>yathāśraddhām</i> .....	4
D. Ved. <i>śrād-dhā</i> als „glauben“ im alltäglichen Sprachgebrauch .....	6
E. Die verschiedenen Deutungen von <i>śraddhā</i> als vedischen Zentralbegriff .....	7
II. Die philologischen Grundlagen zur Erforschung der s Sprachlichen und religionsgeschichtlichen Bedeutung des vedischen Zentralbegriffs <i>śraddhā</i> .....	10
A. Vorbemerkung .....	10
B. Die Belege des R̥gveda .....	
1. <i>śrāt-kr-</i> (ἄπ. λεγ.) .....	11
2. <i>śrād-dhā</i> als Verbum „vertrauen“ .....	12
3. <i>śraddhā</i> als Nomen „Vertrauen“ – „Treue“ und „Hingabe“ – „Spendefreudigkeit“ .....	16
4. Hymne an die Śraddhā .....	22
5. <i>śrād-dhāpaya-</i> (ἄπ. λεγ.) .....	25
C. Belege aus anderen Saṃhitās und aus den Brāhmaṇas .....	
1. Vorbemerkung .....	26
2. a) <i>śraddhā</i> als „Hingabe, Spendefreudigkeit“ .....	26
b) <i>śraddhā</i> und <i>dīkṣā</i> .....	27
c) <i>śraddhā</i> und <i>yajña</i> < <i>śraddhā</i> als die Gesinnung, mit der das Opfer dargebracht werden soll: „Hingabe“ (29), im besonderen: „Ver- trauen (in die Kräfte des Opfers)“ (30), „Spendefreudig- keit (als die zum Opfern treibende Kraft des Herzens)“ (34); <i>śraddhādeva</i> (36)> .....	29

Alle Rechte vorbehalten

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet,  
das Werk oder einzelne Teile daraus nachzudrucken oder auf foto-  
mechanischem Wege (Fotokopie, Mikrokopie usw.) zu vervielfältigen.  
Gedruckt mit Unterstützung der Glasenapp-Stiftung. © 1973 by  
Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden. Herstellung Rheingold-  
Druckerei Mainz.

Printed in Germany

## Inhalt

d) <i>śraddhā</i> und <i>dakṣiṇā</i> .....	36
3. <i>śrād-dhā</i> „das Vertrauen (des Laien zum Brahmanen und seinem Können)“ .....	38
<b>D. Belege aus den Upaniṣads und der Sūtra-Literatur</b>	
1. Vorbemerkung .....	43
2. <i>śraddhā</i> beim Opfer .....	45
3. <i>śraddhā</i> „Gebefreudigkeit“ in bezug auf Gaben der Mildtätigkeit .....	47
<i>śraddhādeya</i> — Pāli <i>saddhādeyyam</i> .....	48
4. <i>śraddhā</i> und <i>śrāddha</i> „Totenmahl“ .....	49
<b>E. <i>śraddhā</i> im Zusammenhang mit der Lehre von der Wiedergeburt</b>	
1. Der Zentralbegriff <i>śraddhā</i> wird in den Vorstellungskreis der Wiedergeburt einbezogen als die transzendente Macht, die das Opfer und (weil dieses die Existenz des Verstorbenen im Jenseits ermöglicht) damit auch den Menschen selbst unvergänglich macht .....	51
2. <i>śraddhā</i> (seit den Upaniṣads) „das willige Sichhingeben (an das zu Erkennende, z. B. Brahman)“ als Vorbedingung des Denkens, der Meditation .....	55
a) Exkurs zu <i>bhakti</i> .....	57
<b>III. <i>saddhā</i> im Pāli-Kanon</b> .....	59
A. „Spendefreudigkeit“ .....	59
B. „Glaube“, das buddhistische Credo .....	60
<b>IV. Zusammenfassung der Ergebnisse</b> .....	64
<b>V. Verzeichnis der angeführten <i>Śraddhā</i>-/<i>Saddhā</i>-Stellen</b>	66
<b>VI. Bibliographische Abkürzungen und Siglen.</b> .....	72

[N.B. Für die Verwendung des Zeichens ~ gilt: Die Lesart der hinter ~ folgenden Stelle(n) weicht – in für uns unwichtigen Punkten – von der zitierten ab. Es steht s. v. a. für: soviel als. Hinter einer im Text dieses Buches befindlichen Zahl wie beispielsweise 18 oder 3 oder 53 beginnt im hektographierten Exemplar der Dissertation die Seite 18 oder 3 oder 53.]

## VORBEMERKUNG ZUR AUSGABE VON 1973

Die vorliegende Arbeit erschien 1948 als maschinenschriftliche Dissertation aus zeitbedingten Gründen in einer hektographierten Auflage von kaum 40 Stück, die der Autor nach Ablieferung der Fakultäts- und Bibliothekspflicht-exemplare außer an seine Göttinger Lehrer namentlich an bekannte auswärtige Indologen weitergab.

So kam es, daß die ihrer Thematik wegen wichtige philologische Untersuchung – gewissermaßen eine Entwicklungsgeschichte der indischen Entsprechung *śraddhā* zum lateinischen *crēdo* – zitiert und besprochen wurde und damit in die indologische, sprachwissenschaftliche und religionswissenschaftliche Literatur Eingang fand, ohne jedoch selbst einer interessierten breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu sein.

Da der Verfasser später von der Indologie zum Bibliothekswesen überwechselte (er ist seit Jahren Leiter einer wissenschaftlichen Bibliothek in Berlin), konnte seinerseits für den Druck nicht mehr Sorge getragen werden, den nun erst die Helmuth-von-Glasenapp-Stiftung ermöglichte.

K. L. Janert stellte sein Original des Werkes für den Satz zur Verfügung. Herrn H.-W. Köhler ist für die Publikationsgenehmigung zu danken.

## VORWORT

*śrad-dhā* ist ein Zentralbegriff altindischer Religion, der einmal einer Behandlung auf Grund umfassenden Materials bedarf. Angeregt durch die Untersuchungen von Prof. LÜDERS<sup>1</sup> habe ich Belege aus der ganzen, bisher veröffentlichten, vedischen Literatur<sup>2</sup> unter Heranziehung der ältesten buddhistischen Zeugnisse systematisch gesammelt. Einige wenige Texte – in der Hauptsache solche, die uns nur in Bruchstücken erhalten sind – waren mir auch durch auswärtige Bibliotheken nicht zugänglich. Und dann „*anantā vai vedāḥ*“!

Indices standen mir nur für einen kleinen Teil der zahlreichen, oft umfangreichen Texte zur Verfügung<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> In den Sitz.-Ber. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1924, Phil.-hist. Kl., S. 228 findet sich folgende Notiz über einen unveröffentlichten Vortrag von Prof. LÜDERS: „Es wird zu zeigen versucht, daß die Śradhā das herzliche Verlangen zu opfern und zu geben ist und daß dieser Begriff in vorbuddhistischer Zeit zum Ausgangspunkt der Wiedergeburtstheorie gemacht ist.“ (Vgl. l.c. 1916, S. 281.) – Aus seinem Nachlaß erhielt ich durch Herrn Prof. WALDSCHMIDT einige lose Blätter, auf denen Prof. LÜDERS im Laufe der Jahre zu diesem Thema eine Anzahl Stellen vermerkt oder exzerpiert hatte.

<sup>2</sup> Vgl. die von H. v. GLASENAPP (Die Literaturen Indiens, Wildpark-Potsdam 1929), Handb. d. Literaturwissenschaft, S. 45 gegebene Übersicht, die ich auf Grund von EMENEAU, A Union List of printed Indic texts and translations in American libraries (New Haven 1935), American Oriental Series 7, und durch einige Neuerscheinungen vervollständigt habe.

<sup>3</sup> Śruti: GRASSMANN, Wörterbuch zum Rig-Veda (Leipzig 1873); Swami VISHWESHVARANAND and Swami NITYANAND, A Complete Alphabetical Index of all the Words in the Yajurveda<sup>1</sup>, Bombay 1908 [unvollständig und Druckfehler!]. Indices zu SV, Kaṭh. S. und AV enthalten die hier zu Grunde gelegten Edd. – JACOBS' sehr nützliches Werk „A Concordance to the principal Upanishads and Bhagavadgītā“ (Bombay 1891), BSS 39, wurde erst greifbar nach Abschluß meiner Materialsammlung, die bei einer Kontrolle sich als wohl vollständig erwies. Verglichen habe ich auch BLOOMFIELD, A Vedic Concordance (Cambridge/Mass. 1906), HOS X.

Bei Durchsicht der Smṛti halfen mir die Indices einiger Ausgaben und STENZLER, Wortverzeichnis zu den Hausregeln von Āśvalāyana, Pāraskara, Śāṅkhāyana und Gobhila (Leipzig 1886), AKM 9,1;

für unsere altbuddhistischen Quellen liegen z.T. Indices der Pāli Text Society vor, s. Verzeichnis der bibliographischen Abkürzungen und Siglen am Ende der Arbeit.

Meine Aufgabe ist nun:

- 1) den Sinngehalt von *śrad-dhā*, der im einzelnen umstritten ist, zu bestimmen<sup>4</sup> und die Möglichkeiten einer Bedeutungsentwicklung zu prüfen;
- 2) die wesentlichen Vorstellungen, die mit dem *Śraddhā*-Begriff verbunden sind, aufzuzeigen und ihn religionsgeschichtlich einzuordnen.

Für diesen Zweck ist uns nicht jede Stelle von Nutzen. Wir finden *śraddhā* in Aufzählungen mit willkürlicher, teils metrisch bedingter Anordnung, in mystischen, etymologisierenden Wortspielen, in einer kaum übersehbaren Fülle von Zitaten. Manche Anschauung ist so häufig belegt, daß es ein überflüssiges Bemühen wäre, wollte ich alles Material hier vorlegen. Von insgesamt rund 550 Stellen<sup>5</sup> (303 stammen aus vedischer, 150<sup>6</sup> aus altbuddhistischer, der Rest aus nachvedischer Literatur), die ich exzerpierte, habe ich 301 (gut  $\frac{2}{3}$  der vedischen,  $\frac{1}{3}$  der Pāli-Belege) ausgewählt, – und zwar ohne Rücksicht auf grammatische Schwierigkeiten oder Probleme der Exegese – soweit sie mir nur irgendwie erwähnenswert zu sein schienen.

Grundsätzlich zitiere ich die indische Vorlage; sie ist, wenn möglich, mit mehreren Ausgaben verglichen, hier wichtige Lesarten sind vermerkt. Meine Gliederung des Stoffes sucht einen Weg zu bahnen durch die überreichen Verästelungen des in vielen Jahrhunderten gewachsenen vedischen Riesenbaumes, in großen Zügen den Stufen der Überlieferung folgend. Diese aber ist – besonders in der älteren Epoche – sehr einseitig. So kann man z. B. von den Brāhmaṇas, rituell-theologischen Lehrtraktaten, keineswegs erwarten, daß sie das ganze religiöse Leben ihrer Zeit getreu widerspiegeln. Diese Tatsache, über die uns das viel ver-

<sup>4</sup> wofür ich manche Stelle neu interpretieren muß. Ich glaube, verschiedentlich gebessert zu haben, halte es andererseits aber auch für sicher, daß trotz eifrigem Bemühen, alle einschlägige Literatur zu Rate zu ziehen, mancher gute Vorschlag unbeachtet blieb. Im allgemeinen habe ich weder die Absicht, noch steht es in meiner Kraft, hier Probleme zu erörtern, die nicht unmittelbar mit *śraddhā* zusammenhängen.

<sup>5</sup> Unter „Stelle“ verstehe ich einen inhaltlich geschlossenen Text; er kann sich u.U. über mehrere Seiten erstrecken und *śraddhā* oder *saddhā* etliche Male enthalten.

<sup>6</sup> Diese Zahl ist nur ein grober Annäherungswert, der die Häufigkeit von *saddhā* herausstellt, über die Ergiebigkeit des Materials aber nichts aussagt. Zumeist sind es einige stereotype Wendungen, die sich Dutzende von Malen wiederholen.

sprechende Material gerade der Brāhmaṇas nicht hinwegtäuschen darf, ist vor allem dann zu beachten, wenn unsere Untersuchung über den ihr gesteckten philologischen Rahmen hinaus zur Klärung der großen Zusammenhänge und Triebkräfte in der Bedeutungsgeschichte unseres Wortes in das Gebiet der Religionsgeschichte übergreift. Was sich uns auf Grund der Überlieferung als ein Nacheinander darstellt, mag u. U. in Wirklichkeit ein Neben- und Miteinander gewesen sein. In jüngeren Quellen finden wir manchmal altes Gedankengut bewahrt, das in der vorausgehenden Überlieferung entweder fehlt oder verzerrt wurde.

Mein besonderer Dank gilt meinem Lehrer, Herrn Prof. Waldschmidt, der diese Dissertation anregte und mir bei der Ausarbeitung freudig und geduldig mit Rat und Tat zur Seite stand. Zugleich möchte ich an dieser Stelle auch Herrn Prof. Hermann danken, der mir den Weg zu wissenschaftlicher Forschung wies und stets Zeit für mich fand, wenn ich mit Fragen und Sorgen zu ihm kam. Herrn Prof. Krause danke ich für die rege Anteilnahme, die er sprachlichen Problemen meiner Arbeit entgegenbrachte, und Herrn Prof. Sieg für seine mir sehr wertvollen Verbesserungsvorschläge zur Interpretation einzelner Textstellen. Schließlich verdanke ich Herrn Prof. Schaefer mannigfache Anregungen, vornehmlich auf dem Gebiet der Religionswissenschaft, die zur Klärung der Bedeutungsgeschichte von *śrad-dhā* beitrugen.

H.-W. Köhler

Göttingen, den 6. 11. 1948

## I. EINLEITUNG

### I A. DIE ETYMOLOGIE<sup>1</sup>

Die Etymologie von ai. *śrād-dhā-* < idg. \**ḱred-dhē-* > g.av. *zraz-dā-*<sup>2</sup> : lat. *crēdo* „(an)vertraue, glaube“ : air. *cretim*, kymr. *credu* „glaube“ ist gesichert. Während der zweite Teil des Kompositums *śrād-dhā-* die idg. Wz. \**dhē-* „stellen, legen“ ist, gelang es der immer wieder angesetzten Forschung nach dem Etymon von *śrad-* bisher nicht, ein allgemein anerkanntes Ergebnis zu finden.

Die von DARMESTETER<sup>3</sup> vorgeschlagene und von anderen Gelehrten weiter ausgeführte Hypothese, die \**ḱred-* in Ablaut zu \**cor(d)* „Herz“ stellt, leuchtete schnell ein, wurde dann aber von ERNOUT, MEILLET, VENDRYES u. a. bestritten und wird heute in den Standardwerken abgelehnt<sup>4</sup>, weil ⑦ das weitverbreitete Wort für „Herz“ die Gruppe *-er-*

<sup>1</sup> Nach Abschluß vorliegender Arbeit sehe ich die Bemerkungen von SPECHT (Dtsch. Literaturzeitung N.F.3. 1932, S. 546f. und Zeitschr. f. vgl. Sprachforschung 66. 1939, S. 49, N. 1), der, wie ich, für eine Verbindung von \**ḱred-* mit dem idg. Wort für „Herz“ eintritt. Was das Verhältnis des Anlauts von *śrād-dhā-* (= idg. *ḱ*) zu *hḱd*, *hḱdaya* (= idg. *ǵh*) betrifft, so sieht SPECHT in *śrād-dhā-* – einer italo-keltischen und arischen Entsprechung – nicht uraltes Sprachmaterial (MEILLET), sondern schreibt es später zugewanderten (schnurkeramischen) Elementen zu. Inwieweit diese These grundsätzlich gesichert ist, kann ich nicht prüfen; die Verschiedenheit des Anlauts in den Wörtern für „Herz“ (idg. *ḱ* gegenüber *ǵh* im arischen Bereich) ist nach wie vor undurchsichtig.

<sup>2</sup> Das anlautende *z* ist sekundär, aus *s* entstanden. CALAND, WALDE-POKORNY, Wb.d.Idg.Sprachen I, 424, SPECHT l.c. denken an volksetymologischen Anschluß an *zərəd-* „Herz“, während MEILLET, WALDE-HOFMANN, Lat.Etym.Wb.3 s.v. *crēdo* die Veränderung als Fernassimilation erklären.

<sup>3</sup> *Études iraniennes* II, 120 (mir nicht zugänglich).

<sup>4</sup> Literatur bei WALDE-POKORNY, Wörterbuch der Indogerm. Sprachen (Berlin), Bd I (1930), 423f., WALDE-HOFMANN, Lat. Etym. Wörterbuch<sup>9</sup> (Heidelberg), Bd I (1938), s.v. *crēdo* u. *cor*. –

Indische Grammatiker empfinden *śrad* nur noch als Präposition (*upasarga*): *Ḡḥaddevatā* II, 95; *Vārttika* zu *Pāṇ.* I,4,59. Nach *Naigh.III,10,2* ist *śrad* ein Ausdruck für das Wahre (*śrat satyanāma*). So erklärt z.B. Mahidhara ad *Vāj.* S. XIX,30 *śrād-dhā-* „glauben“ als „für wahr halten“. Für eine Etymologie sehe ich hier keinen Anhaltspunkt.

und nicht *-re-* voraussetze (gr. dicht.  $\chi\eta\rho$ , ahd. *herza* < \**kērd-*, lit. *širdàs* < \**krd-*; ai. *hṛd* : g.av. *zərād-* < \**ghṛd-* ist Reimwort!<sup>5</sup>.)

Sie fassen statt dessen \**kred-* als ein Wz.-Nomen auf, das „die magische Kraft eines Dinges“ bezeichnete, ved. (RV 2, 12, 5) *śrād asmāi dhatta* „teilt ihm die Kraft zu, woraus euch das Vertrauen entspringt“, d. h. „vertraut auf ihn“, und verweisen auf ir. *creta(i)r* „Reliquie, heilig“, kymr. *crair* < urk. \**kred-ro-*<sup>6</sup> mit ir. Übergang in die *i*-Flexion.

Mir erscheint es ungenügend begründet, eine derartige Bedeutung von \**kred-* zu konstruieren, die sich wohl aus einer Zeitströmung der nahen Vergangenheit erklärt, die überall magische Kräfte suchte. Oder es drängt sich einem der m. E. irrige Gedanke auf, in \**kred-dhē-* ursprünglich einen spezifisch religiösen Begriff zu sehen, statt zunächst oder – insofern als auf primitiver Stufe profane und sakrale Sphäre nicht geschieden sind – gleichzeitig ein Wort der Umgangssprache.

Ich lasse den alten, naheliegenden Versuch gelten, bis weiteres Material oder genauere Kenntnis der Lautentwicklung, besonders auf dem Gebiet des Britannischen, unseren Blick erweitert. Während nämlich air. *críde* „Herz“ sich auf *kṛdīom* zurückführen läßt, scheinen kymr. *craidd* „Herz, Mitte“ : bret. *kreiz* „Mitte“ auf \**krodīom*<sup>7</sup>, \**kradio-* mit dem bekannten Übergang von *o* zu *a* zu weisen; nir. *croidhe* „Herz“ für air. *críde* mag wegen des dunkel gefärbten *cr-* einer sekundären Entwicklung gefolgt sein. HIRTS<sup>8</sup> Ansatz einer doppelsilbigen Wechselbasis \*\**kered* (oder ähnliches) könnte als Arbeitshypothese hier vermitteln.

Zur Bildung von *śrād-dhā-* vergleiche man u. a. g.av. ④ *yaož-dā-* (*yaož-* : ai. *yóh* „Heil“) „läutern, ordnungsmäßig erfüllen“, lat. *vēndo* < *vēnum-do* (Pass. *vēn-eo*) „verkaufe“, oder Zusammensetzungen, wie sie in viel jüngerer Zeit z. B. in lat. *animadverto* < *animus adverto* „richte meinen Sinn auf“ vor unseren Augen entstehen. Idg. \**kred-dhē-* wäre dann etwa „sein Herz setzen auf“, woraus sich die verschiedenen speziellen Bedeutungen von *śrād-dhā-* ohne weiteres ergeben<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> s. GÜNTERT, Reimwortbildungen, Heidelberg 1914, S. 201.

<sup>6</sup> anders PEDERSEN, Vergl. Grammatik der keltischen Sprachen (Göttingen), I (1909), S. 113: < \**kredhri-* zu lat. *celeber* „viel besucht, feierlich“.

<sup>7</sup> WALDE-POKORNY, l.c. Vgl. LEWIS-PEDERSEN, A Concise Comparative Celtic Grammar (Göttingen 1937), S. 15.

<sup>8</sup> Der indogerm. Ablaut (Straßburg 1900), S. 124 und Indogerm. Grammatik II (Heidelberg 1921), S. 157.

<sup>9</sup> Beachte auch lat. *animus*, das allg. „Seele, Geist“, spez. dann „Aufmerksamkeit, Mut, Zuversicht, Verlangen, Lust“ usw. bedeutet, und vgl. die jeweils dazu gebildeten Verbaldrücke.

## I B. SANSKRIT ŚRADDHĀ, PRĀKRIT SADDHĀ/SADPHĀ, EIN BEDEUTUNGS-ÜBERBLICK

So mannigfaltig wie die Regungen des Herzens, für die man erst im Laufe der einzelsprachlichen Entwicklung spezielle Begriffe fand, sind auch die Bedeutungen von Sanskrit *śraddhā* weit zahlreicher als die seiner Entsprechungen in anderen indogermanischen Sprachen. Wir wollen zunächst einen Blick ins epische und klassische Sanskrit werfen, wo die Verhältnisse im allgemeinen völlig klar liegen und die Texte an sich nicht derartige sprachliche Schwierigkeiten und Probleme der Interpretation bieten wie gerade unsere alten religiösen Werke und theologischen Traktate.

Es wird *śraddhā* als Verbum und Substantiv gebraucht (die im PW unter „*śraddhā* 1 Adj.“ beigebrachten Stellen sind zu streichen<sup>10</sup>). Wie die Wörterbücher einstimmig feststellen, hat *śraddhā* zwei verschiedene Bedeutungsgruppen, die durch ungezählte Beispiele einwandfrei belegt sind:

a) Zuversicht, (Selbst-)Vertrauen, Vertraulichkeit, Treue; Glaube(n);

⊙

b) Verlangen<sup>11</sup>, Lust, Erwartung, Neugier, Appetit, Gelüst.

Auch unsere ältesten einheimischen Wörterbücher (etwa seit 400 n. Chr.) geben diese Erklärungen von *śraddhā*.

Śāśv. 670 *śrāddhatva-kāṅkṣayoḥ śraddhā*;

Am. III, 3, 102 *śraddhā sampratyayaḥ sprhā*;

Halāy. IV, 95 *tatheti pratyayaḥ śraddhā* „die Vorstellung: so ist es“ und II, 343 [Hem. 541] *dohadam daurhṛdam śraddhā lālasā ca samāḥ smṛtāḥ* „Gelüste einer Schwangeren“;

Vaijayanti 98, 360 *garbhīṅyāḥ punar icchāyāṃ śraddhā dohala-daurhṛde* und 223, 76 *śraddhāstikyābbhilāṣayoḥ*.

<sup>10</sup> Für Kath. S. XXXI, 3 vgl. jetzt v. SCHROEDERS Edition.

<sup>11</sup> Z. B. Kathās. 72, 39 *jātaśraddho 'mbuje tasmīn* „einer, in dem das Verlangen entstanden ist nach diesem Lotos“; Mbh. XII, 7223 [~7554] *na me śraddhā svargaṃ gantum vinātmanā* „ich habe keine Lust, ohne ā. in den Himmel zu kommen“; Bhartṛhari I, 89 *lakṣmīlavaśraddhayā* (Komm. *icchayā*) „in Erwartung eines Lumpengeldes“; Kathās. 65, 196 *śraddhām ākhyāhi nas tāvat* s.v.a. „stille unsere Neugier und sage uns“; l.c. 65, 142 *kṣīrinīm prati jātā me śraddhā* „ich habe Appetit auf Milchpudding bekommen“; Bhāg. Purāṇa X, 38, 39; 86, 5 wird der Instr. *śraddhayā* adverbial gebraucht: s.v.a. „gern“. – Beim Verbum *śraddhā* steht Gruppe b) z. B. Kathās. 73, 359 *nāhāraṃ śraddadhe* „er hatte kein Verlangen nach Speise“ offenbar an Häufigkeit a) weit nach, während beim Nomen das Verhältnis viel ausgeglichener ist.

Gehen wir ins Prākṛit, so finden wir ebenfalls beide Bedeutungsgruppen, nur scheint hier – wenn wir dem Pāia-Sadda-Mahāṇavo von HARGOVIND DAS T. SHETH (Calcutta 1928) folgen – *saddhā* oder *saddhā* als „Verlangen“ eine wichtigere Rolle zu spielen: 1. *sprhā*, *abhilāṣa*, *vāñchā*, 2. *viśvāsa*, *pratīti*; vgl. JACOBI, Ausgewählte Erzählungen in Māhārāshṭrī (Leipzig 1886), S. 59, Z. 11: *ucchūna uvari saddhā* „Verlangen nach rohem Zucker“, Śakuntala (Bengali-Rez.) II, 9, 2 *tinti-ḍiāe saddhā* „Verlangen nach Tamarinde“. Bei Cārudatta XIV, 24, Avimāraka 72 steht: *ṇa me saddhā* im Sinne von „ich wage es nicht“<sup>12</sup>.

I C. G.A.V. ZRAZDĀITI, VED. ŚRADDHĀ IN DER BEDEUTUNG „VERLANGEN“;  
YATHĀŚRADDHAM.

„Verlangen“ ist keine späte indische Entwicklung, ⑩ sondern könnte eine arische sein; sie fehlt im Italo-Keltischen. Im Awesta, Yasna 43,11, haben wir einen vereinzelt Beleg, wo *zrazdāiti* m. E. „Verlangen“ ist, nicht – wie bisher übersetzt wird<sup>13</sup> – „Glauben, Zutrauen“, ein Sinngehalt, der an den beiden anderen, gleichfalls alten Belegstellen Yasna 25,6 und Yašt 10,9 (adjektivisch) zweifellos gefordert wird, mir aber hier (Yasna 43,11) sowohl im Hinblick auf die Konstruktion von *zrazdāiti* (mit Infinitiv) als auch bedeutungsmäßig mehr als zweifelhaft erscheint:

sādrā mōi sās mašyaēšū zrazdāitīš |  
taṭ verezyēidyāi hyaṭ mōi mraotā vahištem ||

Soll mir Leiden unter den Menschen schaffen das Verlangen,  
das zu tun, was ihr mir als das beste sagtet.

Ich habe nun mein vedisches Material geprüft. Während noch Pāṇini I, 4, 66<sup>14</sup> – er lebte mitten in der Sūtra-Periode – für *śraddhā* unbedingt „Verlangen“ erfordert, wurde diese Bedeutung in vedischen Texten bisher verkannt.

<sup>12</sup> MORGENSTIERNE, Über das Verhältnis zwischen Cārudatta und Mṛcchakaṭikā (Leipzig 1921), S. 19.

<sup>13</sup> u.a. GELDNER, Die Zoroastrische Religion (Religionsgesch.Lesebuch<sup>2</sup> 1), Tübingen 1926, S.10. – „Verlangen“ fehlt bei BARTHOLOMAE, Altiranisches Wörterbuch (Straßburg 1904), s.v.

<sup>14</sup> *kanemanasī śraddhāpratīghāte* (Kās.: *tāvat pibati yāvad asyābhilāṣo nivr̥tāḥ. śraddhā pratīhanyate ity arthāḥ*), „*kaṇe* und *manas* in der Bedeutung ‚sein Verlangen stillen‘ (er trinkt so lange, bis sein Verlangen gestillt ist, d.h. die *śraddhā* aufhört)“.

Seit Taitt.Br. ist das adverbiale Kompositum *yathāśraddhām* verschiedentlich gebraucht<sup>15</sup>. Es wird meistens auf die *dakṣiṇā*, den Opferlohn für die Priester bezogen. Dafür gibt es schon in den Brāhmaṇas, weiter ausgebildet dann in der Ritualliteratur, einen förmlichen Tarif, dessen Höhe allein nach der Art des Opfers bestimmt ist und der das Vermögen des jeweiligen Opferherrn überhaupt nicht berücksichtigt. Ausgenommen sind nur einige Opfer, die alle – ob arm, ob reich – darbringen sollen, hier ist der Opferlohn *yathāśraddham* „nach (eigenem) Verlangen“, s.v.a. „nach Belieben“, wofür wir in Parallelstellen und bei indischen Kommentatoren *yathāśakti* „je nach Vermögen“ ⑩ finden<sup>16</sup>. In einem solchen Fall gibt der Opferherr gemäß Kāt.Śr.S. IV, 10, 12f.<sup>17</sup> entweder 6 oder 12 oder 24

bhūyasī ca (sc. dakṣiṇāḥ) yathāśraddham. yāvatiṣu śraddhā bhavati, tataś caturviṃśater ūrdhvam ā parārdhyāt, yāvatiṣ dātum icchet. guṇavīṣeṣe phalavīṣeṣa iti phalabhūyastvaṃ kāmayamānasya bhavaty evādhikadāne 'pi śraddhā

und mehr (Opferlohnkühe) je nach Verlangen. Nach wievielen sein Verlangen ist, noch über 24 hinaus bis zum Höchstmaß, wieviel er zu geben verlangen sollte. In dem Gedanken: ‚Bei besonderer Auszeichnung (an Spendefreudigkeit) ist der Erfolg (der Spenden) ein besonderer‘ entsteht dem, der ein Mehr an Erfolg begehrt, das Verlangen, auch darüber hinaus zu geben.

*śraddhā* kann hier zweifellos nur „Verlangen, – nach (Loc.)“ bedeuten. Gaut.Dh.S. II, 6, 4 steht *yathāśraddham* in einem anderen, ähnlichen Zusammenhang:

Man soll den Manen am Neumondstage Spenden darbringen . . . oder aber nach Wunsch an jedem (beliebigen Tag der dunklen Monatshälfte) – *yathāśraddham sarvasmin vā*.

*yathāśraddham* durch „in accordance with the faith“ o. dgl. wiederzugeben<sup>18</sup>, ist verfehlt.

<sup>15</sup> Taitt.Br. III,12,5,11; Śat.Br. II,2,2,5; XIII,8,4,10; – Āp.Śr.S. XIV,24,11; Baudh.Śr.S. II,11; V,9; XVIII,23; XIX,4; XXVI,20; Hir.Śr.S. X,4; Śāṅkh.Śr.S. XIV,12,5; – Bhār.Gr.S. III, 17; Jaim.Gr.S. I,4; Hir.Gr.S. II,14,9 u.a.

<sup>16</sup> z.B. Āp.Śr.S. III,15,4 [Bhār.Śr.S. III,13,7] *yathāśraddham*: Hir.Śr.S. *yathāśakti*; – u.a. Mātṛdatta ad Hir.Śr.S. XX,1,51 (=Hir.Gr.S. II,6,13).

<sup>17</sup> Vgl. die Scholien hierzu, Ed. WEBER p.383.

<sup>18</sup> EGDELING, The Śatapatha-Brāhmaṇa transl., I, Oxford 1882 (=SBE XII), S.309; OLDENBERG, The Gṛhya-Sūtras transl., II, Oxford 1892 (=SBE XXX), S. 218; CALAND, Jaim.Gr.S.(-Übers.) I,4; Āp.Śr.S.-Übers. XIV,24,11.

*yathāśraddham* begegnet uns auch im Epos; Mbh.III,2160 stellt Damayantī sich und ihren ganzen Besitz Nala zur Verfügung: *prāṇa-yasva yathāśraddham rājan kiṃ karavāṇi te* „Sprich Wünsche aus nach (Herzens-)Lust! O König, was soll ich für dich tun?“

*śraddhā* „Verlangen“ kommt in vedischen Quellen, die ausschließlich theologischen Zwecken dienten, naturgemäß nur selten vor, während es – besonders als „Appetit“ usw. – in den Prākṛit-Dialekten und im Sanskrit der Epen und Erzählungsliteratur eine weit wichtigere Rolle spielt.

#### I D. VED. ŚRĀD-DHĀ- ALS „GLAUBEN“ IM ALLTÄGLICHEN SPRACHGEBRAUCH.

Ebenfalls klein ist der Teil unserer Materialsamm-@lung, der *śraddhā* als „glauben“, fern von jedem religiösen Gehalt, im Wortsinn der Umgangssprache enthält. In Texten aller vedischen Epochen finden wir bestätigt, was uns vom klassischen Sanskrit her geläufig ist. Einige Beispiele dürften darum genügen. Ait.Br. II,40,6 [~ I,6,11; Śat.Br. I,3,1,27; Bṛh.Ār.Up. V,14,4; Gop.Br. II,2,23]<sup>19</sup>

yataro vivadamānaylor āhāham anuṣṭhyā cakṣuṣādarsam iti, tasya śraddadhāti

Wenn einer von zweien, die im Wortstreit sind, behauptet: „ich habe es unmittelbar mit (eigenem) Auge gesehen“, so glaubt man diesem.

Jaim.Br. I,151 (ed. CALAND): eine Frau, deren Sohn krank daniederliegt, wendet sich hilfesuchend an zwei fremde Brahmanen. Ihren Rat befolgt sie

śraddhāya<sup>20</sup> devarṣi mā mantrakṛtāv avocatām iti

in dem Glauben (der in diesem Fall irrig ist): ‚es sind zwei Götterseher, zwei Mantramacher, die mir (das) gesagt haben‘.

Vāj.S. VIII,5b [Kāt.Śr.S. I,1,8; X,5,4]<sup>21</sup> steht die Ermahnung:

śrād asmai naro vācase dadhātana

Glaubt, ihr Menschen, diesem Wort!

<sup>19</sup> Vgl. Maitr.S. III,6,3 *satyām vai cakṣur, néva vācē śrād dadhāti*.

<sup>20</sup> Ein zweiter Beleg des Absolutivs findet sich im gleichen Text III,120–128.

<sup>21</sup> Vgl. Chānd.Up. VI,12,2 *śraddhatsva somyeti* „glaub‘ (was ich dir sage), mein Lieber!“

Wenn RV X,125,4[~AV IV,30,4] die personifizierte Vāc „Rede“ – eig. eine Fertigkeit des Priesters – ihre Allmacht als die eines *spiritus rector* der ganzen Welt rühmt, ist die Zwischenbemerkung: *śraddhivām*<sup>22</sup> *te vadāmi* „ich sage dir etwas Glaubhaftes“ unmißverständlich. Der Sänger rechnet damit, daß man den Behauptungen der Vāc nicht ohne weiteres Glauben schenkt, ja, die Richtigkeit dieser Idee bezweifelt.<sup>⑬</sup>

#### I E. DIE VERSCHIEDENEN DEUTUNGEN VON ŚRĀDDHĀ ALS VEDISCHEN ZENTRALBEGRIFF.

Nunmehr haben wir unseren Stoff nach rein praktischen Gesichtspunkten im großen geordnet; wir müssen uns jetzt mit der Masse der Belege befassen, wo *śraddhā* offenbar als theologischer Terminus verwandt wird oder als solcher vermutet werden muß. Diesen zu untersuchen, ist unsere Hauptaufgabe, um so mehr, weil hier die Meinungen der Gelehrten auseinandergehen.

Sie finden sich sehr zerstreut, meist in Fußnoten, und üben keine Kritik aneinander; weiterführende Literaturnachweise werden kaum gegeben. Ich skizziere jetzt die mir bekannt gewordenen Beiträge, soweit sie sich nicht nur auf einzelne Stellen beschränken und dann bei der Textinterpretation zu besprechen sind.

M. MÜLLER<sup>23</sup> – wie auch BERGAIGNE<sup>24</sup> – stellt fest, daß *śraddhā* im RV vor allem gerade in Hymnen an Indra belegt ist, dessen Existenz hin und wieder angezweifelt wurde. Er erschließt daher „Glaube“, „glauben“ (theologisches Credo), selten „Versprechen, Gelübde“. Auch LUDWIG übersetzt im allgemeinen „Glaube“ und definiert<sup>25</sup> unter Berufung

<sup>22</sup> Das ἄπ.λεγ. *śraddhivā* hält BENFEY (Vedica und Verwandtes, Straßburg 1877, S.46ff.) für eine volkssprachliche Form, die mit Skt. *śraddhēya*, das im AV dafür eintritt, korrespondiert. Anders Sāyana, der neben *śraddhā śrad-dhī* (gemäß Pāṇ.III,3,92 und Vārtt.2 ad Pāṇ.I,4,59) ansetzt, woran -va in der Bedeutung des Affixes -vant getreten sei, also „glaubhaft“.

Neben *śraddhēya* ist im Vedischen außerdem die Bildung des part.necessitatis *śraddhānīya* (Jaim.Br.II,218–221; III,23f. ed. CALAND) belegt, *śrad-dhātavya* erst im Mbh.

<sup>23</sup> Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion (Straßburg 1880), S. 345ff. – Ausführlicher: Beiträge zu einer wissenschaftlichen Mythologie, übers. aus d. Engl. von H. LÜDERS (Leipzig 1889), II, 20–24.

<sup>24</sup> La religion védique (Paris), II (1883), 166f.

<sup>25</sup> Die Belege hierfür aus RV und einige aus anderen Saṃhitās zusammenfassend: RV-Übers. III (1888), 262ff.

auf Sāyana grundsätzlich *śraddhā* als „theoretischen Glauben an die Wirklichkeit der Götter – so neuerdings KERTT<sup>26</sup> –, nicht Zuversicht auf ihre Fähigkeit und Geneigtheit zu helfen“ – wohl gegen GRASSMANN, der dieses („Vertrauen“) in den Vordergrund rückt.

1892 sucht REGNAUD in einem Aufsatz „La çraddhā védique“<sup>27</sup> *śraddhā* im RV durchweg als „Opfergabe, – darbringen“ zu erweisen. Seine Übersetzungen sind vielfach ⑩ heute unhaltbar, die ihnen beigefügten Erklärungen scheinen mir allzu erzwungen.

OLDENBERG erkennt die *śraddhā* „als die zum Geben treibende Seelendisposition“<sup>28</sup>. Er bringt Belege aus mehreren Schichten der vedischen Literatur und setzt dafür „gläubiges (natürlich in Gaben sich beweisendes) Vertrauen“, dann auch „Zuversicht zur heiligen Kraft der Priester und ihres Opfers“<sup>29</sup>, „Vertrauen auf den Segen, der mit dem Geben verknüpft ist, und insonderheit auf die diesen Segen gewährleistende Würdigkeit des Empfängers“<sup>30</sup>.

Gleichzeitig betont BLOOMFIELD<sup>31</sup> den praktischen Sinngehalt von *śraddhā* „faith“, den er mit „desire to perform holy work (Opferwilligkeit<sup>32</sup>)“ umschreibt, eine Ansicht, die sich mit LÜDERS<sup>33</sup> Terminus „herzliches Verlangen zu opfern und zu geben“ eng berührt.

LÉVI widmet der *śraddhā* in seinem Buch „La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas“<sup>34</sup> einen längeren Abschnitt, in dem er ihre Bedeu-

<sup>26</sup> The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads (Cambridge/Mass. 1925), HOS 31. 32, S.210. Zu unserem Gesamtthema vgl. auch l.c. 249f., 514f., 575ff.

<sup>27</sup> Revue de l'histoire des religions 25. S. 61–70 u.a.

<sup>28</sup> Religion des Veda<sup>1</sup> (Stuttgart 1894), S.565, N.3 schon angedeutet, in einem grundlegenden Aufsatz ZDMG 50 (1896), S. 448ff. ausgeführt. Ähnlich WEBER, Ind.Studien 18 (1898), S.193.

<sup>29</sup> Die Lehre der Upanishaden<sup>1</sup> (Göttingen 1915), S.203 N.2 und Buddha<sup>6</sup> (Stuttgart 1914), S. 58, N.5.

<sup>30</sup> Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte (Göttingen 1919), S.215 N.4.

<sup>31</sup> Am. Journal of Philology 17 (1896), S. 411f. und wiederholt in seinen späteren Werken.

<sup>32</sup> BLOOMFIELD fügt diesen deutschen Terminus – nur zur Erläuterung oder als Zitat? – seinem englisch geschriebenen Aufsatz ein. Später gebraucht CALAND „Opferwilligkeit“ in seinen Übersetzungen des Āp.Śr.S. (1921 ff.) und Vādhūlasūtra (1923 ff.), während wir Jaim.Br. (1919) in gleichen oder ähnlichen Wendungen „Glaube, gläubige Gesinnung“ finden.

<sup>33</sup> Vgl. oben Vorwort, Anmerkung 1.

<sup>34</sup> Paris 1898 (Bibl. de l'école des hautes études, sciences religieuses, 11), S. 108–122.

tung für den vedischen Kult aufzeigt. Er kommt zu „Vertrauen, nicht auf die Götter, sondern in die eigentlichen Kräfte des Opfers ⑩ und auf die es vollziehenden Priester“<sup>35</sup>, während GELDNER<sup>36</sup> auch die Götter mit einschließt.

Für den RV faßt GHOSH<sup>37</sup> *śraddhā* als ein intransitives Verbum auf, in dem Sinne, daß das Objekt in ihm mit enthalten ist; „offrir sa dévotion“ und *śrad-dhāpaya-* (RV X,151,5) als das dazugehörige Transitiv. ⑩

<sup>35</sup> Genau so OLTRAMARE, L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde (Paris 1906), I 21f.

<sup>36</sup> u.a. Vedismus und Brahmanismus. Religionsgeschichtl. Lesebuch<sup>1</sup> II A (Tübingen 1908), S. 118, N. 7.

<sup>37</sup> Les formations nominales et verbales en p du Sanskrit (Paris 1933), S. 87.

## II. DIE PHILOLOGISCHEN GRUNDLAGEN ZUR ERFORSCHUNG DER SPRACHLICHEN UND RELIGIONSGESCHICHTLICHEN BEDEUTUNG DES VED. ZENTRALBEGRIFFS ŚRADDHĀ.

### II A. VORBEMERKUNG

Auch die indischen Kommentatoren schwanken in bezug auf *śraddhā* als religiösen Begriff beträchtlich, und nicht allein untereinander. So erklärt z.B. Sāyaṇa, der bekannte Kommentator des 14. Jahrhunderts, *śraddhā* zumeist als *viśvāsa* „Vertrauen“, dann *bhakti* „liebende Hingabe“, *āstikyabuddhi* „gläubige Gesinnung“, seltener *ādara* „Ehrerbietung“, *bahumāna* „Hochachtung“, je zweimal als *abhilāṣaviśeṣa*<sup>1</sup> „ein best. Verlangen“ und (*abhi*)*ruci*<sup>2</sup> „Gefallen“, – Ausdrücke, die erst in spät- oder nachvedischer Zeit aufkommen. In Zitaten tauscht er diese immerhin recht unterschiedlichen Begriffe gegeneinander aus, ohne daß es mir gelingt, irgendein Prinzip zu entdecken. Im Sprachgefühl des späten Inders schillert das vedische Wort *śraddhā* in mannigfachen Nuancen; seine Blüte ist längst dahin, neue Anschauungen und Wörter haben *śraddhā* beiseite gedrängt und z.T. ersetzt.

Mir liegt es nun daran, *śraddhā* zunächst aus jeder einzelnen Stelle heraus zu verstehen. Eine gewisse Bestimmtheit des Sinngehalts ist erreichbar, auch wo die Vorstellungen so schwer faßbar sind wie in manchen Teilen unserer Texte. U.a. kann die Gruppierung von *śraddhā* mit anderen Begriffen aufschlußreich sein und uns eine Richtung weisen, die wir gegenüber anderen, nicht oder nur scheinbar sich abzeichnenden, herausstellen müssen. So werden sich uns Wandlungen des Śraddhā-Begriffs ergeben, die begründet sind in der Verschiedenartigkeit der in den Texten vertretenen religiösen Grundanschauungen. ⑦

Von den buddhistischen Texten abgesehen, die für *saddhā* die Übersetzung „Glauben“ geradezu fordern, vermeide ich im übrigen dieses Wort, weil es vieldeutig ist (bloßes „Meinen“ – „Für-wahr-halten“ –

<sup>1</sup> ad ṚV X,151, aber ad Taitt.Br. II,8,8,6–8 (Zitat aus der Śraddhā-Hymne): *viśvāsātīsayarūpā cittavṛttiḥ* „ein Geisteszustand, der repräsentiert wird durch ein Übermaß an Vertrauen“; ad AV XI,10,22.

<sup>2</sup> ad Tāṇḍ.Br. XII,11,25; ad Śat.Br. I,2,5,24f.: *yāgaviśayā aruciḥ* „Widerwillen, der sich auf das Opfern bezieht“.

volles „Vertrauen“) und als Zentralbegriff christlicher Religion in der Bibel und Dogmatik der verschiedenen Konfessionen sehr mannigfaltige, vom eigentlichen Wortsinn oft weit entfernte Ausdeutungen erfahren hat. Auch verbinden wir – bewußt oder unbewußt – mit dem Begriff „Glauben“ bestimmte Anschauungen, die auf *śraddhā* nicht zutreffen, mögen letzthin auch beide Wörter Ausdruck der jedem Volk und jeder Zeit eigenen *religio* sein und darum natürlich in vielem einander entsprechen.

### II B. DIE BELEGE DES ṚGVEDA

#### II B,1. śrāt-kr-

Nur einmal im vedischen und – soweit ich sehe – im indischen Bereich überhaupt<sup>3</sup>, ṚV VIII,75,2 [Maitr.S. IV,11,6; Taitt.S. II,6,11,1; Kāth.S. VII,17], ist die Verbindung *śrāt-kr-* gesichert; Entsprechungen in anderen indogermanischen Sprachen fehlen.

utā no deva devān ācchā voco viduṣṭaraḥ /  
śrād viśvā vāryā kṛdhi //

Während die erste Verszeile klar ist: ‘Und ruf uns, o Gott (Agni), als der kundigere (Hotṛ zum Opfer) die Götter herbei!’,

weichen die Übersetzungen der zweiten voneinander ab: M. MÜLLER<sup>4</sup> „Mache alles Gewünschte wahr“, neuerdings KETH<sup>5</sup> „Make all our wishes true“; LUDWIG – indem er ⑨ wohl an die unhaltbare Etymologie *śrat* : Wz. *śru* „hören“ denkt – „laß uns lauter Gutes hören“; GRASSMANN „Und alles Gut vertrau uns an“, so auch MACDONELL<sup>6</sup> „entrust all boons (to us)“. Der Sänger meint mit *vāryā* sicher nicht Wünsche<sup>7</sup>, sondern „Zu-Erwählendes“, d.i. „Gut, Gaben“. *śrāt-kr-* soll nach dem PW und GRASSMANN ṚV-Wb. „zusichern“, nach GELDNER „garantieren“ bedeuten. Ich sehe in *śrāt-kr-* eine Bildung neben *śrād-*

<sup>3</sup> Kās. ad Pāṇ.V,4,57 erwähnt ein *śratkaroti* bei der Behandlung schallnachahmender Wörter.

<sup>4</sup> Vgl. oben S. 7, Anmerkung 23.

<sup>5</sup> The Veda of the Black Yajus School . . . transl. I (Cambridge/Mass. 1914), HOS 18, S. 218.

<sup>6</sup> Vedic Grammar (Straßburg 1910), Grundriß d.indo-ar.Phil.u.Altertums-kunde I,4, S.431.

<sup>7</sup> Diese Bedeutung läßt sich weder aus ṚV-Belegen erweisen, noch wird sie im pw genannt.

*dhā-*, das nicht wie lat. *crēdo* auch transitiv im Sinne von „jmd. etw. anvertrauen“ gebraucht wird, und übersetze – in Übereinstimmung mit Sāyaṇa ad ṚV *vāryā varaṇiyāni havimṣi/ . . . devān prāpayety arthaḥ*<sup>8</sup> –:

‘Vertraue (den Göttern) alle (unsere) Gaben an’. – Wenn wir derartig ergänzen, bilden beide Verszeilen gedanklich eine Einheit, die sich unserer Hymne an Agni – den göttlichen Opferpriester und Mittler zwischen Göttern und Menschen – gut einfügt. Indes darf auch diese Deutung nur als ein neuer Versuch gewertet werden; der genaue Sinngehalt eines επ. λεγ. bleibt hier – wie so oft – ein durchaus offenes Problem.

GELDNER verweist noch auf Maitr.S. III,10,2, wo er – R. ROTH folgend – die Zusammensetzung *śrāt-kr-* zu erkennen glaubt.

*śrāddhā* (sic!) *etād dhavyām akar, āskannam āvikṣubdham me havyam devātā gacchad iti*

O Śraddhā (Spendefreudigkeit), du hast diese Opferspende gemacht (in dem Gedanken:) ,unverspritzt und nicht aus der Ordnung gebracht soll mir die Opferspende zu den Göttern gelangen’. ⑨

Diese Stelle ist verderbt<sup>9</sup> und textkritisch nicht mit Sicherheit wiederherzustellen, da unsere drei Handschriften aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts stammen und Kopien einer Quelle sind. Ich fasse *śrāddhā* – lies *śrāddha* für *śrāddhe!* – als Vokativ auf; *śrād* von *dhā* zu trennen und stattdessen mit *akar* zu verbinden, ist eine mir weniger wahrscheinliche Lösung. (In diesem Fall muß man – mit ROTH – 1. für *dhā*, das hier schwerlich die durch Sandhi-Regeln veränderte Interjektion *hai* ist, ein *vā* = *vat* konjizieren und 2. diese Partikel auch akzentuieren, wie die Beispiele in benachbarten Abschnitten beweisen.)

## II B,2. *śrād-dhā-* als Verbum.

Da die Ausdrucksweise oft wenig prägnant ist, können im einzelnen Fall viele Übersetzungen möglich sein; nur eine aber scheint mir durchgängig gefordert und aus der Gesamtschau gerechtfertigt. *śrād-dhā* ist

<sup>8</sup> Agni läßt als Gott des Opferfeuers die Spenden zu den Göttern emporkommen. Daß er andererseits diese einladen soll, zum Opfer herunterzukommen, ist nach indischer Auffassung kein Widerspruch. Beide Vorstellungen stehen im Vedischen überaus häufig unvermittelt nebeneinander.

<sup>9</sup> Auch das Wort vor *śrāddhā*, hinter dem wir offenbar einen Einschnitt machen müssen, ist, dem Aufbau des vorletzten Satzes entsprechend, nicht *bahī* (Mss.) für *bahīh*, sondern *barhīh*, wie ROTH wohl richtig vermutet.

das gewöhnliche Wort für „vertrauen“, wie wir es als Hauptbedeutung von *śraddhā* im klassischen Sanskrit und von lat. *crēdo* kennen.

*śrād-dhā* ist im ṚV noch sehr selten – es kommt insgesamt in 16 von den 1017 Hymnen vor – und rückt erst mit der jungvedischen Śraddhā-Hymne, die ziemlich am Schluß unserer Samhitā steht, in den Mittelpunkt religiösen Denkens. 7 Mal ist *śrād-dhā* als Verbum belegt; 6 Mal wird es auf Indra oder seine Kraft und 1 Mal auf die Aśvins bezogen, während man die übrigen Götter (z.B. Agni, dem im ṚV mehr Hymnen als Indra gewidmet sind) vermißt. Dieses auffällige Verhältnis leuchtet bei *śrād-dhā* als „vertrauen“ ⑩ ohne weiteres ein, das, wenn überhaupt, dann im Hinblick auf die Helfergötter sinnvoll angewandt ist. Indra ist der „National“-Gott, der vor allen anderen in die menschlichen Geschichte eingreift. Mit gewissem Abstand und in späterer Zeit folgen die Aśvins, die Ärzte und Retter aus vieler Not.

Da der ṚV das Werk von Dichtergenerationen ist, beginnen wir zweckmäßig mit den Belegen in drei aufeinanderfolgenden Hymnen an Indra; in dieser Liedergruppe ist *śrād-dhā* besonders beliebt. ṚV I,102,2 [~ Taitt.Br. II,8,9,2]

*asyā śrávo nadyāḥ saptā bibhrati dyāvāksāmā pṛthivī darśatām vápuḥ / asmé sūryācandramāsābhicákṣe śraddhé kām indra carato vitarturām //*

Seinen (Indras) Ruhm tragen die sieben Ströme, Himmel und Erde, das weite Land (trägt) seine schöne Gestalt.

Auf daß wir sehen und Vertrauen haben, o Indra, wandeln Sonne und Mond in regelmäßigem Wechsel.

und ṚV I,103,5

*tād asyedám paśyatā bhūri puṣṭām śrād indrasya dhattana vīryāya / sá gā avindat só avindad áśvān sá ośadhīḥ só apāḥ sá vānāni //*

Seht diese seine reiche Habe, vertraut auf Indras Heldenkraft.

Er fand die Kühe, er fand die Pferde, er die Kräuter, er die Wasser, er die Wälder.

Diesen beiden ersten Stellen ist gemeinsam die Verbindung von *śrād-dhā* und sehen. Sāyaṇas Auffassung: *cakṣuṣā dṛṣṭe hi vastunīdam satyam iti śraddhotpadyate* übernimmt LUDWIG; er und andere argumentieren: Der Anblick göttlichen Wirkens bringt als der höchste Grad von Evidenz den Glauben an die Existenz des Gottes und die Realität seiner Stärke hervor. Diese Deutung muß ich, wenn sie allgemein gültig sein soll, ablehnen. Im ṚV ist der Grundton die unbedingte Gewißheit der oft erfahrenen Götterkraft. Es ist verfehlt, auf ein paar ziemlich isolierte Stellen die Hypothese eines weitverbreiteten Skeptizismus zu gründen,

der, zumal bei der Beschränkung der Religion auf die arischen Eroberer, nur einzelnen (meist ausgesprochen philosophisch veranlagten) ② Naturen eigen war. Der Mensch lebt hier in einem unmittelbaren Verhältnis zu den Göttern; sie sind noch nicht fern oder gar fragwürdig geworden, sondern er steht zu ihnen und sie zu ihm wie ein Freund zum Freunde<sup>10</sup>. So meine ich: Der Sänger weist auf die altbekannten Taten des Gottes hin, nicht weil er es nötig hätte, die Leute von der Existenz des Gottes zu überzeugen, sondern um die Menschen, deren Bittgebete jetzt vorgebracht werden, zu bewegen, *śraddhā* zu haben, Vertrauen, Zuversicht, ein Gefühl der Sicherheit und des Geborgenseins in der Hut des Gottes.

Der Ansatz „glauben“ in dem vorhin – und schärfer noch oben S. 7 f. –, von LUDWIG definierten Sinne ist ṚV I, 103,3 völlig ausgeschlossen:

sá jātúbharmā śraddádāhāna ójaḥ púro vibhindānn acarad ví dāsīḥ /

Er (Indra), von Natur (festen) Halt habend (?), auf seine Kraft bauend, zog umher die Burgen der Dāsas brechend.

„vertrauen –, bauen auf“ ist einleuchtend. An „Selbstvertrauen“ ist zu denken. Dazu paßt gut das Medium, während sich sonst im ṚV *śrād-dhā* auf andere bezieht und aktive Formen gebraucht werden. In den Khilas und im AV sind beide Genera gemischt. – Bemerkenswert ist die Konstruktion (m. Acc. statt Dat.)<sup>11</sup>, die in der älteren Sprache sonst fehlt, später aber geläufig ist.

Daß Indra überhaupt existiert und wirklich der vielgepriesene Kriegsheld ist, „ohne den die Menschen nicht siegen“, wird in unserer dritten Hymne, ṚV I, 104, 6f., als selbstverständlich vorausgesetzt: ②

māntarām bhújam á rīriṣo naḥ śrāddhitam te mahatá indriyāya //  
ádihā manye śrāt te asmā adhāyi vṛṣā codasva mahaté dhānāya /

Mach uns nicht zunichte die nächste Freude. Man hat auf deine große Indramacht sein Vertrauen gesetzt.

Darum, meine ich, hat man sich gerade dir anvertraut. Als ein Stier treibe an zu großem Kampfgewinn.

<sup>10</sup> Wendungen, wie der Refrain von ṚV VIII,86 an die Ásvins: *mā no ví yausṭam sakhyā mumócatam* „Brecht nicht unsere Freundschaft! Rettet!“ finden sich überaus häufig. Vgl. besonders ṚV X,113,9 (vgl. unten S. 19 f.) an Indra.

<sup>11</sup> Gegen *śrād-dhā* als „verlangen“ (m. Acc.) habe ich starke Bedenken, so lange ich *ójaḥ* nicht als Kraftanwendung (Sāy.) zu erweisen vermag.

Der ṛgvedische Inder vertraut im (Wett-)Kampf fest auf die Hilfe Indras, in dessen Hand sein Schicksal liegt. Der Sänger greift diesen Gedanken noch einmal auf: möge Indra sich des Vertrauens würdig erweisen und denen, die ihn zu ihrem Verbündeten und Vorkämpfer erwählten, die Treue halten.

Die übrigen vier Einzelstellen fügen sich dem bisher dargelegten Vorstellungskreis ein und bestätigen so *śrād-dhā* als „vertrauen“. ṚV I, 55, 5:

sá ín mahāni samithāni majmánā kṛṇóti yudhmá ójasā jánebhyaḥ /  
ádihā caná śrād dadhati tvīṣimata indrāya vājraṃ nighānighnate vadhām //

Er, der Kämpfer, schlägt mit Macht und Kraft große Schlachten für die Menschen.

Dann besonders vertrauen sie auf den ungestümen Indra, der den Keil, seine Mordwaffe, niederschmettert.

Nicht, daß man sonst gezweifelt hätte! – im vorhergehenden Vers ist gesagt, daß der Gott mit den Menschen plaudert. Indras Freundschaft aber bewährt sich vor allem im Kriege. In der Not, im Schlachtengetümmel, ist der Gott den Menschen am nächsten, da vertrauen sie mit jeder Faser ihres Herzens auf Indra. Er ist ihre ganze Hoffnung.

Dagegen ist ṚV II, 12, 5 [AV XX,34,5], wo nun in der Tat Zweifler und Gottesleugner erwähnt werden – die Strophe wurde deswegen berühmt –, die Übersetzung von *śrād-dhā* „glauben an die Existenz des Gottes“ möglich; daß gerade diese kaum zu entscheidende Stelle immer wieder als Beispiel für „vertrauen“ zitiert wird, finde ich wenig glücklich, wenn ich es auch nicht für notwendig erachte, von unserer allgemeinen Richtung abzuweichen: ③

yám smā pṛchānti kúha séti ghorám utém āhur naísó astíty enam /  
só aryáḥ puṣṭír víja ivá mināti śrād asmai dhatta . . . //

Nach welchem sie sogar fragen: wo ist er?, dem Furchtbaren, von dem sagen sie auch: er existiert nicht! –

der vermindert die Reichtümer des Fremdlings wie (der Gewinner beim Spiel) die Einsätze<sup>12</sup>, vertraut auf ihn.

Die folgenden beiden Belege gehören dem jüngeren Teil des ṚV an. ṚV X, 147, 1 [SV I, 371]:

śrāt te dadhāmi prathamāya manyávé 'han yád vṛtrám náryam vivér apāḥ /

<sup>12</sup> So LÜDERS, *Philologica Indica* (Göttingen 1940), S.114,N.4.

Ich setze mein Vertrauen auf deinen höchsten Kampfesmut, als du den Drachen erschlugst, die mannhafte Tat<sup>13</sup> vollbrachtest.

Wieder das alte Motiv, etwas abgewandelt: ohnmächtig ist der Mensch ohne Indras Hilfe. Darum – und das ist der Sinn dieser elliptischen Ausdrucksweise: „Ich baue auf deinen Kampfesifer, wie er damals, als du deine bekannteste Heldentat vollbrachtest, sich so gewaltig offenbarte“. ṚV X,39,5 richtet sich an die Aśvins als heilbringende Ärzte (*bhiṣájā mayobhūvā*):

tá vām nú návyāv ávase karāmahe 'yám nāsatyā śrād arír yáthā dádhat //

Als solche (heilbringende Ärzte) wollen wir (Sänger) euch nun aufs neue zur Hilfeleistung bewegen, ihr Nāsatyas, damit dieser Fremdling Vertrauen fasse.

Wenn wir THIEMES Deutung<sup>14</sup> von *arí* anerkennen, paßt *śrād-dhā* „vertrauen“ – ein persönliches Vertrauen zum persönlich erlebten Gott – hierzu gut. Der „Fremdling“ muß erst erfahren, daß die Götter auch ihm als Freunde hilfreich zur Seite stehen, dann wird er zu ihnen – oder den Brahmanen (GELDNER)? – Vertrauen gewinnen. ☉

### II B,3. *śraddhá* als Nomen.

Wir wenden uns jetzt den 9 Belegen zu, wo *śraddhā* als Nomen gebraucht ist, und zwar als Nomen actionis – ausgenommen vielleicht ṚV VII,32,14 [SV I,280]

kás tám indra tvávasum á mártyo dadharṣati/  
śraddhá ít te maghavan párye diví vājí vājāṃ siṣāsati//

Welch' Sterblicher, o Indra, wird den antasten, des Schatz du bist?

Im Vertrauen auf dich, o Gabenreicher, erstrebt der Held am Entscheidungstage Kampfgewinn.

*śraddhá* (so auch Padapāṭha) als verkürzten (alten) Instrumental zu erklären, liegt an sich wohl nahe, erweckt aber Bedenken wegen des Hiatus<sup>15</sup>, der eher auf *śraddhāḥ* weist. Von dieser zweifelhaften Stelle abgesehen, ist sonst nur die (jüngere) Form *śraddháyā* bekannt<sup>16</sup>. OLDEN-

<sup>13</sup> Vgl. OLDENBERG II,357.

<sup>14</sup> Der Fremdling im Ṛgveda (Leipzig 1938), S. 39.

<sup>15</sup> Gleiche Bildungen aus anderen Stämmen kontrahieren ( $a+i=e$ ): z.B. *barhāpéndra*- ṚV VI,44,6, *śravasyéndra*- ṚV I,61,5; VII,23,1, vgl. IX,96,16.

<sup>16</sup> Und zwar seit jungvedischer Zeit: ṚV VIII,1,31; IX,113,2. X,151,1. Vāj.S. XIX,30 usw.

BERG<sup>17</sup> sieht in *śraddhā*(h) einen vereinzelt Beleg des Nomen agentis „(auf dich) vertrauend“ und vergleicht aw. *zrazdā* (z.B. Yasna 31,1). Bedeutungsmäßig sind beide Lösungen möglich; in ṚV VIII,1,31 hat *śraddháyā* einen ähnlichen Sinn; es spricht der Sänger von sich selbst in einer Dānastuti, die der Indra-Hymne später angegliedert wurde:

á yád ásvān vānanvataḥ śraddháyāhām ráthe ruhám /  
utá vāmāsya vásunaś ciketati yó ásti yádvaḥ paśúḥ //

Wenn ich im Vertrauen auf die feurigen Rosse auf den Wagen stieg, merkt auch das Vieh der Yadus an dem schönen Besitz, wer es ist (sc. der da fährt). ☉

Diese Übersetzung ist ein neuer Versuch, das Problem einer viel gedeuteten Strophe zu lösen. Zunächst zur 1. Hälfte. Sie wird bisher meist so wiedergegeben<sup>18</sup>: „Wenn ich mit, oder: durch (OLDENBERG) *śraddhā* die feurigen Rosse am Wagen bestiegen habe“, wobei *śraddhā* verschieden erklärt wird: GELDNER<sup>19</sup> „das Vertrauen des Sängers zur Güte des geschenkten Wagens oder zur weiteren Freigebigkeit seiner Patrone“; OLDENBERG<sup>20</sup> „das (durch Gaben bewiesene) Vertrauen der Patrone zum Sänger (= Freigebigkeit)“; PISCHEL<sup>21</sup> „Selbstvertrauen“. Mit Sicherheit dürfen wir voraussetzen, daß der Sänger das Bild eines Wagenrennens vor Augen hat. Kaum einleuchtend ist ein Nebeneinander von *ásvān vānanvataḥ* und *ráthe*<sup>22</sup>. Sollten wir darum nicht lieber *ásvān vānanvataḥ* von *śraddhā* abhängig machen? Der Brahmane ist stolz auf die ihm als Opferlohn geschenkten Pferd und hofft jetzt als der gefeierte Sänger, auch *paśu* „Vieh“ (vor allem Kühe!) zu „ersiegen“. Über *śrād-dhā* als Verbum mit Acc. habe ich schon oben gehandelt. Daß ein Verbalnomen die Konstruktion des Verbuns übernimmt, ist eine geläufige Erscheinung; in unserem speziellen Fall kann ich – was den indischen Bereich betrifft – zwar nur auf das nachkanonische Pāli ver-

<sup>17</sup> II,29. Ebenfalls erwägen diese Möglichkeit: GELDNER (ṚV-Auswahl II,107) und anscheinend auch GRASSMANN – gegen LUDWIG „durch den Glauben“, CALAND-HENRY [L'Agniṣṭoma (Paris 1906-07) (II)316] „par la foi“, – Säy. *śraddhaya yuktaḥ san*.

<sup>18</sup> LUDWIGS Übersetzung „Weil ich vermöge des Glaubens des verlangenden (Indras?) Rosse an den Wagen brachte“ ist m.E. abzulehnen.

<sup>19</sup> ṚV-Auswahl II,121(f.).

<sup>20</sup> II,74; vgl. ZDMG 50(1896),549, N.1.

<sup>21</sup> Vedische Studien (Stuttgart) III(1901),200.

<sup>22</sup> *ráthe* allein wäre eindeutig; *ásvān vān*. für sich könnte man zur Not noch erklären, indem man auf Stellen wie ṚV VI,20,9 und X,105,5 hinweist: *ádhi yás tastharú kēsavantā* „er, der zu den beiden mähnigen (Rossen) gestiegen ist“, d.h. – wie ZIMMER (S.295) überzeugend darlegt – Indra besteigt den von den Rossen gezogenen Wagen.

weisen: z.B. *kammaphalaṃ saddhāya samannāgatattaṃ* „das Versehensein mit dem Glauben an die Frucht des Karman“<sup>23</sup>, doch bietet der entsprechende Gebrauch von aw. *zrazdāiti* in Yasna 25,6 *zrazdāitīm maθrəm spəntəm* „den Glauben an das heilige Wort“ unserer Auffassung eine vortreffliche Stütze. – Im Gefüge der 2. Strophenhälfte empfinde ich ㉔ (*ciketati*) *yó ásti* als einen gesonderten, scharf umrissenen Gedanken. Die bisherigen Übersetzungen gehen stark auseinander. OLDENBERG<sup>24</sup> – so auch LUDWIG – ergänzt als Subjekt „der Patron“: „er soll (in freigebiger Absicht) des schönen Besitzstücks gedenken, welches . . .“; aber *yó* (masc.) kann ich schwerlich auf *vásu-* (neutr.) beziehen, sondern allenfalls – mit GELDNER und FISCHER – auf *paśú-*, das uns dann als das Subjekt entgegentritt, also „das Vieh, das den Yadus gehört, . . .“. Auch die Übersetzung von *ciketati* ist umstritten. FISCHER „Wenn ich . . . bestiegen habe, dann denkt das Vieh der Yadus an den schönen Besitz“, d.h. „Alles Vieh der Yadus weiß, daß es mein schöner Besitz werden wird, sobald ich zum Rennen mich anschieke“. GELDNER'S Auffassung von *ciketati* „soll sich auszeichnen unter (Gen.part.)“ kann ich nicht teilen.

ṚV I,108,6 werden Indra und Agni zum Opfer eingeladen:

*yád ábravam prathamám vām vṛṇānò 'yám sómo ásurair no vihávyah/  
tám satyám śraddhám abhy á hí yātám áthā sómasya pibatam su-  
tásya //*

Was ich, zuerst euch erwählend, sprach: „Diesen Soma müssen wir im Wettstreit mit den Asuras herbeirufen (= . . . wollen wir den As. streitig machen, GELDNER)“, auf dieses wahre Vertrauen hin kommt doch herbei und trinkt vom gepreßten Soma.

Im Wettstreit zweier Kulte entscheidet sich der Sänger gegen die Asuras für die Devas<sup>25</sup>. Ihnen schenkt er sein Vertrauen, das hier ein „wahres, wirkliches“ genannt wird, d.h. in tätiger Hingabe sich verwirklichendes, praktisch sich beweisendes<sup>26</sup>: der Sänger bevorzugt die ㉕ Götter und bietet ihnen den Somatrank.

<sup>23</sup> Dhammapāla's Paramattha-Dīpanī.P.III (Commentary on the Peta-Vatthu), ed. by E. HARDY (London 1894), PTS, S. 49.

<sup>24</sup> unter Hinweis auf Sāy. *idrśam dhanam ciketati eṣa āsaṅgo dātum jānāti*.

<sup>25</sup> So GELDNER, Der Rigveda, übers. u. erläut.(I.–IV. Buch), Göttingen 1923, Quellen d. Religions-Gesch.,Gr.7, Nr.12, S.127, N.

<sup>26</sup> *satyá* hat im ṚV häufig diesen Sinn, vgl. VII,83,4; 7; X,128,4 *máhyam yajantu máma yáni havyákūtiḥ satyá mánaso me astu* /

Für mich sollen (die Priester) alle meine Opfergaben darbringen; die Absicht meines Herzens soll eine reale sein (d.h. in die Tat umgesetzt werden).

Um diese Wendung der *śraddhá* zum Praktischen zu verstehen, muß man die Eigenart der vedischen Religion kennen, deren uns überkommene Texte sich in zwei große Gruppen einteilen lassen. Die Religion der ersten – bis zu den Upaniṣads oder upaniṣad-artigen Brāhmaṇateilen – ist eine ausgesprochene Opferreligion; die indischen Theologen kennzeichnen Hymnen und Brāhmaṇas als *karmakāṇḍa* „Werkteil“: „Das Opfer ist der Nabel der Welt“. Hauptforderung ist nicht Streben nach sittlicher Vollkommenheit, sondern Erfüllung der religiösen Pflichten (*vrata*), die ganz und gar praktischer Natur sind. Ehe *śraddhá* in einer Epoche extremer Werkgerechtigkeit zu einem Zentralbegriff werden konnte, mußte sich ein Prozeß vollziehen, der *śraddhá* umdeutete von einem bloßen, mehr oder minder starken Gefühl zu einer Herzensverfassung, die dazu drängt, dieses Vertrauen zu den Göttern auch in Opfer und Spenden zu manifestieren. Diese Entwicklung von „Vertrauen“ zu „Spendefreudigkeit“ ergibt sich gerade beim Nomen, das ohne nähere Bestimmung verwandt wird, leicht und zwanglos; sie ist beim Verbum *śrad-dhā* natürlich nicht ausgeschlossen, hierfür aber im ṚV noch nicht gefordert. Ihre einzelnen Stufen vermögen wir infolge der zeitlichen wie inhaltlichen Unsicherheit der an sich schon spärlichen Belege nur zu ahnen. Ansätze sind m.E. schon im Altvedischen nicht unwahrscheinlich und dadurch angekündigt, daß *śraddhá* in die Nachbarschaft von Soma und *havis* rückt, z.B. ṚV VI,26,6

*tvám śraddhābhir mandasānāḥ sómair dabhítaye cúmurim indra  
siṣvap /*

Du, Indra, erfreut durch Vertrauen(sbeweise) und durch Somatränke hast für Dabhīti den (Dämon) Cumuri in Schlaf versenkt.

Dabhīti bindet ein besonders enges Vertrauensverhältnis an Indra: er ist sein Schützling. Wenn *śraddhá* hier – einmalig – im Plural gebraucht ist, so wird aber dadurch nicht so sehr die Intensität als die Wiederholung der *śraddhá* ausgedrückt: Dabhīti hat immer wieder sein Vertrauen ㉔ zu Indra bewiesen, indem er ihm Verehrung und Opfer darbrachte, vgl. ṚV VI,20,13, wo Dabhīti im gleichen Zusammenhang als ein eifriger Opferer charakterisiert wird. Die Grundlage der Freundschaft ist das Vertrauen, das – gesteigert und umfassender – als Treue sich offenbart. Die erste der beiden Stellen, die *śraddhá* im Kompositum mit *mánas* zeigen, greift den Dabhīti-Mythos auf. ṚV X,113,9:

*bhūri dákṣebhir vacanébhir fkvabhiḥ sakhyébhiḥ sakhyáni prá vo-  
cata /*

índro dhúnim ca cúmurim ca dambháyañ chraddhāmanasyá śṛṇute dabhítaye //

Verkündet oft (Indras) Freundschaft mit seinen tüchtigen, redfertigen, lobpreisenden Freunden<sup>27</sup>.

Indra ist berühmt<sup>28</sup> als einer, der den Dhuni und Cumuri für Dabhiti überlistete, weil (dieser) treu ergebenen Herzens war.

ṚV II,26,3 [Maitr.S. IV,14,10; Taitt.S. II,3,14,3f.; Taitt.Br. II,8,5,3] wird *śraddhā* auf Brahmanaspati bezogen, der hier Indras Rolle übernimmt. So erweist sich aufs neue der seit M. MÜLLER immer wieder gefolgerte Schluß als falsch: Nicht deshalb finden wir *śraddhā* zumeist in Hymnen an Indra, weil gerade an seiner Existenz Zweifel sich hervorwagen, zu deren Überwindung der Glaube aufgeboten werden mußte, sondern weil er der eigentliche Helfergott ist, dem man sich anvertraut und der Treue mit Treue vergilt. Zwischen „Vertrauen“ – „Treue“ und „Hingabe“ – „Spendefreudigkeit“ schwankt der Śradhā-Begriff im ṚV.

sá ij jánena sá viśá sá jánmanā sá putraír vājam bharate dhánā  
nṛbhiḥ /  
devánām yáḥ pitáram ávívāsati śraddhámanā havíṣā bráhmaṇas  
pátim //

Nur der trägt mit seinem Volk, mit seinem Stamm, mit seinem Geschlecht, mit seinen Söhnen den Kampfgeiz, mit seinen Mannen reichliche Beute für sich davon,

der den Vater der Götter, Brahmanaspati, treu ergebenen Herzens mit der Opfergabe zu gewinnen sucht. ☉

*śraddhā* kann nur dann als ein Erfordernis, ja als eine verdienstvolle Tugend hingestellt werden, wenn sie sich praktisch, in Opfern, auswirkt; *havís* ist die Hauptsache. Waren Arier und Götter in Freundschaft verbunden, so wird bei den Paṇis ausdrücklich die Feindschaft betont, und es entspricht unseren Erwartungen, daß diese ṚV VII,6,3 u.a. als *ásraddhāḥ* verschrien werden, d.h. ohne die Bereitschaft, sich den Göttern anheimzustellen, „ohne Zutrauen“, das die Vorbedingung jeder Annäherung ist; die Attribute in Verszeile a betreffen m.E. mehr die poetische Unfähigkeit der Paṇis in den Augen des ṛgvedischen Sängers, die in b ihre religiöse Haltung, die, von der *ásraddhā* bestimmt, sich in sprichwörtlichem Geiz und Opferlosigkeit ausprägt:

<sup>27</sup> GELDNER (ṚV-Auswahl I s.v. *sakhyá*) setzt *sakhyébhiḥ* als Adj. an „mit des Freundes würdigen (. . . Worten, *vacanébhir*)“. Diesem Vorschlag, der ad hoc gemacht ist, kann ich nicht zustimmen.

<sup>28</sup> So OLDENGERG II,335; vgl. GELDNER (ṚV-Auswahl I s.v. *śru* 2).

ny ákratín grathíno mṛdhrávācaḥ paṇínr ásraddhán avṛdhán aya-  
jñán/  
prá-pra tán dásyūnr agnír vivāya púrvas cakārāparān áyayjūn //

Die unverständigen, plappernden, barbarisch redenden<sup>29</sup> Paṇis, ohne Zutrauen, ohne Labung, ohne Opfer, vor, vor drang Agni gegen diese Dasyu; er, der Östliche, hat die, die nicht opfern, zu Westlichen gemacht (d.h. in die tiefe Finsternis gestoßen, vgl. v. 4).

Unsere restlichen zwei Stellen sind weit jünger. ṚV IX,113 fällt schon durch *śraddháyā tásasā* aus dem gewöhnlichen Bestand der Pavamāna-Lieder heraus und zeigt sich uns als Hymne ekstatischen Charakters. HAUER scheint mir einen Wesenszug der *śraddhā* gut beobachtet zu haben, der unsere Darlegungen noch unterstreicht. Er sieht in ihr „einen Zustand hoher Suggestibilität, in dem alles möglich ist, und der die beste Disposition für die Ekstase bildet“<sup>30</sup>. In der Tat steht dann ☉ in AV XV (2,5; 7,2–5; 16,4) die *śraddhā* durchaus im Vordergrund unter den Kräften des Vrātya, der ältesten in der Literatur nachweisbaren Gestalt des Yogin<sup>31</sup>. Man denkt bei *śraddhā* nicht mehr notwendig an die Götter, sondern meint damit die Gesinnung als solche, aus der heraus ein religiöses Werk entsteht und mit der es dargebracht wird. Ich übersetze „Hingabe“, – ein Begriff, der das ursprüngliche „Vertrauen“ wie seine Neigungen mit einschließt und zugleich *śraddhā* als einen Vorläufer der *bhakti* „(liebende) Hingabe“ erkennen läßt; damit folge ich auch der indischen Tradition: *niḡamācāryavākyaṣu bhaktiḥ śraddheti viśrutā*<sup>32</sup>. ṚV IX,113,2ff. wird der sich läuternde Soma besungen als

ṛtavākéna satyéna śraddháyā tásasā sutá(ḥ) . . . //2//  
parjányavṛddham mahiṣám tám sūryasya duhitābharat /  
tám gandharváḥ práty agrbḥṇan tám sóme rásam ádadhu(ḥ) . . . //3//  
mit wahrhaftiger Wahrheitsrede, mit Hingabe, mit Inbrunst gepreßt.

Den Büffel, den Parjanya gedeihen ließ, den hat die Tochter der Sonne hergebracht;

<sup>29</sup> Bemerkenswert ist der Gegensatz zu ṚV X,113,9a (s.o.), der „lästernd“ (ZIMMER S.114) nahelegen könnte; doch vgl. HILLEBRANDT, Ved. Myth. I,503f. m. Lit., ähnlich GELDNER (ṚV-Auswahl I s.v. *mṛdhrá* u. *vāc*).

<sup>30</sup> Die Anfänge der Yogapraxis (Stuttgart 1922), S.96.– vgl. ferner ṚV Kh. IX,113,3.

<sup>31</sup> HAUER, Der Vrātya. Stuttgart 1927, S.2.

<sup>32</sup> Śaṅkara, im PW zitiert. Sāyaṇa, s. oben S. 10 – vgl. *bhakti*-Exkurs unten S. 57 f.

ihn haben die Gandharven entgegengenommen, ihn legten sie als  
Essenz in den Soma(trank) . . .

„Büffel“ ist ein geläufiger Name für den Gott Soma, als dessen Vater Parjanya überliefert wird: der Regen läßt die Somapflanze wachsen. Die „Tochter der Sonne“ ist hier nicht *ṛtūr jānitri* „die Regenzeit“, wie HILLEBRAND<sup>33</sup> glaubhaft zu machen sucht, sondern die Göttin Śraddhā<sup>34</sup>, so u.a. Sāyaṇa hier und ad ṚV IX,1,6 *puncti te parisrūtaṃ sōmaṃ sūryasya duhitā* „deinen (aus einem ☉ ins andere Gefäß) umfließenden Soma reinigt die Tochter der Sonne“, das Vā.j.S. XIX,4 zitiert und Śat.Br. XII,7,3,11 kommentiert wird: *śraddhā vai sūryasya duhitā, śraddhayaiṣa somo bhavati, śraddhayaivainam somam karoti* „die Tochter der Sonne ist fürwahr Śraddhā. Durch *śraddhā* wird dieser (sc. *sutaḥ* „liquor“) Soma, durch *śraddhā* macht er ihn zu Soma“. Die Śraddhā also, die Göttin der Hingabe und – im besonderen – Spendefreudigkeit, hat den Soma hergebracht: aus *śraddhā* heraus hat der Opferherr Somapflanzen gekauft und, von *śraddhā* erfüllt, läßt er sie pressen. Die Gandharven, die eifersüchtigen Hüter des Soma, haben ihn entgegengenommen: ihnen entsprechen die irdischen Sänger, die Brahmanen, die den Opfertrank herstellen, indem sie aus der Somapflanze eine Essenz gewinnen, der dann Milch u.a. zugesetzt wird. Und dann ṚV IX, 113,4:

*ṛtām vādann ṛtadyumna satyām vādant satyakarman /  
śraddhām vādant soma rājan dhātrā soma pāriskṛta(h) . . . //4//*

Wahrheit sprechend, du dessen Glanz die Wahrheit ist, wahrhaft  
sprechend, du dessen Werk wahrhaft ist,  
Hingabe verkündend, König Soma, vom Schöpfer, o Soma, zurecht-  
gemacht . . .

#### II B,4. Hymne an die Śraddhā.

Neben den „Göttern, die Götter sind“, treten in den Hymnen und ihren Anhängen, bes. in Dānastutis, die „studierten Brahmanen, die irdischen Götter“<sup>35</sup> immer mehr hervor. Wird jenen die *āhuti* dargebracht, so diesen die *dākṣiṇā*. In dem Maße, wie die Brahmanen um Opfergaben für die Götter besorgt sind, verlangen sie selbst nach

<sup>33</sup> Ved.Myth. I,238.

<sup>34</sup> Vgl. auch Taitt.Br. II,3,10,1f., wo Śraddhā Tochter des Prajāpati ist, der mit dem früheren Sonnengott Sūrya gleichgesetzt wurde. Es wird erzählt, daß König Soma die Śraddhā liebte. Ihre Schwester Sitā Sāvitrī aber war eifersüchtig und gewann durch besonderen (Opfer-)Schmuck seine Gegenliebe.

<sup>35</sup> Śat.Br. II,2,2,6 [IV,3,4,4 u.a.], Śaḍv.Br. I,1,28; vgl. Taitt.S. I,7,3,1.

Opferlohn. Und hier liegt die Haupttriebfeder der Śraddhā-Verehrung. Sie fordern Anteil an der *śraddhā* der Laien. Mit der Hymne an die Śraddhā, ṚV X,151 [~ Taitt.Br. II,8,8,6–8], preist und bittet der Sänger nicht die Götter für seine Auftraggeber, sondern wendet sich an diese in eigener Sache, indem er an die Göttin Śraddhā – in Wahrheit an die Spendefreudigkeit der Opferherrn – appelliert. ☉ Die personifizierte Śraddhā und der ihr zu Grunde liegende Begriff sind naturgemäß nicht überall scharf unterschieden.

*śraddhāyāgnīḥ sām idhyate śraddhāyā hūyate havīḥ /<sup>36</sup>  
śraddhām bhāgasya mūrdhāni vācasā vedayāmasi //1//*

Mit Hingabe wird das Feuer entzündet, mit Hingabe wird die  
Opferspende dargebracht.

Wenn jetzt der Opferlohn ausbezahlt wird, ist ihr Höhepunkt, zugleich der große Augenblick der Brahmanen erreicht:

Die Śraddhā verkünden wir durch (unser) Lied auf dem Gipfel des  
Glücks.

Mit der ganzen Begehrlichkeit, die für den Priesterstand im Orient kennzeichnend ist, erhoffen sie von freigebigen Opferern – dieses typische Attribut wird im folgenden besonders betont – einen Lohn, der dem Prunk des Somaopfers entspricht.

*priyām śraddhe dādataḥ priyām śraddhe dīdāsataḥ /  
priyām bhojēsu yājvasv idām ma uditām kṛdhi //2//  
yāthā devā āsureṣu śraddhām ugrēṣu cakriré /  
evām bhojēsu yājvasv asmākam uditām kṛdhi //3//*

Lieb, o Śraddhā, dem Schenkenden, lieb, o Śraddhā, dem Schen-  
ken-wollenden,

lieb bei den freigebigen Opferern mache diese meine Rede.

Wie die Götter sich bei den mächtigen Asuras Spendefreudigkeit  
verschafft haben,

so mache bei den freigebigen Opferern unsere Rede (sc. zu einer, die  
Spendefreudigkeit bewirkt).

Mögen die Opferveranstalter dem Wunsch des Sängers willig Gehör  
schenken und Spendefreudigkeit entfalten. Auf theoretisches „Ver-  
trauen“ (GRASSMANN: „mache unser Wort vertraut den gütigen Opfe-  
rern“, GELDNER: „verschaffe unsrem Wort Glauben bei . . .“)<sup>37</sup> kommt es  
ihm nicht an. –

<sup>36</sup> Taitt.Br. hat in b: *śraddhā vindate h.*

<sup>37</sup> LUDWIGS Auffassung (V,309) leuchtet mir nicht ein.

Was die Götter in ihrem Verhältnis zu den Asuras betrifft, so kennen wir nicht den Mythos, der hier vorausgesetzt wird. Ich möchte an *asurā(h) adevāḥ* „Dämonen“ denken<sup>38</sup>. Diese scheinen bisher nicht geopfert oder nicht gespendet zu haben, und es gelang den Göttern, sie dazu zu veranlassen. In der Tat stehen später die Asuras in dem Ruf, zwar überaus vermögend an Kühen, aber – wie die Paṇis – ohne Hingabe und darum auch ohne Opfer und Spenden zu sein. Menschen, die ihnen hierin gleichen, werden Chānd.Ūp. VIII,8,5<sup>39</sup> als „Āsuras“ verspottet: *tasmād apy adyehādādānam āsraddadhānam ayajamānam āhur āsuro batety* „daher sagt man noch heute von einem, der hier (den Brahmanen) nicht spendet, ohne Hingabe ist, (den Göttern) nicht opfert: ‚Weh (dieser) Āsura!‘“. Man beachte die charakteristische Gruppierung von *śraddhā* –

*śraddhām devā yājamānā vāyūgopā ūpāsate/  
śraddhām hrdayayākyūtyā śraddhāyā vindate vāsu //4//<sup>40</sup>*

Die Śraddhā verehren die Götter opfernd, von Vāyu beschützt<sup>41</sup>.

Die Śraddhā (gewinnt man) durch des Herzens Absicht, durch Śraddhā gewinnt man Gut. ㊦

<sup>38</sup> Diese Bedeutung finden wir im X. Buch zunehmend häufiger. Unsere Hymne zählt zu den jüngsten des ṚV; man beachte u.a. in 3c *evām*, das nur hier belegt ist. So liegt denn der von v. BRADKE (Dyāus Asura, Ahura Mazdā und die Asuras, Halle 1885, S.87f.) und HILLEBRANDT (Ved. Myth. II,427, N.2) gezogene Schluß nahe, daß „Dämonen“, nicht „Götter“ gemeint sind, wie auch GELDNER m.E. richtig übersetzt.

<sup>39</sup> Ähnlich Vādhūla-S. (AO IV,17).

<sup>40</sup> Taitt. Br. hat in d: *śraddhā hūyate h*.

<sup>41</sup> Warum die Götter so genannt werden, bleibt dunkel. Weil der Windgott die Entfaltung des Opferfeuers begünstigt? Die in den Quaestiones Indo-Iranicae veröffentlichten Untersuchungen über die Vāyu-Vāta-Religion, der in arischer Periode eine große Bedeutung zukommt, könnten auch auf unsere Stelle Licht werfen. Mir ist nur der erste (WIKANDER, Vayu, Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte, I,1941) der angekündigten drei Teile zugänglich, der sich im wesentlichen auf die Interpretation der Awesta-Zeugnisse beschränkt. – Bhār.Śr.S. IV,15,4 zitiere ich anhangsweise: *yarhi hoteḍām upahvayeta tarhi yajamāno hotāram iksamāṇo vāyūṃ manasā dhyāyēt - vayur idāyā vatsaḥ sā me vāyunā vatsena śraddhām tapah svargalokaṃ dhukṣva iti* „Wenn der Hotṛ die Idā anruft, dann soll der Opferherr, den Hotṛ anblickend, im Geiste an Vāyu denken: ‚Vāyu ist das Kind der Idā; darum sollst du mir durch Vāyu, dein Kind, Hingabe, (die Kraft der) Askese, die himmlische Welt schenken‘“. Die Göttin Idā wird Śat.Br. XI,2,7,20 mit Śraddhā identifiziert, den Kindern der beiden, Vāyu bzw. Kāma, die gleiche Rolle zugeteilt.

II B,5. *śrād-dhāpaya-*.

Neben die älteren Götter treten in jungvedischer Zeit in zunehmendem Maße abstrakte Begriffe (vor allem aus dem Gebiet des Sakralwesens), die zu göttlichen Potenzen erhoben und ihnen übergeordnet werden. Das Opfer selbst strebt einer zentralen Stellung zu, auch die Götter opfern. Über ihnen thront die Śraddhā als ihre Königin (Jaim.Br. II,426 ed. CALAND), d.h. die Götter sind dazu ausersehen, Diener einer Opferallmacht zu werden, deren Symbol die Śraddhā ist.

Dem Verlangen des Herzens zu folgen und Spendefreudigkeit zu zeigen, ist nicht nutzlos, denn der freigebige Opferherr verliert nicht, sondern gewinnt vielfältig Reichtum, das Ziel seines Trachtens. Wie das Götteropfer ist auch der Opferlohn ein verdienstvolles gutes Werk, mehr als bloß Priestersold. Bei der Morgen-, Mittag- und Abendpressung des Somaopfers tragen die Brahmanen ihre Bitten ihrer Gottheit entgegen, wie es in dem nächsten Vers unserer Hymne, ṚV X, 151,5, heisst:

*śraddhām prātār havāmahe śraddhām madhyāmdinaṃ pāri /  
śraddhām sūryasya nimrūci śraddhe śrād dhāpayehā naḥ //5//*

Die Śraddhā rufen wir an in der Frühe, die Śraddhā um die Mitte des Tages,  
die Śraddhā beim Sinken der Sonne. O Śraddhā, laß uns hier Spendefreudigkeit bekommen!

Das Kausativum *śrād-dhāpaya-* ist nur hier belegt. Der Sänger, der diese Strophe rezitiert, denkt sicher nicht an seine eigene Spendefreudigkeit; eine solche Interpretation entspricht nicht dem Sinn dieser Hymne, klingt unwahrscheinlich selbstlos, was schon OLDENBERG empfand. Er meint damit vielmehr: „O Śraddhā, mach uns zu Nutznießern der Spendefreudigkeit“. Wir müssen nämlich grundsätzlich je nach dem Sinn des Satzes zwei Arten von Beziehung unterscheiden: 1. subjekt. *śraddhā*, die man hegt, und 2. objekt., die man genießt. ㊦

Wenn neue, umwälzende religiöse Vorstellungen sich durchsetzen, wenn Veda und vor allem dann die Brāhmaṇas auf weite Strecken hin zum Tummelplatz eines opfergierigen Priestertums absinken, so scheint es nur natürlich, daß in diesen Texten die altererbte Bedeutung „Vertrauen“ stark zurückgedrängt wird, an die dann andererseits, wie wir an markanten Stellen sehen werden, der auch jetzt lebendig bleibende Gebrauch des Wortes, besonders des Verbuns, in seinem früheren Sinn immer wieder erinnern konnte. Das, was die wenigen ṚV-Belege uns an Mannigfaltigkeit bieten, mag eine Entwicklung gewesen sein, die etliche Jahrhunderte dauerte, zu einer Zeit, da das Vedische im Verhältnis zum erstarrten Sanskrit noch urwüchsig und höchst bildungsfähig war.

## II C. BELEGE AUS ANDEREN SAMHITĀS UND AUS DEN BRĀHMAṆAS.

## II C,1. Vorbemerkung.

Diese umfangreiche Textgruppe bietet im Verhältnis zur übrigen vedischen Literatur das meiste Material; *śraddhā* ist jetzt ein Zentralbegriff.

In der bedeutendsten philosophischen Dichtung des AV, den Skambhaliedern, wird *śraddhā* zweimal (X,7,1; 11) genannt. Wo man nach dem einen Gott oder dem höchsten Prinzip sucht, wird diesem auch die *śraddhā* als eine wichtige Größe zugeordnet; vgl. AV XIII,6,2 an die Sonne. Die Verfasser sprechen im allgemeinen von der *śraddhā*, ohne sie zu definieren. Ist gelegentlich eine Erläuterung überliefert, neigen wir dazu, von hier aus alle Stellen zu interpretieren, was weitgehend gelingt. Dabei mögen wir es in diesem Fall mit einer speziellen, vielleicht schulgebundenen Auslegung zu tun haben, wie in anderen Fällen (z.B. in den beliebten mystischen, manchmal etymologisierenden, Wortspielen der Brāhmaṇas) offensichtlich ist. Letzteren immer nachzugehen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen und über die wirkliche Bedeutungsgeschichte von *śraddhā* nichts aussagen, da maßlose – indische – Phantasie *śraddhā* in einer ☉ Unbestimmtheit versinken läßt, der gegenüber eine auf klare Vorstellungen hinzielende Exegese unmöglich ist.

Unsere Gliederung des Stoffes umreißt:

1. das Wesen des Śraddhā-Begriffs dieser Epoche als „Hingabe, Spendefreudigkeit“ und zeigt es an vielfältigen mit *śraddhā* verbundenen Anschauungen in seinen einzelnen Zügen auf, während im

2. Teil *śraddhā* vom typischen Standpunkt des Priesters her, nämlich als „das Vertrauen des Laien zum Brahmanen und seinem Können“, beleuchtet und neu begründet wird.

II C,2a. *śraddhā* als „Hingabe, Spendefreudigkeit“.

Schon die Gruppierung von *śraddhā* in Aufzählungen ist bezeichnend. Wir müssen uns nur an solche halten, denen ein durchsichtiges System zu Grunde liegt.

AV X,2,19 *yajñām ca śraddhām ca*, X,6,4 *śraddhām yajñām*, XV,7,4.5 *śraddhā ca yajñās ca*, dann auch XI,9,9 *agnihotrām ca śraddhā ca*,

X,7,1 *vratām śraddhā*<sup>42</sup>; AV XI,10,22 wird zwischen *śraddhā* und *śśraddhā* die *dākṣiṇā* genannt;<sup>43</sup> AV XV,16,4-7; Gop.Br. I,1,39 haben wir die ganze Reihe, deren erstes Glied *śraddhā* ist, und damit den Leitfaden unserer Untersuchung, die die Beziehung von *śraddhā* zu einem jeden der folgenden Glieder zum Gegenstand hat:

*śraddhā dikṣā yajñō dākṣiṇāḥ*,

vgl. Jaim.Up.Br.I,19,2 *śraddhā yajñō dākṣiṇā*.

Diese Beispiele, die wir aus einer Überfülle herausgreifen, lassen *śraddhā* als die geforderte Grundhaltung des Menschen zum religiösen Dienst erkennen – die Hingabe, Spendefreudigkeit. ☉

II C,2b. *śraddhā* und *dikṣā*.

Die *śraddhā* ist von zentraler Bedeutung bei der *dikṣā* „Weihe“, einem Zauberritus, der dem eigentlichen Opfer vorausgeht. Gop.Br. I,4,7f., wo die einzelnen Zeremonien des Agniṣṭoma bestimmten Gottheiten zugeordnet und in mythischer Form aus ihnen abgeleitet werden, wird die bei der Weihe darzubringende Spende als ein Opfer an die Göttin Śraddhā aufgefaßt, denn – so wird auch Śat.Br.XII,1,2,1 gelehrt –

*śraddhāyā vai devā dikṣām niramimata*

aus der Śraddhā fürwahr haben die Götter die Weihe geschaffen.

Die Weihe eröffnet einen Akt der „Spendefreudigkeit“, nämlich das Opfer, dem notwendig der Opferlohn folgt. Aber *śraddhā* hat hier noch einen tieferen Sinn, ein natürliches enges Verhältnis verbindet *śraddhā* und *dikṣā*: Śat.Br. XII,8,2,4

*etad dikṣāyai (rūpaṃ) yac chraddhā*

Die Hingabe ist (die Form) für die Weihe.

Die wesentlichen Motive der Weihe sind *śraddhā* „Hingabe“ und *tapas* „(In-)Brunst“ oder – aufs Praktische gerichtet – „Askese“<sup>44</sup>. In Aufzählungen finden wir diese beiden Begriffe, die nicht allein bedeutungsmäßig verwandt sind, sondern deren Entwicklung auch, wie wir ver-

<sup>42</sup> Vgl. Vāj.S. XX,24 *vratām ca śraddhām ca*.

<sup>43</sup> Bei der Entstehung des Menschen gehen zahlreiche psychische Kräfte in seinen Körper ein, darunter auch diese, die offenbar eine Gruppe bilden.

<sup>44</sup> AV VI,133,4 wird der Gürtel (*mékhalā*), der nach Kauś. S. 56[57], 1, Kāth. Gr. S. 41,11 bei der Schülerweihe (upanayana) angelegt wird, als *śraddhāyā duhitā tāpasō 'dhi jātā* „der Śraddhā Tochter, aus Tapas entstanden“ bezeichnet.

schiedentlich sehen werden, parallel verläuft, außerordentlich häufig nebeneinander<sup>45</sup>.

Fastend und schwitzend unter der Askese bis zur Erschöpfung<sup>46</sup> strebt der Opferwillige zur rituellen Reinheit, deren Symbol „die Wasser“ (*āpaḥ*) sind: l.c. I,1,1,1

Die Wasser sind fürwahr rituelle Reinheit, ‚opferrein geworden, will ich an die religiöse Pflicht herantreten‘, so (denkt der Opferherr). Die Wasser sind fürwahr die Seihe; ‚als ein durch die Seihe geläuterter will ich an die religiöse Pflicht herantreten‘, so (denkt er). Aus diesem Grunde berührt er Wasser<sup>47</sup>.

Wie das Wasser von Schmutz reinigt, so befreit die „Hingabe“ von bösen Trieben (insbes. Geiz!) und Gleichgültigkeit.

Baudh.Śr.S. XXIX,8 nennt Mangel an Hingabe das höchste Übel (*aśraddhā paramaḥ pāpmā*), denn

śraddhayā śudhyate buddhiḥ śraddhayā śudhyate matiḥ /  
śraddhayā prāpyate brahma śraddhā pāpaprāṇāsinī //  
durch Hingabe wird der Geist geläutert, durch Hingabe wird das Denken geläutert;  
durch Hingabe erlangt man das Brahman, die Hingabe vernichtet das Böse.

Die „Hingabe“, die Askese des Geistes, konzentriert das Denken des Menschen auf das Opfer – jede Ablenkung, jedes Zaudern würde die magische Kraft des Opfers vernichten und es wirkungslos machen (s.u.) –, weicht ihm zum religiösen Dienst und läßt ihn ganz darin aufgehen.

Opferrein geworden, streift er – so heißt es Gop.Br. I,4,8<sup>48</sup> – sein irdisches Selbst ab und erlangt dafür Identität, Gemeinschaft mit der Göttin Śraddhā, das Wohnen in ihrer Welt. „Wasser“ und „Hingabe“

<sup>45</sup> Śat.Br. XII,1,3,23; XIV,1,1,4; Jaim.Br. III,117 (ed. CALAND); Jaim. Up. Br. IV,25,1; Brh.Ār.Up. IV,4,25 [Kauṣ.Ār. XIII,1; Kāt.Śr.S. I,1,1]; Āp.Dh.S. II,24,8 [Baudh.Dh.S. II,11,37; Hir.Śr.S. XXVII,5,173]. Zur Bedeutungsentwicklung von *tapas* vgl. unten S. 44 und S. 56

<sup>46</sup> Āp.Śr.S. X,14,9f.

<sup>47</sup> *medhyā vā āpo, medhyo bhūtvā vratam upāyānīti; pavitraṃ vā āpaḥ, pavitrapāto vratam upāyānīti, tasmād vā āpa upasprśati.*

<sup>48</sup> *atha yad dikṣāṇīyayā (iṣṭyā) yajante śraddhām eva tad devīm devatām yajante. śraddhā devi devatā bhavanti. śraddhayā devyāḥ sāyujyaṃ salokatām yanti.*

gleichzusetzen (*āpo vai śraddhā*), ist eine großartige Konzeption, die schon in den vier Saṃhitās des Schwarzen Yajurveda belegt ist<sup>49</sup> und bis in die Wiedergeburtstheorie der Upaniṣads hinein fruchtbar fortwirkt. ☉

## II C,2c. śraddhā und yajña.

*śraddhā* zu haben ist von entscheidender Wichtigkeit beim Opfer (*yajña*). Beide Begriffe werden identifiziert; damit wird ausgedrückt:

1. Kein Opfer ohne *śraddhā* („Hingabe“)!
2. *śraddhā* („Spendefreudigkeit“) offenbart sich in dieser Zeit vor allem durch das Opfer, das fast ausschließlicher Inhalt der Texte ist.

Zu Beginn eines jeden Opfers spricht der Veranstalter folgenden Vers Taitt.Br. III,7,4,1 [Āp.Śr.S. IV,4,4; Baudh.Śr.S. II,1; Bhār.Śr.S. IV,5,5; Hir.Śr.S. I,4], der die Setzung *āpo vai śraddhā* weiter ausdeutet:

yāḥ purāstāt prasrāvanty upariṣtāt sarvātāś ca yāḥ /  
tābhī raśmīpavitṛābhīḥ śraddhām yajñām ārabhe //  
(Das Wasser,) das vorne, das von oben und von allen Seiten hervorströmt,  
mittels dieses durch Sonnenstrahlen geläuterten Wassers fasse ich die Hingabe, das Opfer an (= beginne ich mit Hingabe das Opfer).

Wenn der Opferherr nicht selbst von Hingabe erfüllt ist, sind Hymnen und Formeln, die die Priester für ihn anwenden, umsonst. Er ist unrein, die Wasserzeremonien – je nach Art des Opfers verschieden, man badet im Wasser, berührt oder schlürft es – üben nicht die ihnen zugeschriebene übernatürliche Macht. Maitr.S. I,4,10 [~ Kāṭh.S. XXXII,7]:

yó vai śraddhām ānālabhya (KS -rabh-) yájate pápiyān bhavaty.  
āpo vai śraddhá. ná vácā grhyānte ná yájuṣāti vá etá vácam nédanty

<sup>49</sup> Maitr.S. I,4,10; IV,1,4; Taitt.S. I,6,8,1; Kāṭh.S. XXXI,3; XXXII,7; Kap.S. XLVII,3. – Taitt.Br. III,2,4,1.

Der Leitgedanke *āpo vai śraddhā* geht auch aus den Formeln hervor, die bei den einzelnen Weiheriten angewandt werden. So sagt der Opferherr Āp.Śr.S. VI,5,3 [Hir.Śr.S. III,7], wenn er vor der Darbringung des täglichen Agnihotra Wasser schlürft oder berührt, um innerlich zur Opferverrichtung tauglich zu werden, u.a. *mayi śraddhety* „In mir ist die Hingabe“ oder Āp.Śr.S. VI,14,6 [Āśv.Śr.S. II,3,23; Bhār.Śr.S. VI,1,5; Hir.Śr.S. VI,4] *apsu śraddhety* „in den Wassern ist die Hingabe“, anschließend bei der äußeren Reinigung Āp.Śr.S. l.c. *śraddhā stha śraddhiṣīyeti* „Hingabe seid ihr; möchte ich Hingabe erlangen“.

áti vártram. mánas tú nátinedanti. yáry apó gr̥h̥ṇīyád imám tárhi mánasā dhyāyed. iyám vá etásām pátram. anáyaivainā ágrahiñ. śraddhām ālabhya (KS -rah-) yajate ná pápiyān (KS vasiyān) bhavati

Wer fürwahr, ohne die Hingabe erfaßt zu haben, opfert, dem geht es schlechter: Die Wasser sind fürwahr die Hingabe. Die werden nicht von der Rede, nicht von der Opferformel ergriffen; sie strömen fürwahr über die Rede (wie) über einen Deich. Das Denken aber überströmen sie nicht. Wann er also zu den Wassern greift, dann soll er an diese (Hingabe) im Geiste denken. Sie ist ja deren (sc. der Wasser) Gefäß, durch sie hat er diese (Wasser) ergriffen. Wer, die Hingabe erfaßt habend, opfert, dem geht es nicht schlechter (KS besser). ☉

Gewaltiger als die Macht der Rede und der Opferformel ist die der Hingabe. Sie ist kein ethisches Ideal in unserm heutigen Sinn, sondern gilt wie *tapas*, Keuschheit usw. als eine Zauberkraft. Taitt.S. I,6,8,1 [~ Maitr.S. IV,1,4; Kāth.S. XXXI,3; Kap.S. XLVII,3]:

yó vai śraddhām ānarabhya (MS -labh-) yajñéna yájate násyestáya śrād dadhate. 'pāḥ prá ṇayati, śraddhá vá āpāḥ, śraddhām evārabhya (MS -labh-) yajñéna yajata, ubháye 'sya devamanuṣyá iṣṭáya śrād dadhate

Wer ohne Hingabe ein Opfer verrichtet, zu dessen Opfer hat man kein Vertrauen. Er führt Wasser nach vorne: Wasser ist ja Hingabe<sup>50</sup>, mit Hingabe eben unternimmt er das Opfer, und beide, Götter und Menschen, haben Vertrauen zu seinem Opfer.

„Hingabe“ und „Vertrauen“ gehören eng zusammen. Hier könnte man geradezu an *śraddhā* als „Vertrauen, Zuversicht zum Opfer und seiner Wirksamkeit“ denken. Daß die Theologie *śraddhā* so auslegte, ist nicht unwahrscheinlich.

An dieser Stelle möchte ich einen Exkurs einschalten. Betrachtet man z.B. AV IV,35,7:

brahmaudanám viśvajitam pacāmi śṛṇvāntu me śraddādhānasya devāḥ //

ich koche den alles ersiegenden *brahmaudana* (einen bestimmten Reisbrei); hören sollen auf mich, der ich von Hingabe erfüllt bin, die Götter,

<sup>50</sup> Bei *āpo vai śraddhā* handelt es sich letzthin um mehr als eine nur symbolisierende Zusammenstellung. In den Brāhmaṇas sind derartige Gleichungen Ausdruck wirklicher Identität.

mag man versucht sein, *śr.* als „der ich (den Göttern) vertraue“ zu erklären. Aber diese Exegese, die im Altvedischen einleuchtend wäre<sup>51</sup>, befriedigt hier nicht. Die Götter haben in dieser völlig von priesterlicher Spekulation überwucherten Hymne ihren einstigen Glanz verloren. Der *brahmaudana* wird nicht ihnen dargebracht, sondern ist der Reisbrei für die Brahmanen, mit dem man um die Erfüllung seiner Wünsche buhlt<sup>52</sup>. Es steht nicht im freien Ermessen der Götter zu helfen; allmählich ☉ setzt sich die Anschauung durch, daß Opfer und Spenden sie zwangsläufig zur Hilfe verpflichten<sup>53</sup>. Der Werkdienst „ersiegt alles“.

*śraddhā* als „das Vertrauen zu den Göttern“ ist – aus der Entwicklung der Religion zu schließen – jetzt unmotiviert und in der Tat nirgends mehr bezeugt. Es ist ohne weiteres einzusehen, daß gelehrte Theologen nun *śraddhā* als „Vertrauen in die Kräfte des Opfers“ umdeuteten. Daß es sich hierbei um eine spezielle Auslegung, und nicht etwa um die Definition des *Śraddhā*-Begriffs handelt, geht schon daraus hervor, daß dieser Sinngehalt allein überaus selten gefordert wird, wohl aber häufig dem *Śraddhā*-Begriff „Hingabe“ inhärieren kann. Das mir vorliegende Gesamtmaterial spricht entschieden gegen LÉVI, der *śraddhā* durchweg in diesem engen Sinne interpretiert.

Taitt.S. VII,5,2,2 [~ Kāth.S. XXXIII,1] wird *śraddhā* auf doppelte Weise abgetönt: Kühe vollziehen ein Sattra, um Hörner zu gewinnen. Als diese nach zehn Monaten entstehen, bricht die eine Hälfte die Opfer-sitzung ab, die andere hält ein volles Jahr durch:

tāsām dvādaśé māsi śṛṅgāṇi prāvartanta śraddhāyā vāśraddhāyā vā, tā imā yās tūparā(ḥ)

Diesen (Kühen) fielen im zwölften Monat die Hörner ab<sup>54</sup>, sei es infolge ihrer Hingabe, sei es infolge Mangels an Hingabe –, das sind, die, die hornlos sind.

<sup>51</sup> Vgl. RV II,26,3 usw.

<sup>52</sup> Vgl. AV VI,122,3[~ XII,3,7]; IX,5,7. 11[21] *ajās tāmāṃsy āpa hanti dūrām asmiñ loké śraddādhānena dattāḥ* „der Bock, der von einem von Hingabe Erfüllten in dieser Welt (einem Brahmanen) gegeben wird, treibt hinweg die Finsternis“.

<sup>53</sup> „Der Opferer jagt Indra wie ein Wildpret; er hält ihn fest wie der Vogelsteller den Vogel; der Gott ist das Rad, das der Sänger zu drehen versteht“ (zitiert nach E. LEHMANN, Die Inder, Lehrbuch d. Religionsgesch.<sup>3</sup>, II, Tübingen 1905).

<sup>54</sup> Dieser Passus war Sāyana dunkel; *prāvartanta* (Sāy., Ait.Br.-Ed. Calrecht S. 441, hat *na pro*) macht Schwierigkeiten, ist aber wohl, wie CALAND (Verslagen en Mededeelingen d. Kon. Akad. van Wet., Afd. Letterk. 5<sup>e</sup> R. I, S. 38f. und AO II,30f.) auf Grund von Kāth.S. XXII, 10 wahrschein-

Unser *śraddhā*-Satz ist eine Zwischenbemerkung, sie fehlt in den Parallelen Ait.Br. IV,17,3 und Jaim.Br. II,374 (ed. CALAND). Der Fall verdient, daß die Theologen bei ihm verweilten. Die Kühe bewiesen zwar Hingabe, Opferfreudigkeit, indem sie das Sattra fortsetzten, aber sie mißtrauten vielleicht dem erreichten Erfolg – wer weiß es? ☉ Jedenfalls wird ihnen, weil sie nicht die richtige, umfassende *śraddhā* hatten, einerseits Lohn, andererseits Strafe zuteil: ihrer *śraddhā* gelang es, reichere Früchte als Hörner zu gewinnen, – zum Schluß wird gesagt – sie erlangten Kraft (*ārjam avārundhata*); sie verloren aber infolge ihrer *āśraddhā* den Vorteil, mit dem sie sich nicht begnügten.

Das Dogma: *yajño vai devānām āśir yajamānasya*<sup>55</sup> „den Göttern das Opfer, dem Opfernden der Segen“ setzt nach der strengen Vorschrift der meisten Texte voraus, daß der Opferherr von *śraddhā* erfüllt ist<sup>56</sup>, wie es denn Taitt.S. II,6,10,1 heißt:

yād ābrāhmaṇoktó 'śraddadhāno yājate śamyūm evā tāsyā bārhaspatyām yajñāśyāśr gacchat(i)

Was ein von einem Nichtbrahmanen Belehrt<sup>57</sup> ohne Hingabe opfert, dessen Opfers Segen kommt Śamyu Bārhaspatya zu(gute).

Diesem Sohn des Bṛhaspati versprochen einst die Götter den Segen solcher Opfer, die für die Opfernden selbst nutzlos sind. ☉

Die Brahmanen waren bestrebt, den Leuten im Laufe von Generationen die Bedeutung der *Śraddhā* zu entwickeln, einer Gottheit, die nicht wie Indra und seine Genossen altererbt, sondern die Personifikation eines abstrakten theologischen Begriffs ist. Sie wird mehrfach

lich macht, „fielen ab“ und nicht „kamen hervor“ (KEITH) – m.E. allenfalls „kamen weiter hervor“ – zu übersetzen.

<sup>55</sup> Śat.Br. II,3,4,5.

<sup>56</sup> Vgl. die entsprechenden Belege aus Dharmasūtras und -śāstras: unten S. 46f.

<sup>57</sup> Wichtig für die Interpretation von *ābrāhmaṇoktaḥ* ist die inhaltlich anklingende Stelle Ait.Br. I,16. Nach der hier vorgetragenen, weniger strengen Auffassung gelangt die Opferspende auch dann unbeeinträchtigt zu den Göttern, wenn ein *abrāhmaṇoktaḥ* oder *duruktoktaḥ* sie darbringt (*yadi ha vā apy ābrāhmaṇokto yadi duruktokto yajate 'tha haiṣāhutir gacchaty eva devān...*). WEBERS (Indische Studien X, 1868, S. 100) Wiedergabe „ein als *abrāhmaṇa* oder sonst wie Bescholtener“ (*duruktoktaḥ* „übel beleumdet“, pw) ziehe ich die Übersetzung „ein von einem Nichtbrahmanen Belehrt oder ein von einem Schlechtbelehrt Belehrt“ vor. KEITH (Taitt.S.-Übers.) umschreibt *ābrāhmaṇoktaḥ* durch „without prescription“. – Etwas anderer Auffassung ist Sāyana (ad Taitt.S. l.c.): *brāhmaṇānukto yaḥ kaścid yajeta svecchayaiva*, also „ohne Aufforderung eines Brahmanen“.

neben Agni, dem kundigen Hotṛ, genannt und mit diesem zu einem Paar verbunden, das SV I,90 den Kaśyapa und Gop.Br. I,5,24 die Aṅgiras, mythische Stammväter alter Priestergeschlechter, zeugt. Der Göttin *Śraddhā* werden keine Heldentaten zugeschrieben, sie wirkt ausschließlich im Bereich des Opfers. Die *Śraddhā* befreit von den Folgen der Fehler beim Opfervollzug. Diese Funktion, die sonst auch den „Wassern“ obliegt, ergibt sich aus der *śraddhā* „Hingabe“ als einer reinigenden Kraft. Āp.Śr.S. III,12,1 [Baudh.Śr.S. XXVII,6]:

yad vidvāṃso yad avidvāṃso mugdhāḥ kurvanty ṛtvijaḥ /  
agnir mā tasmād enasaḥ śraddhā devī ca muñcatām //

Was wissentlich, was unwissentlich verwirrt die Opferpriester tun, von dieser Schuld sollen Agni und die Göttin *Śraddhā* mich erlösen.

Ich schickte diese Stelle voraus, um Ait.Br. VII,3,4 [V,27,10] in ein neues Licht zu rücken. Für Unglücksfälle und Versehen beim Opfer sind Sühnen (*prāyaścitti*) festgesetzt. Wenn die Kuh beim Melken aus schlägt und die Agnihotra-Milch verspritzt, soll man mit dem Rest, wenn er noch für eine Spende ausreicht, opfern;

yady u vai sarvaṃ siktam syād, athānyām āhūya tām dugdhvā tena juhuyād, ā tv eva śraddhāyai hotavyaṃ. sā tatra prāyaścittiḥ

Wenn aber fürwahr alles vergossen ist, dann soll man eine andere (Kuh) herbeirufen, sie melken und damit opfern; dazu aber muß man der *Śraddhā* eine Spende darbringen. Das ist in diesem Fall die Sühne.

Die Wendung *ā* bis *hotavyaṃ* – und *śraddhāyai* (Dativ!) insbesondere – wurde bisher mißverstanden: HAUG<sup>58</sup> „it is to be offered alone in faith“; KEITH<sup>59</sup>, etwas anderer ☉ Auffassung: „but there must be an offering, even if only in faith“; GELDNER<sup>60</sup> denkt an ein „nur in Gedanken, durch Gebet, ohne Material zu vollziehendes Opfer“. Diese Übersetzungen werden m.E. weder der Konstruktion noch dem Sinn gerecht.

Sāyana (ad Śat.Br. XI,6,1,12) nennt die *Śraddhā śrutismṛtyuditakarmasv abhīratirūpā devatā* „eine Gottheit die repräsentiert die Freude an Werken, wie sie in Śruti und Smṛti vorgeschrieben sind“. Damit hebt

<sup>58</sup> The Aitareya Brahmanam (Allahabad 1922), Sacred Books of the Hindus, Extra Vol.4, S. 248 u. N.3.

<sup>59</sup> Rigveda Brāhmaṇas, transl. (Cambridge/Mass.), HOS XXV, S. 252 u. N.6.

<sup>60</sup> RV-Auswahl II,139. Er beruft sich auf Sāy., der eine Formel *aham śraddhām juhomi* „ich opfere die Opferfreudigkeit“ erwähnt, das wohl s.v.a. „weil ich kein geeignetes Material besitze, bringe ich den ‚guten Willen‘ dar“ bedeutet; vgl. M.Nār.Up. 69.

er einen charakteristischen Zug der *śraddhā* „Hingabe“ hervor, dem wir eine sehr wesentliche Bedeutung beimessen müssen, weil er, ganz und gar dem Praktischen zugewandt, der Grundtendenz vedischer Opferreligion am nächsten kommt. „Opfer-, oder Spendefreudigkeit“ neigt dazu, sich aus dem Gesamtbegriff „Hingabe“ zu lösen, und spielt in der Tat auch eine selbständige Rolle, die für die Göttin *Śraddhā* in der *Śraddhā*-Hymne vorgezeichnet ist und, von hier ausgehend, sich immer weiter verbreitet. *śraddhā* ist die Kraft des Herzens, die zum Opfern drängt. Sie garantiert die regelmäßige Versorgung der häuslichen Opferfeuer. Wenn der Hausherr verweist, kann seine Opferfreudigkeit nicht wirksam werden, Ait.Br. VII,12,8:

ahar-ahar vā ete (agnayo) yajamānasyāśraddhayodvāsanāt praplāvanād bibhyati

weil die Opferfreudigkeit des Opferherrn fehlt, fürchten sich diese (Feuer) Tag für Tag davor, weggenommen zu werden (oder) zu verlöschen.

Ebenso wichtig ist die *śraddhā* für die Götter, Jaim.Br. II,426 (ed. CALAND):

atha yad vo 'vocam: yajñāt sma meteti, śraddhā sma vo mā vyaid ity, eva vas tad avocam ity, eṣā ha vai devānām rājñi yac chraddhā; saishā prātar upakramya tiṣṭhati; tām devā upatiṣṭhante: yadriey eṣyati tadryaṅca eṣyāma iti; tasyai sarve ⑤ devā anuvartamānaḥ sāyam juṣante; tam<sup>61</sup> āviṣati, sa juhōti, sa yajate; tad devā upajivanti

Als ich euch sagte: „Ihr sollt nicht aufhören zu opfern“, „die *Śraddhā* (Opferfreudigkeit) soll nicht von euch weichen“<sup>62</sup>, da sagte ich euch das in dem Gedanken: Die *Śraddhā* ist ja die Königin der Götter. Fröhlich kommt sie heran und steht da; zu ihr treten

<sup>61</sup> CALANDS Konjektur *tām* für *tam* scheint mir unrichtig. *Śraddhā* als Subjekt mit Wz. *viś* ist so durchaus gebräuchlich, vgl. Taitt.Br. III,11,8,1 (S.42). Qualitäten, die an einem Menschen hervortreten, werden im Vedischen allgemein als in ihn eindringende Wesenheiten aufgefaßt, vgl. v. GLA-SENAPP, Entwicklungsstufen des indischen Denkens. (Halle 1940), Schriften d. Königsberger Gelehrt. Gesellsch., Geisteswiss. Kl. 15./16. Jahrg., 5, S. 285[13].

<sup>62</sup> Diese Setzung, die *śraddhā* als „Opferfreudigkeit“ beweist, wird in den Sūtras oft variiert. Abends bringt der Hausherr den Feuern seine Verehrung dar mit den Formeln (Āp.Śr.S. VI,19,7; Baudh.Śr.S. XIV,5. XX,20; Bhār. Śr.S. VI,4,1f.; Hir.Śr.S. VI,6): *bhartum vaḥ śakeyam śraddhā me mā vyāgād (vigād B.; vyāgād Bh.; H.)* „Möchte ich imstande sein, euch zu unterhalten, die *Śraddhā* (Opferfreudigkeit) weiche nicht von mir“; – vgl. Viṣṇu-S. 73,28 [Yājñ.S. I,245; Gaut. Pitrmedha-S. II,5,12; Kāt.Śraddhakalpa III,28; Manu III,259]; vgl. unten S. 50

ehrerbietig die Götter, denkend: ‚In welche Richtung sie gehen wird, dorthin werden (auch) wir gehen‘. Ihrer Spur folgend genießen abends alle Götter. (Die *Śraddhā*) geht in ihn (sc. den Opferer) ein, er opfert, er bringt Verehrung dar; davon leben die Götter.

Sicher ist an das ständige Morgen- und Abendagnihotra gedacht. Das Opfer ist die notwendige Speisung der Götter, die erst dadurch zu Heldentaten fähig werden. Diese Anschauung liegt auch Taitt.Br. III,12,3,1 zu Grunde: *śraddhayā devo devatvam āsnute* „durch die *Śraddhā* erlangt der Gott Göttlichkeit“, und II,8,8,8<sup>63</sup> (dem Zitat der *Śraddhā*-Hymne angefügt) *śraddhā devān adhivaste* „die *Śraddhā* zieht die Götter als ihr Kleid an“. Die Götter sind auf die Opferfreudigkeit der Menschen angewiesen, denn herrscht *āśraddhā* „Opferunlust“ auf der Erde, kommt keine Nahrung zu ihnen empor. Śat.Br. I,2,5,24: ④

sa ye hāgra ijire te ha smāvamarśam yajante te pāpiyāmsa āsur, atha ye nejire te śreyāmsa āsus, tato 'śraddhā manuṣyān viveda ye yajante pāpiyāmsas te bhavanti, ya u na yajante śreyāmsas te bhavantīti, tata ito devān havir na jagāma

Die da in der Vorzeit Opfer darbrachten, berührten beim Opfern (den Altar und die Opfergaben), ihnen ging es schlechter. Denen dagegen, die (gar) keine Opfer darbrachten<sup>64</sup>, ging es besser. Da ergriff Opferunlust die Menschen, in dem Gedanken: ‚denen, die Opfer darbringen, geht es schlechter; denen dagegen, die keine Opfer darbringen, geht es besser‘. Infolgedessen kam keine Opfergabe (mehr) von dieser Welt zu den Göttern.

Daß *āśraddhā yāgaviṣaya aruciḥ* „Widerwillen, der sich auf das Opfern bezieht“ (Sāy.) bedeutet, ist einleuchtend. EGGELINGS „unbelieb“ trifft nicht den Sinn. Der Textverfasser denkt auch nicht an ein „Nicht-Glauben an die Wirksamkeit des Opfers“, sondern meint klar: Weil die Sache so steht, es den Nichtopfernden besser geht als den Opferwilligen, haben auch diese keine Opferfreudigkeit mehr. *Bṛhaspati Āngirasa*, den die Götter schicken, damit er die Menschen den richtigen, wirksamen Opfervollzug lehrt, fragt nicht etwa nach dem Verbleib ihrer „gläubigen Gesinnung“, sondern ganz konkret: *kathā na yajadhve* „Warum opfert ihr nicht?“ Warum ist die *Śraddhā* die Opferfreudigkeit, von euch ge-

<sup>63</sup> Zitiert in *Kāthaka-Śrautasūtra Fragments*, ed. by Raghu Vira (Journal of Vedic Studies II, 1935, S. 107[4]).

<sup>64</sup> Nicht „Those who washed (their hands)“ (EGGELING)!; *nejire* ist hier nicht Wz. *nij*, sondern na + Wz. *yaj*, wie die *Kāṇv.Rez.* (II,2,3,21) erweist: *ayajamānā haibhyaḥ śreyāmsa āsus*; vgl. die zweite Hälfte des folgenden Satzes.

wichen? Und die Antwort lautet: *kiṃkāmyā yajemahi* „Welches Verlangen soll uns treiben zu opfern“, wenn wir solche Erfahrungen machen?

Verschiedentlich werden geradezu wahnwitzige Beweise einer maßlosen Opferfreudigkeit als Ideal verherrlicht. Manu, der Urahn des Menschengeschlechts, dem eine unbestrittene Autorität auf dem Gebiete ritueller Kasuistik zugesprochen wird, gilt als der Prototyp des *śraddhādeva*, als „einer, dessen Gott (Höchstes) die *śraddhā* ist“<sup>65</sup>. Er setzt seiner überströmenden Spendefreudigkeit ⊕ keine Grenzen. Mit gleichbleibender Herzensbereitschaft überläßt er dämonischen (teuflischen) wie göttlichen Opferpriestern seine Geräte, seinen Stier, ja, seine Gattin. Während die ältesten Rezensionen der Legende (Maitr.S. IV, 8,1; Kaṭh.S. XXX,1; Kap.S. XLVI,4)<sup>66</sup> vor dieser letzten Konsequenz noch zurückschrecken (hier greift Indra ein und verhindert die Absicht, obwohl Manu *śraddhādeva* ihn anfleht: *sāṃ me yajñāṃ śhāpaya* „Vollende mein Opfer“), wird Śat.Br. I,1,4,16 das Opfer der Manāvī vollzogen ohne ein Wort der Kritik. Manu ist wahrlich der Held der Opferfreudigkeit und trägt die Bezeichnung *śraddhādeva* als einen Ehrentitel. Das Band, das Manu mit der *śraddhā* verbindet, ist so innig, daß die Erinnerung daran sich durch die Literatur fortgepflanzt hat: Bhāg. Purāṇa IX,1,11,4 wird Śraddhā als Manus Gattin genannt<sup>67</sup>.

## II C,2d. *śraddhā und dakṣiṇā*.

Die *śraddhā* steht schließlich zum Geben der *dakṣiṇā* in enger Beziehung. „Die *dakṣiṇā* beruht auf der *śraddhā*“, so wird Bṛh.Ār.Up. III,9,21 ohne Umschweife gesagt:

kasmin nu dakṣiṇā pratiṣṭhiteti. śraddhāyām iti. yadā hy eva śraddhatte 'tha dakṣiṇāṃ dadāti. śraddhāyām hy eva dakṣiṇā pratiṣṭhiteti. kasmin nu śraddhā pratiṣṭhiteti. hṛdaya iti hovāca hṛda-

<sup>65</sup> Nicht „Gott vertrauend“ (PW), sondern als Bahuvrihi, wie LÜDERS, Phil.Ind.364 nachgewiesen hat. Auch Śāyana sieht in *śraddhādevaḥ* stets nur *śraddhāvān*, *śraddhāluḥ* und löst es auf (ad Śat.Br. I,1,4,15) *śraddhaiva devo yasya saḥ*. –

Weitere Belege finden sich Taitt.S. II,5,1,3; VII,1,8,2 [Āp.Śr.S. XXII,18,14; Baudh.Śr.S. XVI,28]; Kauṣ.Br. II,8.

<sup>66</sup> In stark gekürzter Form Maitr.S. IV,1,6; Kaṭh.S. XXXI,4; Kap.S. XLVII,4; Taitt.Br. III,2,5,9.

<sup>67</sup> Diese Rolle ist schon in den Brāhmaṇas vorgezeichnet; sie gesellen ihm die Idā zu, die Śat.Br. I,8,1 aus seinem Opfer entsteht und XI,2,7,20 mit Śraddhā identifiziert wird.

yena hi śraddhāṃ jānāti (Mādhy.Rez. śraddhatte). hṛdaye hy eva śraddhā pratiṣṭhitā bhavātīti

„Worauf beruht denn der Opferlohn?“ „Auf der Spendefreudigkeit“, (antwortete Yājñavalkya,) „denn wenn einer Spendefreudigkeit hat, so gibt er Opferlohn; auf der Spendefreudigkeit also beruht der Opferlohn.“ „Worin ist denn die Spendefreudigkeit verwurzelt?“ „Im Herzen“, antwortete (Yājñavalkya), „denn mit dem Herzen erkennt man die Spendefreudigkeit; im Herzen also ist die Spendefreudigkeit verwurzelt.“ ⊕

Śaṅkara erklärt *śraddhā* durch *ditsutvam*, dem unser „Spendefreudigkeit“ genau entspricht.

Der Göttin Śraddhā ist die Arāti (wörtl. Nicht-Spendefreudigkeit), der Dämon des Geizes, begrifflich entgegengesetzt<sup>68</sup>. Ihr ist die Hymne AV V,7 gewidmet, die, wie RV X,151 an die Śraddhā, weniger volkstümliche als typisch priesterliche Züge trägt. Die Arāti wird, wie es gegen feindliche Mächte allgemein Brauch ist, durch euphemistische Verehrung begünstigt, und zwar von Brahmanen, deren spezieller Feind sie ist. Aber die Worte des Sängers: „Bring uns her, steh nicht im Wege, Arāti, beraube uns nicht des Opferlohns, der (jetzt) gebracht wird. Verehrung dem (Dämon des) Vereitelnwollen(s) und Mißerfolg(s), Verehrung sei der Arāti!“<sup>69</sup> sind nur äußere Umkleidung; hinter ihr verbirgt sich der eine Gedanke, die *arāti* aus den Herzen der Opferherrn zu verbannen und der *śraddhā* Raum zu schaffen, damit die *dakṣiṇā*, deren Übergabe unmittelbar bevorsteht, um so reicher ausfällt. Mit „honigsüßen“ Worten (*madhumati vāc*), die ihnen schmeicheln, sucht der Sänger sie zum Geben zu begeistern. Seine Rede muß *juṣṭa*, ihnen angenehm, sein, was dem *priya* RV X,151,2 entspricht.

Doch nicht allein die feierlichen Strophen tun das Ihrige, auch der Rauschtrank Soma, von dem die Opferveranstalter ihren Anteil erhalten, regt an und bringt sie in die rechte Stimmung, die der Priester ersehnt; dann wird er großmütig und freigebig entlohnt. AV V,7,5:

yāṃ yācāmy ahāṃ vācā śarasvatyā manoyūjā /  
śraddhā tām adyā vindatu dattā sōmena babhṛuṇā //

Wen ich anflehe mit der wunschgeschirrten *Vāc Sarasvatī*,  
den soll heute die Spendefreudigkeit erfassen, erweckt vom braunen Soma. ⊕

<sup>68</sup> AV XII,2,51 stellt die *asraddhāḥ* mit den Habsüchtigen auf eine Stufe.

<sup>69</sup> AV V,7,1 *ā no bhara mā pāri śhā arāte mā no rakṣir dakṣiṇāṃ nīyāmānām / nāmo vīrtsāyā āsamṛddhaye nāmo astv arātaye //*

In diesem ganzen Zusammenhang kann *śraddhā* praktisch keine andere Bedeutung als „Spendefreudigkeit“ haben<sup>70</sup>. Sie ist auch Jaim.Br. I, 266 evident:

yadā vai kṣatriyaṃ śraddhā vindati brāhmaṇaṃ vāva sa tarhīchati.  
so 'smai dadāti

Wenn fürwahr einen Kṣatriya (Vaiśya, Śūdra) die Spendefreudigkeit erfaßt, dann eben verlangt er nach einem Brahmanen; er spendet ihm. ☉

II C,3. *śrād-dhā*- „das Vertrauen (des Laien zum Brahmanen und seinem Können)“.

Die Gaben spendefreudiger Laien sind ohne Zweifel der Lebensunterhalt vieler Brahmanen, und ihr Stoßseufzer AV VII,103 ist durchaus verständlich: „Welcher Fürst, nach Besserem sich sehnend, wird uns aus dieser schmachvollen Schande herausführen? Wer verlangt zu opfern und wer verlangt zu spenden, wer wünscht langes Leben unter Göttern?“<sup>71</sup>. Bloßes Vertrauen kann dem Brahmanen, der mit diesem Spruch sich als Priester anbietet, nichts nützen. Und doch ist es unbedingte Voraussetzung. Der Opferherr wird ihn nur berufen und beschenken, wenn er Vertrauen haben kann und seinen Auftrag in guten Händen weiß.

Erkannten wir im RV *śraddhā* als das Vertrauen zu den Göttern und auf ihre Hilfe, wird in dieser Epoche *śraddhā* gelegentlich als das Vertrauen in die Kräfte des Opfers ausgelegt, so zeigt *śraddhā* sich uns jetzt als das Vertrauen des Laien zum Brahmanen und seinem Können. Das Ritual, dem in einer Opferreligion entscheidende Bedeutung zukommt, ist so kompliziert, daß ein Höchstmaß an theologischer Gelehrsamkeit

<sup>70</sup> So interpretiert BLOOMFIELD als erster richtig: Am.Journal of Philology XVII(1896),412; BLOOMFIELD, Hymns of the Atharva-Veda, transl. (Oxford 1897), SBE 42, S.173; 424; BLOOMFIELD, The Atharvaveda (Straßburg 1899), Grundriß d. indo-ar. Phil. und Altertumskunde II,1b, S.77. Seine Grunderkenntnis geht entscheidend über die Deutungen seiner Vorgänger hinaus, die diese Stelle mißverstanden; LUDWIG „den (anteil, den) ich verlange . . . , den soll heute Śraddhā finden“. ZIMMER (S.272) dachte an „Selbstvertrauen“. GRILL (Hundert Lieder des Atharva-Veda, übers.<sup>2</sup>, Stuttgart 1888) „Wen ich angehe . . . , der werd heut inne mein Vertraun und nehm den braunen Soma hin“.

<sup>71</sup> *kó asyá no druho 'vadyávatyā ún neṣyati kṣatríyo vásya icchán / kó yajñákāmaḥ ká u pūrtikāmaḥ kó devéṣu vanute dirghám áyuh //*

nötig ist, ihm in allen Feinheiten gerecht zu werden. Darum muß der Brahmane sich als vertrauenswürdig (*śraddhānīya*) erweisen, dann mag er z.B. zum Purohita, zum Hauspriester, ernannt werden: er erlangt damit eine einflußreiche Vertrauensstellung, wird engster Vertrauter und Ratgeber des Königs.

Taitt.S. VII,4,1,1 – vgl. Taitt.Br. III,1,4,11 – wird einleitend erklärt, wie der Priestergott Bṛhaspati zum Purohita des Göttervolkes wurde:

bṛhaspátir akāmayata: śrán me devá dádhiran, gáccheyaṃ purodhám íti. sá etám caturvimśatirātrám apaśyat, tám á harat, ténāyajata. táto vai tásmāi śrād devá ádadhatágacchat purodhám. yá evám vidvám-☉saś caturvimśatirātrám ásate, śrād ebhyo manuṣyā dadhate, gácchanti purodhám

Bṛhaspati begehrte: „Möchten die Götter Vertrauen zu mir haben, möchte ich ihr Purohita werden“. Er erschaute diesen 24-Nächte-Ritus, holte ihn (zum Opfern) herbei und opferte damit. Da schenken ihm die Götter ihr Vertrauen, er wurde ihr Purohita.

Und jetzt die praktische Anwendung. Nicht jeder Brahmane wird selbst ein „Seher“ werden, aber es genügt die Kenntnis („Wissen ist Zauber-Macht“) oder der Vollzug dieses Sattra:

Denen, die solches wissend den 24-Nächte-Ritus vollziehen, schenken die Menschen (die Laien) ihr Vertrauen, sie werden Purohitas.

Kaṭh.S. XXXVII,7 wird das gleiche Motiv etwas abgewandelt:

bṛhaspataye vai devā na śrād adadhata / tam etena prajāpatir ayajayat / tato 'smai śrād adadhata / sa eṣa bṛhaspatisavo / brahmavarcaśakāma etena yajeta / brahmavarcaśī bhavati

Dem Bṛhaspati schenken die Götter kein Vertrauen. (Da) hieß ihn Prajāpati damit opfern. Daraufhin schenkte man ihm Vertrauen. Dieses ist die Inauguration des Bṛhaspati. – Wer Verlangen nach priesterlichem Ansehen hat, soll damit opfern, er wird reich an priesterlichem Ansehen.

Dem Brahmanen, der im Ruf des Wissens steht, vertrauen sich die Laien an. Ihm wird überall Ehre und Gewinn zuteil, seine Tätigkeit wird verschwenderisch belohnt. Die *śraddhā* ist das A und O der Priester, die Quelle ihres Wohlstandes, und darum legen sie auf das Vertrauen solchen Wert, daß in ihren Lehrtexten, den Brāhmaṇas, zahlreiche Seiten darüber geschrieben werden, die ich nur auszugsweise – ohne den Wust

stereotyper Wiederholungen – zitiere. Jaim.Br. II,218 – 221 (ed. CALAND):

akāmayata gotamaḥ : śraddhānīyā me prajā brahmavarcasinī syād  
iti. sa etam ekaviṃśaṃ stomam apaśyat, tam āharat, tenāyajata . . .  
tato vai tasya śraddhānīyā brahmavarcasinī prajābhavat. . . .

Gotama begehrte: „Möchte meine Nachkommenschaft vertrauenswürdig und reich an priesterlichem Ansehen sein“. Er erschaute diesen Ekaviṃśa-Stoma (ein 21-teiliges Preislied), holte ihn (zum Opfern) herbei und opferte damit. Daraufhin wurde seine Nachkommenschaft vertrauenswürdig und reich an priesterlichem Ansehen. . . . ㊦

An solchen Stellen wird völlig klar, was Brahmanen unter *śraddhā* verstehen; es ist *śraddhā* objekt. „Vertrauenswürdigkeit“, „Vertrauen, das sie genießen“. Sāmavidh.Br. II,7,2:

kas tam indreti dvikaṃ prayuñjāno, brahmavarcasvī bhavati,  
śraddhā cāsya bhavati

ist also zu übersetzen:

Wer das mit ‚tam indra‘ beginnende Sāmanpaar (SV I,280) ausspricht, wird ein hervorragender Theologe, und er findet Vertrauen.

Jaim.Br. III,23f. (ed. CALAND) hören wir von dem Brahmanen Yuktāśva, dem der königliche Marstall anvertraut war. Er vertauschte die Fohlen, die dort zur Welt kamen, mit denen seiner eigenen Stuten. Da vertrieb ihn der König, erbost über diese Veruntreuung: „Ein Dieb bist du, ein Nicht-Seher!“ (*steno 'sy anṛṣir iti*). Yuktāśva hatte das Vertrauen verloren, aber mehr noch – *śraddhā* beschränkt sich ja nicht auf ein rein theoretisches Vertrauen, sondern wirft für einen Brahmanen zugleich die Existenzfrage auf: Vertrauen wird hier mit dem Auftrag, beim Vollzug des Somaopfers mitzuwirken, gleichgesetzt. Dieser Gedanke steht dahinter, wenn es weiter heißt:

so 'kāmayata, śraddhām vindeyopa, mā hvayerann iti. sa etatsāmāpaśyat, tenāstuta . . . tato vai sa śraddhām upahavam avindata . . .  
śraddhānīyo bhavati, vindata upahavam, ya evaṃ veda

Er begehrte: „Möchte ich Vertrauen erlangen, möchten sie mich (wieder zur Somafeier) rufen“. Er erschaute diese Singweise und lobte mit ihr. Daraufhin erlangte er Vertrauen, Einladung. Wer solches weiß, der wird vertrauenswürdig, der erlangt Einladung.

In einer ähnlich betäublichen Lage wird sich auch Vatsapri Bhālandana

befunden haben. Maitr.S. III,2,27<sup>a</sup> beschimpfen ihn die Ṛṣis und nennen ihn „Dieb“. Darauf nimmt offenbar Tāṇḍ.Br. XII,11,25 Bezug:

vatsapriṛ bhālandanaḥ śraddhām nāvindata. sa tapo 'tapyata, sa etad vātsapram apaśyat. sa śraddhām avindata ㊦

Vatsapri Bhālandana konnte nicht das Vertrauen erlangen. Er trieb heiße Askese, er sah dieses Vātsapra (eine bestimmte Melodie). (Da) erlangte er das Vertrauen.

In dem Augenblick, da Vatsapri durch die Erfindung eines liturgischen Stückes seine Kenntnis des Opfers bewiesen hat, gewinnt er das Vertrauen, das man ihm verweigerte, zurück.

Priesterliche Spekulation, in den altvedischen Hymnen im Hintergrund, überdeckt jetzt alles mit ausgeklügeltem Wissen und einer raffinierten Opfertechnik. Immer neue Riten werden erdacht, um bei den Opferherren Vertrauen zu erwecken und es so weit zu steigern, daß es sich in einem Höchstmaß an Spendefreudigkeit auswirkt. Diesem Zweck dient u.a. die Anuvitti-Spende, zu deren Begründung später Vādhūla-S. (AO VI,190ff.) folgende Legende ersonnen wurde: Ein Ṛṣi hat seinen Besitz restlos verspielt und sucht nun durch Askese Gott Indra sich willfährig zu machen. Dieser bekommt davon Kopfschmerzen (! die Opferallmacht, die Kraft der Askese als eine Art magischen Zwanges triumphiert über die Götter). Agni weiß Abhilfe: beide versprechen dem Ṛṣi Reichtum, und zwar bezeichnenderweise durch die *śraddhā* des Kuru-Königs Ajātaśatru, zu dem sie ihn hinführen. Ein abgekartetes Spiel wird inszeniert – dabei die Anuvitti-Spende dargebracht –, um das Vertrauen des Königs zu gewinnen. Und in der Tat, er ist verblüfft und überzeugt, daß der Fremde ein wahrer, verehrungswürdiger Ṛṣi ist und nicht etwa ein Betrüger, wie deren viele den Hof umlagerten. Die Folge ergibt sich im damaligen Indien ohne weiteres. Keiner wird sich das Verdienst entgehen lassen, einen solchen Mann großmütig zu beschenken. Der Text drängt diesen Gedankengang in zwei kurze Bemerkungen zusammen:

tad enaṃ śraddhā viveda, tasmai bahu dhanam dadau rājaiṣa(ḥ)  
da erfaßte ihn die *śraddhā* (Vertrauen – Spendefreudigkeit),  
der König schenkte ihm großen Reichtum. ㊦

Allein *śraddhā* erzählt eine ganze Geschichte; ich kenne kein deutsches Wort, das seinen Sinngehalt erschöpfend wiedergäbe. „Glaube“ aber wäre hier sicher falsch übersetzt.

<sup>72</sup> vatsapriṛyaṃ vaś bhālandanaṃ ṛṣayo 'dhyavadant stēnā iti. sa etat sūktām apaśyat. tēnādhivādām āpājayat.

Taitt.Br. III,11,9,8f. [Āp.Śr.S. XIX,14,14f.; Baudh.Śr.S. XIX,6; Hir.Śr.S. XXIII,3,12f.] finden wir eine wichtige Stelle, deren Ausdrucksweise uns sofort an früher zitierte Belege erinnert:

átha yádichéd: bhūyīṣṭham me śrāddadhīran, bhūyīṣṭhā dākṣiṇā nayeyur īti dākṣiṇāsu niyāmānāsu: prācy éhi, prācy ehīti. prācī juṣānā vōtv ājyasya svāhēti . . . juhuyāt

Wenn man nun wünscht: „Möchte man mir in höchstem Maße sein Vertrauen beweisen, möchte man (mir) die meisten Opferlohnkühe herführen“, so bringe man, während die Opferlohnkühe hergeführt werden, eine Spende dar (mit den Worten:) „Komm herbei (o Śraddhā), komm herbei!“, (in dem Gedanken:) ‚die Herbeigekommene soll sich mit Genuß an dem Opferschmalz laben, svāhā‘.

Weil die Auswirkungen des Vertrauens – wie wir sahen – verschieden sind, wird jeweils der besondere Wunsch des Brahmanen anschließend in einer konkreten Form umschrieben. Durch diese rhetorische Figur wird *śraddhā* hier nachdrücklich als „Spendefreudigkeit entfalten“ herausgestellt. Es geht nicht um das Amt eines Purohita oder Opferpriesters, sondern um reichen Opferlohn. Die „Zugewandte“ ist, wie Sāyaṇa richtig kommentiert, die Göttin Śraddhā, der die Brahmanen einen regelrechten Kult widmen. Wenn die Übergabe des Opferlohns bevorsteht, bringen sie ihrer Göttin eine Schmalzspende dar: Möge sie, die Spendefreudigkeit, von den Herzen der Opferherren Besitz ergreifen und die Arāti, den Geiz, vertreiben.

Nun verstehen wir auch die Bedeutung von *śraddhā* in der Einleitung der bekannten Naciketas-Legende Taitt. Br. III,11,8 [Kaṭh.Up. I,1,1f.]<sup>73</sup>:

uśān ha vai vājaśravasāḥ sarvavedasām dadau. tāsya ha náciketā nāma putrá āsa. tām ha kumārām sántam dākṣiṇāsu niyāmānāsu śraddhāviveśa

Im Herzensdrang fürwahr gab Vājaśravasa seine ganze Habe hin. Er hatte einen Sohn namens Nacike-<sup>ṣ</sup>tas. Ihn, der (noch) ein Knabe war, überkam, während die Opferlohnkühe hergeführt wurden, die Śraddhā (Spendefreudigkeit).

Naciketas ist noch ein Junge; die Wirkung der Śraddhā auf ihn muß überwältigend sein: Kühe allein hält er für eine unvollkommene *dā-*

<sup>73</sup> Beide Abschnitte gehören zu den *aṣṭau kāṇhakāni* und betreffen die Schichtung des Naciketās-Hochaltars. Die Parallelität von *dākṣiṇāsu niyāmānāsu* springt ins Auge.

*kṣiṇā*<sup>74</sup>, denn er ist des Vaters liebster Besitz. So besteht Naciketas in kindlicher Einfalt und im Übereifer darauf, selbst hingegeben zu werden, hartnäckig fragend: *tāta kāsmai mām dāsyasiti* „Vater, wem wirst du mich geben?“ Diese Stelle machte den Übersetzern große Schwierigkeiten und führte zu mannigfaltigen, meist recht komplizierten Auslegungen:

RÖER<sup>75</sup> findet *śraddhā* „faith“ hier sinnlos, aber sein „filial anxiety (about the welfare of his father)“ ist ad hoc gemacht und befriedigt ebenso wenig wie „Neugier“, das im PW verlangt wird. DEUSSENS<sup>76</sup> „Glaube (an die durch Opfer nicht erreichbare Erlösung)“ widerspricht der Grundanschauung der Brāhmaṇas; „Glaube an die Wirksamkeit des Allhabe-Opfers“ ist in diesem Zusammenhang unwahrscheinlich, zumal es dem Drängen des jungen Naciketas in keiner Weise gerecht wird. Auch GELDNERS<sup>77</sup> „Glaube (d.h. die Überzeugung, daß die Kühe allein nicht den gehofften Erfolg des Opfers gewährleisten)“ bleibt viel zu sehr im Bereich des Theoretischen und erfaßt nicht das Wesentliche, Grundsätzliche. Diese Reihe ließe sich leicht erweitern, denn insbesondere die Kaṭh.Up. wurde in viele Sprachen übersetzt. ☺

## II D. BELEGE AUS DEN UPANIŠADS<sup>78</sup> UND DER SŪTRA-LITERATUR

### II D,1. Vorbemerkung

Die Blütezeit des Śraddhā-Begriffs geht zur Neige. Zwar findet sich unser Wort in den Sūtras noch sehr oft, doch handelt es sich dabei meist um Zitate, die in den vorigen Abschnitten jeweils mit vermerkt wurden. Die übrigen Belege – hauptsächlich aus den späten Dharmasūtras und Dharmaśāstras stammend, die sich mit Recht und Sitte befassen – stehen mengenmäßig denen der Brāhmaṇas weit nach. Auffällig ist der Rückgang der Belegstellen schon in den Upaniṣads. Der Grund hierfür ist, daß jetzt in der ganzen Breite der Überlieferung eine religiöse Richtung

<sup>74</sup> Kaṭh.Up. I,1,3; s. E. SIEG in: v.Garbe-Festgabe (Erlangen 1927), S. 129.

<sup>75</sup> In: The twelve principal Upanishads publ. by TOOKARAM TATYA (Bombay 1891), S.416.

<sup>76</sup> Allgem. Geschichte der Philosophie (Leipzig I 1, 1894),175; vgl. 60 Upaniṣad's (Leipzig 1897), S. 266.

<sup>77</sup> Vedismus<sup>2</sup> 156 und N.878.

<sup>78</sup> Wenn wir einen Teil der Belege – und zwar zumeist solche, die sich auf die Lehre von der Wiedergeburt beziehen – einem späteren Abschnitt vorbehalten, fügt sich der weniger ergebige Rest inhaltlich leicht unserer Darstellung ein; ein gesonderter Abschnitt erscheint mir nicht zweckmäßig.

hervortritt, die – wie in der iranischen Religionsgeschichte Zarathustra – sich gegen den ins Maßlose gesteigerten Opferkult zur Wehr setzt und einer reineren Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, wie sie z.B. einst in den Varuṇa-Hymnen des ṚV ihren Ausdruck fand, nachstrebt.

Die Upaniṣads, wesentlich beeinflusst von dem in der Kṣatriya-Kaste lebendigen Gedankengut, schwächen den priesterlich-ritualistischen Zug der Brāhmaṇatheologie, die *śraddhā* zum Mittelpunkt ihres Denkens und Trachtens machte, ab zu Gunsten einer freieren, das Moralische voranstellenden Anschauungsweise. Nicht Größe der Werke und Kenntnis höchst verwickelter Einzelvorschriften sind entscheidend, – rechtes, gutes Handeln beansprucht seine Vergeltung. Aus dieser veränderten Grundhaltung der Religion erklärt sich eine Wandlung des *Śraddhā*-Begriffs; aus magisch-sakraler Sphäre befreit, setzt die *śraddhā* der Upaniṣads den ursprünglichen, ethisch ausgerichteten Sinngehalt fort.

War *śraddhā* „Hingabe“ in den ㊦ Brāhmaṇas die zauberkräftige Anspannung des Geistes, die alle Regungen auf das Opfer konzentriert, um selbst die Götter sich dienstbar zu machen, so ist *śraddhā* jetzt eine Tugend, die, tief im Herzen verwurzelt, die religiös-soziale Haltung des Menschen formt. Man vergleiche etwa *ṛta*: in den Brāhmaṇas „die magische Kraft der Wahrheit“<sup>79</sup>, mit Wz. *vad* zusammengesetzt „das zaubererfüllte Wahrsprechen“; in den Upaniṣads dagegen – von ethischem Gehalt erfüllt – „die Wahrheit (sprechen), Wahrhaftigkeit“. Oder *tapas*, früher „Askese, Kasteiung“; in den ältesten Upaniṣads nur für einen Weg zur niederen Seligkeit erklärt, wird es später zu „Selbstbeherrschung, Enthaltbarkeit“ umgedeutet<sup>80</sup> und rückt so wieder in den Mittelpunkt des religiösen Lebens. Die Übergänge zwischen äußerlicher und verinnerlichter Auffassung sind fließend; der Kontext ermöglicht uns nur in wenigen Fällen eine eindeutige Entscheidung.

Während wir bei der Behandlung dieser Epoche im 1. Abschnitt, *śraddhā* beim Opfer, im wesentlichen die bisher entwickelten Begriffsbestimmungen bestätigt sehen, bezieht sich *śraddhā* im 2. – umfangreicheren – auf Gaben der Mildtätigkeit, die im altindischen Leben eine

<sup>79</sup> So LÜDERS, Über die magische Kraft der Wahrheit im alten Indien (Berliner Rektoratsrede 1931).

<sup>80</sup> Diese Entwicklung ist im Pāli-Kanon, der etwa der gleichen Zeitstufe entstammt, offenkundig. Dīgh.N. I,161 [Samy.N. IV,330 usw.] wird *tapo* „Askese, d.h. Kasteiung des Körpers und Geistes um magischer Wirkung willen“ von Buddha verdammt, *tapo* „Selbstbeherrschung, Enthaltbarkeit“ aber Dīgh.N. II,49. III,42f. usw. als Ideal hingestellt.

große Rolle spielen und nun auch in der Literatur hervortreten; der gesonderte 3. Abschnitt befaßt sich mit dem *Śraddhā* „Totenmahl“. ㊦

## II D,2. *śraddhā* beim Opfer.

*śraddhā* hat in diesen späten Belegen vorwiegend den Sinn „Opfer- oder Spendefreudigkeit“. Kāt.Śr.S. VII,1,3 [~ Baudh.Śr.S. II,12. Hir.Śr.S. III,2,2]

yad ahar evainam śraddhapanamet, tad ahar ādadhītetī

An welchem Tage einen die Opferfreudigkeit überkommt, an dem Tage soll man die Feuer anlegen.

Es liegt verführerisch nahe, Stellen wie *yam kāmo nopanamet*<sup>81</sup> zu vergleichen und *śraddhā* in diesem besonderen Zusammenhang dann mit „Verlangen“ zu übersetzen. Auch die Scholien ad Kāt.Śr.S. (WEBER Ed. 354,Z.23f.) scheinen zuzustimmen: *yadā śraddhotpadyate tadaivādhānam, nātra kasyāpi kālasya niyamaḥ* „Wenn das Verlangen (danach) entsteht, dann sollen die Feuer angelegt werden; es gibt hier keine Bindung an eine bestimmte Zeit“. Aber ich habe Bedenken gegen diese an sich durchaus mögliche Erklärung.

Vādhūla-S. (AO VI,208) finden wir die gleiche Ausdrucksweise etwas abgewandelt, hier ist sicher, was gemeint ist:

brāhmaṇo ha vā ardho devayajanasya, śraddhārdhaḥ, sa yam śraddhapanamet, sa brāhmaṇam brūyād: asti me devayajanaṃ, pṛthivyai me susthalaṃ iccheti

Der Brahmane ist ja die eine Hälfte des Opferplatzes, die Opferfreudigkeit die andere<sup>82</sup>. Wen die Opferfreudigkeit überkommt, der sage zu einem Brahmanen: „Ich besitze (in meiner Opferfreudigkeit) einen Opferplatz, mein Wunsch ist ein gut erhöhter Platz auf<sup>83</sup> der Erde“.

Wer *śraddhā* hat, d.h. von Opferfreudigkeit erfüllt, sich mit wirklicher Herzensbereitschaft freigebigem Opfern hingibt, darf sich über Zeitvorschriften hinwegsetzen, die dazu dienen, die von Natur aus mehr

<sup>81</sup> Taitt.S. II,2,3,1; vgl. Vāj.S. XXVI,2; Śat.Br. II,1,3,9. 3[4],19,21.

<sup>82</sup> Die Übersetzung von *devayajana* „Opferplatz“ geht aus späteren, hier nicht mehr zitierten Erörterungen eindeutig hervor. Unser Satz, eine mystische Spekulation, hat eine Parallele in Śaḍv.Br. II,10,7: *āpo vāva tad devayajanaṃ, śraddhā vāva tad devayajanaṃ*.

<sup>83</sup> So auch CALAND; – wörtl. „für die Erde“.

oder minder träge Allgemeinheit zum Opfern anzuhalten. Gop.Br. I, 2,14 [Vait.S. V,3]: ㊟

yadaiva kadācid ādadhyāc chraddhā tv [nv] evainaṃ nātīyāt

Wann auch immer jemand die Feuer anlegen möge, nie soll ihn die Spendefreudigkeit dabei verlassen,

oder sinngemäßer:

Man darf die Feuer anlegen, wann immer man will, nur weiche die Spendefreudigkeit nicht von einem.

Ein Opfer ohne *śraddhā* ist erfolglos: die Götter nehmen es nicht an. Kauś.S. 73,18 [Baudh.Dh.S. I,10,4]:

bībhatsavaḥ śucikāmā hi devā nāśraddadhānasya havir juṣante

Die Götter empfinden Abscheu, denn sie lieben das Reine und genießen nicht die Opferspende eines Menschen, der keine Spendefreudigkeit hat.

Und Baudh.Dh.S. l.c. 6 lautet weiter:

āśraddhā paramaḥ pāpmā śraddhā hi paramaṃ tapaḥ /  
tasmād āśraddhayā dattaṃ havir nāśnanti devatāḥ //

Mangel an Spendefreudigkeit ist das höchste Übel, denn Spendefreudigkeit ist das höchste *tapas*.

Darum essen die Götter nicht eine Opferspende, die ohne Spendefreudigkeit dargebracht ist.

Daß es eben auf die Spendefreudigkeit der Leute ankommt – weniger auf ihren „Glauben“ im eigentlichen Sinne des Wortes – geht aus Manu IV,224f. klar hervor:

śrotriyasya kadaryasya vadānyasya ca vārdhuseḥ /  
mīmāṃsitvobhayaṃ devāḥ samam annam akalpayan //  
tān prajāpatir āhaitya mā kṛdhvaṃ viṣamaṃ samam /  
śraddhāpūtaṃ vadānyasya hatam āśraddhayetarat //

Nachdem die Götter (den Wert der Speise) eines geizigen Śrotriya (hochgelehrten Brahmanen) und eines freigebigen Wucherers erwogen hatten, erklärten sie beide Speisen für gleich(wertig).

(Da) kam Prajāpati hinzu und sagte zu ihnen:  
„Macht nicht gleich, was ungleich ist.

Durch Spendefreudigkeit gereinigt ist (die Speise) des Freigebigen, wertlos infolge Mangels an Spendefreudigkeit ist die (des andere(n))“.

Dieselbe Erzählung berichtet Baudh.Dh.S. l.c. 5, nur stehen dort ein „reiner Mann, doch ohne Spendefreudigkeit“ (statt „geiziger Śrotriya“) und ein „unreiner Mann mit Spendefreudigkeit“ (statt „freigebiger Wucherer“) ein-ander gegenüber<sup>84</sup>. Die Gleichung, geizig = *āśraddadhāna* : freigebig = *śraddadhāna*, die sich auch aus der Manu-Version allein ergibt, bezeugt *śraddhā* als Spendefreudigkeit, die Eigenschaft des Freigebigen, und *āśraddhā* als das Fehlen von Spendefreudigkeit beim Geizigen.

### II D,3. *śraddhā* „Gebefreudigkeit“.

Was von den Göttern gilt, trifft auch auf die Brahmanen zu. Sie dürfen Speise, die ohne Gebefreudigkeit – also etwa erzwungen, unwillig, bloß um der Vorschrift zu genügen, aus Eitelkeit, Ruhmsucht, um vor der Menge damit zu glänzen – gesendet wird, nicht annehmen; aber Vās.Dh.Ś. XIV,17:

śraddadhānasya bhoktavyaṃ corasyāpi viśeṣataḥ /

(Speise, die) von einem, der Gebefreudigkeit hat, (dargeboten wird), muß gegessen werden, selbst dann, wenn (der Geber) ein Dieb ist.

Seine Gabe ist rein. Andere Texte freilich gehen nicht so weit – der Geist der Brāhmaṇas weicht immer mehr einer ethischen Wertung. Manu IV,226:

śraddhayeṣṭaṃ ca pūrtaṃ ca nityaṃ kuryād atandritaḥ /  
śraddhākṛte hy akṣaye te bhavataḥ svāgatair dhanaiḥ //

Mit Spendefreudigkeit soll man stets Opfer und Spenden darbringen, unermüdlich,

denn unvergänglichen (Lohn schaffen) diese, wenn sie mit Spendefreudigkeit dargebracht und mit rechtmäßig erworbenen Gütern (vollzogen werden).

Die Grundauffassung aber ist allen gemeinsam: Yājñ.S. I,203:

yācitenāpi dātavyaṃ śraddhāpūtaṃ ca śaktitaḥ /

Wenn man gebeten wird, soll man eine durch Gebefreudigkeit gereinigte Gabe nach Kräften geben.

Daß *śraddhā* „Gebefreudigkeit“ bezeichnet, wird durch die Parallelstelle

<sup>84</sup> *śucer āśraddadhānasya śraddadhānasya cāśuceḥ /*

Manu IV,228 bestätigt, die statt dessen *anasūyā*, eigentlich „Nicht-Mißvergnügen“, „Freudigkeit, Lust“ einsetzt:

yat kiṃcid api dātavyam yācitenānasūyayā /

Wenn man gebeten wird, soll man mit Freudigkeit geben, mag es auch noch so wenig sein. ⑥

Gedanken, wie sie hier ausgesprochen sind, empfinden wir als schönen Kontrast gegenüber der Verherrlichung einer maßlosen Spendesucht; man denke etwa an Manu *śraddhādeva* oder an Naciketas und seinen Vater. Die Religion der jüngeren Epoche legt auch auf einen armen Mann Wert, der im Herzensdrange seinen beschränkten Kräften entsprechend opfert und spendet, während früher nur die *śraddhā* der Reichen gerühmt wurde.

Unter den Tugenden des Snātaka ist die *śraddhā* eine der wichtigsten. Von ihm wird erwartet, daß er ein *śraddadhāna* ist, „einer, der freudig und gerne seine religiöse Pflicht erfüllt“. Manu IV,158 [Vās.Dh.Ś. VI,8; Viṣṇu-S. 71,92] wird *śraddhā* wieder durch *anasūyāḥ* erläutert<sup>85</sup>, l. c. 226 (s.o.) durch *atandritāḥ* „unermüdlich“, Viṣṇu-S. 88,4 durch *samāhītāḥ* „eifrig“<sup>86</sup>. In den goldenen Regeln, die der Lehrer seinem Schüler ins Weltleben mitgibt, wird neben der Pflicht zur Wahrheit (*ṛta*) besonders die des Gebens betont, und zwar Taitt. Up. I,11,3:

śraddhayā deyam, aśraddhayādeyam

mit Gebefreudigkeit gebe man, ohne Gebefreudigkeit gebe man nicht!

Die Gruppierung *hriyā*, *bhiyā*, *samvidā deyam* „mit Schamhaftigkeit, (Ehr-)Furcht, Mitgefühl gebe man“ verlangt für *śraddhayā* einen tief ethischen Gehalt, etwa im Sinne unseres „von Herzen (gebe man)“. OLDENBERGS Auslegung dieser Stelle: *śraddhā* „das Vertrauen auf den Segen, der mit dem Geben verknüpft ist, und insonderheit auf die diesen Segen gewährleistende Würdigkeit des Empfängers“ wird nicht gefordert.

Ein Mann, der so, wie es hier vorgeschrieben ist, gibt, wird als ein *śraddhādeya* bezeichnet. Dieses Kompositum ist nicht verderbt aus *śraddhādeva* (PW), sondern wird von LÜDERS<sup>87</sup> richtig erklärt als „einer der mit *śraddhā* spendet“; vgl. Śaṅkara, Rāmānuja und andere ②

<sup>85</sup> *śraddadhāno 'nasūyāś ca śataṃ varṣāṇi jīvati /*

<sup>86</sup> *svargam avāpnoti śraddadhānaḥ samāhītāḥ.*

<sup>87</sup> Sitz.Ber.d.Berl.Akad.d.Wiss. 1916,Phil.-hist.Kl., S.281.

Kommentatoren: *śraddhāpuraḥsaram eva brāhmaṇādībhya deyam asyeti śraddhādeyah*. Zwar ist *śraddhādeya* ein ἄπ. λεγ., doch rechtfertigen Parallelen aus der Pāli-Literatur diese Deutung. Dort wird oft von Gaben, seien es Almosenspeise, Kleidung usw. als einem *saddhādeyyam* „einer Gabe, die mit *saddhā* gespendet wird“ gesprochen<sup>88</sup>. Wenn es Chānd. Up. IV,1,1 von Jānaśruti heißt:

jānaśrutir ha pautrāyaṇaḥ śraddhādeyo bahudāyī bahupākya āsa.  
sa ha sarvata āvasathān māpayāṃ cakre

Jānaśruti Pautrāyaṇa war ein Mann, der mit Gebefreudigkeit spendete, viel schenkte, viel kochen ließ. Er ließ überall Speisehallen bauen,

so besagt das nichts anderes, als was Dīgh.N. I,137 [140] vom Fürsten Mahāvijito berichtet wird, nur daß hier die beiden Begriffe des Kompositums getrennt sind: *saddho dāyako*:

saddho dāyako dānapati anāvaṭadvāro samaṇabrāhmaṇakapaṇi-  
ddhikavaṇibbakayācakānaṃ opānabhūto

er war ein gebefreudiger Spender, ein freigebiger Spender, der offenes Haus hielt, gleichsam ein wünschestillender Quell für Samaṇas, Brahmanen, Arme, Umherziehende und Bettler.

*saddho dāyako* mit „zutraulich war er, ein Gabenspende“<sup>89</sup> oder „ein gläubiger Spender“<sup>90</sup> wiederzugeben, läßt in diesem ganzen Zusammenhang unbefriedigt, unsere Übersetzung dagegen liegt nahe.

#### II D,4. śraddhā und śrāddha „Totenmahl“.

Śrāddha heißt das Manenopfer, das der Hausherr gemäß den Vorschriften der Gṛhya- und Dharmasūtras allmonatlich darbringen muß. Über das Alter dieses Brauchs ist schwer zu entscheiden, denn bei der Einseitigkeit vedischer Texte besagt es wenig, daß das Wort in der Śruti ③ nicht belegt ist.

Den Ausgangspunkt des Śrāddha sucht CALAND<sup>91</sup> im Piṇḍapitryajña, dem Totenopfer des Śrauta-Rituals. Während hier Zeremonien zur

<sup>88</sup> Aṅg.N. III,139; IV,130[-134]; Dīgh.N. I,5[-12; 64-69; 172; 181] usw.

<sup>89</sup> NEUMANN, Die Reden Gotamo Buddho's aus der längeren Sammlung Dīghanikāyo, übers. (München) I<sup>1</sup> (1907), 169.

<sup>90</sup> FRANKE, Dīghanikāya-Übers. (Göttingen 1913), Quellen der Relig.-Geschichte, Gr.8,Bd.4, S.122.

<sup>91</sup> Altindischer Ahnenkult (Leiden 1893), S.154ff.

Sättigung der Väter vollzogen werden, indem man sich die Väter selber geistig gegenwärtig denkt, werden beim Śrāddha dieselben Handlungen noch ein zweites Mal verrichtet, aber jetzt an lebendigen Personen, Brahmanen, die als Repräsentanten der zu bewirtenden unmittelbaren Vorfahren eingeladen und mit den Namen der Ahnen angeredet werden. Ehe dieses Ritual den Umfang erreichte, den es in den meisten Śrāddhakalpas hat, wird es viel einfacher gewesen sein: „ein dem Ḡṛhyazereemoniell angepaßtes Klößeväteropfer, mit einer Speisung von Brahmanen verbunden, die fast immer den Anhang zu einer Ḡṛhyahandlung bildet“.

Von hier aus gesehen ist folgende, im PW angeführte Erklärung von *śrāddha* aus *śraddhā* glaubwürdig<sup>92</sup>:

pretam pitṛmś ca nirdīśya bhojyam yat priyam ātmanah /  
śraddhayā diyate yatra tac chrāddham parikīrtitam //

Insofern im Hinblick auf den (jüngst) Dahingegangenen und die Väter Speise, die einem selbst lieb ist, mit *śraddhā* gespendet wird, darum wird (dieses Opfer) Śrāddha genannt.

*śraddhā* hat hier den speziellen Sinn, der für nachvedische Zeit sehr häufig anzusetzen ist, „Spendefreudigkeit gegenüber Brahmanen“, wie Nārāyaṇa ad Āsv.Ḡṛ.S. IV,7,1 hervorhebt. Da Spenden an Brahmanen beim Piṇḍapitṛyajña fehlen, ist „Śrāddha“ im Gegensatz dazu eine treffende Bezeichnung. Was Religiösen hier geschenkt wird, steht in vorderster Linie unter den Beweisen der Freigebigkeit, die nicht Vorrecht der Reichen ist, sondern allen Hausherren stets obliegt.

Durch unzählige Verheißungen, die dem Freigebigen seine Spendefreudigkeit versüßen sollen, machten die Brahmanen in geschickter Weise die *śraddhā* zum eigenen Herzenswunsch eines jeden Laien. So betet der Herr des Festes – Viṣṇu-S. 73,28 [Yājñ.S. I,245; Gaut. Pitṛmedha-S. II,5,12; Kāt.Śrāddhakalpa III,28; Manu III,259] – :

dātāro no 'bhivardhantām . . . /  
śraddhā ca no mā vyagamad bahu deyam ca no 'stv iti

Mögen die Geber unter uns sich mehren, . . . möge die Gebefreudigkeit nicht von uns weichen, und mögen wir viel zu geben haben.

Wie bei jedem Opfer ist natürlich auch beim Śrāddha die Grundforderung: *śraddhā* im allgemeinen Sinn. Das Geben, das Pflicht ist, soll ein williges und freudiges sein; ist der Geber ein *śraddhāsamanvitah*,

<sup>92</sup> Vgl. Kās. ad Pāṇ. V,1,110 *śraddhā prayojanam asya, śrāddham*.

dann wird alles, was man gibt, die Väter zufriedenstellen<sup>93</sup>; sie greifen helfend in das Geschick der Lebenden ein und fördern ihre Nachkommenschaft. Vaikh.Ḡṛ.S. VII,8:

yathoktajaladānapiṇḍanirvāpabrāhmaṇabhojaneṣu śraddhayā kṛteṣu sarvasampatsamṛddhir vaṁśavivardhanam ca bhaved iti

Wenn mit Hingabe der Vorschrift gemäß Wasserspenden vollzogen, Klöße dargebracht und die Brahmanen gespeist werden, entsteht Überfülle an allen Glücksgütern, und das Geschlecht gedeiht.

Aber – so ist es noch in der Śukasaptati<sup>94</sup> überliefert –

śraddhāhinam kriyāhinam dambham āśritya yat kṛtam /  
bhavet tad viphalam śrāddham pitṛṇām nopayujyate //

ein Totenmahl, das man ohne (wirkliche) Herzensbereitschaft und ohne heilige Handlung heuchlerischerweise veranstaltet, das mag ohne Erfolg bleiben; es dient den Vätern nicht. ☉

## II E. ŚRADDHĀ IN DER LEHRE VON DER WIEDERGEBURT<sup>95</sup>.

II E,1. Für *śraddhā* im Zusammenhang mit der Wiedergeburtstheorie besitzen wir einige sehr wertvolle Zeugnisse. Ich stellte sie bisher zurück, um sie jetzt am Schluß des vedischen Teils in einem eigenen Abschnitt zusammenzufassen. Erst, nachdem wir an zahlreichen klaren, unverhüllten Belegen Sinngehalt und religionsgeschichtliche Bedeutung von *śraddhā* erforscht haben, können wir versuchen, durch die mystische Verbrämung hindurch, die hier das Verständnis erschwert und eine eingehende Exegese nötig macht, die eigentliche Rolle der *śraddhā* in der Lehre von der Wiedergeburt zu erkennen.

Die Legende von der „Weihe des Keśin“, die uns in drei Versionen Kauṣ.Br. VII,4, Jaim.Br. II,53f. (ed. CALAND) und Vādhūla-S. (AO VI,147ff.) vorliegt, verbindet *śraddhā* und *dikṣā*, um mit einer be-

<sup>93</sup> Manu III,202; 275.

<sup>94</sup> Text. simpl. XXXV [ZDMG 55(1901),24]; XXXIII[AKM X(1897),106].

<sup>95</sup> Über das Problem der Wiedergeburt im allgemeinen vgl. v.GLASENAPP, Entwicklungsstufen des indischen Denkens (Halle 1940), Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellsch., Geisteswiss. Kl. 15./16.Jahrg.,5, S. 297[25] ff. mit Literatur.

geisterten Lobpreisung der *śraddhā* zu enden. Ich schicke die Einleitung von Vādh.S. voraus, weil sie einen klaren Aufriß gibt<sup>96</sup>.

Sutvan Yājñasena war ein Fürst der Śrñjayas; er hatte viele Opfer dargebracht. Er kannte die (Formeln der) Weihe, nicht (aber) die Unvergänglichkeit des Geopferten und Gespendeten. Als er nun ins Jenseits ging, fürchtete er sich vor der Vergänglichkeit des Geopferten und Gespendeten. Da lebte auf der Erde Keśin, ein Pañcāla-Fürst, noch sehr jung, ⑥ (doch) war er mit den Veden vertraut und hatte viele Opfer dargebracht. Dieser kannte die Unvergänglichkeit des Geopferten und Gespendeten, nicht (aber) die (Formeln der) Weihe.<sup>97</sup>

Als goldener Flamingo fliegt Sutvan zu Keśin. Die beiden einigen sich, ihre Kenntnisse auszutauschen. Des Vogels Weihformeln, in denen sich theologische Gelehrsamkeit kundtut, interessieren uns hier nicht, um so mehr aber Keśins Wissen. Kauṣ.Br. l.c.:

atha khalu śraddhaiva sakṛdīṣṭasyākṣitih. sa yaḥ śraddadhāno ya-jate tasyeṣṭam na kṣiyate

Die *śraddhā* fürwahr ist die Unvergänglichkeit des einmal Geopferten. Wer mit *śraddhā* opfert, dessen Opfer geht nicht zu Grunde.

Das Dogma „ein Opfer ohne *śraddhā* ist wirkungslos“ ist uns geläufig. Hier meint Keśin natürlich die transzendente Wirkung. Diese besteht darin, daß sich Opfer an Opfer reiht zu einem Schatz<sup>98</sup> guter Werke, der

<sup>96</sup> Durch die Auffindung und Herausgabe dieses Fragments wurde m.E. das Verständnis des Jaim.-Textes sehr gefördert, von dem KEITH (HOS XXV, 1920, S. XI) sagt, daß er so, wie er da steht, keinen Sinn gibt; – vgl. CALANDS Übersetzung davon mit den beiden anderen Versionen. Ich schlage für Jaim.Br. die Konjektur *keśin* (Vok.) für *keśi* (Nom.) vor, doch müßten die Hss. nochmals auf Schreibfehler hin untersucht werden: Jaim.Br. Ed. *keśi śunīti* „o Hündin“ (?), Vādh.S. Ed. *keśiṣṇ ity* statt Ms. *keśinīty*. Rede und Gegenrede sind stets entgegen CALANDS Übersetzung den Gesprächspartnern zuzuteilen, deren Rollen sich dann mit der hierin eindeutigen, einleuchtenden Überlieferung der beiden anderen Quellen decken. Ein Geweihter darf nicht mit seinem Namen angeredet werden; und Keśin ist darüber erbost, denn er hielt sich für geweiht – irrtümlich, denn er kannte ja nicht die richtigen Weihformeln.

<sup>97</sup> Die eingeklammerten Teile sind von CALAND ergänzt: *sutvā ha yā-jñasenaḥ śrñjayo rājāsa ba)huyāji; sa (dikṣām) vidāṃ cakāra neṣṭāpūrtasy-ākṣitih; sa hāmum lokam gatveṣṭāpūrtasya kṣityai bibhayām cakārā; 'tha ha keśi pañcālarājo yuvatara evāsmim loke 'nūcāna āsa bahuyāji; sa heṣṭāpūrtasy-ākṣitih vidāṃ cakāra na dikṣām.*

<sup>98</sup> Von einem solchen – ganz konkret vorgestellten – Schatz ist in der Vision des Bhr̥gu (Jaim.Br. I, 42ff.; Śat.Br. XI, 6, 1) die Rede. Bhr̥gu schaut im Jenseits zwei Frauen, die (Śat.Br.) als *kalyāṇī* „schön“ und *atikalyāṇī*

dem Opferer nach ⑦ seinem Tode zukommt<sup>99</sup> und von dem er zehrt<sup>100</sup>. Weil nun die religiösen Werke des Menschen sein Schicksal im Jenseits bestimmen, ja, ihm die Existenz dort überhaupt erst ermöglichen, ist Sutvans erste Sorge, daß der Lohn seiner vielen Opfer und Spenden dahingeschwunden sein könnte. Da belehrt ihn Keśin: „Die *śraddhā* macht das Geopferte unvergänglich“.

Andere Textstellen gehen noch weiter. In der *śraddhā* als der Triebkraft zu Opfer und Opferlohn, den im Jenseits wirksamen Werken, im „religiösen Eifer“ des Menschen liegt dessen Unvergänglichkeit begründet. In diesem Sinne müssen wir die Formel Taitt.Br. III, 7, 7, 9 [Āp.Śr.S. X, 3, 8; Hir.Śr.S. X, 2, 6]<sup>101</sup> deuten, die der Opferherr vor der Darbringung spricht:

śraddhā me 'kṣitih

Die *śraddhā* ist meine Unvergänglichkeit!

Jetzt wollen wir uns einer jüngeren Stelle, Jaim.Up.Br. III, (8–)11, zuwenden. Jeder Mensch macht schon in diesem Leben dreimal Geburt und Tod durch. Wenn der Vater ihn zeugt, wird er zum 1. Mal geboren. Er stirbt, wenn er in den Mutterleib eingeht und in der „blinden Finster-

„überaus schön“ unterschieden werden und (Jaim.Br.) einen Schatz bewachen. Sein Vater Varuṇa erklärt sie als Śraddhā und Āśraddhā. Jaim.Br. l.c.

*ye vā asmin loke 'gnihotram ajuhvato naivamvido 'śraddadhānā yajante tad āśraddhām gacchati yac chraddadhānās tac chraddhām*

(Was die betrifft,) die in dieser Welt nicht das Agnihotra darbringen: (was) sie, nicht solches wissend, ohne Hingabe opfern, das geht zur Āśraddhā, was mit Hingabe, zur Śraddhā.

Der Sinn scheint zu sein – und dies bestätigt auch die Zusammenfassung am Ende der Jaim.-Rezension: Nicht dem Opferer selbst kommt der Lohn seiner Opfer und Werke zugute, sondern in einen Fall der Āśr., im anderen der Śraddhā, wenn er nicht – was zu begründen Aufgabe dieses Brāhmaṇa-Abschnitts ist – grundsätzlich das Agnihotra darbringt und im besonderen bestimmte Sühneriten dabei beachtet, die gelehrt werden. GELDNER (Vedismus<sup>2</sup> 79) löst m.E. nicht das Problem dieses schwierigen Satzes: „Wenn sie . . . zwar das Agnihotra darbringen“ ist inkonsequent, denn zweimal vorher und einmal nachher übersetzt er dieselben indischen Worte negativ. Nach Raghu Viras Jaim.Br. Ed. (1937) fehlt zwar in allen diesen Fällen in einer oder mehreren Handschriften das verneinende *a-*, doch ist die richtige Lesart der anderen unbezweifelt.

<sup>99</sup> RV X, 14, 8; Taitt.S. V, 7, 7, 1; Taitt.Ār. VI, 4, 6ff.

<sup>100</sup> Taitt.Br. III, 10, 11, 3 besagt, daß Tage und Nächte seinen im Jenseits niedergelegten Schatz austrinken.

<sup>101</sup> Nach BLOOMFIELD, Vedic Concordance auch Jaim.Br. II, 65 belegt; mir nicht zugänglich.

nis' zu einem Tropfen Blut oder Wasser wird. Die physische Geburt ist seine 2., die Weihe sein 2. Tod; denn durch das Opfer wird er zum 3. Mal geboren:

athaitat ṛtīyaṃ mriyate yan mriyate. sa śraddhām evābhisambhāvati. lokam abhijāyate. tad etat tryāvṛd gāyatraṃ gāyati

Sodann stirbt er zum 3. Mal, wenn er stirbt. Er geht ein in die *śraddhā* fürwahr. Er wird in die (ihm zustehende Himmels-)Welt hineingeboren. – Darum nun singt (der sāmankundige Priester) eine aus 3 Reihen bestehende Gāyatrī-Strophe,

und zwar beim 3., dem physischen Tod des Menschen die 3. Reihe.

tad etayā cainaṃ śraddhayā samardhayati yayavainam etac chraddhayāgnāv abhyādadhāti, sa ayam ito bhaviṣyatīti. etaṃ cāsmāi lokam prayacchati yam abhijāyate ③

Dadurch macht er ihn eben der *śraddhā* teilhaftig, mit welcher *śraddhā* sie ihn jetzt in das Feuer legen (in dem Gedanken:) ‚dieser hier wird von hier (wieder) ins Dasein kommen‘; und er gibt ihm diejenige Welt, in die er hineingeboren wird.

Das Feuer des Scheiterhaufens, dem Opferfeuer des Verstorbenen entnommen, ist gleichsam der Mutterschoß, aus dem dieser wiedergeboren wird<sup>102</sup>. Die überlebenden Angehörigen legen den Toten in das Feuer hinein, sie ‚opfern‘<sup>103</sup> ihn. Bei jedem Opfer – also auch bei der als Opfer vorgestellten Totenverbrennung – ist *śraddhā* ‚Hingabe, religiöser Eifer‘ die Grundforderung, wenn das Werk Erfolg haben, wenn das Geopferte – hier der von dieser Welt Verschiedene – unvergänglich sein soll. Die *śraddhā*, mit der der Tote durch den sakralen Ritus des Priesters vereinigt wird, in die er eingeht, ist eine substantiell gedachte Daseinsmacht<sup>104</sup>, die Jaim.Br. I, 50 als eines der Stadien erscheint, durch die der Tote zur Himmelswelt emporsteigt.

Die älteren Upaniṣads knüpfen an die Darlegungen der Brāhmaṇas an und kommen zur Lehre von der Wiedergeburt in irdische Daseinsformen. Die *śraddhā* steigt, von Agni geleitet, in jene Welt empor. Chānd.Up. V, 4 [~ Bṛh.Ār.Up. VI,2,9]:

<sup>102</sup> u.a. Śat.Br. II,3,3,5 *yatraīnam agnāv abhyādadhāti tad eṣo 'gner adhiṣṭayate*.

<sup>103</sup> s. CALAND, Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche (Amsterdam 1896), Verhand.d.k.Akad.d.v.Wetensch. te Amsterdam, Afd. Letterk., D.I N° 6, S.175.

<sup>104</sup> Diese Vorstellung ist gemein-vedisch, s. v.GLASENAPP, l.c. 288 [16]; 313[41].

asau vai loko 'gnir . . . tasminn etasminn agnau devāḥ śraddhāṃ juhvati

Jene Welt ist fürwahr ein Opferfeuer. . . In eben diesem Feuer opfern die Götter die *śraddhā*.

Bis zur Wiederverkörperung als Mensch sind noch vier weitere – ebenfalls als Opfer vorgestellte – Stufen zu durchlaufen. Auf diese Weise wird die *śraddhā* zu Soma, fällt als Regen zur Erde, wird dort zu Reis, Gerste usw., im Manne, der diese Nahrung ißt, zum Sperma und, von ihm ergossen, in der Frau zum Embryo; l.c. V,9,1 heißt es ③ dann abschließend: *iti tu pañcamyām āhutāv āpaḥ puruṣavacaso bhavanti* ‚so werden bei der fünften Opferung die Wasser (die hier gemäß der Gleichung *āpo vai śraddhā*<sup>105</sup> für *śraddhā* stehen) mit Menschenstimme redend‘.

II E,2. Den oben dargelegten ‚Väter‘-Weg stellen die Upaniṣads den werkfrommen Laien in Aussicht<sup>106</sup>. Rituelle Werke bringen endlichen Lohn und haben die Wiedergeburt zur Folge. Die tiefe Sehnsucht der in die Geheimlehre der Upaniṣads eingeweihten Śramaṇas aber ist die Erlösung, frei zu sein von Geburt und Tod, einzugehen ins Brahman, der ‚Götterweg‘. Er wird denen verheißen, (Chānd.Up. V,10,1)

tad ya itthaṃ viduḥ, ye ceme 'raṇye śraddhā tapa ity upāsate

die da also wissen, und jene, die im Walde Verehrung üben in dem Gedanken<sup>107</sup>: ‚die Hingabe (ist unsere) Askese‘.

Hier wird dem *tapas*, der Askese, die Aufgabe des Waldeinsiedlers ist, die *śraddhā* substituiert. Stand im älteren Teil der Wiedergeburtstheorie *śraddhā* noch ganz im Vorstellungskreis der Brāhmaṇas, so macht es sich jetzt völlig davon frei und spiegelt echten Upanischaden-Geist wider. Was bedeutet hier *śraddhā*? Nicht ‚Opferfreudigkeit‘ oder dergleichen! Erlösen kann allein die mystische, durch Meditation zu gewinnende Erkenntnis des Brahman. Diese aber setzt – nach Chānd. Up. VII,18f.<sup>108</sup> – Denken und weiter *śraddhā* voraus.

<sup>105</sup> Vgl. oben S. 29 ff.

<sup>106</sup> Chānd.Up. V,10,3[~ Bṛh.Ār.Up. VI,2,16].

<sup>107</sup> Ich ziehe diese von DEUSSEN vertretene Auffassung einem enumerativen *iti* vor; die Übersetzung ‚practise faith and asceticism‘ (KEITH) scheint mir wegen *śraddhā* (Nom. statt des zu erwartenden Acc.) sehr bedenklich; *iti* ist der Chānd.-Version eigentümlich.

<sup>108</sup> *yadā vai manute 'tha vijānāti, nāmatvā vijānāti . . . yadā vai śraddadhāty atha manute, nāśraddadhan manute*.

*śraddhā* ist „Hingabe“, nicht im Sinne der Brāhmaṇas auf das Opfer bezogen, sondern ein „williges, gläubiges Sichhingeben an das zu Erkennende“, das den Unterschied von Subjekt und Objekt des Denkens aufhebt und so das eigene Selbst ⑦ mit der Wahrheit, dem Brahman, vereint. Diese neue Konzeption von *śraddhā* prägt sich in den buddhistischen Texten weiter aus und ist Śaṅkara und dem Yoga geläufig:

Kaivalya-Up. 2 *śraddhābhaktidhyānayogād avehi* „durch (gläubige) Hingabe, (liebende) Hingabe, tiefe Meditation erkenne (des höchsten Brahmanwissens Geheimnis)“. Yoga-S. I,20 *śraddhāvīryasmṛti-samādhiprajñāpūrvaka* „(Die Konzentration eines Yogin hat) Hingabe<sup>109</sup> Energie, Achtsamkeit, Meditation, Einsicht zur Voraussetzung“. –

Der Paralleltext Bṛh.Ār.Up. VI,2,15 verheißt den Götterweg solchen,

ye . . . araṇye śraddhām satyam upāsate

die im Walde sich der Hingabe, der Wahrheit widmen.

Während unsere beiden ältesten Upaniṣads auf Askese keinen Wert legen und statt dessen *śraddhā* „Hingabe“, diese rein geistige Haltung fordern, finden wir in den späteren Upaniṣads *śraddhā* neben *tapas*, kaum, weil – wie DEUSSEN u.a. meinen – die Askese sich jetzt wieder einer zunehmenden Hochschätzung erfreut, sondern weil inzwischen sich auch der Tapas-Begriff gewandelt hat<sup>110</sup>. Jedenfalls ist die Grundeinstellung zum Werkdienst allen Upaniṣads gemeinsam, und so dürfen wir folgern, daß *śraddhā* den neuen Sinngehalt der Chānd.Up. bewahrt hat. Muṇḍ.Up. I,2,11 eröffnet den Götterweg solchen,

tapahśraddhe ye hy upavasanty araṇye

die im Walde der Selbstzucht (echter Verstandesaskese) und gläubiger Hingabe sich widmen,

und Praśna-Up. I,10

tapasā brahmacaryeṇa śraddhayā vidyayātmānam anviṣya(a) . . .

<sup>109</sup> Bhoja Rājā kommentiert *śraddhā* : *yogaviṣaye cetasaḥ prasādaḥ*. Wenn man sich ganz dem zu Meditierenden hingibt, gewinnt man die Ruhe und Klarheit des Denkens, die für die Konzentration eines Yogin unerläßliche Vorbedingung sind. – Sowohl die einzelnen Glieder der Aufzählung als auch ihre Reihenfolge finden wir in buddhistischen Texten wieder; Majjh.N. I,164 *saddhā, viriya, satī, samādhi, paññā*.

<sup>110</sup> Vgl. meine Ansicht hierüber oben S. 44

die durch Selbstzucht, Brahmanenwandel, gläubige Hingabe und Wissen den Ātman gesucht haben. ⑦

Allmählich kommt *śraddhā*, das, von jeder Beziehung zu Opfer und Spenden gelöst, hier neben „Wissen“ steht, dem „Glauben“ – „einem die Erkenntnis vorausnehmenden Vertrauen“ – nahe. Diese Entwicklung werden wir in Texten des Pāli-Kanons weiterverfolgen, die etwa der gleichen Zeitstufe entstammen und in noch stärkerem Maße als die Upaniṣads Zeugnis ablegen von dem in der Kṣatriya-Kaste lebendigen Geist.

## II E,2a. Exkurs zu bhakti.

*bhakti* ist im Vedischen ein sehr seltenes Wort; es bedeutet „Teil“ oder „Teilung“ (= *vibhakti*, das häufiger ist). Meine Belege hierfür sind: Ait.Br. VII,4,1; Jaim.Br. II,240 = Tāṇḍ.Br. XX,15,6,2 und ein paar Stellen aus Śrauta-Sūtras. In übertragener Bedeutung „(liebende) Hingabe“ kann ich es erst in dem berühmten Schlußvers der Śvetāśv.Up. (VI,23) nachweisen:

yasya deve parā bhaktir yathā deve tathā gurau /  
tasyaite kathitā hy arthāḥ prakāśante mahātmanāḥ //

Wer die tiefste Hingabe zu Gott, (und) wie zu Gott so zu seinem Lehrer besitzt,<sup>111</sup>

dem erstrahlt hell diese hier verkündete Lehre, dem Hochherzigen.

Auffällig ist, daß *bhakti* gerade dort mit diesem neuen Sinngehalt auftaucht, wo zum ersten Mal in der Lehre der Upaniṣads das abstrakt gedachte höchste Prinzip Brahman zum persönlichen Gott erhoben wird. Die *śraddhā* wurde möglicherweise einerseits als zu intellektuell, andererseits als zu sehr belastet durch ihre enge Verbindung mit dem vedischen Ritualismus und darum in diesem Zusammenhang als unbefriedigend empfunden. Von nun an wird *śraddhā* in zunehmendem Maße durch *bhakti* ersetzt. Daß beider Bedeutungen sich eng berühren, geht daraus hervor, daß sowohl ⑦ buddhistische Quellen<sup>112</sup> als auch die Bhagavad-

<sup>111</sup> Man beachte die doppelte Beziehung von *bhakti* auf Gott und Lehrer, der die von *śraddhā* auf Götter und Brahmanen entspricht.

<sup>112</sup> Aṅg.N. III,165 [Pugg.P. V,2] *puggalo ittarasaddho hoti ittarabhatti ittarapemo* „da ist ein Mensch von geringer (gläubiger) Hingabe, geringer (liebender) Hingabe, geringer Liebe (zu Buddha usw.)“.

gītā<sup>113</sup> und andere nachvedische Texte *śraddhā* und *bhakti* nebeneinander und füreinander gebrauchen.

Die Schule, der die Śvetāśv.Up. angehörte, ist gänzlich verschollen. Ich vermute, daß sie zu der sehr alten Sekte der Bhāgavatas in Beziehung stand, die früh brahmanisiert wurde (dabei wurde Gott Bhagavat, auch Vāsudeva genannt, mit Kṛṣṇa – Viṣṇu identifiziert<sup>114</sup>). Denn über sektarische Upaniṣads (Rāma-Tāpanīya II,4,10. Kaivalya 2,5; Muktiḥ I,4.14; 16.48) beginnt die *bhakti* (in ihrer reinsten Form eine Art von persönlicher [liebender] Zuneigung zu Gott, eine enge Gemeinschaft mit ihm, ein Teilhaben am göttlichen Leben) ihre große Laufbahn und erlebt in der Bhagavadgītā ihre schönste Blüte. Die eigentliche Bedeutung („Teil“) tritt völlig zurück, nicht aber beim Verbum *bhaj-*, dem der Sinngehalt des religiösen Terminus erst vom Substantiv her übertragen wurde. Dieser Vorgang ist dem bei *śraddhā* analog. ③

<sup>113</sup> VII,21; XII,20.

<sup>114</sup> GARBE, Die Sāṃkhya-Philosophie <sup>2</sup>(Leipzig 1917), S. 165.

### III. SADDHĀ IM PĀLI-KANON.

#### III A. „SPENDEFREUDIGKEIT“.

Im Pāli-Kanon ist *saddhā* – *saddahati* als Verbum und *saddho* als Adjektiv – ein oft belegtes Wort, dessen Bedeutung zu ermitteln, nicht schwer fällt. Wir können uns darauf beschränken, einige charakteristische Stellen herauszugreifen, die, teils wörtlich, teils etwas abgewandelt, sich Dutzende von Malen in allen buddhistischen Texten wiederholen.

Ein Blick ins Wörterbuch bietet uns *saddhā* in einer bisher ungewohnten Fülle von Zusammensetzungen: *mahāsaddho* „having great faith“, *saddhācariyā* „living in faith“, *saddhādeyya* „a gift in faith“, *saddhādhanā* „rich in faith“, *saddhādhuro* „having faith for foundation“, *saddhānusāri* „walking by faith“, *saddhābala* „the power of faith“, *saddhāvimutto* „emancipated by faith“, *saddhindriya* „the faculty of faith“, um nur die geläufigsten aufzuzählen.

*saddhā* wird im Englischen durch „faith“, selten „trust“ wiedergegeben; im Deutschen wechseln „Zutrauen, Vertrauen, Zuversicht, Glaube“. Diese Übersetzungen befriedigen in den weitaus meisten Fällen, aber nicht immer. Mit vedischem Gedankengut wurde auch der Sinngehalt vedischer Begriffe übernommen. So ist *saddhā* Saṃy.N. I,32 [57] „Spendefreudigkeit“:

ye<sup>1</sup> naṃ dadanti saddhāya / vipassannena cetasā /  
tam eva annaṃ bhajati / asmiṃ loke paramhi ca /  
tasmā vineyya maccheraṃ / dajjā dānaṃ malābhībhū /

Die Speise, die man mit Spendefreudigkeit gibt, mit freudigem die folgt einem nach in dieser und in jener Welt. [Herzen,  
Darum vertreibe man den Geiz und spende Gaben, (der Habgier)  
Makel überwindend.

l.c. I,42f.:

bahvannapānaṃ gharam āvasanto /  
saddho mudū samvibhāgi vadaññū / . . . /  
paralokaṃ na bhāye ti

<sup>1</sup> Neutrum, Māgadhismus.

Wenn man Bewohner eines an Speise und Trank reichen Hauses ist, spendefreudig, mildtätig, barmherzig, opferbereit, . . . braucht man sich vor jener Welt nicht zu fürchten. ㊟

l.c. I, 96 stehen sich *puriso asaddho macchari* „ein geiziger Mann ohne Spendefreudigkeit“ und *saddho amacchari* „ein spendefreudiger, freigebiger“ gegenüber. Aṅg.N. III, 34 heißt es von dem *saddho purisapuggalo*:

sabbe maccharino loke cāgena atirocati

er überstrahlt die Geizigen in aller Welt mit seiner Freigebigkeit.

Samy.N. I, 22

saddhāhi dānam bahudhā pasattham /  
dānā ca kho dhammapadam va seyyo /

Das Geben mit Spendefreudigkeit ist vielfach gepriesen;  
aber besser als Geben ist fürwahr ein Wort der Wahrheit.

Dieser Ausspruch des Erhabenen ist bezeichnend für das Wesen buddhistischer Religion und aufschlußreich für uns: mag „Spendefreudigkeit“ auch oft gefordert werden, dieses *saddhā* steht – im Gegensatz zu *śradhā* „Spendefreudigkeit“ im Vedismus – nur am Rande.

### III B. „GLAUBE“.

Der buddhistische Zentralbegriff *saddhā* – der zweite Höhepunkt unserer Untersuchung – ist im Kern anderer Natur. Worauf er sich bezieht, wird ausdrücklich gesagt: *saddhā Tathāgate*<sup>2</sup>, *saddhā Tathāgatappaveditadhammavinaye*<sup>3</sup>, *saddhā buddhe ca dhamme ca saṅghe ca*<sup>4</sup>, der „Glaube“ an Buddha und seine Lehre, die Herzensbereitschaft, ein lebendiges Glied seiner Gemeinde zu werden. Folgende Belege mögen den Begriff dieses „Glaubens“ erläutern, von dem die Texte sagen, daß er „des Menschen bester Besitz“<sup>5</sup> ist.

Aṅg.N. IV, 109 wird die *saddhā* mit dem Turm einer Grenzfestung verglichen: ㊟

seyyathā pi bhikkhave rañño paccantime nagare esikā hoti gambhiranemā sunikhātā acalā asampavedhi abbhantarānaṃ guttiyā bā-

<sup>2</sup> Samy.N. I, 232; V, 384; 405; Aṅg.N. III, 54; Thera-G. 507.

<sup>3</sup> Samy.N. I, 231.

<sup>4</sup> Therī-G. 286.

<sup>5</sup> Samy.N. I, 42; 214; Sutta-N. 182: *saddhīdha vittam purisassa seṭṭham*.

hirānaṃ paṭighātāya, evam eva kho bhikkhave ariyasāvako saddho hoti, saddahati Tathāgatassa bodhiṃ

„iti pi so Bhagavā arahaṃ sammāsambuddho vijjācaraṇasampanno sugato lokavidū anuttaro purisadammasārathi Satthā devamanussānaṃ buddho Bhagavā“

ti. Saddhāsiko bhikkhave ariyasāvako akusalaṃ pajahati, kusalaṃ bhāveti; sāvajjam pajahati, anavajjam bhāveti; suddham attānaṃ pariharati.

Gleichwie, ihr Mönche, die königliche Grenzfestung einen Turm besitzt, mit tief eingelassenem Fundament, fest, unerschütterlich, zum Schutz der Insassen, zur Abwehr der Fremden: so, ihr Mönche, besitzt der edle Jünger den Glauben; er glaubt an die Erleuchtung des Vollendeten, nämlich

„dies ist der Erhabene, Heilige, Vollkommen-Erleuchtete, der im Wissen und Wandel Vollendete, der Gesegnete, der Weltenkenner, der höchste Lenker der zu bezähmenden Menschheit, Meister der Götter und Menschen, der Erleuchtete, der Erhabene“.

Der mit dem Turm des Glaubens versehene edle Jünger gibt das Böse auf und entfaltet das Gute, gibt das Tadelnswerte auf und entfaltet das Untadelige und bewahrt sein Herz (in) Rein(heit).

Man spürt sofort und unmittelbar, welche beträchtliche Nuance zwischen dem theologischen „glauben“ – dem buddhistischen Credo<sup>6</sup> – und dem alltäglichen „glauben“ – „meinen, für wahr halten“ besteht. Es ist nicht ein blindes Annehmen der Verkündung, wenn Dīgh. N. II, 244 ein König bekennt:

saddahāmi ahaṃ bhoto yaṃ tvam Govinda bhāsasi,  
amanussavaco sutvā kathaṃ vattetha aññiathā,  
te taṃ anuvattissāma satthā Govinda no bhava.

Ich glaube, Herr, was du, Govinda, sagst.

Nachdem wir die göttliche Botschaft vernommen haben, – wie könnte es anders sein! –

wollen wir dir nun nachfolgen; du, Govinda, sollst uns Meister sein. ㊟

*saddhā(ya) agārasmā anaḡāriyam pabbajito*<sup>7</sup> „einer, der im Glauben von

<sup>6</sup> Das Glaubensbekenntnis findet sich an ungezählten Stellen, z.B. Aṅg.N. II, 66; III, 2; 10f.; 53; IV, 270; Samy.N. V, 395.

<sup>7</sup> Majjh.N. I, 123; 161; 192; III, 238; Samy.N. I, 120; Aṅg.N. III, 199; IV, 359; V, 337; Udāna II, 2; III, 8; IV, 1; Sutta-N. 337; Thera-G. 46; 195; 249 ff.; 789.

Hause fort in die Hauslosigkeit zieht" lautet die stereotype Wendung, die den echten Jünger scharf abhebt von den *puggalā asaddhā jivikatthā na saddhā agārasmā anagāriyaṃ pabbajitā*<sup>8</sup> „ungläubigen Menschen, die aus Notdurft (Broterwerb, Schutz vor Strafverfolgung usw.) nicht aus gläubiger Hingabe Mönch werden". Noch weiß der König nicht die letzte Wahrheit – denn „nicht gleich am Anfang kann man Gewißheit erlangen; fortgesetzt studierend, fortgesetzt kämpfend, Schritt um Schritt weiter fortschreitend erlangt man Gewißheit"<sup>9</sup> –, aber er glaubt an sie und nimmt damit die Erkenntnis voraus. Man vergleiche das neutestamentliche Wort (Hebr.11,1): „Es ist aber der Glaube eine gewisse Zuversicht des, das man hofft, und ein Nichtzweifeln an dem, das man nicht sieht".

Der Glaube, d.h. das völlige Vertrauen zu der großen Einsicht des Vollendeten, das starke intuitive Wissen um die Erlösungswahrheit, ist das Entscheidende. Der König hat mit der *saddhā* die erste Stufe auf dem zur Erlösung führenden Weg erreicht. Der leidende, nach dem Glück der Erkenntnis, der „Erleuchtung" sich sehrende Mensch ist aufgeschlossen für die Lehre des Erhabenen; willig, voll Vertrauen und Zuversicht – dieses ist der ursprüngliche Wortsinn von *saddhā*, der dem theologischen Begriff zu Grunde liegt – gibt er sich dem Streben zur Wahrheit hin. Saṃy.N. I, 214 [Sutta-N.186]:

saddahāno arahataṃ dhammaṃ nibbānapattiyā  
sussūsā labhate paññaṃ . . .

Wer an die Lehre der Heiligen zur Erlangung des Nirvāna glaubt,  
der erlangt durch williges Hören Erkenntnis. . . . ⑦

Welchen Wert der Buddhismus der *saddhā* beimißt, zeigt die schier endlose Aufzählung von Tugenden, die ihr sekundär eingeordnet werden. Aṅg.N. V, 337–341 nennt der Buddha unter den *saddhassa saddhā-padānāni* „beim Gläubigen (festzustellenden) Merkmalen des Glaubens" u.a. folgende:

er ist sittenhaft, wissensreich, ein guter Kamerad, versöhnlich,  
besitzt Liebe zur Lehre, setzt seine Kräfte ein, um die bösen Triebe  
zu überwinden, die guten zu erwecken.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Aṅg.N. III, 198f.; Thera-G. 311.

<sup>9</sup> Mājjh.N. I, 479f.

<sup>10</sup> *silavā, bahussuto, kalyāṇamitto, suvaco, dhammakāmo, āradhaviṛiyo akusalānaṃ dhammānaṃ pahānāya kusalānaṃ dhammānaṃ upasampadāya* usw.

Wenn Buddhaghosa *saddhā* durchweg als „An-das-Karman-und-seine-Frucht-glauben" erklärt, so ist das eine spezielle, die dogmatische Auslegung eines späten Kommentators. Wir könnten im einzelnen noch weiterforschen, wesentliche neue Beobachtungen ergäben sich uns nicht. So will ich hier meine Untersuchung beschließen, um die Hauptpunkte der Bedeutungsentwicklung von *śraddhā/saddhā* als religiösem Begriff kurz zusammenzufassen. ⑦

## IV. ZUSAMMENFASSUNG DER ERGEBNISSE

## A.

DARMESTETERS Etymologie idg. \**kred-* (= ai. *śrad-* in *śrād-dhā-*): \**kērd-*, \**kṛd-* „Herz“ scheint mir in den neueren Standardwerken zu Unrecht abgelehnt. Wenn wir idg. \**kred-dhē-* als „sein Herz setzen auf“ erklären, ergeben sich uns ohne weiteres die verschiedenen einzelsprachlichen Bedeutungen, die im Indischen, besonders im Sanskrit und Prākṛit – beim Vedischen und Pāli müssen wir die Eigenart der Texte als religiöser Literatur weitgehend berücksichtigen –, am mannigfaltigsten sind, eine Tatsache, die bisher sowohl für die Etymologie als auch bei der Interpretation einzelner Stellen ungenügend gewürdigt wurde.

Die Bedeutungsgruppe „Verlangen“ ist keine späte indische Entwicklung, sondern dürfte eine arische sein. Im Avesta, Yasna 43,11, ist *zrazdāiti* „Verlangen“. Wie im epischen Sanskrit, so bedeutet im Vedischen *yathāśraddhām* nicht „in accordance with the faith“ o.dgl., wie durchweg übersetzt wird, sondern „je nach Verlangen“.

## B.

*śraddhā* ist im RV kein „theologisches Credo“ in dem von LUDWIG definierten Sinne, sondern das gewöhnliche Wort für „vertrauen“, das auf die Götter und ihre Kraft bezogen wird, und zwar zumeist auf Indra, weil er als Helfergott allen voransteht; *śraddhā* wird zu einem religiösen Zentralbegriff, indem es sich mit der Grundtendenz vedischer Opferreligion ins Praktische wendet zu „Treue – Hingabe – Spendefreudigkeit“. Dieser Vorgang, der sich uns aus dem Kontext ergibt, vollzieht sich primär beim Nomen; dem Verbum wird der neue Sinngehalt später übertragen (vgl. oben S. 19; S. 58). Mit der jungvedischen Hymne an die Śraddhā (RV X,151) fordern die Brahmanen, „die irdischen Götter“, Anteil an der „Spendefreudigkeit“ der Laien und erwähnen *śraddhā* zu ihrem Lieblingsausdruck. *śraddhā* wird aus typisch priesterlicher Perspektive beleuchtet als „das Vertrauen des Laien zum ⑦ Brahmanen und seinem Können“, das natürlich nicht im Bereich des Theoretischen verharret, sondern sich in der Ernennung zum Purohita oder Opferpriester, im Geben von reichem Opferlohn ausprägt.

Die *śraddhā* spielt in den Brāhmaṇas eine zentrale Rolle. Sie ist das Symbol der Opferallmacht, die über die Götter triumphiert. „Vertrauen auf die Götter“ – jetzt unmotiviert und nirgends mehr bezeugt – wird umgedeutet zu „Vertrauen in die Kräfte des Opfers“. Dieses aber ist nur ein Zug des umfassenderen Śraddhā-Begriffs dieser Epoche „Hingabe“, einer Anspannung des Geistes, die das Denken von bösen Trieben (insbesondere Geiz!) und Gleichgültigkeit läutert und auf den Werkdienst konzentriert, „opferrein“ macht. Ein Opfer ohne *śraddhā* ist für den Opferer selbst nutzlos, sowohl im Diesseits als auch im Jenseits. Der Zentralbegriff *śraddhā* wird in den Vorstellungskreis der Wiedergeburt einbezogen als die transzendente Macht, die das Opfer und – weil dieses die Existenz des Verstorbenen im Jenseits ermöglicht – damit auch den Menschen selbst unvergänglich macht.

## C.

Aus der veränderten, vom Gedankengut der Kṣatriya-Kaste wesentlich beeinflussten religiösen Grundhaltung der Upaniṣads erklärt sich eine Wandlung des Śraddhā-Begriffs: aus magisch-sakraler Sphäre befreit, setzt die *śraddhā* der Upaniṣads den ursprünglichen, ethisch gerichteten Sinngehalt fort; sie ist eine Tugend, die, tief im Herzen verwurzelt, die religiös-soziale Haltung des Menschen formt. Nicht Manu *śraddhādeva* „der vom Opferwahn Besessene“ gilt als Ideal, sondern *śraddhādeya* „einer, der von Herzen, freudig und gern, gibt“; *śraddhā* wird jetzt auf Gaben der Mildtätigkeit bezogen. Von jeder Verbindung zum Werkdienst gelöst, ist *śraddhā* „ein williges, gläubiges Sichhingeben an das zu Erkennende (z.B. Brahman)“ die erste Vorbedingung der Erkenntnis, der Meditation. Dieser Sinngehalt ist Śaṅkara und dem Yoga geläufig. ⑧

## D.

Im Pāli-Kanon führt *saddhā* „Vertrauen, Zuversicht“ geradewegs zum „buddhistischen Credo“; *saddhā* ist seltener = ved. *śraddhā* „Spendefreudigkeit“, zumeist „der Glaube an Buddha und seine Lehre – d.i. das völlige Vertrauen in die große Einsicht des Vollendeten, das starke intuitive Wissen um die Erlösungswahrheit –, die Herzensbereitschaft, ein lebendiges Glied seiner Gemeinde zu werden“. ⑨

V. VERZEICHNIS

insbesondere der angeführten Śraddhā-/Saddhā-Stellen

A. VEDISCHE LITERATUR

1. Saṃhitā:

<i>R̥gveda</i>	<i>Sāmaveda</i>	<i>Taittirīya-S.</i>
I,55,5 15	I,90 33	I,6,8,1 29,N.49; 30
I,102,2 13	I,280 16; 40	II,3,14,3f. 20
I,103,3 14	I,371 15	II,5,1,3 36,N.65
I,103,5 13		II,6,10,1 32
I,104,6f. 14	<i>Kapīṣṭhala K.S.</i>	II,6,11,1 11
I,108,6 18	XLVI,4 36	VII,1,8,2 36,N.65
II,12,5 2; 15	XLVII,3 29,N.49;	VII,4,1,1 39
II,26,3 20; 31,N.51	30	VII,5,2,2 31
VI,26,6 19	XLVII,4 36,N.66	
VII,6,3 20		<i>Vājasaneyi-S.</i>
VII,32,14 16	<i>Kaṭha-S.</i>	VIII,5b 6
VIII,1,31 16,N.16;	VII,17 11	XIX,4 22
17	XXX,1 36	XIX,30 1,N.4;
VIII,75,2 11	XXXI,3 3,N.10;	16,N.16
VIII,86 14,N.10	29,N.49; 30	XX,24 27,N.42
IX,1,6 22	XXXI,4 36,N.66	
IX,113,2 16,N.16	XXXII,7 29,N.49;	<i>Atharvaveda</i>
IX,113,2ff. 21f.	29	IV,30,4 7
X,39,5 16	XXXIII,1 31	IV,35,7 30
X,113,9 14,N.10,	XXXVII,7 39	V,7,5 37
19; 21,N.29		VI,122,3 31,N.52
X,125,4 7	<i>Maitrāyaṇīya-S.</i>	VI,133,4 27,N.44
X,147,1 15	I,4,10 29,N.49; 29	IX,5,7 31,N.52
X,151 10,N.1;	III,2,2 41	IX,5,11 31,N.52
23; 37; 64	III,6,3 6,N.19	IX,5,21 31,N.52
X,151,1 16,N.16	III,10,2 12	X,2,19 26
X,151,2 37	IV,1,4 29,N.49; 30	X,6,4 26
X,151,5 9; 25	IV,1,6 36,N.66	X,7,1 26; 27
	IV,8,1 36	X,7,11 26
<i>R̥gveda-Khila</i>	IV,11,6 11	XI,9,9 26
IX,113,3 21,N.30	IV,14,10 20	XI,10,22 10,N.1; 27

V, A.

Stellenverzeichnis

XII,2,51 37,N.68	XV,2,5 21	XV,16,4 21
XII,3,7 31,N.52	XV,7,2-5 21	XV,16,4-7 27
XIII,6,2 26	XV,7,4f. 26	XX,34,5 15

2. Brāhmaṇa:

<i>Aitareya-Br.</i>		<i>Śatapatha-Br.</i>
II,374 32		I,1,4,15f. 36,N.65; 36
I,6,11 6	II,426 25; 34	I,2,5,24f. 10,N.2; 35
II,40,6 6	III,23f. 7,N.22; 40	I,3,1,27 6
IV,17,3 32	III,117 28,N.45	I,8,1 36,N.67
V,27,10 33	III,120-128 6,N.20	II,1,3,9 45,N.81
VII,3,4 33		II,2,2,5 5,N.15
VII,12,8 34	<i>Jaim.Upaniṣad-Br.</i>	II,3,3,5 54,N.102
	I,19,2 27	II,3,19,21 45,N.81
<i>Kauṣītaki-Br.</i>	III,(8-)11 53	XI,2,7,20 24,N.41;
II,8 36,N.65	IV,25,1 28,N.45	36,N.67
VII,4 51		XI,6,1,(12) 33;
		52,N.98
<i>Tāṇḍya-Mahābr.</i>	<i>Taittirīya-Br.</i>	XII,1,2,1 27
XII,11,25 10,N.2; 41	II,3,10,1f. 22,N.34	XII,1,3,23 28,N.45
	II,8,5,3 20	XII,7,3,11 22
<i>Śaḍviṃśa-Br.</i>	II,8,8,6-8 10,N.1; 23;	XII,8,2,4 27
II,10,7 45,N.82	23, N.36; 24,N.40	XIII,8,4,10 5,N.15
	II,8,8,8 35	XIV,1,1,4 28,N.45
<i>Sāmavidhāna-Br.</i>	II,8,9,2 13	
II,7,2 40	III,1,4,11 39	<i>Gopatha-Br.</i>
	III,2,4,1 29,N.49	I,1,39 27
<i>Jaiminīya-Br.</i>	III,2,5,9 36,N.66	I,2,14 46
I,42ff. 52,N.98	III,7,4,1 29	I,4,7f. 27
I,50 54	III,7,7,9 53	I,4,8 28
I,151 6	III,10,11,3 53,N.100	I,5,24 33
I,266 38	III,11,8,1 34,N.61;	II,2,23 6
II,53f. 51	42	
II,65 53,N.101	III,11,9,8f. 42	
II,218-221 7,N.22;	III,12,3,1 35	
40	III,12,5,11 5,N.15	

3. Āraṇyaka und 4. Upaniṣad:

<i>Kauṣ. Ār.</i>	<i>Chānd.Up.</i>	
XIII,1 28,N.45	V,11,1 49	VI,12,2 6,N.21
	V,4,2 54f.	VII,18f. 55
	V,9,1 55	VIII,8,5 24
<i>Taitt. Ār.</i>	V,10,1 55	<i>Kaṭh. Up.</i>
VI,4,6ff. 53,N.99	V,10,3 55,N.106	I,1,1f. 42



## C. NACHVEDISCHE LITERATUR

## 1. Sūtra und Śāstra:

<i>Gaut. Piṭṛmedha-S.</i>	<i>Manu</i>	IV,226	47f.
II,5,12 34,N.62; 50	III,202 51,N.93	IV,228	48
	III,259 34,N.62; 50		
	III,275 51,N.93		
<i>Kāt. Śrāddhakalpa</i>	IV,158 48	<i>Yoga-S.</i>	
III,28 34,N.62; 50	IV,225 46	I,20	56

## 2. Epos:

<i>Mbh.</i>	<i>Bhagavadgītā</i>
III,2160 6	VII,21 58,N.113
XII,7223 3,N.11	XII,20 58,N.113
XII,7554 3,N.11	

## 3. Purāṇa:

<i>Bhāg. P.</i>
IX,1,11,4 36
X,38,39 3,N.11
X,86,5 3,N.11

## 4. Erzählungsliteratur:

<i>Kathās.</i>	<i>Śukasaptati</i>
65,142 3,N.11	(Text. simpl.)
65,196 3,N.11	XXXIII 51
72,39 3,N.11	XXXV 51
73,359 3,N.11	

## 5. Kunstdichtung:

<i>Bhartṛhari</i>
I,89 3,N.11

6. Drama: präkr. *saddhā*

<i>Cārudatta</i>	<i>Śakunt. (Beng. Rez.)</i>
XIV,24 4	II,9,2 4

## 7. Grammatik und Lexikographie:

<i>Pāṇ.</i>	V,1,110	50,N.92	<i>Vaijayanti</i>
I,4,66 4	V,4,57	11,N.3	98,360 3
III,3,92 7,N.22			223,76 3
	<i>Am.</i>		
<i>Vārtt. ad Pāṇ.</i>	III,3,102	3	<i>Hem.</i>
I,4,59 1,N.4; 7,N.22			541 3
	<i>Halāy.</i>		
<i>Kāś. ad Pāṇ.</i>	II,343	3	<i>Śāśv.</i>
I,4,66 4,N.14	IV,95	3	670 3

## VI. BIBLIOGRAPHISCHE ABKÜRZUNGEN UND SIGLEN

- Ait.Br. Aitareya Brāhmaṇa, hsg.v.Th.Aufrecht.Bonn 1879.(zit. nach Pañcikā u. Adhyāya)
- AKM Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes.
- Am. Amarakośa, ed.by Chintamani Shastri Thatte. Bombay 1882.
- Āṅg.N. Āṅguttara-nikāya, ed.by R.Morris, E.Hardy, C.A.F.Rhys Davids. Vols I-V, VI(indexes). London 1885-1910.=PTS 10,20, 35,44,46,66. (zit.nach Band u.Seite d.Ausg.)
- AO s. Vādhūla-S.
- Āp.Dh.S. āpastambiyadharmasūtram, ed. by G.Bühler. 2nd ed. P.I. II.Bombay 1892.1894.
- Āp.Śr.S. The Śrauta Sūtra of Āpastamba, ed.by R. Garbe, 3 vols. Calcutta 1882-1902.=BI N.S.62.
- Āp.Śr.S.-Übers. Das Śrautasūtra des Āpastamba übers. v. W.Caland.1.-7. Buch: Göttingen 1921.=Quellen d. Religions-Gesch.,Gr.7, Nr.8. 8.-15.Buch:Verhand.d.k.Akad.v.Wetensch. te Amsterdam,Afd.Letterk.,N.R.24(1924);2. 16.-24.,31.Buch:ib.26 (1928),4.
- ĀSS Ānandāśrama Sanskrit Series.
- Āśv.Gr.S. A.F.Stenzler, Indische Hausregeln.1.Heft: Āçvalāyana(Text). Leipzig 1864.=AKM III,4.
- Āśv.Śr.S. āśvalāyanasrautasūtram. Poona 1917.=ĀSS 81.
- AV Atharvavedasamhitā, ed. by Shankar Pāndurang Pandit. 4 vols. Bombay 1895-98.
- Baudh.Dh.S. Baudhāyana-Dharma-sūtra, ed.(with word index etc.) by Pandit A.Chinnaswami Śastri.Benares 1934.=Kashi Sanskrit Series 104,Karmakāṇḍa Section 11.
- Baudh.Śr.S. Baudhāyana Śrauta Sūtra, ed.by W.Caland. 3 vols. Calcutta 1904-24.=BI N.S. 133.

- VI. Bibliographische Abkürzungen und Siglen
- Bhār.Gr.S. H.J.W.Salomons, Het Hindoesche Huisritueel volgens de School van Bhāradvāja.Leiden 1913.= Diss. Utrecht.
- Bhār.Śr.S. Bhāradvāja-Śrautasūtra (Praśna I-XII,6,9), ed.by Raghu Vira : in Journal of Vedic Studies I.II.1934f.
- BI Bibliotheca Indica.
- Bṛh.Ār.Up. bṛhadāraṇyakopaniṣat.ānandagirikṛtaṭikāsamvalitasāmpka-rabhāṣyasametā.4th ed.Poona 1927.=ĀSS 15.
- (Mādhy.-Rez.) Bṛhadāraṇjakopaniṣad in der Mādhyamīna-Recension, hsg.u.übers.v.O.Böhtlingk.St.Petersburg 1889.
- BSS Bombay Sanskrit Series.
- Chānd.Up. chāndogyopaniṣat.4th ed.Poona 1913.=ĀSS 14.
- Digh.N. Digha Nikāya, ed.by T.W.Rhys Davids and J.E.Carpenter. 3 vols.London 1889-1911.=PTS 22.52.67. (zit.nach Band u. Seite d. Ausg.).
- Gaut.Dh.Ś. The institutes of Gautama, ed.by A.F. Stenzler. London 1876.
- Gaut.Pitṛ-medhas. The Pitṛmedhasūtras of Baudhāyana, ... Gautama, ed.by W.Caland. Leipzig 1896. = AKM 10(1897),3.
- Geldner, (RV-Auswahl) Der Rigveda in Auswahl. Stuttgart. Bd. I (1907):Glossar; II(1909):Kommentar.
- Geldner, (Vedismus<sup>2</sup>) Vedismus und Brahmanismus.Tübingen 1928.=Religionsgesch.Lesebuch<sup>2</sup> 9.
- Gop.Br. Gopatha Brāhmaṇa, hsg.v.D.Gaastra.Leiden 1919.
- Grassmann Rig-veda, übers. - 2 Bdd.Leipzig 1876f.
- Halāy. Halayudha's Abhidhanaratnamala, ed. by Th. Aufrecht. London 1861.
- Hem. Hemakāṇḍa's Abhidhānakintāmaṇi, hsg.u. übers.v.O.Böhtlingk u.Ch.Rieu. St.Petersburg 1874.
- Hillebrandt, Vedische Mythologie<sup>2</sup>.2 Bdd.Breslau 1927. 1929. Ved.Myth.

Bibliographische Abkürzungen und Siglen	VI.
Hir.Gr.S.	The Ḡrihyasūtra of Hiraṇyakeśin, ed.by J.Kirste.Wien 1889.
Hir.Śr.S.	satyāśādhaviracitaṃ śrautasūtram. 10 vols. Poona 1907–32. = ĀSS 53.
HOS	Harvard Oriental Series.
Jaim.Br.	Jaiminiya Brāhmaṇa (Buch I),ed.by Raghu Vira. Lahore 1937.=Sarasvatī Vihāra Series 2.
Jaim. Br. (ed.Caland)	Das Jaiminiya-Brāhmaṇa in Auswahl. Text, Übers.,Indices. Amsterdam 1919.=Verhand.d.k.Akad.v.Wetensch. te Amsterdam,Afd.Letterk., N.R.19,4.
Jaim.Gr.S.	The Jaiminigr̥hyasūtra,ed.and transl.by W.Caland.Lahore 1922.=Punjab Sanskrit Series 2.
Jaim.Up.Br.	Jāiminiya Upaniṣad Brāhmaṇa,ed.and transl. by H.Oertel. =JAOS 16(1896),79–260.(zit.nach Adhyāya u.Khaṇḍa).
JAOS	Journal of the American Oriental Society.
Kap.S.	Kapiṣṭhala-Kaṭha-Saṃhitā,ed.by Raghu Vira. Lahore 1932. =Meher Chand Lachhman Das Sanskrit and Prākṛit Series 1.
Kās.	Kāśikā,a commentary on Pāṇini's grammatical aphorisms, ed.by Paṇḍit Bāla Śāstri. 2 <sup>nd</sup> ed. Benares 1898.
Kathās.	Kathā Sarit Sāgara, hsg.v. H.Brockhaus. Buch I–V : Leipzig 1839. – VI–VIII:AKM 2,5 (1862).– IX–XVIII:ib.4,5(1866).
Kāth.Gr.S.	Kāthakagr̥hyasūtra,ed.by W.Caland.Lahore 1925.
Kāth.S.	Kāthakam,hsg.v.L.v.Schroeder.Bd.I.II.III (Index v. R. Simon).Leipzig 1900–12.
Kāth.Up.	kāthakopaniṣat.6 <sup>th</sup> ed. Poona 1927.= ĀSS 7.
Kāt.Śr.S.	The Ḡrautasūtra of Kātyāyana,ed.by A.Weber. Berlin,London 1859.=The White Yajurveda P. III.
Kauṣ.Ār.	VII–XV als Anhang zu: Aitareya Āraṇyaka, ed.by A.B. Keith.Oxford 1909.=Anecdota Oxoniensia,Aryan Series 1,9.
Kauṣ.Br.	Kauṣitakibrāhmaṇam, hsg.v.B.Lindner.Jena 1887.
Kauṣ.S.	Kāuṣika-Sūtra,ed.by M.Bloomfield.=JAOS 14(1890),1.
Ludwig	Der Rigveda,übers. 6 Bdd.Prag 1876–88.
Maitr.S.	Māitrāyaṇi Saṃhitā,hsg.v.L.v.Schroeder.4 Bdd.Leipzig 1881–86.

VI.	Bibliographische Abkürzungen und Siglen
Majjh.N.	Majjhima-nikāya,ed.by V.Trenckner, R.Chalmers, Mrs.Rhys Davids.Vols I.II,1.2.III,1–3. IV(index).London 1888–1925. =PTS 17.39.43.45.47.51.99.(zit.nach Band u.Seite d.Ausg.)
Manu	Mānava Dharma-Śāstra, ed.by J.Jolly.London 1887.=Trübner's Oriental Series.
Mbh.	śrīmahābhāratam (ed.by P.C.Roy).3 <sup>rd</sup> ed. Calcutta 1886–88.
M.Nār.Up.	=Taitt.Ār.(s.d.),X.
Muṇḍ.Up.	muṇḍakopaniṣat.5 <sup>th</sup> ed.Poona 1925.= ĀSS 9.
Naigh.	The Nighaṇṭu and the Nirukta,ed.and transl. by Lakshman Sarup.Lahore 1927.
Oldenberg I	Ṛgveda.Textkritische und exegetische Noten. I–VI.Buch. Berlin.=Abh.d.Gesellsch.d.Wiss. Göttingen,Phil.-hist.Kl., N. F.XI,5(1909).
Oldenberg II	. . . VII.–X.Buch.=ib.XIII,3(1912).
Pāṇ(ini)	Pāṇini's acht Bücher grammatischer Regeln, hsg.u.erläutert v.O.Böhtlingk.2 Bdd.Bonn 1839f.
PTS	Pāli Text Society (Text series).
Pugg.P.	Puggala-paññatti,ed.by R.Morris.London 1883.=PTS 6.
PW	Böhtlingk-Roth,Sanskritwörterbuch. 7 Bdd. St.Petersburg 1852–75.
pw	O.Böhtlingk,Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung.T.1–7, Nachträge v.R.Schmidt. St.Petersburg 1879–1928.
ṚV	Rig-Veda-Saṃhitā, ed.F.M.Müller. 2 <sup>nd</sup> ed., 4 vols.London 1890–92.
ṚVKh.	in: Th.Aufrecht,Die Hymnen des Ṛigveda <sup>2</sup> . Bonn 1877.Bd. II,672ff.
Ṣaḍv.Br.	Ṣaḍvimpśabrāhmaṇam uitg.v.H.F.Eelsingh.Leiden 1908. Diss. Utrecht.
Sāmavidh.Br.	Sāmavidhānabrāhmaṇa,ed.by A.C.Burnell.London 1873.
Samy.N.	Samyutta-nikāya,ed.by M.L.Feer. 6 vols (indexes by Mrs. Rhys Davids). London 1884–1904.=PTS 8.19.25.31.42.54. (zit.nach Band u. Seite d.Ausg.)

Bibliographische Abkürzungen und Siglen	VI.
Śāṅkh.Śr.S.	Śāṅkhāyana Śrauta Sūtra, ed.by A.Hillebrandt Vol.I:Text, Indices. II.III:Commentary.Calcutta 1888-99.=BI N.S.69.
Śāśv.	Śāśvatakośaḥ,hsg.v.Th.Zachariae.Berlin 1882.
Śat.Br.	Śatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-Çākhā ed.by A. Weber.Berlin,London 1855.=The White Yajurveda P.II.
(Kāṇv.Rez.)	Śatapatha-Brāhmaṇa in the Kāṇviya recension, ed.by W. Caland.Vol.I(1926),II,1(1939): bis III,1,10.Lahore.=Punjab Sanskrit Series 10.
SBE	Sacred Books of the East.
Sutta-N.	Sutta-nipāta. New edition by D.Andersen and H.Smith.London 1913.=PTS 72.
SV	Sāma Veda Sañhitā,ed.by Satyavrata Sāmaśramī. 5 vols. Calcutta 1874-78.=BI N.S.40.
Śvetāśv.Up.	Śvetāśvatara-upaniṣad,hsg.u.übers.v.R.Hauschild.Leipzig 1927.=AKM 17,3.
Taitt.Ār.	taittiriyāraṇyakam. T.1(1898).2(1927).Poona.=ĀSS 36.
Taitt.Br.	taittiriyabrāhmaṇam.T.1-3.Poona 1898.=ĀSS 37.
Taitt.S.	kṛṣṇayajurvediyataittiriyasañhitā.T.1-9. Poona 1900-08.=ĀSS 42.
Taitt.Up.	taittiriyopaniṣat.4 <sup>th</sup> ed.Poona 1922.=ĀSS 12.
Tāṇḍ.Br.	Tāṇḍya Mahābrāhmaṇa. 2 vols. Calcutta 1870. 1874.=BI N.S.31.
Thera- } Theri- } -G.	Thera- and Theri-Gāthā,ed.by H.Oldenberg and R.Pischel. London 1883.=PTS 5.
Vādhūla-S.	hsg.u.übers.v.W.Caland an jeweils vermerkter Stelle der Acta Orientalia.
Vaikh.Gr.S.	Vaikhānasasmārtasūtram(=Gṛhya-u.Dharma-S.), ed.by W. Caland.Calcutta 1927.=BI 242.
Vait.S.	Vaitāna Sūtra, ed.by R.Garbe.London 1878.
Vāj.S.	Vājasaneyi-Saṅhitā,ed.by A.Weber. Berlin, London 1852. =The White Yajurveda P.I.
Vās.Dh.Ś.	śrīvasiṣṭhadharmaśāstram,ed.by A.A.Führer. Bombay 1883. =BSS 23.

VI.	Bibliographische Abkürzungen und Siglen
Yājñ.S.	Yājñavalkyasmṛtiḥ.T.1.2.Poona 1903f. =ĀSS 46.
Yoga-S.	The Yoga aphorisms of Patañjali,ed.and transl.by Rājendralāla-Mitra.Calcutta 1883.=BI N.S.63.
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
Zimmer	Altindisches Leben. Berlin 1879.

- Band I     **Hermann Oldenberg: Kleine Schriften**  
Aufsatzsammlung in zwei Teilen.  
Herausgegeben von **Klaus L. Janert**  
1967. XXXVI, IV, 1570 S., Ln. zus. DM 98,—
- Band II     **Helmuth von Glasenapp-Bibliographie**  
Bearb. von **Zoltán Károlyi**  
1968. XIV, 100 S., Ln. DM 24,—
- Band III    **Franz Kielhorn: Kleine Schriften**  
Aufsatzsammlung in zwei Teilen.  
Herausgegeben von **Wilhelm Rau**  
1969. Teil 1: XXIV, 616 S. Teil 2: IV, 489 S.,  
zus. Ln. DM 92,—
- Band IV     **Hermann Jacobi: Kleine Schriften**  
Aufsatzsammlung in zwei Teilen  
Herausgegeben von **Bernhard Kölver**  
1970. Teil 1: XXIV, 546 S. Teil 2:VI, 610 S.,  
zus. Ln. DM 98,—
- Band V     **Paul Thieme: Kleine Schriften**  
Aufsatzsammlung in zwei Teilen  
Herausgegeben von **Georg Buddruss**  
1970. Teil 1 u. 2 zus. XX, 815 S., Ln. DM 72,—
- Band VI     **Wilhelm Geiger: Kleine Schriften**  
Zur Indologie und Buddhismuskunde  
Aufsatzsammlung  
Herausgegeben von **Heinz Bechert**  
1973. XXXIII, 707 S., Ln. DM 72,—
- Band VII    **Heinrich Lüders: Kleine Schriften**  
Aufsatzsammlung  
Herausgegeben von **Oskar v. Hinüber**  
1973. XVI, 561 S. und 6 Tafeln, Ln. DM 58,—

---

VERÖFFENTLICHUNGEN DER GLASENAPP-STIFTUNG

---

- Band VIII **Indologen-Tagung 1971**  
Verhandlungen der Indologischen Arbeitstagung  
im Museum für Indische Kunst.  
Berlin, 7.-9. Oktober 1971  
Herausgegeben von **Herbert Härtel** und **Volker Moeller**  
1973. XXI, 301 S. m. 119 Abb., 1 Farbtafel, Ln. DM 68,—
- Band IX **ŚRAD-DHĀ** in der vedischen  
und altbuddhistischen Literatur  
von **Hans-Werbin Köhler**  
1973. XII, 76 S., Ln. DM 32,—