

II a 23
Geiger
1901

Die kulturgeschichtliche Bedeutung
des indischen Altertums.

REDE
beim Antritt des Prorektorats

der

Königlich Bayerischen

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

am 4. November 1901 gehalten

von

Dr. Wilhelm Geiger,

K. ordentlichen Professor der indogermanischen Sprachwissenschaft.

ERLANGEN.

K. B. Hof- und Universitätsbuchdruckerei von Fr. Junge (Junge & Sohn).

1901.

57

C

4

ind.

~~3 K 1002~~

Suedasien-Institut



45220934 , 1

ind 37 C 4
KP

Hochansehnliche Versammlung!

Kollegen! Kommilitonen!

Zum Gegenstand der Rede, die ich dem Herkommen gemäss beim Antritt des Amtes als Prorektor unserer Hochschule zu halten habe, wähle ich **die kulturgeschichtliche Bedeutung des indischen Altertums.**

Es liegt mir diese Wahl schon deshalb nahe, weil es dem Vertreter der indischen Philologie nur selten vergönnt ist, vor einer grösseren Versammlung über sein Fach zu sprechen. Selbst in seiner Lehrthätigkeit sieht er sich bei Vorlesungen und Übungen zumeist auf einen engen Kreis von Hörern angewiesen. Es hängt dies mit der Sonderstellung zusammen, welche unsere Wissenschaft unter den an der Hochschule vertretenen Disziplinen einnimmt. Bei keiner staatlichen Prüfung, bei keiner der öffentlichen Berufsarten wird Kenntnis des Faches gefordert; sein Charakter ist ganz überwiegend akademisch. Wollte man den Wert der Hochschuldisziplinen lediglich unter dem äusserlichen Gesichtspunkte von Nachfrage und Angebot beurteilen, so wäre zu befürchten, dass die Sanskritphilologie in Bälde ganz aus ihrer Liste gestrichen werden möchte. Und doch wäre dies zu beklagen, solange noch die universitas litterarum das ideale Ziel der Hochschule ist.

An sich wird ja wohl die Behauptung, dass das indische Volk eine bedeutende, schon durch ihr Alter ehrwürdige Kultur aufzuweisen hat, kaum einem Widerspruche begegnen. Aber wo sind nun die Fäden, welche diese Kultur mit der unsrigen verknüpfen? Wodurch könnte eine allgemein menschliche Teilnahme am indischen Altertum sich rechtfertigen lassen? Indisches Land und Volk und Leben scheinen uns weltferne zu liegen. Und dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, dass

Indien erst seit Alexander d. Gr. dem Gesichtskreise des Abendlandes näher gerückt wurde, zu einer Zeit, wo die Kulturentwicklung des indischen Volkes im wesentlichen abgeschlossen, sein Nationalcharakter in den Hauptzügen bereits ausgebildet war. Die Beschäftigung mit dem indischen Altertum gilt daher vielfach für das, was man gerne als „Spezialität“ bezeichnet. Sie mag an und für sich wichtig und bedeutsam sein, aber sie scheint ausser allem Zusammenhange zu stehen mit unserer Altertums- und Geschichtswissenschaft, welche die griechisch-römisch-germanische Kultur zum Gegenstand ihrer Forschung hat.

Ich muss zuerst gegen den Einwand Stellung nehmen, als stünde das indische Volk uns zu ferne, um auf mehr als flüchtiges Interesse Anspruch erheben zu dürfen. Die Inder, obwohl arischen Stammes wie wir selbst, erscheinen uns ja so entartet, dass von der ursprünglichen Verwandtschaft kein Rest mehr übrig blieb. Das ist nun aber schon für die Gegenwart in solcher Allgemeinheit nicht richtig. Eine geschichtliche Betrachtung vollends muss die Anschauungen ganz erheblich korrigieren. Je weiter wir zeitlich zurück gehen, um so deutlicher prägt sich beim indischen Volk der ursprüngliche Typus der Rasse aus. Der indische Arier ältester Zeit erinnert, obwohl bereits zum Inder geworden, in vielen und markanten Zügen an das Bild unserer eigenen germanischen Vorfahren, wie sie waren, als sie in das Licht der Geschichte eintraten. Kein anderes indogermanisches Volk ist uns aber aus so früher Zeit bekannt als das indische. Wenn wir daher wissen wollen, was hinter den uns geschichtlich bekannten Anfängen der griechischen oder der germanischen Kultur zurückliegt, so wird die indische Altertumskunde uns wertvolle Analogien bieten. Man kann aus solchen Analogien leicht Fehlschlüsse ziehen und man hat sie auch gezogen. Die Erschliessung der Zustände von Zeiträumen, die jenseits des Beginnes der historischen Überlieferung liegen, bietet immer ihre besonderen Schwierigkeiten und Gefahren. Aber niemand wird bestreiten, dass solche Rekonstruktionsarbeiten thatsächlich zu den wesentlichen Aufgaben der geschichtlichen Forschung gehören. Und ebenso steht fest, dass, wo es sich um solche Arbeiten auf dem gesamten Gebiete des indogermanischen Völkerkreises handelt, die Kenntnis der altindischen Kultur und ihrer Erscheinungen für den Forscher unentbehrlich ist.

Die indische Kulturentwicklung erstreckt sich aber über mehrere Jahrtausende und in den verschiedensten Richtungen hat der indische Geist sich bethätigt. In

solcher Vielseitigkeit liegt es begründet, dass das indische Altertum zu Aufklärung und Ergänzung herangezogen wird auf zahlreichen Forschungsgebieten, wo immer vergleichende Betrachtungsweise eine Rolle spielt: in der Ethnologie und Folkloristik, in vergleichender Rechts- und Sittengeschichte, in allgemeiner Litteratur- und Religionswissenschaft. Überall bieten sich Punkte, wo die indische Altertumskunde mit anderen Disziplinen sich berührt.

Aber noch mehr als dies! Wiederholt hat die indische Gedankenwelt selbst befruchtend und belebend auf die abendländischen Völker eingewirkt und ihrem kulturellen Fortschritt neue Impulse gegeben. Nicht nur Juwelen, köstliche Gewürze und edle Hölzer, sondern auch geistige Schätze haben wir von Indien erhalten. Es hat dem Abendlande mehr gegeben als es von ihm empfing. Erst der Neuzeit ist es vorbehalten, den Dank der europäischen Welt an das alte Indien zu erstatten.

Es ist mir im Rahmen einer Rede unmöglich, den Reichtum der indischen Kultur und die Menge der Beziehungen zwischen ihr und der abendländischen Kultur erschöpfend zu schildern. Ich will nur einige Seiten des Geisteslebens der Inder hervorheben, die mir naturgemäss am nächsten liegen: ihre Sprache und Litteratur, ihre Wissenschaft und ihre Religion.

Schon das Bekanntwerden der altindischen Sprache, des Sanskrit, wie ich kurzweg sagen will, hat bei uns zu einer bedeutsamen Bewegung auf wissenschaftlichem Gebiete Anlass gegeben. Eine Fülle von Licht ergoss sich über die Sprachen der europäischen Kulturvölker und ihre Zusammenhänge. Es entstand eine völlig neue Disziplin, die vergleichende Sprachwissenschaft. Im Überschwang der Begeisterung ging man so weit, im Sanskrit die Mutter aller indogermanischen Sprachen zu vermuten. Davon sind wir längst zurückgekommen. Das Sanskrit steht nicht als Mutter über dem Griechischen und Lateinischen, dem Germanischen, Slavischen und Keltischen, sondern als Schwester neben ihnen. Die indogermanische Muttersprache ist uns unwiederbringlich verloren. Längst auch hat die Sprachwissenschaft sich von der Sanskritphilologie emanzipiert und ist zu einer selbständigen Disziplin geworden. Gingen ihre Vertreter früher ausschliesslich aus dem Kreise der Sanskritisten hervor, so sehen wir jetzt in ihren Reihen in der Mehrheit solche Gelehrte, die von der griechischen oder germanischen Philologie den Ausgang genommen haben.

Aber die indogermanische Sprachwissenschaft darf und wird nie vergessen, dass tatsächlich die Sanskritphilologie ihre Mutter ist, die sie ins Leben gerufen, die ihr eine Fülle von Nahrung gegeben hat und noch immer gibt. Ich will nur darauf hinweisen, dass auf einem ihrer ergiebigsten Gebiete, auf dem der Lehre vom indogermanischen Accent, eine Arbeit des Sanskritisten BÖHTLINGK¹⁾ die Bahn gebrochen hat. Und auch heute noch hat die Sanskritsprache ihre methodologische Bedeutung nicht eingebüsst, schon aus dem Grunde, weil keine der Schwestersprachen die reiche Fülle der indogermanischen Formenbildung in gleicher Vollständigkeit bewahrte. Noch heute ist sprachvergleichende Forschung auf indogermanischem Gebiete ohne gründliche Kenntnis des Sanskrit in der That undenkbar.

Nicht minder tiefen Eindruck wie die Sanskritsprache machte bei ihrem Bekanntwerden in Europa die Litteratur des indischen Volkes. Bei uns in Deutschland waren es namentlich die Romantiker, die begeistert von dem neu erschlossenen Quell der indischen Dichtung tranken. Begreiflich genug. Der Charakter der indischen Poesie ist eben ganz überwiegend romantisch. Nirgends kommt daher die Eigenart des indischen Empfindens so zum vollen Ausdruck wie in der Lyrik: das tiefe Verständnis für die Natur und das liebevolle Sichversenken in ihre Erscheinungen, das Feingefühl für intime psychologische Vorgänge, und dazu die Fähigkeit, Naturbilder und Seelenstimmungen bis in die feinsten Einzelheiten hinein mit staunenswerter Anschaulichkeit zu schildern. Selbst in den Dramen herrscht die lyrische Stimmung vor. Doch fühlte auch eine Goethe sich von einem Werke, wie der Śakuntalā, mächtig angezogen. Wohlbekannt ist das Distichon, in welchem er fast überschwänglich Kālidāsa's Dichtung preist, die, wie wir jetzt wissen, durchaus noch nicht den Höhepunkt der dramatischen Poesie der Inder bezeichnet.

Es ist wohl nicht zu viel gesagt, wenn ich behaupte, für das Gebiet der vergleichenden Litteraturwissenschaft habe die indische Litteratur eine ähnliche Bedeutung wie die Sanskritsprache für die indogermanische Sprachvergleichung. Wer könnte beispielsweise an das vergleichende Studium der grossen Epen und ihrer Entstehung herangehen, ohne vertraut zu sein mit dem Riesenwerke des Mahābhārata, das man als das indische Nationalepos zu bezeichnen pflegt, und mit den daran sich anschliessenden gerade in jüngster Zeit wieder lebhaft erörterten Problemen? Die

indische Litteratur übertrifft nicht nur an Umfang um ein bedeutendes die Litteraturen der klassischen Völker, ihre Entwicklung erstreckt sich auch über Zeiträume, wie dies, so viel ich sehe, überhaupt bei keinem zweiten Volk der Erde beobachtet wird. Die Blüteperiode der Sanskrit-Kunstpoesie gehört dem 5. bis 7. nachchristlichen Jahrhundert an. Um diese Zeit lebte Kālidāsa, als Lyriker und Dramatiker gleich berühmt; lebte Śūdraka, der Dichter der Mṛcchakaṭikā, die unter dem Titel Vasantasenā — es ist dies der Name der Heldin des Stückes — in deutscher Übertragung auch unseren Bühnen bekannt wurde. Damals lebten der merkwürdige Spruchdichter Bhartṛhari, der unstät zwischen ausschweifendem Sinnengenuss und weltflüchtiger Askese hin und her schwankte, Daṇḍin, der feinsinnige Novellist und Poetiker, und andere Grössen des indischen Dichter-Pantheons. Aber diese klassische Zeit der indischen Dichtung ist von ihren Anfängen durch mehr als zwei Jahrtausende getrennt. Die priesterlichen Hymnen des Rigveda entstanden zwischen 3000 und 1500 v. Chr., wenn nicht schon früher. Sie sind nicht bloss das früheste Erzeugnis des indischen Geistes, sie gehören auch zu den ältesten litterarischen Denkmälern der Menschheit, die wir überhaupt kennen.

Gewiss macht uns dies die indische Litteratur an sich schon ehrwürdig. Ihre unmittelbare Bedeutung für uns Europäer erhellt aber noch mehr aus der Thatsache, dass sogar eine ganze Litteraturgattung, die der Fabeln und Märchen, von Indien Anregung und Inhalt empfangt. Es kann zugegeben werden, dass vielleicht nicht alle Fabel- und Märchenstoffe von den Indern erfunden wurden. Manche von ihnen mögen in frühester Zeit aus Vorderasien und Griechenland zu ihnen gebracht worden sein. Aber auch wenn dem so ist, so wird doch die Sache selbst dadurch keineswegs geändert. Zweifellos ist und unbestritten, dass in Indien jene Litteratur in besonderem Umfange ausgebildet wurde, und dass dann, teils auf rein litterarischem Wege, teils durch mündliche Überlieferung, eine Fülle von Fabeln und Märchen aus Indien zu uns ins Abendland gelangte. Die Lust zu fabulieren war offenbar in Indien ausserordentlich verbreitet. Man liebte es auch, Fabeln und Märchen zu grossen Sammlungen zu vereinigen und durch eine Rahmenerzählung zu einer Einheit zusammen zu schliessen. Von diesen Sammlungen spielt eine, das Pancatantra, eine hervorragende Rolle. Im 6. Jahrh. n. Chr. wurde sie in das persische Idiom der damaligen Zeit übersetzt, gelangte in der Folge durch arabische, hebräische und

lateinische Übertragungen in das Abendland und wurde hier viel gelesen und ausgebeutet. Andere Stoffe kamen auf anderen Wegen durch Schrift und Wort in unseren Besitz. Den Wanderungen der einzelnen Fabeln oder Märchen durch die Litteraturen der verschiedensten Zeiten und Völker nachzugehen, wie dies zuerst BENFEY in seinem berühmt gewordenen Werke über das Pancatantra gethan hat, gewährt einen eigenartigen Reiz. Die älteste Version unserer Erzählung vom Doktor Allwissend²⁾ finden wir in der indischen Märchensammlung Kathāsaritsāgara. Die Geschichte vom Mann im Brunnen, welche von Rückert in der wohlbekannten Parabel „Es ging ein Mann im Syrerland“ behandelt wurde, hat ihr Urbild in einer Episode des Mahābhārata³⁾. Das Original des Gleimschen Gedichtes „Der Milchtopf“⁴⁾, dessen Stoff auch in einer Fabel Lafontaines und in dem Kindermärchen „Der faule Heinz“ enthalten ist, steht im Pancatantra. Die Geschichte von dem verzauberten Könige, welche Hans Sachs in seinem Gedichte „Der hochfertig Keiser“ und Longfellow in einer der Erzählungen aus einem Wirthshaus an der Landstrasse behandelt haben, wurde von VARNHAGEN⁵⁾ auf ihrer Wanderung durch die asiatischen und europäischen Litteraturen verfolgt. Auch hier werden wir auf das Pancatantra als letzte Quelle geführt.

In der Erzählungslitteratur zeigt sich der indische Genius von seiner heiteren und liebenswürdigen Seite. Aber auch auf dem ernsten Gebiete der Wissenschaft sind die alten Inder die Lehrmeister des Abendlandes geworden. Vorab auf dem der Philosophie. Dass in den ersten Jahrhunderten n. Chr. die indische Sāṃkhya-Lehre einen wesentlichen Einfluss ausübte auf die Ausgestaltung der gnostischen und namentlich der neuplatonischen Ideen, steht wohl ausser Zweifel⁶⁾. Manche Anschauungen, die uns bei Plotin und Porphyrius begegnen, decken sich vollständig mit denen des Sāṃkhya-Systems. Schwieriger liegt die Sache bei der älteren griechischen Philosophie. Ähnlichkeiten zwischen den Eleaten einerseits und der Philosophie der Upanishads andererseits, zwischen den griechischen Naturphilosophen und dem Sāṃkhya sind ja unverkennbar vorhanden⁷⁾. Ob aber diese Ähnlichkeiten auf der Gleichmässigkeit des menschlichen Denkens beruhen, oder ob eine Entlehnung stattfand und in welcher Weise diese erfolgte, das dürfte schwerlich mit Sicherheit

sich ermitteln lassen. Für Pythagoras aber ist die Abhängigkeit von indischem Denken in höchstem Grade wahrscheinlich, ja fast zur Gewissheit erhoben⁸⁾. Die Lehre von der Seelenwanderung, welche für Pythagoras und seine Schule kennzeichnend ist, kann jedenfalls nur aus Indien stammen. In Ägypten, wo man früher ihren Ursprung suchte, hat es nie eine solche Lehre gegeben. Auch der nach Pythagoras genannte berühmte Lehrsatz war den Indern schon lange vor seiner Zeit geläufig. Er wird bereits in den sog. „Schnurregeln“, den Śulvasūtras, entwickelt, die sich mit der exakten Konstruktion der Opferaltäre beschäftigen und noch zu den Ausläufern der vedischen Litteratur gehören⁹⁾.

Dies führt mich auf die Mathematik. Die Stärke der Inder liegt durchaus nicht auf dem Gebiete der Geometrie, sondern auf dem der Algebra. Ihre bedeutendsten Leistungen haben sie in der unbestimmten Analytik erzielt. Sie kannten sogar — und es stellt dies den Höhepunkt ihres mathematischen Wissens dar — eine Methode zur Auflösung der unbestimmten Gleichungen zweiten Grades. Über Wert und Bedeutung dieser Methode steht mir kein Urteil zu. Ein Fachmann aber, HANKEL, sagt von ihr aus, sie sei über alles Lob erhaben, und bezeichnet sie als das Feinste, was vor Lagrange in der Zahlenlehre geleistet worden ist. Merkwürdigerweise hat Lagrange in einer 1769 erschienenen Abhandlung — mehr als ein Jahrtausend nach den Indern — genau die gleiche Methode vorgetragen und in der Folge weiter ausgebildet¹⁰⁾.

Über das Verhältnis zwischen griechischer und indischer Mathematik gehen die Anschauungen noch auseinander. CANTOR, der Geschichtsschreiber der mathematischen Wissenschaft, lässt die Inder durchaus abhängig sein von den Griechen. Aber auch er muss zugeben, dass wenigstens auf dem Gebiet der Algebra die Schüler ihre Lehrer weit überholten. HANKEL dagegen vertritt mit Entschiedenheit die Priorität der Inder und er nennt die Algebra des Diophant einen abgerissenen Zweig von dem Baume der indischen Wissenschaft¹¹⁾. Mag man nun mehr der einen oder der anderen Meinung zuneigen, ein grossartiges Verdienst um die Mathematik bleibt den Indern unbestritten. Sie sind die Erfinder unseres Positions-Ziffernsystems. Die Art, wie wir jetzt unsere Zahlen schreiben, dass innerhalb einer Gruppe die Stellung schon den decimalen Rang der einzelnen Ziffer bezeichnet, diese Art ist indischen Ursprungs. Ob diese Erfindung aus der allmählichen Verbesserung einer unvollkommenen Zahlenbezeichnung hervorging, oder ob sie dem Gehirn eines einzelnen

genialen Mathematikers entsprang, das ist nicht zu ermitteln¹²⁾. Aber die eminente Tragweite der Erfindung leuchtet von selber ein. HANKEL¹³⁾ bezeichnet sie als eine jener Entdeckungen, die durch ihre wunderbare Einfachheit sofort in den allgemeinen Gebrauch übergehen, so dass man völlig vergisst, mit welchen Schwierigkeiten die Generationen zu kämpfen hatten, die sie noch nicht kannten. In der That ist das Positions-System über ganz Indien, Vorderasien und Ägypten verbreitet, und es bedienen sich seiner die sämtlichen Kulturvölker Europas in den Mutterländern wie in den Kolonien. Unsere Kinder lernen und üben in der Schule tagtäglich die Weisheit der Inder. „Wohl gibt es kaum — damit schliesst HANKEL seine Würdigung der indischen Entdeckung — ein anderes Resultat klar bewussten abstrakten Denkens, welches so weit verbreitet und so in den Gebrauch aller aufgenommen ist.“

Lassen Sie mich hier im Vorübergehen noch ein Geschenk erwähnen, das wir den Indern verdanken: ich meine das Schachspiel. Seine Erfindung steht doch wohl ebensosehr im Zusammenhange mit der mathematischen Begabung wie mit der ausserordentlichen Phantasie des indischen Volkes: Nach persischer Tradition¹⁴⁾, die mindestens ein Jahrtausend alt ist, wurde das königliche Spiel im 6. Jahrh. unter Chosru Nushirvān aus Indien nach Persien gebracht, um von hier aus seinen Siegeszug über die Welt anzutreten. Und wer heute über die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit des Schachspiels staunt und über den unverminderten Reiz, den es immer wieder auf den Spieler ausübt, der möge nicht vergessen, dass er indischen Scharfsinn und indische Kombinationsgabe bewundert.

Ich komme nun schliesslich zur indischen Religion. Die älteste Litteratur der Inder, die Liedersammlung des Rigveda, ist wesentlich religiösen Inhalts: Gebete, Lobgesänge an die himmlischen Götter, Opferhymnen. Als diese Lieder zuerst durch Ausgaben und Übersetzungen bekannt wurden, glaubte man, mit ihrer Hilfe durch Vergleichung vor allem der griechischen und germanischen Religion die indogermanische Urreligion erschliessen zu können. Aber die Wissenschaft der vergleichenden Mythologie ist in neuerer Zeit stark in Misskredit gekommen. Auch ich gehöre nicht zu denen, die grosses Gewicht auf ihre Ergebnisse legen. Viele von ihnen haben sich als haltlos erwiesen, viele als blosser Möglichkeit, relativ wenige als ge-

sicherte und unangreifbare Thatsachen. Schon die Anschauung, als sei der Inhalt der vedischen Hymnen naiver Volksglaube, ist irrtümlich; er ist vielmehr überwiegend brahmanische Theologie. Die Bedeutung der indischen Religion ist grösser, meine ich, für die allgemeine als für die indogermanische Religionsgeschichte. Sie besteht darin, dass wir hier eine tausendjährige Entwicklung vor uns haben, die sich mit relativer Sicherheit verfolgen lässt. Die indische Religion wird uns dadurch zu einem typischen Muster, wo immer wir das Werden und Wandeln religiöser Ideen beobachten. Die indische Religion schliesst aber endlich auch eine Lehre ein, die zu den merkwürdigsten Erscheinungen des religiösen Lebens aller Zeiten und Völker gehört, — den Buddhismus.

Buddha und Buddhismus! Wer hätte nicht davon gehört, darüber gesprochen? Gibt es doch Enthusiasten, die dem Buddhismus eine praktische Bedeutung für das religiöse Leben der Zukunft zuschreiben wollen, die in ihm eine neue Weltreligion erhoffen, als die grösste aller Kulturgaben, welche die Menschheit dem alten Indien zu verdanken hätte.

Ich will bei diesen Phantasmen nicht lange mich aufhalten. Es gibt, glaube ich, kaum einen Kenner des indischen Altertums, der sie teilte. Den Buddhismus, wie wir ihn quellenmässig kennen, als ganzes in unsere Zeit und in unsere Welt übertragen zu wollen, ist eine Illusion. Dazu hat er viel zu viel spezifisch Indisches an sich, wurzelt zu tief in asiatischen Anschauungen und Verhältnissen. Buddha war keineswegs ein Revolutionär, weder auf sozialem noch auf religiösem Gebiete, sondern durchaus ein Kind seiner Zeit. Er war im Gegenteil so konservativ, dass er die ganze brahmanische Mythologie in sein System herübernahm. Alle die Götter, Halbgötter, Dämonen, welche die ausschweifende indische Phantasie geschaffen, sind dem Buddhisten Realitäten. Sie spielen in den buddhistischen Legenden ihre Rolle; sie sind Wesen, die dem Weltganzen angehören, wie wir Menschen auch, nur sind sie von anderer Art und Natur. Wenn wir dies mythologische Beiwerk ausser acht lassen, so nehmen wir dem Buddhismus einen, ich will nicht sagen: wesentlichen, aber jedenfalls einen charakteristischen Bestandteil. Die geschichtliche Treue erfordert zum mindesten, es nicht zu verschweigen, wenn wir den Buddhismus mit anderen religiösen oder philosophischen Systemen vergleichen und den ethischen Gehalt auf beiden Seiten gegeneinander abwägen.

Und ebensowenig dürfen wir es verschweigen, dass die ganze Lebensauffassung des Buddhisten in mancher Hinsicht uns doch fremdartig berührt. Vorab muss es gesagt sein, dass der Buddhist die volle Verwirklichung seiner Ideale ausschliesslich im mönchischen Leben findet. Die Gemeinschaft, welche Buddha gründete, war ein Mönchsorden. Es werden zwar auch unter den Laien Anhänger geworben; aber sie stehen zum Orden nur in sehr losem Verhältnisse. Sie gelten für Freunde und Bundesgenossen der guten Sache, die sich ein Verdienst erwerben, wenn sie den Orden durch Almosen unterstützen.

Pessimismus und Weltflucht waren die Signatur des buddhistischen Zeitalters. Auch der Buddhismus ist durchaus pessimistisch. Ihm ist alles Dasein nur Leiden, und zwar Leiden in ziemlich äusserlichem Sinne: Krankheit, Alter, Tod. Alles dieses Leiden aber, so wird gelehrt, entsteht durch die Begierde. Unterdrückung jeglicher Begierde, vollkommene Leidenschaftslosigkeit und Seelenruhe gegenüber allem, was das Leben bringt, sind also die Kennzeichen eines wahren Jüngers des Buddha. Selbst solche menschlichen Empfindungen, die wir zu den heiligsten zählen, wie die Liebe zu den Angehörigen, muss er aus seinem Herzen reissen; denn sie verknüpfen ihn mit der Welt, von der er sich loszulösen trachtet.

Das buddhistische Ideal ist also Quietismus, Passivität, ein absolutes Nil admirari. Ein solches Ideal wird bei uns Kindern einer lebhaft bewegten Zeit kaum auf viele Anhänger rechnen dürfen. Und wäre es der Fall, so wäre darin, nach meiner Anschauung wenigstens, kein Fortschritt zu erkennen.

In meinen Worten soll aber ganz und gar keine Missachtung oder auch nur Unterschätzung des Buddhismus liegen. Ich stelle ihn im Gegenteil sehr hoch, aber ich will ihn verstanden wissen in seinem geschichtlichen Zusammenhange und innerhalb des Rahmens der Verhältnisse, für die er bestimmt ist und in die er hineinpasst. In Ceylon habe ich Freunde kennen gelernt, Buddhisten, in deren Art und Wesen die stille Grösse ihrer Religion wohl zum Ausdrucke gelangt, und die ich wahrhaft verehere.

Der Buddhismus enthält manche Lehrsätze, welche unserer Vernunft zusagen. Wer sie herausgreift und unserer Denk- und Anschauungsweise anpasst, der mag wohl aus solchen Elementen eine eigene Weltanschauung sich aufbauen. Aber das ist dann philosophischer Eklektizismus, der weit entfernt ist von der geschichtlichen

Buddhalehre. Und wer ihn für diese ausgibt, begeht eine Täuschung. Eine Täuschung ist es auch, wie die historische Forschung an der Hand der Quellen leicht zu erweisen vermag, wenn die Anhänger der theosophischen Gesellschaft im Besitz einer buddhistischen Geheimlehre zu sein behaupten. Eine solche hat es niemals gegeben. Buddhas Lehre war klar und eindeutig und für jeden bestimmt, der sie hören und annehmen wollte.

Die Grösse des Buddhismus beruht darin, dass er Religion und Philosophie zu vereinigen sucht. Den Widerspruch zwischen dem sittlichen Verhalten des Menschen und seinem Schicksal löst er in einer Weise, welche die Vernunft immerhin zu befriedigen vermag. Auf jede unserer Handlungen folgt, so lehrt der Buddhismus, mit unabänderlicher Notwendigkeit Lohn oder Strafe. Jedes kamma, sagt der Buddhist, hat sein phala, jede That ihre Frucht. Aber die Entwicklung des Individuums ist nicht auf die kurze Spanne eines Menschenlebens beschränkt. Alle Wesen durchlaufen eine Reihe von Existenzen in dem Kreislaufe der Wiedergeburten, dem saṃsāra. Jedes neue Dasein aber ist nur das Fazit aller früher durchlebten Existenzen und unseres sittlichen Verhaltens während derselben. Es schafft also jeder Mensch sein Schicksal im vollen Sinne des Wortes selber. Weil nun aber jedes Dasein, auch das vollkommenste, doch nur Leiden ist, so ist es das Ziel des Buddhisten, das Dasein zu vernichten, die Wiedergeburt aufzuheben. Dies ist seine Erlösung: das Nirvāṇa, d. h. das Erlöschen. Nur der Mönch kann des Nirvāṇa teilhaftig werden, nie der Laie. Er erreicht es, wenn sein Kamma getilgt, wenn jede böse That in der langen Kette von Existenzen ausgeglichen ist. Dann ist er erlöst aus dem saṃsāra, erlöst durch die eigene Kraft. Sein Dasein erlischt, um buddhistisch zu sprechen, wie eine Flamme, der es an Brennstoff gebricht; es vergeht spurlos, wie der Flug des Vogels durch die Luft keine Spur zurücklässt.

Auch die buddhistische Ethik, etwas weichlich vielleicht und allzu milde für uns rauhere Nordländer, enthält manchen menschlich schönen Zug. Geduld und Sanftmut, Milde und Friedfertigkeit, Barmherzigkeit gegen alle Wesen, das sind die Kardinaltugenden des Buddhisten; das Gebot, kein lebendes Wesen zu verletzen, steht unter seinen Geboten an der ersten Stelle. Am meisten vielleicht bewundern wir die ausserordentliche Toleranz gegen Andersgläubige, die schon in der frühesten Zeit des Buddhismus zum Ausdrucke kommt. Jede Art Fanatismus, wie überhaupt alle Leiden-

schaftlichkeit, ist dem Buddhisten vollkommen fremd. Proben solcher Toleranz berichtet die Legende vom Meister selber¹⁵⁾. Und König Aśoka, der eifrigste Förderer des Buddhismus, warnt in einem seiner inschriftlichen Edikte ausdrücklich davor, fremde Sekten zu schmähen und die eigene Lehre anderen gegenüber unnötig zu erheben¹⁶⁾.

Ich wiederhole es: der Buddhismus als solcher kann nach meiner Überzeugung nie und nimmer eine praktische Bedeutung für uns und unser religiöses Leben gewinnen. Wohl aber wird er, wo immer die geschichtliche Forschung mit der Entwicklung der grossen Ideen der Menschheit sich beschäftigt, als eines der vornehmsten Erzeugnisse der indischen Kultur ernstes Studium und teilnehmende Beachtung finden.

Noch erübrigt uns, die heutige Feier zu beschliessen in der Weise, wie es nicht nur einem schönen Herkommen, sondern dem Bedürfnisse unseres Herzens entspricht. Wir wollen die Blicke richten auf unseren Allergnädigsten Landesherrn und ihm dankbare Huldigung und das Gelöbniß unwandelbarer Treue darbringen. Wir verehren ja in ihm nicht nur den Fürsten, in dessen Hand die Geschicke unseres Vaterlandes gelegt sind, sondern zugleich auch den Rector Magnificentissimus unserer teuren Friderico-Alexandrina.

Anmerkungen.

- 1) „Erster Versuch über den Accent im Sanskrit.“ Vgl. die schönen Worte JOH. SCHMIDT's im Festgruss an O. v. Böhtlingk (Stuttgart 1888) S. 100.
- 2) TAWNEY, The Kathā Sarit Sāgara I, S. 274.
- 3) E. KUHN im Festgruss an Böhtlingk S. 68.
- 4) WINDISCH, Über die Bedeutung des indischen Altertums, Leipziger Rektoratsrede 1895, S. 7.
- 5) Ein indisches Märchen auf seiner Wanderung durch die asiatischen und europäischen Litteraturen. Berlin 1882.
- 6) GARBE, Die Sāṃkhya-Philosophie, S. 96 ff.; DERS., Sāṃkhya und Yoga (Grdr. d. ind.-ar. Philol. u. Altertumsk. III, 4) S. 4.
- 7) GARBE, Die Sāṃkhya-Philosophie, S. 85 ff.
- 8) L. v. SCHRÖDER, Pythagoras und die Inder. Vgl. auch GARBE, a. a. O. S. 92 ff.
- 9) v. SCHRÖDER, Indiens Litteratur und Kultur S. 718 ff.
- 10) Zur Geschichte der Mathematik in Altertum und Mittelalter (1874), S. 202. Vgl. THIBAUT, Astronomie, Astrologie und Mathematik (bei den Indern) S. 73 (Ind. Grdr. III, 9).
- 11) CANTOR, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik I, S. 511; HANKEL, a. a. O. S. 204—5. Vgl. THIBAUT, a. a. O. S. 77.
- 12) Nach HANKEL, a. a. O. S. 183.
- 13) A. a. O. S. 45.
- 14) Ich verweise auf den Pahlavi-Traktat Māṭikān-e čatrang, welcher mit anderen Stücken von Peshutan Dastur Behramji Sanjana (Bombay 1885) herausgegeben wurde. Auch Firdausī erzählt im Schāhnāme (MOHLS Übersetzung VI, S. 306 ff.) die Geschichte, die er ohne Zweifel schon in seiner Vorlage, dem Pahlavi-Königsbuche, vorfand. Nach der Beschreibung Firdausī's war die Aufstellung der Figuren damals ganz die nämliche wie sie gegenwärtig üblich ist.
- 15) Vgl. die Geschichte von Sīha a. d. Mahāvagga VI, 31, 10 ff. bei HARDY, der Buddhismus S. 69—70.
- 16) Felsenedikt XII. S. HARDY a. a. O. S. 107. Vgl. BÜHLER, ZDMG. 48, S. 59.