

HANDBUCH
DER
KULTUR-
GESCHICHTE

HANDBUCH DER KULTURGESCHICHTE

E. SCHMITT / O. KRESSLER

W. KIRFEL / H. H. SCHAEDELER / W. WOLF

KULTUR DER ORIENTALISCHEN

VÖLKER

E. HOWALD

KULTUR DER ANTIKE



ORIENT
—
ANTIKE

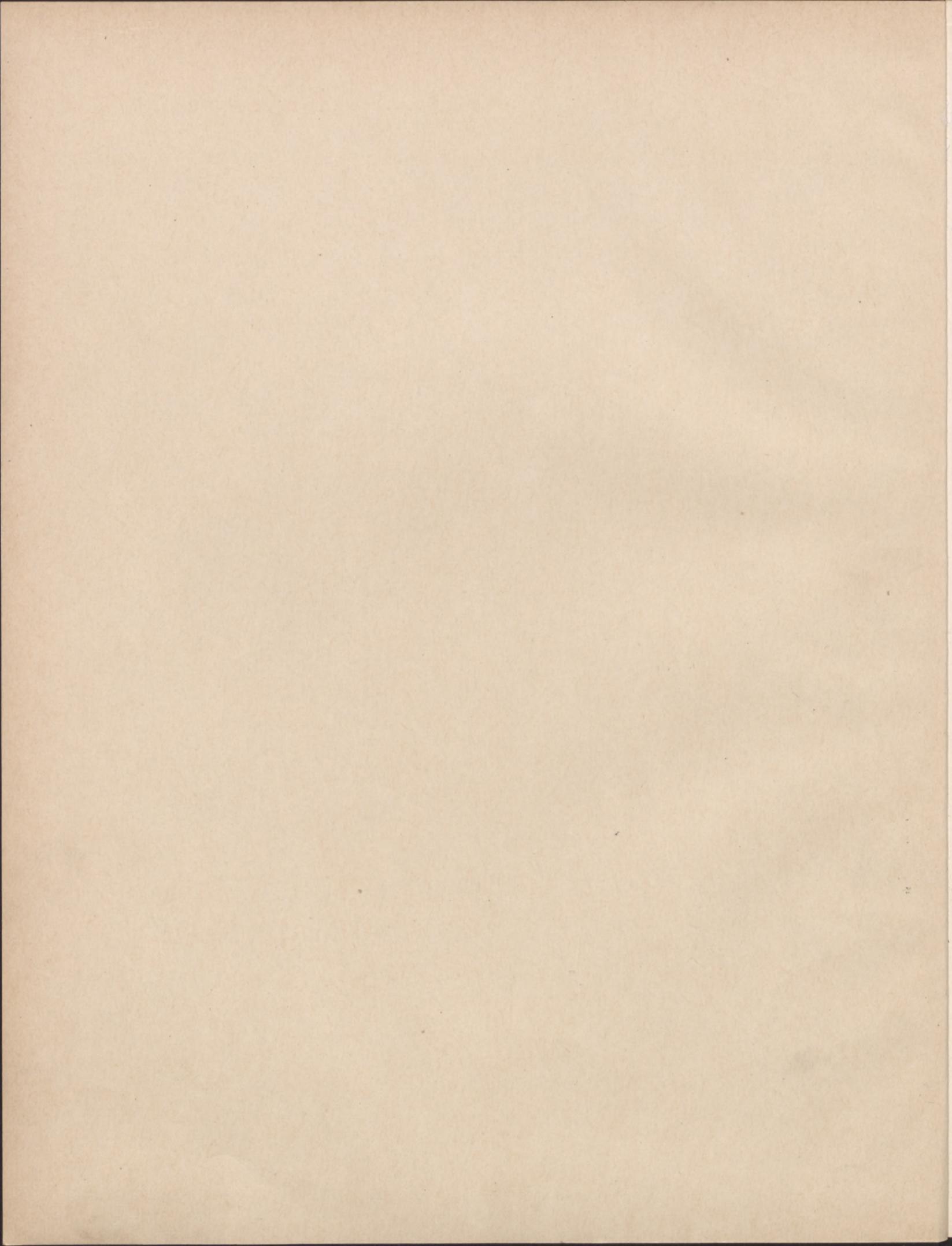


DAS
VÖLKERLEBEN

Lehrer-Bibliothek
des
Gymnasiums zu STOLP

G x ~~260.~~
164 a

Lehrer-Bibliothek
des
Gymnasiums zu STOLP



THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

1954
11

HANDBUCH DER KULTURGESCHICHTE

HERAUSGEGEBEN VON

DR. HEINZ KINDERMANN

PROFESSOR AN DER TECHNISCHEN HOCHSCHULE DANZIG

UNTER MITWIRKUNG VON

Professor Dr. W. Bauer-Wien; Professor Dr. H. de Boor-Bern; Professor Dr. E. Ermatinger-Zürich; Professor Dr. J. von Farkas-Berlin; Professor Dr. W. Flemming-Rostock; Professor Dr. G. Gesemann-Prag; Dozent Dr. W. Giese-Hamburg; Professor Dr. H. Gmelin-Danzig; Dr. H. Grellmann-Greifswald; Professor Dr. H. Gumbel-Frankfurt a. M.; Professor Dr. E. Howald-Zürich; Professor Dr. W. Kirfel-Bonn; Staatsarchivar Dr. P. Kletler-Wien; Professor Dr. F. Koch-Berlin; Dozent Dr. O. Kressler-Bonn; Professor Dr. W. Mulertt-Innsbruck; Professor Dr. H. Naumann-Bonn; Professor Dr. G. Neckel-Göttingen; Professor Dr. H. H. Schaefer-Berlin; Professor Dr. E. Schmitt-Bonn; Professor Dr. F. Schönemann-Berlin; Professor Dr. F. Wild-Wien; Professor Dr. M. Winkler-Wien; Professor Dr. R. Wittram-Riga; Professor Dr. W. Wolf-Leipzig

ZWEITE ABTEILUNG

GESCHICHTE DES VÖLKERLEBENS



AKADEMISCHE VERLAGSGESELLSCHAFT ATHENAION M. B. H., POTSDAM

[1] cr. 25

KULTUR DER ORIENTALISCHEN VÖLKER

VON

DR. ERICH SCHMITT
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BONN

DR. OSKAR KRESSLER
DOZENT AN DER UNIVERSITÄT BONN

DR. WILLIBALD KIRFEL
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BONN

DR. HANS HEINRICH SCHAEDEK
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BERLIN

DR. WALTHER WOLF
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG

Lehrer-Bibliothek
des
Gymnasiums zu STOLP

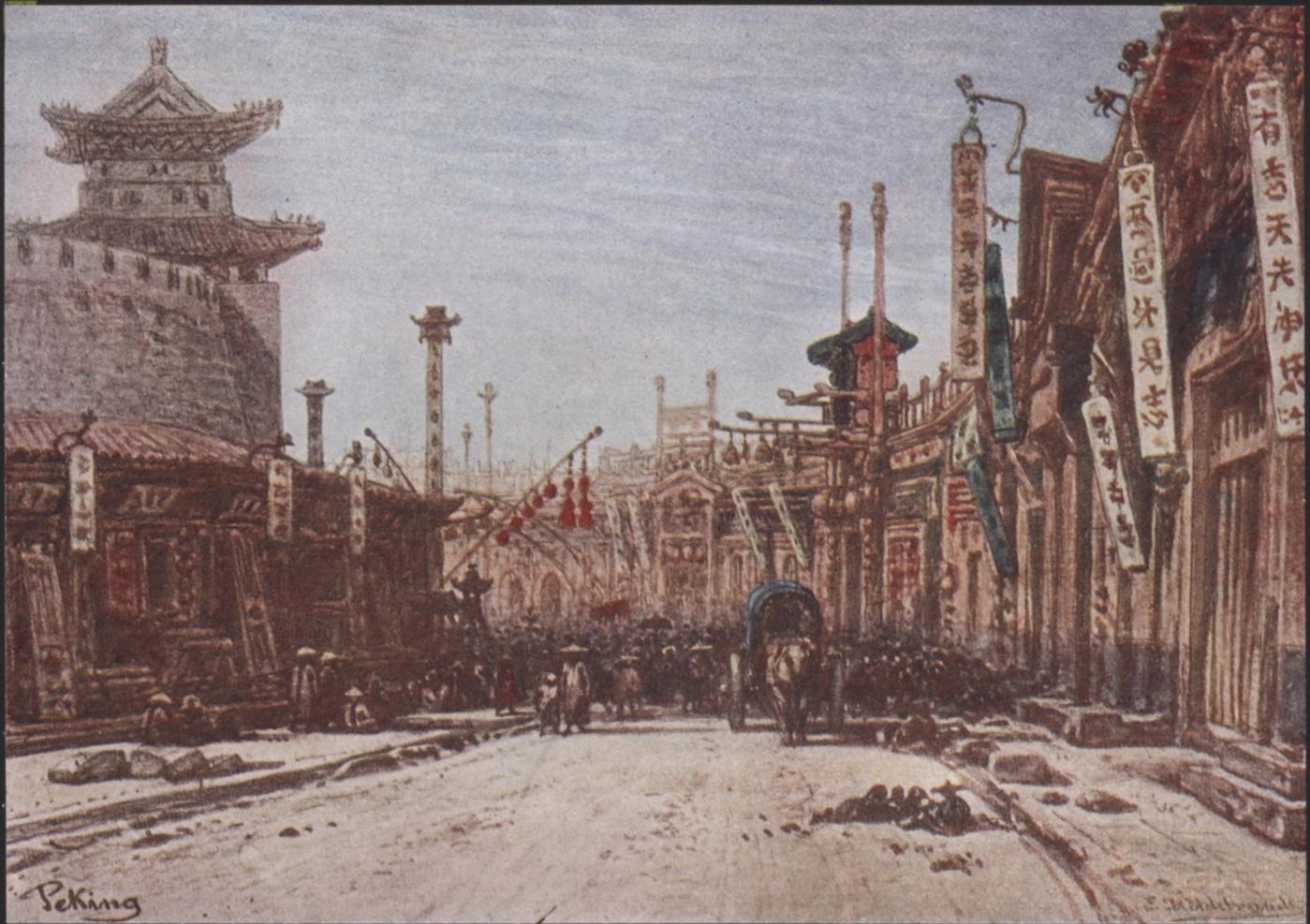
GK 260.



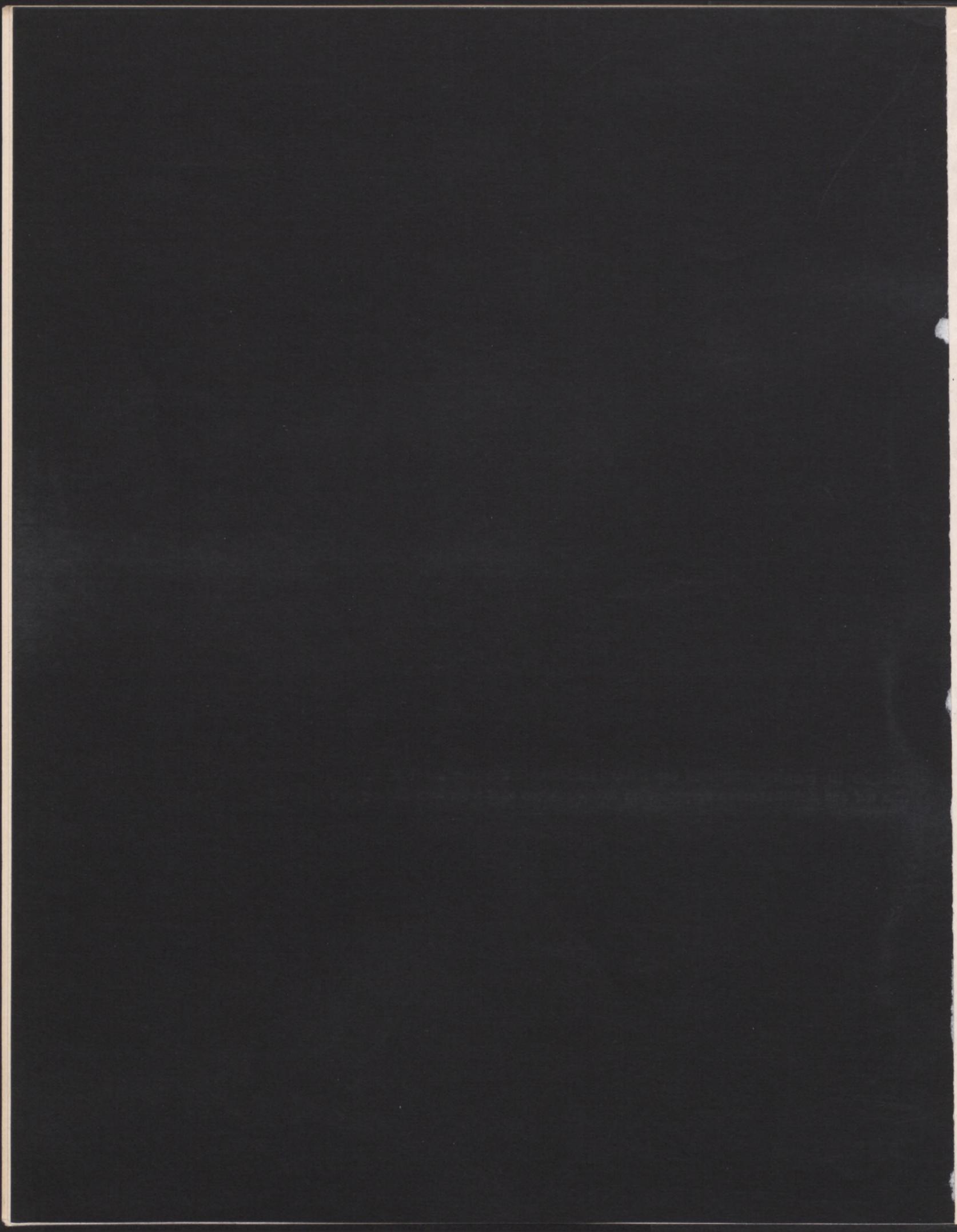
AKADEMISCHE VERLAGSGESELLSCHAFT ATHENAION M. B. H., POTSDAM



COPYRIGHT 1936 BY AKADEMISCHE VERLAGSGESELLSCHAFT ATHENAION M. B. H., POTSDAM
DRUCK VON DER OHLENROTH'SCHEN BUCHDRUCKEREI, ERFURT



Straße in Peking. Aquarell von Eduard Hildebrandt aus dem Jahre 1863.
(Die auf den Schriftbändern dargestellten Schriftzeichen sind freie Nachbildung des Malers.)



CHINA

VON

ERICH SCHMITT

Bemerkungen zur Transkription.

Die Wiedergabe der chinesischen Wörter ist in dieser für die Allgemeinheit bestimmten Arbeit nicht nach einem konsequenten System durchführbar gewesen, da die wichtigsten Orts- und Eigennamen bereits eine durch die postamtliche Fixierung oder durch die Überlieferung feststehende Schreibform erhalten haben. Diese nun einer konsequenten Transkribierung zuliebe umzustößen, hieße nur Verwirrung hervorrufen. Es blieb nur der Ausweg: die bekannten Eigennamen in der üblichen Schreibung zu bringen, für alle anderen aber einen chinesischen Dialekt zugrunde zu legen. Gewählt wurde der Pekinger, da in diesem auch das Chinesisch-Deutsche Wörterbuch von Rüdberg abgefaßt ist. Die für die Wiedergabe verwandten Zeichen haben alle deutschen Lautwert mit Ausnahme der folgenden: j ist stets wie in Journal auszusprechen, während y unseren deutschen j-Laut vertritt; w ist wie im Englischen zu sprechen; jeder Diphthong und Triphthong ist einsilbig zu sprechen, mithin wird der Philosoph Lao-tze ausgesprochen L^äo-tze als fallender Diphthong, wo a den Silbengipfel bildet; als steigende Diphthonge sind zu sprechen solche mit unsilbischem i- oder u-Vokal, der dem Gipfel vorausgeht, z. B. liáng, guó, mién, tschuán usw.; dagegen ist Dschóu als fallender Diphthong mit o als Gipfel zu sprechen. Im Triphthong liao ist a Gipfel, mithin wird das Wort li^äo, also einsilbig gesprochen. Die auf ng auslautenden Wörter sind alle nasaliert auszusprechen, doch nicht so stark wie im Französischen, und ohne hörbares g. Wang, König, wird also genau wie die erste Silbe des deutschen Wortes Wange gesprochen, nur mit englischem w-Laut. h ist stets guttural wie ch in „ach“, hs dagegen entspricht etwa dem ch in „ich“. ai und ei sind ganz verschiedene Laute: ai klingt wie in Kaiser, ei dagegen ist ein langes geschlossenes e mit kurzem i-Nachschlag (weshalb manche auch einfach eh dafür schreiben); ebenso klingt es im Triphthong uei: also guei mit dem Ton auf e. Einfaches i ist lang, dagegen ih stets kurz, z. B. :chih etwa wie in Schiffer zu sprechen. In der Verbindung dj haben beide Zeichen deutschen Lautwert.



1. Eine chinesische Sänfte. (Photo Dr. M. Rikli.)

I. VOM GEIST DER ZEIT.

Die Geburtsstunde des modernen China ist die Revolution des Winters 1911/12, die das alte Kaiserreich China in einen „Volksstaat der Mitte“, Dschung-Hua Min-Guo, verwandelte. Damit war eine Ära in der Geschichte Chinas abgeschlossen, die den gewaltigen Zeitraum von vier Jahrtausenden umfaßt. Mit diesem Revolutionsjahr fiel der Vorhang über der Tragödie des Mandschuherrscherhauses, deren ersten Akt das Jahr 1842 eingeleitet hatte, als China nach dem unglücklichen Ausgang des Opiumkrieges zum Nankinger Vertrag gezwungen wurde. Damals mußte es fünf Handelshäfen öffnen und England als gleichberechtigte Macht anerkennen. Zwei Menschenalter seit der Unterzeichnung dieses Vertrages hatten genügt, um aus dem autokratischen, absolutistischen China die Republik der Mitte, um aus der hierokratischen Universalmonarchie einen begrenzten Nationalstaat zu machen. Das waren die Früchte der europäischen Saat von 1842. Westliche Ideen und Schlagwörter politischen und sozialen Charakters wurden, oft nur halb verstanden, auf das so ganz anders geartete China übertragen und erschütterten die alten Grundpfeiler der chinesischen Kultur. Europäische Naturwissenschaften und Technik brachten vollends den alten Bau zum Wanken. Was bisher siegreich alle Stürme der Jahrtausende überdauert hatte, mußte vor der überlegenen Macht der europäischen Moderne weichen: nicht nur die äußere Form des Staates ging in Trümmer,



2. Chinesische Frauen mit verkrüppelten Füßen.
(Aus M. Kern, Licht des Ostens.)

Abendland besteht aber die Gefahr, daß von der radikalen chinesischen Seite die alte Tradition fortgeworfen wird. Doch man überspringt nie ungestraft notwendige Stufen der Entwicklung; das sehen auch die gemäßigten Kreise Chinas ein, und nach der ersten ziemlich kritiklosen Aufnahmefreudigkeit besinnt man sich auf die alten Kulturgüter. Diese sind doch so lebenskräftig gewesen, daß sie vier Jahrtausende lang dem zahlreichsten Volk der Erde eine Weltanschauung zu geben vermochten, die sein gesamtes Leben und Denken bestimmt und die Bahn seiner kulturellen Entwicklung vorgezeichnet hatten in der untrennbaren Einheit von Religion und Leben, von Naturphilosophie und Staatslehre. So wird das neue Lebensideal Jungchinas der organische Ausbau der alten Kultur und ihre sinnvolle, zeitgemäße Erweiterung durch die moderne Wissenschaft und Technik des Abendlandes.

Eine der bedeutendsten Kriterien für diesen



3. Verkrüppelter Fuß einer Chinesin. (Aus Zeitschr. f. Ethnologie, Bd. XXXVII.)



Rechts: Röntgenaufnahme eines verkrüppelten Fußes. (Aus M. Kern, Licht des Ostens.)

auch der Wesensgehalt der chinesischen Kultur erfuhr eine tiefgreifende Umbildung. Plötzlich und unvermittelt wird der Sprung von der mittelalterlichen Kultur in die modernste Zivilisation nach europäisch-amerikanischem Vorbild gewagt, wenn auch vorerst nur von einer zahlenmäßig kleinen Oberschicht der Intelligenz. Bei den früheren Auseinandersetzungen der chinesischen Kultur mit fremden asiatischen war die chinesische letzten Endes immer siegreich geblieben und hatte die andere niedrigere Kultur in sich aufgenommen. Bei dem jetzigen Existenzkampf mit dem

Geist der Moderne in China ist die Schaffung einer neuen, allen Zwecken und Ansprüchen des gegenwärtigen wissenschaftlich-technischen Lebens gerecht werdenden Sprache. Diese neuchinesische Sprache, das Bai-hua, „Verständliche Sprache“, ist auf der gehobenen Umgangssprache, dem Guan-hua (Beamten-sprache) oder Guo yü (National-sprache) aufgebaut und in den letzten 30 Jahren in den verschiedenen Fächern der Wissenschaft und Technik ausgebaut worden. Man schreibt nicht mehr in der schwerverständlichen, anspielungsreichen



4. Moderne chinesische Studentinnen (Photo Verf.)

alten Sprache, dem Wên-hua, deren Stilgesetze der Chinese ebenso erlernen muß wie der Europäer sein Latein, sondern man schreibt wie man spricht (vgl. W. Simon: Die national-sprachliche Bewegung in China, Deutsche Literatur-Zeitung. Sondernummer f. d. Orientalistentag. Hamburg 1926. Neue Folge III. Jg., Heft 39, Spalte 1961 ff.).

Der Führer der neuen Sprachrichtung ist der bekannte Pekinger Philosoph und Schriftsteller Professor Hu Schih. Es ist erstaunlich, wie regenerationsfähig die einsilbige chinesische Sprache ist und wie lebenskräftig sie sich unter den von Grund aus veränderten Gegenwartsbedingungen erwiesen hat. Sie erscheint, als bestes Spiegelbild der neuen Seele Chinas, symptomatisch für die Lebenskraft der gesamten chinesischen Kultur. In dieser neuen Sprache sind die bedeutendsten Erscheinungen der europäischen, amerikanischen und russischen Literatur dem chinesischen Volk in vorzüglichen Übersetzungen zugänglich gemacht, und unter ihrem Einfluß entwickelt sich eine neue Literaturgattung; auch werden die alten schwierigen Texte in der neuen Sprache kommentiert. Dieser sprachlich-literarische Aufschwung hat auch eigentlich erst die Entstehung des modernen chinesischen Zeitungswesens ermöglicht. Gab es in alter Zeit nur die Djing-Bao, die amtliche Palastzeitung, die Edikte und Verfügungen brachte, so findet sich jetzt eine große Anzahl privater Zeitungen nach europäischem Vorbild. Ebenso sind viele wissenschaftlich-literarische Zeitschriften entstanden.

Mit dem Eindringen des modernen Geistes hat auch das überalterte chinesische Schulsystem neuen Erziehungsmethoden weichen müssen. Genügte früher die Kenntnis der klassischen Schriften, um die höchsten Staatsexamina zu bestehen und damit einen Staatsposten zu erlangen, so sind jetzt im Lehrplan europäische Wissenschaft und europäische Sprachen als gleichberechtigte Fächer hinzugekommen. Auf diese Weise soll die Basis der alten Kultur erhalten bleiben, aber gleichzeitig der wissenschaftlich-technische Fortschritt allgemein geistiger Besitz werden, damit die noch lebendigen Überbleibsel aus der Zeit des Aberglaubens und Dämonenkults mählich schwinden.

Die wissenschaftlich-technische Beeinflussung durch das Ausland hat aber in dem stark ausgeprägten Kulturbewußtsein des Chinesen den Stolz zur eigenen Initiative auf den Gebieten der Industrialisierung und Kommerzialisierung geweckt. In dem aufschlußreichen Buch des Präsidenten Sun Yat-sen „The International Development of China“ (New York u. London 1922) finden sich Pläne und Vorschläge zur Entwicklung des Verkehrswesens, zur Verbesserung

und Schaffung neuer Eisenbahnen und Kanäle, zur Regulierung der Flußläufe, zur Entwicklung der alten und Anlage neuer Handelshäfen, zur Errichtung von Eisen-, Stahl- und Zementwerken, um vom Ausland unabhängig zu werden, zur Hebung des Berg- und Ackerbaus sowie zur Förderung des Bewässerungswesens in der Mongolei und Turkistan, Pläne zur Aufforstung von Mittel- und Nordchina samt Kolonisierung der Mandschurei, Mongolei, Turkistan, Kokonor und Tibet. (Die Kolonisierungspläne haben inzwischen durch die Ereignisse der jüngsten Vergangenheit eine andere Wendung genommen.) Manches von Sun's Plänen ist schon in die Tat umgesetzt, aber das meiste bleibt noch zu tun.

Ein anderer wesentlicher Faktor der Regeneration der alten chinesischen Kultur ist die Emanzipation der Frau. Früher ganz auf die Tätigkeit im Hause beschränkt, hat sie jetzt ihren Kampf um Gleichberechtigung siegreich durchgeführt. Die verkrüppelten Füße, „Goldlilien“ genannt, und einst das Symbol für ihre Fesselung ans Haus, schwinden zusehends (Abb. 2—3). Jetzt besuchen die jungen Mädchen mit den Knaben die höheren Schulen, studieren auf den Universitäten (Abb. 4) und treiben die verschiedensten Arten Sport; auch innerhalb des geschäftlichen und gesellschaftlichen Lebens setzen sie sich durch. Chinas Frauenwelt ist erwacht, und es ist erstaunlich, in wie kurzer Zeit und wie reibungslos diese Befreiung aus den Fesseln jahrtausendealter Tradition vor sich gegangen ist. Stoizismus und ruhige Nerven besitzen die Chinesinnen, ein gutes Kapital als Einsatz für die beginnende Neuentwicklung in der Gesellschaft. Diese Regeneration ist aber durch keinerlei Regierungspolitik bedingt, sondern wurzelt in der unversiegbaren Kraftquelle der chinesischen Rasse, nämlich in seiner einzig dastehenden Vitalität, Energie und Ausdauer.

II. LAND UND LEUTE.

Das chinesische Reich gehört geographisch-physikalisch zu den weiten abflußlosen Gebieten Zentralasiens, die sich von Tibet bis zum Altai im N und vom Pamir im W bis zum Hsing-an Gebirge auf der Grenze zwischen der Mongolei und Mandschurei erstrecken. Die gewaltige Gebirgsmauer des Kun-lun, die Tibet von den Wüsten des Tarimbeckens und der Gobi trennt, sendet ostwärts einen Ausläufer, den Tsing-ling-schan in das Innere Chinas, der die Wasserscheide zwischen dem Huang-ho und Yang-tze bildet und dessen letzter östlicher Zweig, der schwer zugängliche Huai-yang-schan, die eigentliche Scheidewand zwischen Nord- und Südchina sowohl klimatisch wie ethnographisch bildet. Das südliche China ist größtenteils mit kurzen, niedrigeren Höhenzügen bedeckt, dem sog. sinischen Bergsystem, das in seiner Eigenart auf China beschränkt ist. Im W wird es von dem dritten großen Gebirgssystem, dem hinterindischen, abgegrenzt, dessen Ketten auf chinesischem Boden im westlichen Szechuan beginnen und ganz Yünnan durchziehen. Danach hat F. v. Richthofen das südliche China in zwei Teile zerlegt, in das binnenländische im SW, dessen Hochgebirge von geringer Durchlässigkeit für den Verkehr sind, und das maritime im SO, das für die Entwicklung des Verkehrs günstig ist. Nördlich des Tsing-ling, bei der Stadt Huai-king, zieht das Gebirge nach NNO mit der höchsten Erhebung im berühmten Wu-Tai-schan, durchläuft das Jeholgebiet und berührt mit dem letzten Ausläufer, der die berühmte Große Mauer trägt, bei Schan-hai-guan das Meer. Diese Gebirgskette ist die kulturgeschichtlich bedeutungsvolle Scheidewand zwischen den Nomaden und Viehzüchtern jenseits auf den hohen Steppenplateaus und den Siedlern und Ackerbauern in der nordchinesischen Tiefebene.

Das Areal des eigentlichen China, d. h. der 18 Provinzen, ist hauptsächlich von Hoch- und Mittelgebirgen bedeckt; den Rest bildet die Große Ebene, die im N und W von einem steil



5. Schanghai. (Aus Sinica. VIII.)

aufragenden Gebirgswall umgeben ist. Sie ist im wesentlichen das Gebiet des gewaltigen Lößflusses, des Huang-ho (Gelber Fluß), und nach Richthofen aus dessen Ablagerungen entstanden. So erhielt Nordchina als Lößgebiet den Namen „Gelbe Erde“ im Gegensatz zu Südchina, das die „Schwarze Erde“ genannt wird. Der Löß, für Ackerbau und Besiedlung von außerordentlicher Bedeutung, ist einer der Hauptfaktoren für die Entstehung und Entwicklung der chinesischen Kultur. Trotzdem der Huang-ho nur in geringem Grade schiffbar ist, hat er doch in Geschichte, Mythologie und Literatur Chinas eine große Rolle gespielt, da er das uralte Wiegenland der chinesischen Kultur, die fruchtbare Ebene von Huai-king durchfloß. Dagegen ist der Yang-tze, der in Geschichte und Literatur keine große Bedeutung erlangt hat, da er Gebiete durchfließt, die den alten Chinesen unbekannt waren, zum großen Teil schiffbar und somit für den Handel von überragendem Wert. Heute liegen an ihm die Weltstadt Schanghai (Abb. 5) und die Gruppe der Millionenstädte Han-yang, Hankow und Wutschang, das Industriezentrum des modernen China.

Ähnlich dem Binnenlande zeigt auch die Küste im N und S ganz verschiedenen Charakter. Die nördliche ist eine Flachküste, nur einmal von der weit vorspringenden Schantungshalbinsel durchbrochen; die südliche dagegen weist, da das sinische Gebirgssystem bis ins Meer reicht, zahlreiche Buchten auf. Daher liegen auch die Haupthäfen von Ningpo an abwärts bis Kanton.

Trotz der großen Verschiedenheiten von N und S muß doch betont werden, daß China „annähernd als eine Einheit des leichter erschließbaren und darum besiedlungs- und kulturfähigen Landes gegenüber dem Hochgebirge, der Steppe und Wüste angesehen werden könne“ (O. Franke, Geschichte des Chinesischen Reiches, Bd. I, S. 18). Nur an zwei Stellen durchbrechen große Verkehrswege die Gebirge im N und W. Das breite Alluvialtal des Liao-Flusses führt weit nach N und bot einen Weg für die Ausbreitung chinesischer Kultur in der Mandschurei, war aber gleichzeitig das Einfallstor tungusischer Kriegerscharen. Und im fernen NW führte eine der berühmtesten und wichtigsten Völkerstraßen der Erde von Kansu über Ansi durch die Steinwüste nach Hami und Turfan und, die Wüsten Gobi und Taklamakan durchquerend, weiter nach Westen. Diese Straße ist Jahrtausende hindurch von eminenter Bedeutung gewesen für die Verbindung der chinesischen Kulturwelt mit dem Westen. Schließlich sei auch noch der dritte schwierige Gebirgsweg im SW genannt, die in neuerer Zeit berühmt gewordene

Straße von Yünnanfu über Tali nach Birma. Diese Abschließung Chinas durch natürliche Grenzen, im N und W hohe Gebirge und im O und S das Meer, hat bewirkt, daß einmal das Land mit vorbildlicher Zähigkeit bis auf geringe Reste aufgeschlossen wurde, andererseits daß das Weltbild der Chinesen egozentrisch und universalistisch geformt wurde: China war die Welt, und sein Flächenraum war fast so groß wie Europa ohne Rußland, d. h. einschließlich der Mandschurei, aber ausschließlich der Mongolei und Innerasiens 4946650 qkm (nach O. Franke a. a. O., S. 23). Kulturell bedeutungsvoll sind ferner die klimatologischen Verhältnisse, die, trotzdem das Land sich vom 40. bis zum 18. Breitengrad hinabzieht, doch eine viel größere Angleichung der Temperaturen zeigen als auf den gleichen Breiten Europas. Ausschlaggebend sind die regelmäßig wehenden Monsune: vom April an herrschen die südlichen und östlichen, Feuchtigkeit vom Ozean und damit dann die Regenzeit bringend; im September beginnt die Drehung der Monsune, den ganzen Winter wehen sie von NW und N, überall die große Trockenheit verursachend. Bei dem kontinentalen Klima ist der Sommer fast überall gleichmäßig heiß, wenn auch verschieden lang; aber der Winter ist erheblich kühler als in den gleichen Breiten Europas, wo der Golfstrom wirkt. So sind die Spannungen zwischen Sommer- und Wintertemperaturen groß, nicht aber innerhalb der einzelnen Jahreszeiten zwischen Nord und Süd. Auf diese erstaunliche Regelmäßigkeit des Klimas, dem Chinesen ebenso feststehend wie der Lauf der Sonne, Mond und Sterne, war die ganze Landwirtschaft eingestellt, und jede Abweichung bedeutete eine Katastrophe. Die große Fruchtbarkeit des chinesischen Bodens ist im N bedingt durch den Löß, in Mittelchina durch das fette Alluvialland und im S durch die große Feuchtigkeit. Die Ausgangspunkte der ältesten Kultur waren die fruchtbaren Lößbecken in Honan im Wei-Tal und die Ebene von Huai-king am Huang-ho. In den Niederungen des Yang-tze von der Hupei-Ebene ab gibt das schwarze Alluvium reiche Ernten; die Gegend von Ningpo bis zum Yang-tze ist wie ein üppiger Garten, und der Süden, von zahllosen Kanälen durchzogen, ist am fruchtbarsten im Becken des Si-kiang in Kuangtung mit seinen drei Ernten jährlich. Von den Feldfrüchten ist im S am wichtigsten der Reis, der auch westlich bis Sze-tschuan und Kansu vorkommt; im N ist das Hauptnahrungsmittel Hirse und Kao-liang (*Sorghum vulgare* „Mohrenhirse“), daneben Weizen, Gerste und der erst im 14. Jahrhundert eingeführte Mais. Von Hülsenfrüchten hat die Sojabohne überragende Bedeutung; Tee wird in den Hügellandschaften des S und W angebaut und Baumwolle in den mittleren und unteren Yang-tze-Provinzen. Palmen kommen bis zum Yang-tze vor, ohne jedoch Früchte zu tragen, während der Bambus sich auch noch im N findet. Obst und Gemüse gibt es in unzähligen Arten. Die Viehzucht steht nicht auf der gleichen Höhe wie die Landwirtschaft, mit Ausnahme der Seidenraupenzucht. Am verbreitetsten ist das Schwein, daneben Kamel und Pferd im N, Esel und Maultier überall, desgleichen Hausrind und Schaf, dann im S der Wasserbüffel, im W der Yak. Kleintierzucht, Hühner, Gänse und Enten, findet sich überall. Bemerkenswert ist, daß Milchwirtschaft nicht betrieben wird (nach O. Franke a. a. O., Kap. I. Ausführliches ferner in W. Wagner, Die chinesische Landwirtschaft, Berlin 1926).

Der Mineralreichtum des Landes ist nahezu vollständig. Am bekanntesten ist die Kohle von Schansi, Szetschuan und Hunan, Gold von Szetschuan, Silber, Kupfer, Zink und Blei von Yünnan und Kueitschou. So kann China „als das Land vollkommener Autarkie gelten“ (Franke a. a. O., S. 30). Im Landschaftsbilde fehlen große Wiesen und Weiden; aber der Chinese ließ als mäßiger Fleischesser das wertvolle Land nicht als Weide liegen, und das kostbare Vieh ließ er lieber arbeiten, als daß er es aufaß (Franke, S. 30). Ferner fehlen große Wälder,

die früher im W und S vorhanden waren, aber dem Feldbau weichen mußten; nur in den schwer zugänglichen Bergen von Fukien, Hunan, Kueitschou und Yünnan, wie in den Hochgebirgen im SW und W, wo noch unabhängige Eingeborene hausen, hat sich der Wald erhalten.

Eine große Verschiedenheit zwischen N und S zeigt sich auch im Verkehrswesen. Im N mit dem ausgezeichneten Netz von ebenen Landstraßen ist der zweirädrige, ungefederte Karren, von Pferd, Esel oder Maultier gezogen, das Hauptbeförderungsmittel neben Kamelkarawanen, die besonders Transporte nach Westchina, der Mongolei und Turkistan vermitteln (Abb. 6 und 7). Im S dagegen ist die Sänfte das Hauptverkehrsmittel zu Land (Abb. 1) und die Dschunke (Abb. 9) zu Wasser. Im Stadtverkehr wird in ganz China, ja auch in Malaya und Japan, die Ricksha verwandt, in größeren Städten weicht sie allerdings der elektrischen Bahn und dem Auto (Abb. 8). Der Name ist japanisch, jin-riki-sha, und bedeutet Menschenkraftwagen. Nur die Ausländer wenden ihn an; in der nordchinesischen Umgangssprache sagt man yang-tschö dafür, „fremder ausländischer Wagen“.

Der chinesische Haustyp ist das einstöckige und einräumige viereckige Haus, aus Lehm oder Ziegel errichtet. Eine Außenmauer umschließt das viereckige Gehöft, das mehrere hintereinander liegende Höfe umfaßt. Das Hauptgebäude ist für den Hausherrn bestimmt, die Nebengebäude für die Frauen, verheirateten Söhne, Diener, Küche, Stallung, Vorratsräume usw. Im N Chinas ist die wichtige Einrichtung des Kang zu nennen, jener aus Ziegel oder Lehm aufgemauerten Sitz- und Schlafbank, die innen hohl ist und vorn eine Öffnung zum Heizen hat. Die Fußböden bilden Ziegel oder Steinfliesen, auf denen in wohlhabenderen Häusern Binsenmatten oder Teppiche liegen. Die Fensteröffnungen sind von papierüberspannten Holzrahmen ausgefüllt.

Die Bevölkerung des riesigen chinesischen Reichs, dem Laien eine



6. Chinesischer zweirädriger Karren (Photo Verf.)



7. Kamelkarawane an der Stadtmauer Pekings (Photo Verf.)



8. Chinesische Riksha. (Photo Verf.)

reinsten Mongolentyp zeigen die Tangutenstämme am Kukunor, die Tibeter und die mongolischen Steppenbewohner. Die Mandchurei und die tungusischen Gebiete im NO bis zur Küste und zu den vorgelagerten Inseln Sachalin und Yeso mit ihren Ainutypen weisen einen nach O immer reiner werdenden Kaukasiertyp auf, was den Anthropologen E. Baelz zu der Hypothese veranlaßte, daß diese Gebiete einst kaukasischen Stämmen gehörten, die durch mongolische und tibetische Eroberer in zwei Teile gespalten worden seien, von denen der eine westwärts abgedrängt worden sei, während der kleinere Teil in den Ainuresten sich erhalten habe. Nach Baelz fällt der ostasiatische Kulturkreis mit dem mongolischen Rassenkreis zusammen, „das Wort Mongolisch im weiteren Sinne genommen, so daß es außer den mongolenähnlichen Stämmen (Türkvölker und Tungusen) namentlich auch die Malaien und Hinterindier einschließt“ (nach Franke zitiert a. a. O., S. 35). Danach besteht die Bevölkerung im N aus einer Mischung von Kaukasiern, Mongolen und „eigentlichen Chinesen“ (nach Baelz), im S aus „Malaio-Mongolen“, die „den Kern der Bevölkerung von Mittel- und Südchina bilden“, Hinterindiern und „eigentlichen Chinesen“. Diese Erklärung ist bis jetzt noch Hypothese, doch steht ohne Zweifel fest, daß China mehrere Rassentypen aufweist, die miteinander verschmolzen sind, was auch die mehrtausendjährige Geschichte mit ihren vielen rassefremden Invasionen zeigt. Schwieriger liegen die Verhältnisse im S, wo ein starker Bestand an hinterindischen und wohl auch austro-asiatischen Volkselementen angenommen werden muß, die sogar den Grundstock der dortigen „Chinesen“ (nach Franke, S. 34) bildet, wie die analogen, aber klareren Vorgänge auf den japanischen Inseln es zeigen.

Die sprachlichen Verhältnisse helfen leider nicht das schwierige Problem der Rassefragen lösen. Das

homogene Masse, ist rassisch und sprachlich so verschiedenartig, wie es physikalisch die Bodenbeschaffenheit ist. Dieselbe Scheidewand zwischen N und S trennt auch die chinesischen Rassentypen. Der Nordchinese, viele Jahrhunderte lang mit türkischem, tibetischem und tatarisch-tungusischem Blute vermischt, ist durchschnittlich größer als der Südchinese. Neben dem mongoloiden Typ mit gelblicher Hautfarbe und schiefstehenden Augen finden sich auch große schlanke Gestalten von hellerer Hautfarbe, weniger hervorstehenden Backenknochen, runderen Augen und bisweilen sogar mit einer Adlernase; das Haar ist durchweg schwarz. Der südliche Typ ist einheitlicher: kleinere Figur, gelbe Hautfarbe, tiefschwarzes Haar und sehr schiefgestellte Augen. Noch weiter im S, in Kuangtung, Kuangsi, Kueitschou und Yünnan, wo das malaiische und hinterindische Element beginnt, findet man rundlichere Augen und weniger hervorstehende Backenknochen (vgl. F. Wagenseil: Rassiale, soziale und körperbauliche Untersuchungen an Chinesen. Zeitschr. f. Morphologie und Anthropologie 1933, Bd. XXXII, Heft 1/2). Den

Chinesische gehört mit dem Tibetischen, Birmanischen und Siamesischen zu der großen indochinesischen Sprachfamilie, die bei aller Verschiedenheit der Dialekte doch eine morphologische Einheit zeigt und allen fremden Einflüssen standgehalten hat. Spracheinheit ist aber kein gültiger Beweis für Rasseinheit. Völker ohne Schrift und Literatur vertauschen leicht ihre Sprache gegen eine andere, wie etwa die Stämme der Nordmandschurei ihre tungusische Sprache gegen die chinesische. So könnten auch die im S und W herrschenden indochinesischen Mundarten fremde Sprachelemente vom N aufgenommen haben, was die großen Verschiedenheiten der chinesischen Dialekte bezüglich Aussprache und Wortschatz erklärte. Das Problem des Idioms des Urvolkes, der „eigentlichen Chinesen“ (nach Baelz) ist nicht gelöst, „sofern man nicht annehmen will, daß auch dieses Idiom in jener indochinesischen Sprachflut ertrunken sei, die selbst die Träger einer höheren Zivilisation durch ihre Masse und vielleicht auch durch die Einfachheit ihrer Wortbildung bezwang“ (Franke, S. 34/35). Dazu kommen noch zahlreiche Stämme in den Randgebirgen des S und W, wie die Man, Lolo, Miaotze und Si-fan, die, nicht im Chinesischen aufgegangen, weit über die Grenzen Chinas hinausreichen. Ob sie zu einer großen Tibeto-Birmanischen Rasse gehören, ist noch unentschieden; die chinesischen historischen Quellen bezeichnen alle Fremdvölker als „Barbaren“, sind also in dieser Frage aufschlußlos. Historisch läßt sich der Vorgang als ein unaufhaltsames kulturelles Vorrücken des eindringenden Chinesentums gegen die Ureinwohner des Landes erkennen. Früh in geschichtlicher Zeit ist die Große Ebene schon frei von nichtchinesischen Völkern, im S und SO sind ständig geringer werdende Teile von ihnen besetzt, während der SW mit seinen Hochgebirgen noch stark von ihnen bevölkert ist.



9. Dschunke im Hafen von Schanghai.

Das große Problem ist, woher diese ersten Chinesen kamen und wer sie waren. L. Wiegner nennt sie „den Sippenverband der Hia“, der vom NW das Wei-Tal herabkam. Nach Franke wären hier zwei Möglichkeiten denkbar: entweder war es ein kaukasischer oder anderer Stamm, der aus einer anderen Gegend Asiens eingewandert und sich da niedergelassen, wo wir das hereindringende Volkselement zuerst finden, in Kansu, Südschansi und der Huanghoniederung um Huaiking, und der die Kenntnis des Ackerbaus und evtl. anderes Kulturgut mitgebracht hat. Oder, daß ein dort angesessener mongoloider Stamm infolge der großen Fruchtbarkeit des Bodens oder durch Belehrung die Kenntnis des Ackerbaus erwarb. Die neue Lebensform verursachte das Anwachsen der Volkszahl, was wiederum Ausbreitung zur Folge hatte. Die chinesischen historischen Quellen bringen keinen Hinweis auf eine Einwanderung; doch ist das kein gültiger Gegenbeweis für eine evtl. prähistorische Einwanderung. Hierfür vermag nur die archäologische Forschung Aufschluß zu geben; doch ist das Problem dann so zu fassen, woher die chinesische Kultur stammt und aus welchen Elementen und wie sie sich aufgebaut hat. Die chinesischen literarischen Aufzeichnungen wissen nichts von fremden Bestandteilen, geben vielmehr alles als ureigenstes chinesisches Geistesgut. Doch das sind retrospektive, moralphilosophisch und politisch bedingte Darstellungen von längst vergangenen Zeiten, die bereits im Dämmer der Mythe entschwinden. Die Ausgrabungen erst liefern uns den kritischen Maßstab für sie. Die wichtigsten Grabungen führte der Japaner Torii Ryuzo 1895—1913 und der schwedische Geologe J. G. Andersson 1921/24 aus. Ihre Ergebnisse (vgl. O. Franke, Die

prähistorischen Funde in Nordchina und die älteste chinesische Geschichte. Mitt. d. Sem. f. Orient. Spr. XXIX, S. 99, Berlin 1926) setzen uns instand, bezüglich der Frage der Herkunft der chinesischen Kultur klarer zu sehen. Was man bisher aus religionsgeschichtlichen und weltanschaulichen Gründen vermutete, ist jetzt als bestimmt anzusehen: daß die chinesische Kultur nicht als eine autochthone zu betrachten ist. Aus den Grabungen ergibt sich, daß in Nordchina zwei Kulturströme zusammengefloßen sind, die, wie aus den Funden in Kansu, Honan und der Mandschurei feststellbar, auf den beiden großen natürlichen Zugangsstraßen im NW durch Kansu bis zur Huanghoniederung und im NO aus der Mandschurei durch die Liaodung-Tiefebene Eingang in China gefunden haben. Nach dem Berliner Prähistoriker Hubert Schmidt soll der NW-Strom vom südöstlichen Europa, dem Dnjepr-, Donau-, Balkangebiet, der NO-Strom auf Grund der einfarbigen Tongefäße und ihrer Geflechtsabdrücke sowie Muster aus N-Europa gekommen sein. Ob so weitgehende Folgerungen berechtigt sind, bedarf noch weiterer Forschungen. Sinologisch steht vorerst so viel fest, daß dieses neue Kulturvolk, das im 3. Jahrtausend v. Chr. zwischen dem Becken des heutigen Pingyang in Schansi und den Niederungen von Huaiking und Honan-hsien sich zu dem chinesischen „Urvolk“ bildete, ethnisch bereits eine Verschmelzung darstellt. Die fremden Elemente wurden selbständig fortgebildet und mit eigenem Geist erfüllt, ein typisch chinesischer Vorgang, der sich im Laufe der Geschichte oft wiederholt. Das zeigt aber, daß schon in der ältesten chinesischen Kultur jene außerordentlich schöpferische Kraft steckt. Die uns bekannte älteste Form der chinesischen Kultur ist sicher erst auf chinesischem Boden entstanden. Viele Merkmale des früheren Nomadendaseins des chinesischen Volkes sind in veränderter und abgeschwächter Form noch heute erkennbar und wirksam. Die archäologischen Funde sind in den Ausgang der jüngeren Steinzeit zu setzen, während in den ältesten Teilen der chinesischen Aufzeichnungen, dem klassischen Buche Schuking, das Metall längst bekannt ist: Gold, Silber, Eisen, Kupfer, Blei und sogar Stahl werden hier als Tributlieferungen erwähnt. Die ältesten Schriftzeichen, die 1899 bei Ngan-yang-hsien in Honan auf Orakelknochen entdeckt wurden, sind für das 12. Jahrhundert v. Chr. sicher bezeugt; sie werden wahrscheinlich noch weiter hinauf in die Schang-Dynastie (angeblich 1766—1122 v. Chr.) reichen. Mithin liegt zwischen der Zeit, aus der die Ausgrabungen stammen, und der der ältesten literarischen Dokumente eine so große Spanne, daß der Kulturzustand der Ausgrabungen in Vergessenheit geraten und bereits durch die Legende überspannen war.

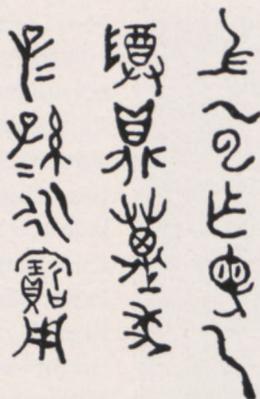
III. SPRACHE UND SCHRIFT.

Die chinesische Sprache nimmt hinsichtlich ihrer umfassenden und altehrwürdigen Literatur, die bis ins 12. Jahrhundert v. Chr. zurückreicht, hinsichtlich ihrer kulturellen Führerrolle in ganz Ostasien, die sie dem Lateinischen und Griechischen in Europa würdig zur Seite stellt, und schließlich hinsichtlich ihrer immensen Verbreitung — wird sie doch von etwa 425 Millionen Menschen auf der Erde gesprochen — einen hervorragenden Platz unter den Sprachen der Welt ein. Über ihre Herkunft sind wir ganz im Ungewissen. Terrien de Lacouperie suchte die Verwandtschaft der chinesischen Schrift mit der Keilschrift nachzuweisen; aber bis jetzt ist kein Versuch geglückt, Chinesisch mit einer westasiatischen Sprache in verwandtschaftliche Beziehungen zu bringen. Fest steht nur, daß es mit dem Siamesischen den sog. siamesisch-chinesischen Zweig der großen indochinesischen Sprachfamilie bildet, deren anderer die tibeto-birmanische Gruppe ist.

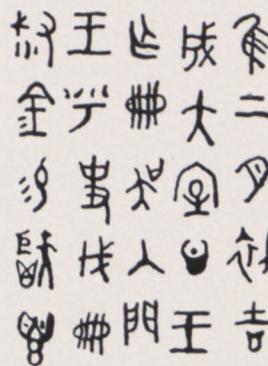
Die älteste Form der Schriftzeichen findet sich in den schon erwähnten Knocheninschriften



10. Orakelknochen m. Inschrift.
(Aus E. Hauer: Chinas Werden im Spiegel d. Geschichte.)



11. Schriftprobe von einem Opfer-Dreifuß der Shang-Dynastie.



Schriftprobe von einem Weihgefäß der Dschou-Dynastie.
(Beide aus Wieger: Caractères chinois. Hien hien 1924.)

(Abb. 10), die 1899 in Honan mit Schildkrötenschalen gefunden wurden. Die Knochen und Schildkrötenschalen erwiesen sich als Opfergegenstände, die zur Divination benutzt wurden. Diese und einige Bronzeinschriften sind die ältesten Spezimina chinesischer Schrift. Dagegen stammen im Gegensatz zu den Babyloniern und Ägyptern die ältesten authentischen Handschriften frühestens aus dem 3. Jahrhundert v. Chr., denn die Bücherverbrennung unter Tsin Schih Huang-di (213 v. Chr.) hat nahezu alle Handschriften vernichtet. Aber bald danach kam mit dem Regierungsantritt der Han-Dynastie (206 v. Chr.) eine neue Blüte chinesischer Kultur; die alte Literatur, soweit sie der Vernichtung entgangen und in der Erinnerung der Alten verankert war, wurde außerordentlich populär. Es entstand eine philologische Wissenschaft, die in ihrer strengen Methodik unserer westlichen Forschung fast gleichkommt (vgl. B. Karlgren, *Sound and Symbol in Chinese*, London 1923, S. 12). Die ältesten Zeichen sind manchmal noch in der modernen Form erkennbar (Abb. 11 und 12). Aus einer ursprünglichen Bilderschrift hat sich im Laufe der Jahrhunderte eine Ideogrammschrift entwickelt, in der jeder Begriff durch ein unveränderliches Zeichen wiedergegeben wird, unbeeinflusst durch die jeweilige grammatische Funktion im Satzzusammenhang. Der Überlieferung nach sollen sich die Chinesen anfangs einer Art Qipu, Knotenschrift, bedient haben, wie solche noch heute von den Liukiu-Insulanern benutzt wird. Später traten Kerbhölzer aus Holz oder Bambus an ihre Stelle. Die Sage berichtet, daß zwei Würdenträger des Kaisers Fu-Hsi (angeblich 2953—2838), namens Tsang-djeh und Dsü-sung, Schriftzeichen nach dem Vorbild von Vogelspuren erfunden haben und daß unter Kaiser Huang-di (angeblich 2698—2598) die Schrift in ein System gebracht worden sein soll. Da die chinesische Schrift, aus Hieroglyphen entstanden, die teils Bilder, teils Symbole darstellten, keine Lautschrift, sondern eine Begriffsschrift wurde, deren Zeichen unabhängig von ihrer Lautform eine bestimmte Bedeutung repräsentieren, konnte sie das einigende Band für die zahlreichen Dialekte der gesprochenen Sprache werden. Mit fortschreitender Kultur genügte die Zahl der einfachen Zeichen nicht mehr; man begann, zwei oder mehrere zu einem neuen Zeichen zu verschmelzen. So entstand z. B. aus den ursprünglichen Zeichen für Sonne und Mond durch Zusammensetzung der neue Begriff „hell, Licht, erleuchten“; die Verbindung von Wasser und Auge ergab den neuen Begriff „Träne“. Aber auch diese Möglichkeit der Neuschaffung von Zeichen durch Kombination reichte auf die Dauer nicht aus.

律呂調陽	閏餘成歲	秋收冬藏	寒來暑往	辰宿列張	日月盈昃	宇宙洪荒	天地元黃	真草 隸篆 四體 千字文
律呂調陽	閏餘成歲	秋收冬藏	寒來暑往	辰宿列張	日月盈昃	宇宙洪荒	天地元黃	
律呂調陽	閏餘成歲	秋收冬藏	寒來暑往	辰宿列張	日月盈昃	宇宙洪荒	天地元黃	
律呂調陽	閏餘成歲	秋收冬藏	寒來暑往	辰宿列張	日月盈昃	宇宙洪荒	天地元黃	

12. Der Anfang des „Tausend-Zeichen-Textes in 4 Schriftarten untereinander“. 1. Normalschrift, 2. Konzeptschrift, beide vom 1. Jhd. v. Chr. bis heute. 3. Kanzleischrift des Tschong Miao. 4. Kleine Siegelschrift des Li Sze. (Aus Hauer, a. a. O. S. 19.)

Tusche und des Seidenpapiers. Die Tusche ist ein Verbrennungsprodukt von Sesam- oder Rübsamenöl unter Zusatz von Firnis und Schweinefett. Dem daraus entstehenden Ruß wird Leim als Bindemittel zugesetzt, und das Ganze auf hölzernen Ambossen mit Stahlhämmern geschlagen. Dann wird Moschus oder Kampfer zur Parfümierung hinzugefügt sowie Goldblätter zwecks Erlangung des metallischen Glanzes. Das so präparierte Material wird dann in Holzformen zu Stangen geformt und mit vergoldeten Schriftzeichen versehen. Die Tusche wird vor dem Gebrauch auf dem Tuschnapf mit Wasser verrieben. Als Pinsel werden Haare vom Zobel, Fuchs oder Kaninchen gebraucht, die in einem Bambushalter befestigt sind.

Mit fortschreitender Kulturentwicklung wuchs das chinesische Zeichenmaterial gewaltig an. Die letzte lexikographische Zusammenstellung, die auf Befehl des Kaisers Kang-Hsi 1716 n. Chr. erschien, enthält inklusive der seltenen und veralteten Formen 44449 Schriftzeichen. Die Möglichkeit der Schaffung neuer Zeichen aus Zusammensetzung von phonetischen Elementen und Klassenzeichen ist eine fast unbegrenzte. Diese Fähigkeit gibt der neuchinesischen Sprache ihre außerordentliche schöpferische Kraft zur Bildung neuer Begriffe für die ständig wachsenden Ansprüche, welche die moderne Wissenschaft und Technik an eine adäquate Sprache stellt.

Historisch läßt sich das Chinesische in drei große Gruppen zerlegen: die altchinesische Literatursprache mit der vorklassischen, klassischen und nachklassischen Stilgruppe, bis in

Man benutzte nun eine Gruppe von etwa 1050 selbständigen Zeichen als phonetisches Element zur annähernden Wiedergabe des Lautwerts für eine Verbindung, deren anderer Teil die Bedeutungskategorie bildet. Für diese dienen jetzt 214 Zeichen, „Radikale“ oder „Klassenzeichen“ genannt, wie z. B. Baum, Stein, Metall, Wasser, Feuer, Erde, Mensch, Herz, Hand, Sonne, Gras, Fleisch usw. So stehen unter dem Radikal Baum alle Ausdrücke für Bäume und hölzerne Geräte, unter Hand für manuelle Vorrichtungen, unter Herz für Gefühle und geistige Tätigkeiten usw. Die Zahl der Zeichen, die gegen 213 v. Chr. durch den Kanzler Li Sze in dem amtlichen Verzeichnis in der Form der sog. kleinen Siegelschrift aufgeführt wurden, betrug 3300.

Bald danach erfand Tschong-Miao einen Holzstift, dessen zerfasertes Ende man in schwarzen Lack tauchte, um auf Seidenbändern zu schreiben. Diese Schreibform war leichter als das bisherige Einritzen auf Holz und Bambus mit dem Metallgriffel. 209 v. Chr. erfand General Mong Tien auf seinen Feldzügen gegen die Hunnen den Schreibpinsel, wodurch die abgerundete Form der Zeichen ermöglicht wurde. Aus ihr hat sich die heute gültige Schreibschrift entwickelt. Nach der Erfindung des Papiers durch Tsai-lun 105 n. Chr. erfuhr die Schrift weitere Verbreitung. Bis heute bedient man sich beim Schreiben des Pinsels, der

die Gegenwart hinein für die einzige eines Gebildeten würdige Ausdrucksweise gehalten, dann die gesprochene Sprache mit ihren zahlreichen Dialekten und schließlich die neuchinesische Bai-hua (vgl. S. 5). Die alte Literatursprache muß der Chinese genau so erlernen wie wir unser Latein, denn da die Umgangssprache sich immer mehr von der Schriftsprache entfernte, wurde die gesamte Literatur ausschließlicher Besitz einer gelehrten Minderheit. Häufig ist in der Gegenwart das Problem der Abschaffung der schwer erlernbaren Zeichen erörtert worden; doch erscheint bei der Lautarmut der Sprache der Ersatz der Zeichen durch irgendeine Buchstabenschrift eine Unmöglichkeit. Wohl hat man eine Art Alphabet erfunden, das man in



13. Formen des chinesischen Buches als Rolle, Faltbuch und Hefte mit Deckelumschlag. (Aus E. Hauer: Chinas Werden im Spiegel der Geschichte.)

Wörterbüchern als Transkriptionszeichen neben die chinesischen Charaktere setzt, um deren Aussprache eindeutig zu fixieren. Das Chinesische als Begriffsschrift und -sprache kennt keinen lautlichen Ausdruck der grammatischen Form: es gibt weder eine Deklination noch Konjugation, weder eine Komparation noch Affizierung. Die Stellung des Wortes im Satz ist das fast einzige grammatische Kriterium. Im Lauf der Entwicklung hat sich eine große Anzahl Partikeln herausgebildet, die die Funktionen der fehlenden grammatischen Formen übernommen haben. Eine eigenartige phonetische Erscheinung der chinesischen Sprache ist das Vorhandensein einer in den verschiedenen Dialekten variierenden Zahl von Tönen. Dem Pekinesischen mit seinen 4 Tönen steht das Kantonesische mit 8 Tönen gegenüber. Die Differenzierung besteht in der Tonhöhe, der Intonation, dem Steigen oder Fallen des Tons. Und jeder andere Ton gibt dem ursprünglichen Lautwert einen neuen Sinn. Das Erlernen der Töne gehört zum Schwierigsten, was der Fremde auch nur ganz selten meistert. Zum Schluß sei erwähnt, daß man von oben nach unten schreibt und die Zeilen von rechts nach links einander folgen, so daß die erste Seite eines chinesischen Buches unserer letzten Buchseite entspricht (Abb. 13).

IV. DIE MYTHISCHE UND HALBHISTORISCHE EPOCHE.

Die älteste literarische Überlieferung der Chinesen ist jetzt als ein Gebilde aus Legende und Mythos erkannt; die älteste Geschichte ist ein Gelehrtenzeugnis, geschrieben aus einer späteren Weltanschauung heraus, dem Universismus (vgl. de Groot, *Universismus*, Berlin 1918). Danach waren die Chinesen immer das hochstehende Kulturvolk gewesen; doch haben die archäologischen Funde gezeigt, daß die Chinesen wie jedes Volk auf Erden den Weg vom Barbarenvolk zum Kulturvolk gegangen sind. Wann dieser Kulturzusammenschluß stattgefunden, wissen wir nicht. Erst mit der Dschou-Dynastie (1122—255 v. Chr.) betreten wir allmählich geschichtlichen Boden. Die berühmten Kaiser Fu-Hsi, Schên-nung, sowie Yao, Schun und Yü, die am Anfang der Überlieferung stehen, erscheinen weniger als Herrschergestalten denn vielmehr als Symbole und Repräsentanten bestimmter Perioden und Entwicklungsstufen der chinesischen Kultur.

So ist es als Politisierung der Legende anzusehen, wenn berichtet wird, daß Yu-tschao den Bau von Hütten aus Baumzweigen statt der Wohnungen in Erdhöhlen lehrte; und wenn Sui-jên das Feuer erfand durch Reiben von Hölzern sowie eine aus Knoten geknüpft Schrift; ebenso wenn von Fu-Hsi berichtet wird, er habe als erster Ehegesetze eingeführt, wodurch er die Raubehe in die Kaufehe verwandelte, wie z. B. durch die Bestimmung, den Eltern der Braut zwei Hirschfelle als Entschädigung für den Wert des jungen Mädchens zu senden. Oder, daß Fu-Hsi Jagd und Fischerei sowie Viehzucht eingeführt und die berühmten 8 Diagramme erfunden habe, die im Yi-king stehen und eine große Rolle in der amtlichen Weissagung spielten. Oder, daß Schênnung (= göttlicher Ackerbauer) das Land urbar machte und den Ackerbau einführt, und daß Huang-di infolge der Erfindung der Ziegel den ersten Tempel und Palast erbaut habe, daß er die Astrologie, die Zeit- und Maßeinteilung und das Rechensystem begründet sowie den Kalender eingeführt habe, während seine Gemahlin Hsi-ling als Urheberin der Seidenkultur gilt, wodurch erstmalig seidene Stoffe als Bekleidung an die Stelle von Fellen traten. Oder, wenn Dschuan-hsü das Opferwesen geregelt und Di-ku öffentlichen Unterricht eingeführt haben soll. Ebenso ist es politisierte Legende, daß Tsang-djeh die Schriftzeichen erfunden habe. Diese „historische“ Überlieferung der Chinesen ist wissenschaftlich nur als Symbol aufzufassen für die Phasen des Übergangs von der Kulturrepoche der wandernden Nomaden zu der der sesshaften Bauern und des obrigkeitlich geregelten Lebens der Staatsbürger.

In die halbgeschichtliche Zeit führen die beiden Musterkaiser Yao und Schun, deren Taten den Anfang des Schu-king, des „Kanons der Urkunden“, füllen. Das Schu-king ist jedoch um 500 v. Chr. von Konfuzius aus alten Archiven kompiliert worden und hat die Tendenz seiner Philosophie erhalten: Verherrlichung der goldenen Zeit des Altertums. So sind viele Schilderungen nur als ideales Vorbild geschrieben, sie haben ethischen, aber nur begrenzt historischen Wert. Damals herrschte angeblich Frieden und Recht, und die Regierung wurde nach ethischen Grundsätzen ausgeübt, wonach das Volkswohl höchster Zweck war.

Yao, in Konfuzius' Augen das Muster aller Weisheit, ließ die ersten astronomischen Berechnungen anstellen, und Schun, der zweite Idealkaiser, setzte die 5 Kriminalstrafen fest, deren Grausamkeit — sie bestanden in Brandmarken, Naseabschneiden, Abschneiden der Füße oder Hände oder Kniescheibe, Kastrieren und Tod — ein eigenartiges Schlaglicht auf die „Goldene Zeit“ des Altertums wirft. Erst unter Kaiser Wên von der Han-Dynastie (179—156) wurde die Justiz gemildert. Die von Hofastronomen gemachten Beobachtungen über die Stellung bestimmter Sternbilder sind in unserer Zeit nachgerechnet und von L. de Saussure in das Jahr 2357 v. Chr., also entsprechend der ungefähren Datierung der chinesischen Zeitrechnung, verlegt worden. Dieses Ergebnis ist für die Zuverlässigkeit jener alten Angaben von allergrößter Bedeutung. Gemäß den späteren Chronisten war, nachdem die Verwendung der Zeichen des Sechziger-Zyklus auch für die Jahrzahl üblich geworden war, das fiktive Jahr der Regierung des Kaisers Huang-di, in dem der Cyclus erfunden worden sein soll, entweder das Jahr 2697 oder 2637 v. Chr. Diese Zählweise nach dem Sechziger-Zyklus hat sich bis 1912 erhalten, im Volke bis auf den heutigen Tag, so daß wir 1924 den 78. resp. 77. Zyklus hatten (nach Franke, a. a. O. S. 98). Dieser Sechziger-Zyklus entsteht aus der Kombination der 12 Tierkreiszeichen (die übrigens ganz verschieden sind von den unsrigen bis auf „Stier“, dem im Chinesischen „Ochs“ entspricht) mit den sog. 10 himmlischen Stämmen. Da das erste Zeichen aus der Gruppe der 10 Stämme sein muß, ergibt sich die Möglichkeit von 60 Kombinationen. Die 12 Tierkreiszeichen geben auch gleichzeitig die Namen für die 12 Doppelstunden des Tages, nach denen der Chinese rechnete bis zur Einführung unserer Stundenzählung. Yao hat ferner das Jahr auf 366 Tage festgesetzt und, um den Mondkalender mit dem Sonnenjahr in Einklang zu bringen, diesen durch 7 Schaltmonate in 19 Jahren ergänzt. Ferner berichtet die Überlieferung von Yao, daß er vor seinem Palasttor eine Trommel und eine Holztafel aufstellen ließ, damit jeder, der eine Beschwerde vorzubringen wünschte, durch Schlagen der Trommel eine Audienz erbitten oder seine Klagen auf die Tafel schreiben könne.

In dieser Zeit gab es noch keine erbliche Thronfolge; das Amt des Kaisers war ein religiöses, für das der Himmel den Besten und Würdigsten unter den Menschen auswählte. Nur wer den „Auftrag des Himmels“ hat, ist qualifiziert für diesen höchsten und schwersten Posten. So wählt Yao den Würdigsten seines Volkes zum Nachfolger, seinen ersten Minister Schun, während sein eigener Sohn Tan-dschu, weil ein Taugenichts, übergangen wurde. Schun organisierte die Reichsverwaltung und teilte das Land in 12 Provinzen ein. Kulturell wichtig

ist die Einführung des Schang-Di-Kultes, d. h. der Verehrung des „Höchsten Herrschers“, einer mit unserem Gottesbegriff analogen Vorstellung. Schun gilt auch als vorbildlich für die Pietät, weshalb er unter die berühmten 24 Beispiele kindlicher Pietät, hsiao, aufgenommen wurde. Schuns Nachfolger wurde wieder nach dem Prinzip der Auslese des Würdigsten nicht sein Sohn, sondern sein erster Minister Yü, der berühmt ist in der Geschichte wegen der Regulierung der Flußläufe. Yü teilte China in 9 Provinzen ein, welche Maßnahme lange gültig blieb. Er regelte das Lehnswesen und setzte die Tributleistungen fest, die im Kapitel Yü-gung, „Tributrolle des Yü“, des Schu-king eingehend beschrieben sind. Die philosophischen Anschauungen seiner Zeit gibt das andere Kapitel des Schu-king, das Hung-fan (Große Regel), wieder, das auf Yü zurückgeführt wird (vgl. die Übersetzungen von Legge und Couvreur).

Die beiden ersten Dynastien, Hsia 2205—1766 und Schang 1766—1122, mit ihren langen Herrscherreihen sind fast nur Legende, wenngleich gewisse historische Kerne nachweisbar sind. Die chinesische Überlieferung der späteren Zeit hat für diese ersten Dynastien die stereotype Betrachtungsweise, wonach die ersten Herrscher Tugendbolde waren, die letzten aber Ideal-schurken, so daß ihnen der Himmel den göttlichen Auftrag nahm. Kulturgeschichtlich betrachtet, muß in diesem Jahrtausend sich der Wesensgehalt der chinesischen Kultur herauskristallisiert haben; denn in der nachfolgenden Dschou-Dynastie liegt, sobald wir historisch sicheren Boden betreten, bereits eine hochentwickelte Kultur vor, die sich mit gewissen Veränderungen in kontinuierlicher langsamer Entwicklung bis in die Gegenwart erhalten hat. Diese alte Dschou-Kultur ist bereits in ein universales System eingespannt, wo alle Handlungen des Menschen und sein Verhältnis zum Weltall sowie zu seiner engeren Umwelt durch feste, naturphilosophisch bedingte Regeln vorgeschrieben und erklärt sind. Chinesisches Volkstum und chinesischer Kulturbesitz treten uns in der ältesten Form als etwas Ureigenes gegenüber; und wann auch immer fremde Einflüsse von außen wirksam wurden, nie haben die Chinesen etwas ihnen nicht Adäquates angenommen. Immer hat dagegen die chinesische Kultur die Kraft besessen, fremdes Kultur- oder Religionsgut, wie z. B. den Buddhismus, chinesischem Wesen anzugleichen. So hat sie sich in harmonischem Wachstum zu einer vollkommenen Einheitlichkeit entwickelt, alle Rassenunterschiede in der Bevölkerung überbrückt und bei dieser ungestörten Entwicklung einen außerordentlich hohen Grad von Beständigkeit und Festigkeit erlangt. In ihrer mehr als 4 Jahrtausende umfassenden Kontinuität, die einzig dasteht in der Geschichte der Kulturen der Erde, hat sich aber auch eine strenge Starrheit der gegebenen Norm herausgebildet, die eine freie Entwicklung, wie sie in anderen Kulturen durch Wechselwirkung sich notwendig ergab, nicht ermöglichte. Die Elemente der chinesischen Kultur haben ihre Wurzeln in der prähistorischen Zeit; erhalten haben sie sich in ihrer Prägnanz bis in die Gegenwart hinein. Diese Elemente sind kurz die folgenden.

Die Grundlage des sozialen und kulturellen Lebens in China ist das stets auf ein früheres Nomadendasein zurückweisende entwickelte Clansystem. Die Ordnung der Stämme und Clans baut sich auf verwandtschaftlicher und religiöser Basis auf; das Oberhaupt ist gleichzeitig Heerführer und Oberpriester. Die Stämme, die sich in verschiedene Clans aufteilen, werden durch Krieg und Kult zusammengehalten. Die Clans werden patriarchalisch vom Clan-Ältesten regiert; innerhalb der Clans herrschte Kommunismus; die Herden sind Eigentum des Clans, Jagd- und Raubbeute wird geteilt. Die Ehen waren einem richtigen Instinkt zufolge exogam. Frauenraub ist allgemein; später wandelte sich die Raubehe in die Kaufehe, ein Vorgang, der nach der Überlieferung unter Kaiser Fu-Hsi stattgefunden haben soll (vgl. S. 16). Die erste Form der Eheschließung hat manche Spur in späteren Heiratssitten hinterlassen. Die



soziale Einheit ist der Clan, so ist es bis in die Gegenwart hinein in China. Und die wesentliche Religion des Clans war und ist der Ahnenkult, der bis heute die unerschütterliche Basis bildet. Die Entwicklung zur Selbsthaftigkeit und zum Ackerbau muß langsam vor sich gegangen sein und erscheint zur Zeit des großen Yü (2205—2197), wie sich aus dem Yü-gung entnehmen läßt, abgeschlossen. Die Stammesfürsten waren in ihren Siedlungsgebieten autonom, die Kaiser waren gewählt oder durch freiwillige Gefolgschaft der Fürsten erkoren. Die Ansiedlung war in Sippenverbänden erfolgt und das Land in kleinen Parzellen unter die Familien verteilt. Häuser und Straßen wurden zum Schutz gegen Angriffe der Ureinwohner mit Wall und Gräben umgeben. Derselben Methode bedienten sich die Chinesen später bei ihren Militärkolonien. Trotz Übergang zum Ackerbau kommen immer noch ein ganzes Jahrtausend lang Übersiedlungen sogar ganzer Stämme von einer Gegend in die andere vor. Dieser Zustand der „Landnahme“ (vgl. A. v. Rosthorn, Kultur und Gesellschaft Chinas in A. Vierkants Handwörterbuch der Soziologie, Stuttgart 1931, S. 99—106) und des Übergangs zur endgültigen Selbsthaftigkeit dauert bis ins 12. Jahrhundert v. Chr., mit dem die 3. erbliche Dynastie und die historische Zeit beginnt.

V. DIE HISTORISCHE ZEIT.

1. Die Epoche des Feudalismus.

Mit dem Beginn der Dschou-Dynastie betreten wir allmählich geschichtlich sicheren Boden. Nachdem die Selbsthaftigkeit vollzogen, wird der Ackerbau zur vornehmsten Beschäftigung, die Jagd zur kultischen Handlung, das Bogenschießen zu ritterlichem Wettkampf und der Sieg zu „sozialer Distinktion“ (nach A. v. Rosthorn). Der Clan-Geist wird im Kult und in der Familie traditionell gepflegt. Die Stammesorganisation dagegen lockert sich mählich durch die häufige geographische Zerrissenheit und durch die Regelung des Feudalsystems. Die Stammesfürsten, die von den Mitgliedern des neuen Herrschergeschlechts in ihren Besitzungen belassen worden waren, mußten vom König bestätigt werden. Dieses Erstarken des Königtums führt mit der Zeit zu größerer Einheitlichkeit des staatlichen und kulturellen Lebens. Die noch nicht assimilierte Urbevölkerung wird im Siedlungsgebiet langsam ausgerottet, die halbbarbarischen Randstaaten dem chinesischen Städtesystem angegliedert und ihre Fürsten in das Feudalsystem eingeschaltet. Das letzte und kulturell wichtigste Ergebnis dieser politischen Erstarkung der Königsmacht war der außerordentliche Aufschwung des geistigen Lebens, wahrscheinlich noch besonders angeregt durch Vermischung und Auseinandersetzung des Chinesentums mit der Urbevölkerung. Die Keimzelle der Hochkultur ist in China wie überall in der Welt der königliche, resp. fürstliche Hof. In China umgibt er sich in seiner Glanzzeit mit bedeutsamen kulturellen Einrichtungen. Ein kompliziertes Hofzeremoniell und ein umfassender Ritualkodex bilden sich heraus; dieser regelt anfangs Gottesdienst und Ahnenkult, später alle wichtigen Ereignisse, wie Geburt, Mündigkeitserklärung, Eheschließung und Todesriten; beide verleihen dem Herrscherhaus den Glanz einer überragenden Kultur. Niedergelegt ist dieser ethnographisch wichtige Ritualkodex in dem klassischen Buch Li-Ki, „Aufzeichnungen der Riten“ (vgl. die mustergültige Übersetzung von Couvreur). Den Abstufungen des Feudaladels entsprechend entstand allmählich eine Beamtenhierarchie, deren Funktionen nicht über die königliche Domäne hinausgingen, aber in den Feudalstaaten nachgeahmt wurden. Bildete der hohe Adel die Feudalherren, deren es 5 Klassen gab, Gung, Hou, Bo, Dze, Nan, zu deutsch etwa Herzog, Fürst, Graf, Freiherr, Edelmann, so rekrutierte sich der Beamten-



14. Portrait des Konfuzius nach einer Stele aus dem Jahre 1734 im Bei-lin zu Hsi-an-fu. (Aus E. Schmitt, Konfuzius.)

und Offizierstand aus dem niederen Adel. Der Name der niedrigsten Adelsklasse, gebildet aus den jüngeren Brüdern und Söhnen der Feudalherren, wurde die Bezeichnung für den Beamten, Offizier und später den Gelehrten. Kulthandlungen und Bildung überhaupt waren ausschließlich dem Adel vorbehalten; kein Mann aus dem Volke konnte ein Amt bekleiden oder die einzige Pflanz-



15. Lao-tse. Portrait aus dem japanischen Bilderwerk Miao Tsi T'u Lu.

stätte der Bildung, die Hochschule, besuchen. Die historische Entwicklung brachte unter den späteren Epigonen ein übermäßiges Erstarken der Lehnsfürsten, die an Zahl immer geringer, an Macht immer größer wurden, bis sie sich schließlich die Königswürde anmaßten. Diese Entwicklung hatte eine zwifache Wirkung: sozial brachte die Dezentralisierung der Macht eine Nivellierung, kulturell einen großen Auftrieb mit sich. Denn jetzt rivalisierten die Fürstenhöfe mit dem bisherigen Kulturzentrum der Hauptstadt. Mit der Machtentfaltung der Lehnsfürsten, die größere Armeen forderte, begann eine neue Wirtschaftspolitik. Söldnerheere wurden geworben, Strategen und Diplomaten gesucht. Mit der neuentstehenden Klasse der Berufspolitiker begannen die unteren Stände mählich den bevorrechteten Adel zu verdrängen. In diese Zeit politischen Niedergangs fällt, zwar noch unerkannt, die geistige Neugeburt: die beiden großen Männer Konfuzius (Abb. 14) und Lao-tze (Abb. 15) lebten gegen Ende der Dschou-Zeit. Ihre Wirkung setzt allerdings erst später ein, denn die Zeit war noch nicht reif für ihre Gedanken. Lao-tze, geboren wahrscheinlich 604 v. Chr., ist der große originale Denker, voll tiefer, kosmisch verbundener Weltanschauung; angewidert von der Gewaltherrschaft seiner Zeit lehrte er Abkehr vom politischen Leben, Weltflucht, Askese und Meditation, um des Tao, des ewigen Weltgesetzes, teilhaftig zu werden. Konfuzius dagegen, politischer Reformator und Moralphilosoph, predigte die Herrschaft durch Tugend und Weisheit. Trotz ihrer Verschiedenheit wurzeln beide in alten universalistischen Vorstellungen, daß z. B. der Herrscher mit all seinen Pflichten dem Volk und Weltall gegenüber unlöslich in die Naturordnung eingeschaltet und das politische Ideal in dem patriarchalischen Regime des Altertums zu suchen sei. Während Lao-tze die Kunst des Regierens als Entfernung von der Natur und damit als Degeneration ansah, erblickte Konfuzius in dem sittlichen Beispiel und der Belehrung

den einzigen Ausweg aus den Nöten der Zeit. Von den Lehensfürsten forderte er Loyalität dem König gegenüber; das war aber wider die Gepflogenheiten der Zeit, und mithin erreichte er sein Ziel nicht. So galt Lao-tze als Anarchist und Konfuzius als Reaktionär (vgl. v. Rosthorn a. a. O.; ferner R. Wilhelm, Konfuzius, Stuttgart 1925, und E. Schmitt, Konfuzius, Berlin 1925, und R. Wilhelm, Lao-tze, Stuttgart 1925).

2. Absolutismus und Beamtenregierung.

225 v. Chr. brach das morsch gewordene Gebäude des Feudalismus zusammen. Fürst Dschong vom Staate Tsin riß die ganze Gewalt an sich, er schaffte das Feudalsystem ab und unterstellte das ganze Reich direkt der Krone. Als äußerliches Zeichen schuf er sich einen neuen Herrschertitel Huang-di, „Kaiser“, und nannte sich Erster Kaiser, Schih Huang-di. Als Politiker, Feldherr und Organisator von napoleonischem Ausmaß ist er eine der gewaltigsten Erscheinungen der chinesischen Geschichte; ihm ist es geglückt, das Land in seiner Hand zu einen. Er ernannte die Beamten selbst, teilte das Reich in 36 Provinzen und schuf eine straffe Zentralisation der Macht. Das hatte kulturell außerordentliche Wirkungen: „Tsin Schih Huang-ti vereinheitlichte die Gesetze und Bestimmungen, die Maße und Gewichte, die Wagen erhielten gleiche Spurweite, die Dokumente die gleichen Schriftzeichen“ (O. Franke a. a. O., S. 233). Mit der letzten Bestimmung hat der Kaiser nichts Geringeres getan, als daß er „die Einheitlichkeit der chinesischen Kultur gerettet hat, damit allein aber hat er sich schon ein Verdienst erworben, das nicht bloß dem des Konfuzius, sondern des gesamten Konfuzianismus gleichkommt“ (Franke, S. 233). Denn die Vereinheitlichung der Schriftzeichen hat erst „die technische Grundlage für die gemeinchinesische Kultur geschaffen“ (Franke, ebd.). Dieses gewaltige Verdienst vergessen die späteren konfuzianischen Gelehrten, die in dem Kaiser nur den Gewaltherrscher sehen, der die Bücherverbrennung durchführte. Der Kaiser sah jedoch in der von den Gelehrten verherrlichten Vergangenheit nur das verfallende Feudalsystem und liebte nicht die hochmütige gelehrte Kritik. So kam es zur Verbrennung der alten Schriften des Schu und Schih und zur Tötung von 400 protestierenden Gelehrten. Ausgenommen waren Bücher über Heilkunde, Arzneilehre, Wahrsagekunst und Landwirtschaft. Mit der Aufhebung der alten Agrarverfassung und Freigabe des Eigentums an Grund und Boden wurde die Produktion gesteigert, und mit der gleichzeitigen Ausbeutung der Bodenschätze Salz und Eisen entwickelt sich allmählich eine Kapitalbildung; reiche Leute gewinnen Einfluß. Die Herrschaft der Tsin währte zwar nur kurze Zeit, aber alle Einrichtungen wurden von der nachfolgenden Han-Dynastie, deren Begründer ein Mann aus dem Volke war, übernommen. Sehr bald erkannte man die außerordentliche Stütze der konfuzianischen Lehre für den Herrscher, und im 1. Jahrhundert wurde sie zur orthodoxen Lehre Chinas erhoben. Von besonderer Bedeutung war diese Maßnahme durch die gleichzeitige Umwandlung der Adelherrschaft in die Beamtenverwaltung. Die Erweiterung der Reichsgrenzen schuf eine wachsende Nachfrage nach Beamten, womit wiederum ein Aufschwung des Unterrichtswesens zusammenhing. Die starke Reaktion gegen die Politik der Tsin führt zur „Renaissancezeit“ der chinesischen Geschichte. Die Wiedererweckung des Altertums bestimmt den Bildungsgang der gesamten Zukunft bis in unser Jahrhundert. Mit dem Übergang zum Beamtenstaat wurde bereits die Grundlage des modernen China gelegt. Auf breiter Basis sich aufbauend, spitzt sich der Beamtenstaat pyramidal zu und hat in der Person des Kaisers seinen höchsten weltlichen und geistlichen Führer. Der Kaiser als pontifex maximus bringt persönlich die höchsten Staats-

opfer für den Himmel am Tage des Wintersolstitiums und für die Erde an dem des Sommer-solstitiums dar (vgl. de Groot, *Universismus*, Kap. 6/7). Er gilt als der Mandatar des Himmels, seine Stellvertreter in den Provinzen sind die Vizekönige, die früher Mitglieder des Kaiserhauses waren. Die Verwaltung lag in den Händen der Beamten, die sich aus dem Literatenstand rekrutierten. Nur wer die Staatsprüfungen erfolgreich bestand, konnte Beamter werden.

Es gab drei Staatsprüfungen: die alle drei Jahre im Herbst stattfindenden Provinzial-examina in den verschiedenen Bezirksstädten, wo man den literarischen Grad eines Hsiu-tsai, Baccalaureus, erwarb. Das nächste Examen, ebenfalls alle drei Jahre einmal, wurde in der Provinzialhauptstadt abgehalten unter dem Vorsitz eines kaiserlichen Kommissars und 10 hoher Provinzialbeamter. Die Prüfung dauerte 9 Tage; die Prüflinge saßen in besonderen Zellen unter strengster Aufsicht. Die erfolgreichen Kandidaten erwarben hier den Djü-jên-Titel. Danach fand in der Hauptstadt wieder alle drei Jahre einmal die letzte Prüfung statt, wofür der Kaiser einen besonderen Kommissar ernannte. Hier erwarb man den Djin-schih-Titel, etwa unserm Doktor entsprechend. (Ausführliches in W. F. Meyers, *The Chinese Government*, Shanghai 1886, S. 69f.). Schließlich gab es noch das Palastexamen; wer hier bestand, wurde Mitglied der Kaiserlichen Akademie, des Han-lin-yüan. Mitglieder derselben wurden als Kanzler und Examinatoren zu den verschiedenen Prüfungen entsandt. Die Prüfungsarbeiten bestanden in Aufsätzen und Gedichten, die nach berühmten Mustern und in bestimmten Stilarten anzufertigen waren. Das geringste stilistische oder kalligraphische Versehen genügte zum Durchfallen. Für das 2. Examen meldeten sich, nach der Größe der Provinz, oft 6000 und mehr Kandidaten; aber es gab einen *numerus clausus*, der nur eine beschränkte Anzahl zur Promotion zuließ. Doch der größte Anreiz zu den Prüfungen bestand darin, daß man mit jedem Examen in eine höhere Gesellschaftsstufe aufrückte. Erst die Ablegung des 2. Examens gab die Anwartschaft auf die unterste Stufe des Verwaltungsdienstes, d. h. des Bezirksvorstehers, in dessen Händen die politische Verwaltung wie auch die Justiz und Steuer vereinigt war.

Die Einrichtung dieser Prüfungen, in denen ausschließlich die Kenntnis der klassischen konfuzianischen Literatur gefordert wurde, zeugt von hoher politischer Einsicht, indem sich der Staat so politisch einwandfreie Kandidaten als Beamtennachwuchs sicherte. Auch kulturell waren diese Prüfungen bedeutsam, da sie die ethischen und humanen Grundsätze des Konfuzianismus in die breiten Volksschichten trugen und gleichzeitig den literarischen Geschmack verfeinerten. Für Offizieranwärter wurden militärische Prüfungen abgehalten, wobei turnerische Geschicklichkeit, Heben von schweren Gewichten und Schießen mit Pfeil und Bogen verlangt wurde (Abb. 16). Doch galt den Chinesen militärische Fähigkeit nichts gegenüber der literarischen.

Das Prüfungssystem, das mit geringen Veränderungen von der Han-Dynastie bis in die Gegenwart in Anwendung war, sollte kurz vor seiner Abschaffung durch die Aufnahme von mathematischen und anderen europäisch-wissenschaftlichen Fächern modernisiert werden. Ein Edikt des Kaisers Kuang-hsü vom 23. 6. 1898 brachte die Kulmination der Reformbestrebungen, indem es anordnete, daß in allen Prüfungen vom Djin-schih herab bis zum Hsiu-tsai praktische Aufsätze an Stelle der klassischen zu schreiben seien. Dieser Reformversuch wurde aber von der fremdenfeindlichen Politik der Kaiserin-Witwe Tze-Hsi vereitelt. Bald danach, mit dem Ausbruch der Revolution 1911, wurde das überalterte System abgeschafft.



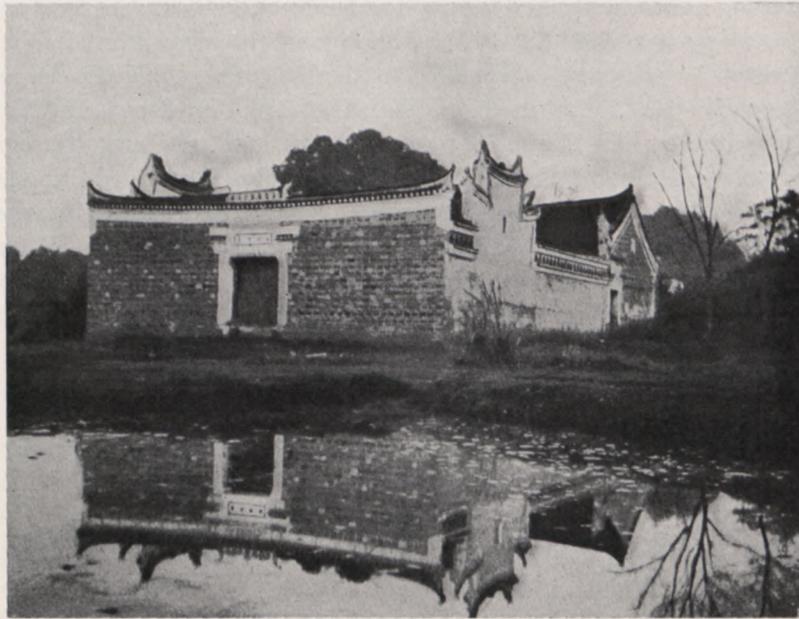
16. Mandschu-Bogenschützen. (Aus M. Kern: *Licht des Ostens*.)

Man erkannte, daß die auf diesem Bildungsgang erworbenen Kenntnisse recht wenig mit den späteren Erfordernissen des Berufs eines Staatsbeamten zu tun hatten. Trotzdem läßt sich nicht leugnen, daß das System den Vorzug hatte, alle strebsamen und begabten Köpfe des ganzen Volkes zu gesundem Wettstreit anzuspornen und andererseits die orthodoxe Lehre in jeder neuen Generation fest zu verankern. Mit dem Rivalitätsstreit des Taoismus gegen den Konfuzianismus in der Tang-Dynastie (618—907) waren taoistische Schulen aufgekommen, und die Auswahl der Beamten war nach taoistischem Prinzip erfolgt. Doch die Sung-Dynastie (960—1280) brachte die Restauration des Konfuzianismus und seiner Schulen; auch wird von speziellen Schulen der Gesetzeskunde, Medizin und Mathematik berichtet. Seit der Sungzeit war das alte Prüfungssystem wieder voll im Gange. Erst seit Eröffnung der Vertragshäfen von 1842 haben es sich die Missionen angelegen sein lassen, durch Errichtung von Schulen ihren Einfluß zu stärken und europäische Bildung zu verbreiten. 1860 nach dem Vertrag von Tientsin wurde auf Grund der ständig wachsenden Erfordernisse die offizielle Dolmetscherschule für den diplomatischen Verkehr mit den verschiedenen Vertragsmächten in der Hauptstadt begründet.

Trotz des erwähnten *numerus clausus* für die Promotionen war die Zahl der Amtsstellen so gering, daß ein Gelehrtenproletariat nicht zu vermeiden war. Viele der erfolgreichen Kandidaten wurden Sekretäre, Schreiber oder Lehrer. Da es keine staatlichen Schulen gab, unterhielt jede Gemeinde ihre eigene Schule und bestellte ihren Lehrer. Jeder Graduierte durfte eine Privatschule eröffnen. Dieser in der Hanzeit neuentstehende Bildungsadel, die Klasse der Literaten, war der Hüter der Tradition und Träger der alten Kultur. Nur Verständnislosigkeit für eine vernünftige staatliche Finanzpolitik hat die chinesischen Beamten so schlecht bezahlt, daß diese zu illegitimen, aber konventionell geduldeten Nebenverdiensten ihre Zuflucht nehmen mußten, was ihnen dann den Ruf der Korruption einbrachte. Die Kontrolle über die Beamten übte das Zensurat, ein Verwaltungsgericht. Beschwerden über Mißwirtschaft leiteten die Notabeln an den Zensor. So sind die Notabeln, also die nicht bestellten Literaten, die Vermittler zwischen Volk und Regierung, und die Beamten waren gewissermaßen der Priesterstand des Konfuzianismus, vom Kaiser herab bis zum kleinsten Distriktsbeamten vollzogen sie die amtlichen Kulthandlungen (nach v. Rosthorn).

Mit der Freigabe des Erwerbs von Grundeigentum im 3. Jahrhundert v. Chr. war die Anbaufläche des Landes zwar vermehrt, aber auch, da das Land bald aufgekauft wurde, der Großgrundbesitz entstanden, der die Bauern zu Lohnarbeitern und Hörigen macht, was Bedrückung und Unruhen im Gefolge hat. Nach verschiedenen erfolglosen Versuchen der Neuverteilung des Bodens ging man zu dem System über, daß man den Eigenbesitz an Grund und Boden wohl gestattete, aber den Pachtvertrag unkündbar machte. Diese Art Erbpacht begünstigte den Kleinbesitz. Landwirtschaftliche Großbetriebe gab es in China nicht, die Pachtgründe reichten für eine Familie und konnten von dieser ohne Lohnarbeiterhilfe bebaut werden. Besser situierte Familien besitzen dann noch ein Stück Boden, das unveräußerliches Eigentum des Clan ist. Es ist der Platz für die Gräber der Vorfahren und die Ahnenhalle (Abb. 17), wo alljährlich einmal den Seelen der Ahnen geopfert und über die wichtigen Familienangelegenheiten beraten wird, wie Verteilung der Kosten für Instandhaltung von Gräbern und Ahnenhalle, Unterstützung verarmter Sippenossen, Beilegung von Zwistigkeiten u. ä. So hält die Sippe in jedem einzelnen das Gefühl der Zusammengehörigkeit wach. Wie die Sippe keinen Angehörigen im Elend verkommen läßt, so verlangt sie aber auch dafür, daß jedes Mitglied das Seine für das Gemeinwohl tue. Wie die Sippe ihre Angelegenheiten, so regelt die Gemeinde ihre Belange: Straßenbau, Schule, Armenpflege und Sicherheitspolizei. Die Gemeinde war den Behörden für die Aufbringung der Steuern und Aufrechterhaltung der Ordnung kollektiv verantwortlich. Der Gemeindeausschuß diente auch als eine Art Zivilgericht, das über alle Besitzstreitigkeiten, Fragen des Wasserrechts usw. entschied. In der Stadt war für jeden

Bezirk ein unbescholtener Bürger als Inspektor bestellt, der für Ruhe und Sicherheit zu sorgen hatte. Denn eine staatliche Polizei gab es bis vor wenigen Jahren in China nicht. Schließlich gehörte jeder, wenn er Kaufmann war, einer Gilde, wenn er Gewerbetreibender war, einer Zunft an. Diese Tatsache ist einer der Gründe für die sprichwörtliche Redlichkeit des chinesischen Kaufmanns. Indem so jedes Individuum in seine Sippe, Gemeinde und Berufsgenossenschaft eingliedert war, fand es dreifachen Rückhalt und Schutz, aber auch dreifache Kontrolle.



17. Ahnenhalle (Familientempel) bei Li-ling-hsien in Hunan.
(Aus M. Kern: Licht des Ostens.)

Die Gesellschaft war so im Gegensatz zu Europa vor der „Atomisierung“ bewahrt (nach v. Rosthorn). Dieses System der Kollektivverantwortung gab eine vorzügliche staatsbürgerliche Erziehung, da jeder Bürger gleichzeitig Subjekt und Objekt der Rechtsprechung sein konnte. Dies gab dem Chinesen das psychologische Schwergewicht des Solidaritätsbewußtseins und des selbstsicheren Auftretens. Die Selbstverwaltung durch lokale Verbände war eine ungeheure Entlastung für den Staat; nur so war es möglich, bei einer Bevölkerung von über 300 Millionen ohne Militär und Polizei und mit einem minimalen Aufwand obrigkeitlicher Verwaltung, dem Lande Frieden und Ruhe zu wahren. Zwar entwickelte die unlösliche Eingliederung des einzelnen in die örtlichen Verbände einen starken Lokalpatriotismus auf Kosten des Nationalbewußtseins, aber das Nationalgefühl des Chinesen bestand darin, im Besitz einer Kultur zu sein, der sich auch die fremden Eroberer unterwerfen mußten. Für die Chinesen war früher China die Welt, alle Fremden waren Barbaren. Erst jetzt unter dem Druck des Auslandes entstand der chinesische Nationalismus, dessen Begründer Sun Yat-sen ist. Mit der Schaffung des Nationalstaats fiel allerdings das Dogma von der cäsaropapistischen Universalmonarchie China, für die alle anderen Länder der Welt, auch die mächtigsten, nur tributpflichtige Vasallen gewesen waren.

3. Die soziale Gliederung.

Schon in der ältesten Zeit lassen sich 4 Stände in der Bevölkerung unterscheiden, eine Einteilung, die sich bis in die Moderne erhalten hat. Schih, Nung, Gung, Schang sind die Namen derselben: Adel (später Gelehrtentum), Ackerbauer, Handwerker und Kaufmann. Der erste Stand, ursprünglich nur den niederen Adel umfassend, schließt später den ganzen Geistesadel, das Gelehrtentum, mit ein, da sich aus diesem mit der Erweiterung der Beamtenhierarchie die Beamtenschaft rekrutiert. Im Lauf der Zeit bildet sich eine Norm heraus: der

Zugang zur Beamtenlaufbahn ging nur über die klassische Bildung, die in den drei allgemeinen Prüfungen (s. o. S. 21 f.) zum Abschluß gebracht sein muß. Die Beamten gelten als die Helfer des Kaisers in seiner schweren Pflicht der Regierung. Nach der universistischen Lehre ist der Herrscher als „Sohn des Himmels“, Tien-dze, der einzige Mittler zwischen Himmel, Erde und Menschheit. Der Himmel ist sein Vorbild, und wie jener nur eine Sonne hat, so gibt es auch nur einen Herrscher in der Welt. Alles in der Welt wird durch universistische Spekulationen erklärt: das schöpferische Prinzip ist das Tao, das ursprünglich die Bahn der Gestirne bedeutet, dann das ewige Gesetz dieser Bahnen, die immer gleiche Wiederkehr der Jahreszeiten, von Tag und Nacht. Das Tao erschafft alles durch spontane Schöpfung, nie hat es eine kleinliche Zwecksetzung. Ebenso hat der Herrscher sein hohes Amt auf Erden auszuüben: *Le roi règne et ne gouverne pas*. Für die Verwaltung sind seine Beamten da. Das ganze Beamtenwesen ist auf universistischer Grundlage aufgebaut. Es läßt sich bis in die Anfänge der Dschou-Dynastie zurückverfolgen.

Das älteste Zeugnis bietet das Dschou-Li, das Buch der „Riten der Dschou“. Hier seien nur einige grundlegende Prinzipien für den Aufbau des Beamtenwesens erwähnt. Im Schu-king, Kap. Hung-fan, die „Große Regel“, heißt es, daß allein die Tugend des Herrschers für die Wohlfahrt des Volkes verantwortlich sei. Treten Hungersnot oder Überschwemmungen oder sonstige Naturkatastrophen ein, die als Störung des regulären Ablaufs des Tao angesehen werden, so ist entweder das private Leben des Herrschers oder seine Regierung schuld daran. Daher ist es Pflicht der höchsten Beamten, auf eventuelle Fehler des Kaisers hinzuweisen. Die Geschichte des chinesischen Beamtentums ist reich an Beispielen, wo tugendhafte und unerschrockene Beamte aus ihrem Pflichtgefühl heraus dies taten. Die Beamten haben treu und gewissenhaft ihres Amtes zu walten, ohne Rücksicht auf persönliche Beziehungen und ohne Furcht, bei Vorgesetzten anzustoßen.

Der große Beamtenapparat ist offenbar schon sehr früh von den Dschou mit größter Sorgfalt ausgebaut worden, wie das Dschou-Li zu erkennen gibt. Außer dem Studium der heiligen Schriften umfaßte die Vorbereitung für den öffentlichen Dienst noch die Beschäftigung mit den sechs freien Künsten: Zeremonien, Musik, Bogenschießen, Wagenlenken, Kalligraphie und Rechenkunst. Die geistige Ausbildung aber beruhte auf den universistischen Spekulationen, wonach der Mikrokosmos Mensch, der ebenfalls aus Yang und Yin, den beiden Weltseelen des Tao, dem Licht und Dunkel besteht, sich dem Makrokosmos der Welt anzupassen hat, um glücklich leben zu können. Wie aus dem Dschou-Li und dem Schih Ki, den „Historischen Aufzeichnungen“ des Sze-ma Tsien (teilweise übersetzt von E. Chavannes als „Mémoires Historiques“) hervorgeht, gab es eine Anzahl solcher Posten, denen diese Spekulationen ausschließlich oblagen, wie die Astronomen, die die astrologische Verwertung ihrer Kenntnisse zur Erlangung der kosmischen Harmonie in der Wechselwirkung zwischen Himmel, Erde und Menschheit sowie die Berechnung des Kalenders zur Aufgabe hatten, die Musikbeamten, Traumdeuter, Alchimisten u. a. In der ältesten Zeit waren die ministerialen Ämter erblich, woraus sich ein Teil der Familiennamen bildete. Doch gab es schon damals die Ausnahme, daß ein Nichtadliger wegen seiner Tüchtigkeit vom Landesfürsten als Staatsmann in Dienst genommen werden konnte; diese Beamten hatten aber nur persönliche Bedeutung, da ihr Amt nicht erblich war. Anfangs war, wie überall in der Welt, Bildung alleiniges Vorrecht des Adels, und kein Bürgerlicher konnte ein Amt bekleiden; so daß der charakteristische Satz „Die Riten reichen nicht bis hinab zum Volk, das Strafgesetz nicht hinauf bis zum Adel“ sich zu sprichwörtlicher Bedeutung erheben konnte. Doch dank der hohen, aufgeschlossenen Geistesrichtung der chinesischen Kultur entwickelt sich ein freier demokratischer Grundzug, der zu der seit Tsin Schih Huang-di geltenden wichtigen Bestimmung führt, daß jedem Fleißigen und Begabten der Weg über das Studium zu den höchsten Staatsstellen offen stehe. Ausgenommen

waren nur Sklaven und die sog. ehrlosen Berufe wie Henker und Gerichtsbüttel, Schauspieler, Barbieri und zeitweilig auch die Kaufleute. (Nach M. Kern, Licht des Ostens S. 464ff. Ausführliches über das ganze Beamtentum, seine Titel und Rangabzeichen findet man in W. F. Mayers, The Chinese Government 2. Aufl. Schanghai 1886. Über die Entwicklung seit 1900, vgl. F. E. A. Krause, Geschichte Ostasiens, II. Bd. 1925, S. 159ff.).

Der zweite Stand nach den Adligen resp. in späterer Zeit den Gelehrten ist der Bauernstand, in Wirklichkeit der wichtigste und zahlreichste. Auf des Bauern Tätigkeit baute sich der ganze chinesische Staat von der ältesten Zeit bis jetzt auf; denn China ist ein Agrarstaat. Der Bauernstand nahm ursprünglich den ersten Rang in der bürgerlichen Gesellschaft ein, bis er von dem sich allmählich entwickelnden Gelehrtenstand verdrängt wurde. Das Land war in der ältesten Zeit Krongut, die bäuerliche Familie hatte nur die Nutznießung, wofür sie einen Zehent zu entrichten hatte; auch war das Land unveräußerlich und das Pachtverhältnis erblich, was eine ziemlich gleiche Verteilung des Landbesitzes sicherte. Fleiß und Genügsamkeit des chinesischen Bauern sind stets als vorbildlich gerühmt worden, und dieser an sich wichtigste Stand hätte auch der wohlhabendste und geachtetste sein müssen; doch bald wurde er vom Kaiser, bald von den Lehnsfürsten für ihre ehrgeizigen Machtgelüste ausgebeutet. Dazu kam die ständig wachsende Entfremdung der dunkelhaften Gelehrten vom Bauer und Handwerker. Dies zeitigte eine den kulturellen Fortschritt hindernde Folgeerscheinung, nämlich die Tatsache, daß die Literaten, sofern sie sich überhaupt herabließen, sich mit den gewöhnlichen ungeistigen Fragen des Ackerbaus und Handwerks zu befassen, dies nur theoretisch oder im metaphysischen Sinne taten, sich aber nie um praktische Kenntnisse bemühten. So nur erklärt es sich, daß Ackerbau und Handwerk trotz der berühmten chinesischen Geschicklichkeit bis in unser Jahrhundert doch immer auf der primitiven Stufe des Altertums stehengeblieben sind. Es fehlte die fördernde geistige Mitarbeit der städtischen Intelligenz, was im Abendland allein die moderne Technik hervorzubringen vermochte (nach M. Kern, a. a. O., S. 466f.).

Die älteste Form der Ackerverteilung war das sog. „Brunnensystem“ nach dem Zeichen 井 (Brunnen-djing) benannt. Danach waren immer 9 Felder so angeordnet, daß das mittelste, wo der Brunnen sich befand, öffentliches Land war; die 8 herumliegenden gehörten je einer Familie, die außer ihrem eigenen Feld auch das mittlere mitbestellen mußte. Der Ertrag aus diesem mittleren „Brunnenfeld“ diente zur Bestreitung der öffentlichen Ausgaben des Dorfes. Die verschiedenen anderen Feldeinteilungen können hier übergangen werden; Ausführliches ist in M. Kern, Licht des Ostens, S. 467f. zu finden. Kulturell bedeutsam ist dagegen die Tatsache, daß schon in sehr früher Zeit die kosmischen Spekulationen auch den wichtigsten Zweig menschlicher Tätigkeit, den Ackerbau, mit ihren naturphilosophischen und astrologischen Prinzipien völlig beherrschten. Das älteste auf Jagd und Ackerbau bezügliche Dokument ist der alte Feldkalender der Hsia-Dynastie, Hsia hsiao-dschong, „Der kleine Regulator (der Lebensweise) der Hsia-Dynastie“ (nach de Groot, Universismus, S. 304). Er soll aus der Zeit zwischen dem 22. und 19. Jahrhundert v. Chr. stammen; literarisch bildet er jetzt ein Kapitel des Li-Ki. In diesem Dokument werden die synodischen Monate durch Aufzeichnung augenfälliger Erscheinungen in der Natur angegeben; es findet sich aber auch die Angabe, nach denen sich der Mensch beim Ackerbau, bei der Seidenzucht, bei Darbringung von Opfern u. ä. zu richten hat. Wenn auch der Kalender in der heutigen Form viele astrologische und andere Interpolationen aus späterer Zeit enthält, so läßt sich aus stilistischen Gründen doch der Urtext unschwer herauschälen. Und dieser scheint nur ein Fragment eines Regierungsdokuments zu sein, was aus der kurzen, bündigen Bestimmung hervorgeht,

daß der Fürst seine Jagden im 11. Monat abzuhalten habe. Darin läßt sich der universistische Einschlag erkennen; die Jagd, das Töten von Tieren, darf nur in der dunklen, dem Yin zugeordneten Jahreszeit ausgeübt werden, wo auch in der Natur das Sterben vor sich geht. Ein in manchen Teilen ebenso alter Kalender ist das „Yüeh-ling“, „Weisungen für die Monate“, jetzt gleichfalls in das Li-Ki aufgenommen. Es enthält wichtige Regeln für den Ackerbau und die Seidenzucht; besondere Aufmerksamkeit wird den „Erntevorzeichen“ gewidmet. Wind und Wetter werden in den verschiedenen Stunden des ersten Tages des Jahres beobachtet, um danach die Samenkörner mehr oder weniger tief in den Boden zu legen. (Ausführlicheres über die Mantik des Ackerbaus findet man in M. Kern, a. a. O., S. 469.)

Der dritte Stand waren die Handwerker und der vierte und letzte die Kaufleute. Die Handwerker, obwohl eine Stufe niedriger als die Bauern, hatten ungefähr das gleiche Los wie diese; die Kaufleute dagegen verstanden es klug, sich zwischen die Intelligenz und die arbeitende Masse zu drängen. Und trotz aller Verachtung seitens der Gelehrten gelang es ihnen, bei den ständig wachsenden Kulturbedürfnissen sich immer mehr zur Geltung zu bringen. Da der Beruf vielfach erblich war, entstanden mit der Reihe der Generationen immer größere Unterschiede in der Lebensführung der einzelnen Stände. Dazu kam noch die ständige Entwicklung des Begriffes vom persönlichen Eigentum. So verwundert es nicht, daß im Laufe der Zeit die Gelehrten und die Kaufleute immer mehr auf Kosten der arbeitenden Masse lebten. Als aber unter der Han-Dynastie (206 v.—220 n. Chr.), die das alte konfuzianische Dogma von der Einheit der politischen, sozialen und religiösen Grundsätze als wichtigste Stütze der kaiserlichen Herrschaft ansah, die Gelehrten ganz in den Besitz der Macht gelangten, setzten sie, um den lästigen Wettbewerb des verachteten vierten Standes loszuwerden, eine Reihe spezieller Gesetze gegen diesen durch. So wurden die Kaufleute eine Zeitlang von den Staatsämtern ausgeschlossen und mit besonderen Steuern belegt. Der empfindlichste Schlag jedoch war die Entziehung des Eisen- und Salzhandels, der staatliches Monopol wurde.

Kulturell von besonderer Bedeutung ist das Entstehen der Gilden und Zünfte. Die wichtigste Form der Gilde ist die gung-so. Da diese Verbände unabhängig von der jeweiligen Regierung gebildet wurden, haben sich die amtlichen Chronisten und Historiker nie um sie gekümmert, weshalb es für die Forschung schwer ist, Material zur Erhellung ihres Ursprungs zu erlangen. Die Wechsler- und Bankiergilde aus Ningpo behauptet, schon in der Han-Dynastie begründet worden zu sein. Infolge der vielen Rebellionen und Bürgerkriege in China können die meisten gegenwärtigen Gilden ihre Geschichte nur ein paar Jahrhunderte dokumentarisch zurückverfolgen. Das Wesen dieser gung-so besteht darin, alle Vertreter eines kaufmännischen Standes oder eines Handwerks, z. B. Teehändler, Seidenhändler usw., zu einer geschlossenen Einheit zu verbinden, welche die einzelnen Mitglieder schützt und im Notfall vor der Behörde oder dem Gericht vertritt. Dafür hat sich jedes Mitglied den Statuten und dem Ehrenkodex zu unterwerfen. Wer den Bestimmungen zuwiderhandelt, wird mit Geldstrafe belegt oder im schlimmsten Fall ausgestoßen, was gleichbedeutend mit Boykott und wirtschaftlichem Ruin ist. Die Verwaltung der Gilde liegt in den Händen eines jährlich zu wählenden Komitees, daneben gibt es einen besoldeten Sekretärposten, den ein literarisch gebildeter Mann innehat und der im Notfall als gesetzlicher Vertreter vor Gericht erscheint. Das Komitee bestimmt die Preise, Standardmaße und Gewichte, reguliert Kreditgeschäfte, Lagergelder, Versicherungen usw. Jede Gilde hat ihr eigenes Reglement; das Einkommen derselben wird aus Steuern, die die Gilde prozentual vom Umsatz ihrer Mitglieder einzieht, aus Eintrittsgeldern und Strafgeldern bestritten. Die Geschäftsbücher der Mitglieder werden periodisch kontrolliert; falsche Buchungen zwecks

Steuerhinterziehung werden mit hoher Geldstrafe belegt, im Wiederholungsfall ziehen sie Ausstoßung aus der Gilde nach sich. Streitigkeiten von Mitgliedern untereinander werden vom Komitee meist durch Vergleich geschlichtet. Ist ein als würdig anerkanntes Mitglied in einen Prozeß verwickelt, so hilft die Gilde ihm finanziell. Belohnungen werden ausgesetzt für den, der Diebe oder gestohlenen Gut entdeckt; wer aber einen ihm bekannt gewordenen Diebstahl verheimlicht oder sich gar der Hehlerei schuldig macht, wird schwer bestraft. Jeder Verkehr mit einem aus der Gilde Ausgestoßenen ist strengstens verboten. Die einzelnen Mitglieder sind im Fall der Not (z. B. bei Feuersgefahr) moralisch zu gegenseitiger Hilfeleistung verpflichtet; meist besitzt die Gilde sogar eine eigene Feuerwehr. Jede bedeutende Gilde hat ihr eigenes Gildehaus, wo die Sitzungen, Feste und Theateraufführungen stattfinden. Gewöhnlich findet sich dort auch ein Schrein für den Schutzgott des betr. Handelszweigs oder Handwerks. Der hohe moralische Wert dieser Gilden ist unverkennbar. Die zweite Gruppe der Kaufmannsgilde oder „Hanse“, der Vereinigung aller Kaufleute eines Ortes zur Regelung des Handels, ist eine seltene Erscheinung in China. Nach Morse (*The Gilds of China*) sind nur drei nennenswert: die große Gilde von Niutschuang, die Swatow-Gilde und die Kantoner Co-hong, die 1720 zur Übernahme des Handels mit den Europäern und zur Festsetzung der Preise gebildet wurde. Schließlich gibt es noch eine dritte Gruppe, hui-guan. Diese Form der Vereinigung ist die älteste und soll schon in der Tangzeit existiert haben. Es ist der Klub der Landsleute aus einer Provinz, die sich in der fremden Provinz zusammengeschlossen haben. Das hat bei den riesigen Entfernungen, den schlechten Verkehrsmitteln und den außerordentlichen Dialektverschiedenheiten in China eine ganz andere Bedeutung als etwa in dem kleinen Europa. Mitglied kann hier jeder werden, ob Beamter, Kaufmann oder Handwerker. Diese Gilden kontrollieren insonderheit den Handel zwischen der Heimat und der fremden Provinz, schützen die Interessen der Mitglieder, besonders vor der Konkurrenz der einheimischen Firmen. In Peking z. B. halfen früher die verschiedenen Provinzialgilden armen Studenten ihrer Heimat, die zur Ablegung ihres Examens nach der Hauptstadt kamen. Das Haus solcher Gilden hat eine besondere Schutzgottheit und ein spezielles öffentliches Leichenhaus, wo die Särge der verstorbenen Mitglieder vor der Überführung in die Heimat aufgebahrt werden; außerdem gibt es noch einen speziellen Friedhof (vgl. S. Couling, *The Encyclopaedia Sinica*, Shanghai 1917. S. 219f.).

4. Stellung der Frau.

Wir sahen schon, daß mit dem Übergang von der Raubehe aus der Zeit des früheren Nomadentums zur Kaufehe des seßhaften Ackerbauers (s. S. 17) die Frau, bisher Beute und Sklavin, nun ein käuflich erworbener Besitz wird. In der vorhistorischen Zeit scheint auch in China eine Periode des Matriarchats bestanden zu haben. Das Dschung-Guo Fong-su schih, „Geschichte der Sitten und Gebräuche Chinas“ von Dschang Liang-tsai, tritt folgenden Beweis dafür an (S. 5): „In der ältesten Zeit erhielten Kaiser und Könige gewöhnlich ihren Familiennamen von der Mutter. So waren die Kaiser Schen-nung und Huang-di beide Nachkommen des Schao-Dien, und doch hatte Schen-nung den Familiennamen Kiang und Huang-di Ki, was daher kam, weil der Familienname ihrer Mütter verschieden war“. Mit der historischen Zeit, also mit dem Übergang zur Seßhaftigkeit, tritt logischerweise die erste Wandlung des Matriarchats aus rein bäuerlich-praktischen Gründen ein; denn Söhne zu haben bedeutet dem Bauer Zuwachs an Arbeitskräften und damit Vermehrung seines Besitzes; Mädchen dagegen gelten nur als „verlustbringende Ware“. Wenn auch der Vater bei ihrer Verheiratung von der Familie des Bräutigams den Kaufpreis bekommt, so deckt der doch nicht die Aus-

gaben für das Aufziehen des Kindes. Diese praktische Einstellung findet sich auch im klassischen Schih-king, „Liederbuch“, wo es heißt, daß die Töchter auf dem Erdboden schlafen sollen und in leichtes Leinen gehüllt, die Söhne dagegen im Bett und in Kleidern; daß die kleinen Mädchen mit Ziegelsteinen spielen sollen, die Knaben aber mit einem Szepter. Schon in der alten historischen Zeit hat die allumfassende Naturphilosophie des Universismus der Frau einen Platz im Leben angewiesen, den sie bis in die jüngste Vergangenheit innegehabt hat. Die Frau gehört nach den kosmischen Spekulationen zum Yinelement, dem dunklen Weltprinzip; und wie dieses dem Yang, dem Licht, folgt, also hat die Frau dem Manne zu folgen. Dienen und Gehorchen sind die beiden großen Pflichten der Frau; als junges Mädchen hat sie ihren Eltern zu dienen und zu gehorchen, als verheiratete Frau ihrem Mann und dessen Eltern, da sie mit der Verheiratung in das Haus ihres Gatten übersiedelt. Als Entgelt für diese Pflichten genießt sie den Schutz der ganzen Familie des Mannes, die sich ihrer und der Kinder tatkräftig annimmt im Falle eines vorzeitigen Todes des Gatten. Das Leben der Frau spielt sich innerhalb des Hauses ab; die Sorge für den Haushalt und die Mutterpflichten sind ihre ständige Aufgabe. Ihre höchste moralische Pflicht dem Stamm gegenüber aber ist es, Söhne zu gebären. Vom öffentlichen Leben ist die Frau ausgeschlossen, nur am häuslichen Ahnenopfer nahm sie rituell Anteil. Mit einem Schlage ändert sich jedoch die bedrückte Lage der Frau, wenn sie einem Sohne das Leben gegeben. Damit hat sie dem Stamm gegenüber ihre metaphysische Pflicht erfüllt, der Stamm ist in gerader Linie fortgeführt und nach dem Tode der Eltern ist ein Sohn da, der die Ahnenopfer darbringen kann. Und der Sohn hat der Mutter dieselbe Pflicht der Unterwerfung, Hsiao, wie dem Vater gegenüber.

Diese metaphysische Bedeutung der Heiratsriten schildert das Li-Ki (Kap. 41) folgendermaßen: „Durch die Heiratsriten erfolgt die freundschaftliche Vereinigung zweier Personen verschiedenen Familiennamens; nach oben, um im Ahnentempel zu dienen, und nach unten, um den Stamm durch Nachkommen in gerader Linie fortzusetzen. Deswegen legten die Weisen ein so großes Gewicht auf diese Zeremonien. . . . Denn aus der Verschiedenheit der Aufgaben von Mann und Frau ergeben sich dann ihre gegenseitigen Pflichten. Wenn Mann und Frau ihre Pflichten erfüllen, dann herrscht Liebe zwischen Vater und Sohn, dann ist auch das Verhältnis zwischen Fürst und Untertan in Ordnung. Daher sagt man: die Heiratsriten sind die Wurzel aller Riten“. Dies ist die chinesische Auffassung von der ältesten Zeit bis in die Gegenwart. Wie erwähnt, ließ in vorgeschichtlicher Zeit ein richtiger Instinkt die primitiven Völker die Eheschließung innerhalb der Verwandtschaft meiden, so auch die Chinesen. Je zahlreicher die Bevölkerung wird und je mehr sie sich ausbreitet, desto schwieriger wird es, diesem ursprünglich instinktiv erfüllten Naturgesetz zu folgen. Das Gesetz der Exogamie wird häufig durchbrochen worden sein. Das ergibt sich aus dem Satz: „Die Yin-Dynastie (1766—1122) übernahm das Überkommene, und die Ehe zwischen Personen gleichen Stammmamens war nicht untersagt. Erst die Satzungen der Dschou-Dynastie (1122—255) besagen, daß man nicht jemand von den Stammesmitgliedern heiraten soll“ (Kap. über das Alter der Einrichtung der Exogamie in der Enzyklopädie). Sehr aufschlußreich in dieser Hinsicht ist das Edikt des Kaisers Hsiao-Wên von 484 n. Chr., das sich gegen noch immer vorkommende Fälle endogamer Heirat wendet und auf jene Satzung der Dschou rückverweist. Das Li-Ki Kap. I, 1., Art. 3 erklärt eindeutig: „Heiratet man eine Frau, so darf man nicht eine des gleichen Stammmamens nehmen.“ In der Periode des Feudalismus war die Ehe mit 5 Arten von Frauen verboten: mit der Tochter eines Rebellen, aus verrufenem Haus, aus einer Familie, in der es Verbrecher gab oder wo Lepra herrschte, und mit einer Tochter, die ihren Vater oder älteren Bruder verloren hatte. Ferner ist Heiraten strengstens untersagt während der längsten, 27 monatigen Trauer; Witwen durften gleichfalls nicht wieder heiraten. In manchen Teilen Chinas galt es als besonders tugendhaft für eine Witwe, nach dem Tode ihres Gatten Selbstmord zu begehen; dafür wurde ihre Tugend durch kaiserlich genehmigte Ehrenportale öffentlich belohnt.

Soweit sich juristisch die Eheschließungsform zurückverfolgen läßt, d. h. bis zum ältesten überlieferten Gesetzbuch der Tang-Dynastie (618—907), ist die Ehe ein kontraktlich geregelter Kauf. Bei dem streng konservativen Charakter des chinesischen Geistes hat sich diese Grund-

lage bis ins letzte mandschurische Gesetzbuch, das bis 1911 gültig war, erhalten. Nach dem Gesetz hat der Ehekontrakt unbedingt die folgenden Angaben zu enthalten: „Ob Gebrechen oder unheilbare oder sonstige Krankheiten vorliegen, wie alt die beiden Personen sind, ob von einer Nebenfrau geboren, ob einfach adoptiert aus einer Familie desselben Stammmamens oder als Findling mit anderem Stammmamen. Dann kann jeder seinen Wünschen folgen. Wünscht man die Heirat nicht, so hört man mit den Verhandlungen auf; wünscht man sie, so setzt man gemeinsam mit einer Mittelsperson den Ehekontrakt auf. Gemäß den Riten finden die Unterhandlungen betreffs Kaufpreis und Überführung der Braut ins Haus des Bräutigams statt.“ Die hier erwähnten Mittelspersonen, d. h. Heiratsvermittler — durchaus ehrenhafte, ja hochgeachtete Leute nach chinesischer Anschauung — werden bereits in der ältesten Literatur als unumgänglich notwendig zur Heiratsschließung bezeichnet.

Das Schih-king, „Liederbuch“, hat folgendes Lied (Guo-fong, VIII, 16): „Wie spaltet man Brennholz? Ohne eine Axt geht es nicht. Wie nimmt man ein Weib? Ohne Vermittler geht es nicht“ (vgl. E. Schmitt, Die Grundlagen der chinesischen Ehe, Leipzig 1927, S. 19ff.). Das Li-Ki äußert sich in gleichem Sinne (Buch II, Kap. 27): „Konfuzius hat gesagt: Ja! Die Regeln für das Benehmen halten das Volk wie ein Damm fern von Exzessen. Daher haben Mann und Mädchen keinen Umgang miteinander, solange sie keinen Vermittler haben (d. h. unverheiratet sind); und solange noch keine Hochzeitsgeschenke ausgetauscht sind, haben sie einander noch nicht gesehen.“ Erwähnt sei dazu ein bis in die Neuzeit gebräuchliches Sprichwort: „Ist der Himmel ohne Wolken, fällt kein Regen; ist die Erde ohne Vermittler, wird keine Ehe geschlossen.“

Bei der dargelegten außerordentlichen Wichtigkeit der Eheschließung für den Bestand des Stammes ist es verständlich, daß dieselbe nur unter der verantwortlichen Leitung der erfahrenen alten Mitglieder des Stammes vor sich gehen kann. Die jungen Leute haben kein Wort dabei mitzureden. Die gesetzlichen „Machthaber der Ehe“ sind die Großeltern des Ehepaares väterlicherseits und seine Eltern; leben diese nicht mehr, dann sind es die übrigen Blutsverwandten. Jede ohne Vermittler, ohne Kontrakt und Brautgeschenke eingegangene Ehe gilt als unzüchtig und ungesetzlich und ist zu lösen.

Ethnographisch bemerkenswert ist die häufig in besseren Familien vorkommende Sitte der „posthumen Heirat“. Wenn z. B. ein Sohn unverheiratet und vor der Volljährigkeit stirbt, so geschieht es bisweilen, daß die Eltern durch einen Vermittler eine Familie suchen lassen, die eine etwa gleichaltrige Tochter zur selben Zeit durch den Tod verloren hat. In solchem Falle wird zwischen den beiden verstorbenen jungen Menschen nach den gleichen Zeremonien eine Ehe geschlossen, wobei nur die Seelentafeln die Stelle des jungen Paares einnehmen. Der Sarg der Braut wird dann neben den des Bräutigams auf dem Begräbnisplatz der Familie des Bräutigams gestellt, und die so Verheiratete gilt als verstorbene Schwiegertochter. Trotzdem schon das Dschou-li solche Heiraten verbietet, sind sie doch immer wieder bis in die Gegenwart hinein aus religiösen Gründen vorgekommen. Dann sei noch die ethnographisch interessante, gesetzlich allerdings verbotene Form der Eheschließung erwähnt, die unter dem Namen dschih-fu, „auf den Leib zeigen“, bekannt ist. Es handelt sich hier um die Eheschließung für Ungeborene. Es wird aus der Nan Bei Tschao-Epoche, d. h. der „Trennung zwischen Nord und Süd“ (420—589) der historische Fall berichtet (vgl. E. Schmitt, a. a. O. S. 95), wo zwei schwangere Frauen sich gegenseitig auf den Leib zeigten und, für den Fall, daß das eine Kind ein Knabe, das andere ein Mädchen würde, auf diese Weise bereits für die noch Ungeborenen eine Ehe schlossen. Die Sitte scheint verhältnismäßig selten gewesen zu sein.

Sieben gesetzliche Gründe gibt es für den Mann zur Scheidung: wenn die Frau keinen Sohn hat, Unzucht treibt, den Schwiegereltern nicht dient, zuviel schwatzt, stiehlt, eifersüchtig oder unheilbar krank ist. Demgegenüber gibt es drei Fälle, in denen die Frau trotzdem nicht verstoßen werden darf: wenn sie mit ihrem Gatten die Trauer bis ins dritte Jahr durchgemacht hat (d. h. für ihre Schwiegereltern), wenn sie früher arm und niedrig war, später (durch die Heirat) reich und geehrt wurde und wenn sie wohl einen Stamm hat, in den sie verheiratet wurde, aber keinen, in den sie gegebenenfalls zurückkehren könnte. Ferner ist Scheidung bei beiderseitiger Zustimmung möglich (vgl. E. Schmitt, S. 206f.). Um zu einem ab-

schließenden Urteil über die Stellung der Frau im alten China zu kommen, sei erwähnt, daß, wenn auch die Frau in der kosmischen Spekulation dem Yin entsprechend die zweite Rolle spielt, nicht daraus zu folgern ist, als sei das Los der Chinesin infolge der juristischen offenbaren Mißachtung aller weiblichen Rechte ein beklagenswertes. Es gibt in der Geschichte genug Beispiele, wo es Frauen durch Klugheit und Willenskraft geglückt ist, zu Macht und Ansehen zu gelangen. Im Abendland allgemein bekannt ist die bedeutende Herrschergestalt der Kaiserin-Witwe Tze-Hsi (vgl. Bland & Baekhouse: *China under the Empress Dowager*. London 1910). Ebenso bekannt ist die rührende Hochachtung und Liebe zur Mutter, die aus dem Leben berühmter Chinesen berichtet wird, wie des Konfuzius und Menzius. Immer wieder wird von „Frauen mit hervorragender Tugend“ erzählt, die sich auch durch Gelehrsamkeit und in den schönen Künsten auszeichneten. Gesammelt ist dieser beliebte, von den Chinesen stets pädagogisch klug verwertete Stoff in dem Buch des Ministers Liu Hsiang (80—9 v. Chr.): *Gu lieh nü dschuan*, „Biographien berühmter Frauen des Altertums“ (vgl. Schou-Lin Cheng: *Chinesische Frauengestalten*, Leipzig 1926). Darunter sind Gestalten von so leuchtender und allgemein menschlicher Größe, daß sie unserem Empfinden gleicherweise nahestehen; denn das letzte, ragende Menschliche steht jenseits der Grenze national- und rassebedingter psychologischer Verschiedenheit.

Abschließend sei die Frage des Konkubinats erwähnt. Gesetzlich darf der Chinese nur eine Hauptfrau haben, das ist die zuerst und rituell geheiratete Frau, die er am Hochzeitstage meist zum erstenmal sieht. Nebenfrauen sind gesetzlich gestattet. In dem Falle, daß die Hauptfrau keinen Sohn geboren, ist es moralische Pflicht, eine Nebenfrau zu nehmen, um den erhofften Erben zu erhalten. Gebiert die Nebenfrau einen Sohn, so ist dieser nach dem Gesetz als Erbe einzusetzen. Aber der grundlegende Unterschied zwischen Hauptfrau und Nebenfrau bleibt bestehen; deutlich kommt er zum Ausdruck in der Bestimmung, daß der Sohn der Nebenfrau die Hauptfrau seines Vaters als Mutter zu betrachten und im Falle ihres Todes 27 Monate für sie zu trauern hat, während er für seine leibliche Mutter, falls diese vor der Hauptfrau stirbt, nur 1 Jahr trauert. Diese Minderwertigkeit in sozialer Hinsicht zeigt sich ständig im Gesetzbuch, wo Nebenfrauen und Sklavinnen oft als eine Gruppe erscheinen, während die Bestimmungen für die Hauptfrau spezielle Erwähnung finden. Die Verletzung der Reihenfolge zwischen Haupt- und Nebenfrau wird streng bestraft; denn eine solche Handlung bringt die dem Menschen eingeborenen Gesetze in Unordnung und zerstört die Riten (vgl. E. Schmitt a. a. O. S. 141 ff.). Im kaiserlichen Harem gab es 5 Gruppen von Nebenfrauen, und in reichen Familien war es Sitte, der Braut am Hochzeitstage zwei Mädchen zur persönlichen Bedienung mit in die Ehe zu geben, die dann später die Rolle von Nebenfrauen spielten.

Seit der Republik sind manche Änderungen in den Heiratssitten eingetreten, so die größere Freiheit der jungen Chinesin, die sogar das Recht der eigenen Gattenwahl fordert, Aufgabe des abgeschlossenen, zurückgezogenen Lebens und mancher abergläubischen Zeremonien bei der Überführung der Braut. Aber die wesentlichen Grundlagen der Ehe sind geblieben, und so wird auch weiterhin das Konkubinat geübt.

5. Das Ritualsystem.

Von allen Staatsinstitutionen der Chinesen sind die Li oder Riten als die wichtigsten anzusehen. Man versteht darunter „das pflichtmäßige Benehmen im Verkehr mit anderen Menschen, mit den Verstorbenen und mit den Göttern, wie es die Lehren und das Vorbild der ältesten Ahnen in den klassischen Schriften den Nachkommen als ewiges Gesetz vorschreiben“ (de Groot, *Sinologische Seminare und Bibliotheken*, Berlin 1913, S. 35f.). „Es bezeichnet also

das ganze Ritualwesen des Kaisers, seines Hauses, seiner Staatsdiener und seines Volkes, mit hin die Staatsreligion und die orthodoxen Sitten und Bräuche im sozialen und häuslichen Verkehr“ (ebd. S. 36). Ziemlich systematisch kompiliert finden sich die Riten in den drei grundlegenden Werken: im Dschou-Li, J-Li und Li-Ki. In 5 Gruppen teilt das Dschou-Li das ganze Ritualsystem ein: „Beglückende Li“, betr. Staatsreligion mit Natur- und Götterverehrung; „Li bei erfreuenden Ereignissen“ wie Audienzen, Thronbesteigung, Verleihung von Titeln und Würden, Heiraten, Erlassen von Dekreten, Staatsprüfungen, Bankette usw.: „Militärische Li“; „Empfangs-Li“ betr. Botschafter, Besuch usw.; „Li bei Unglücksfällen“. Um die heiligen Li der Ahnen unversehrt zu erhalten, haben frühere Dynastien die Staatszeremonien bis in alle Einzelheiten festlegen lassen. Die älteste, leider verlorene Kompilation stammt vom Kaiser Wu der Liang-Dynastie aus dem Jahre 502, die älteste erhalten gebliebene aus der Tang-Dynastie, Kai-yüan-Periode 713—742. Diese wurde unter der Ming-Dynastie durch Herausgabe der „Gesammelten Li“ 1530 stark erweitert und ist das Vorbild für das letzte große Ritualwerk der Mandschuredynastie, dessen erweiterte Neuauflage 1819 erschien.

Die Fünfterteilung der gesamten Li zeigt, daß sich in diesem unübersetzbaren Begriff verschiedene europäische Ideenkreise überschneiden: Staatszeremonial, Staatsreligion, Sitten und Gebräuche. Hier seien als kulturgeschichtlich am wichtigsten kurz die Sitten und Gebräuche bei Hochzeit, Geburt und Tod skizziert.

Die Hochzeitsriten, in Einzelheiten von einander abweichend in den verschiedenen Provinzen, sind in ihren Grundzügen stets die gleichen. Die ersten Vorbereitungen werden von den Vermittlern, meist Frauen, getroffen. Besonders wichtig sind die astrologischen Aspekte im Horoskop der jungen Leute (s. Kern, a. a. O. S. 416f.). Harmonisieren die Horoskope, so macht der Vater des Bräutigams ein formelles Heiratsangebot, das, wenn es von der Gegenseite angenommen und schriftlich bestätigt wird, den Heiratskontrakt bildet. Das schriftliche Heiratsangebot ist von Geschenken begleitet, worunter zwei glückbringende rotgefärbte Gänse als Symbol der ehelichen Treue bemerkenswert sind. Sind sich beide Parteien einig, so wird durch einen Astrologen ein glücklicher Tag für die Eheschließung gewählt. Einen Monat vor diesem Tag sendet die Familie des Bräutigams die offiziellen Geschenke, Material für das Brautkleid, Geld, Seide, Wein und rituelle Kuchen. Einige Tage vor der Hochzeit wird die Mitgift der Frau, ihre Ausstattung nebst Geschenken, von ihren Verwandten und Freunden in das Haus des Bräutigams überführt. Am Vorabend legt die Braut ihr Hochzeitsgewand an, brennt vor der Ahnentafel Weihrauch und nimmt kniend Abschied von ihren Großeltern, Eltern und älteren Verwandten. Früh am Hochzeitstag legt die Braut ihre Festgewänder an; das Brautkleid ist von glückbringender roter Farbe, bestickt mit symbolischen Glückstieren wie Drache, Fledermaus (fu, was, ebenso gesprochen, aber mit anderem Zeichen geschrieben, Glück bedeutet), Hirsch (lu, was auch mit anderem Zeichen, aber gleicher Aussprache, Freude und Reichtum heißt), Kranich und Schildkröte, die das Sinnbild des langen Lebens



18. Mandschumädchen mit Brautschmuck.
(Phot. R. Mell.)



19. Chinesischer Hochzeitszug mit Brautsänfte. (Aus M. Kern: Licht des Ostens.)

Bräutigams, wo er wieder mit Raketen empfangen wird. Die Sänfte wird in die Gästehalle getragen, wo die Braut feierlich in Empfang genommen wird (Abb. 19 und 20). Vor der Ahnentafel und den Hausgöttern macht das junge Paar Kotau, ebenfalls vor den älteren Verwandten des Bräutigams. Dann trinken sie zusammen Wein aus zwei Bechern, die mit einem roten Band symbolisch miteinander verknüpft sind; danach werden ihnen Süßigkeiten und getrocknete Früchte angeboten. Nun erst nimmt der Bräutigam der Braut den Schleier vom Gesicht, womit er sie zum erstenmale im Leben sieht. Danach beginnt das Hochzeitsmahl, wobei die Braut nichts essen darf zum Zeichen ihrer Bescheidenheit. Währenddessen ist sie nur der Gegenstand allgemeiner Betrachtung und die Zielscheibe oft recht derber Witze. Am dritten Tag nach der Hochzeit



20. Reichverzierte chinesische Brautsänfte. (Aus M. Kern: Licht des Ostens.)

sind. (Näheres über die symbolische Verwertung des Lautrebus bei F. Lessing: Über die Symbolsprache in der chinesischen Kunst, Sinica IX, 3/4 und später.) Über diesen „Drachenrock“ kommt ein hellroter Seidenmantel, und auf dem Kopf trägt sie die „Phönixmütze“ mit vergoldeten Blüten, Schmetterlingen usw. (Abb. 18); dann erscheint ein Freund mit einem formalen Brief, um die Braut in ihr neues Heim zu geleiten. Während diese weinend, wie die Sitte es fordert, in die rotverhängte Prunksänfte steigt, die zuvor mit Spiegeln durchleuchtet worden ist, um die bösen Geister zu bannen, spielt die Musik, und Raketen werden abgebrannt. Darauf begibt sich der Festzug in das Haus des

besucht das junge Paar zusammen die Familie der Braut, um dort vor der Ahnentafel ihre gemeinsame Verehrung darzubringen. (Ausführliches in W. Grube: Zur Pekinger Volkskunde, Berlin 1901, S. 10—36).

Die Geburt eines Kindes ist gleichfalls mit zahlreichen Riten verknüpft. Schon während der Schwangerschaft werden verschiedene abergläubische Regeln beobachtet: man trägt z. B. gewisse Münzen, die eine leichte Geburt ermöglichen sollen. Bei Einsetzen der Geburtswehen opfern die Schwiegermutter und Hebamme allen Hausgöttern und vor den Ahnentafeln, indem sie Weihrauch verbrennen und

Gebete für eine leichte Geburt sprechen. Ist das Kind geboren, so legt man ihm einen „Geisterring“, den man von einem Tempel erworben hat, um den Hals zum Schutz gegen böse Geister (Abb. 21). In Schansi gibt es die Sitte, daß man dem Kinde die entfernte Nabelschnur, in ein rotes Tuch gewickelt, als Geisterschutz um den Hals legt; jedes Jahr wird ein neues Tuch darumgewickelt bis zur Mündigkeitserklärung, wo dann die Schnur im Tempel verbrannt wird. Nachdem nun der Säugling mit heilkräftigen Kräutern gewaschen ist, wird ihm auf Hände und Mund ein Schloß gelegt, um ihn symbolisch vor Lüge und Stehlen zu bewahren. Viele Amulette aus Samenkörnern, roten Fäden, Binsen, Eiern, Ingwer, Katzen- und Hundehaaren zieren den Raum, und ein Stück rohen Ingwers oder Farnkrauts hängt man an die Eingangstür, um Dämonen den Zutritt zu verwehren. Am dritten Tage nach der Niederkunft wird die Nachgeburt vergraben und durch einen schweren Stein vor Diebstahl geschützt, da dieselbe, falls von der Geburt eines Knaben herrührend, als lebenspendende Medizin gebraucht werden könnte. Ferner findet an diesem Tage die feierliche Waschung des Neugeborenen statt, wozu man sich eines Dekoktes von Zweigen der *Sophora japonica* und Blättern der *Artemisia* bedient. In Peking besteht die Sitte, innerhalb der ersten drei Tage dem Kind eine blaue Schnur als Amulett um den Hals zu legen; oft wird eine Münze hineingeflochten, die als Reichskleinod die Kraft besitzt, bösen Geistern zu wehren. Eine besondere Art ist die „Hundertfamilienschnur“, die aus Fäden geflochten wird, die der Vater von hundert Familien zusammengebettelt hat, um so die lebenerhaltenden Einflüsse jener Familien dem Kinde zuzuwenden. Später, bei Vollendung des ersten Monats, wird ein besonderes Fest abgehalten, am 30. Tage nach der Geburt eines Mädchens, am 29. nach der eines Knaben, da die ungeraden Zahlen dem Yang, die geraden dem Yin entsprechen. An diesem Tage wird des Kindes Kopf rasiert, und es erhält seinen Milchnamen; den Ahnen sowie den Hausgöttern werden aus diesem Anlaß Opfer dargebracht. Erwähnt sei noch das Fest zur Vollendung des 100. Tages und ersten Jahres, bei welchem letzterem das Kind zum ersten Gehversuch auf die Erde gestellt wird. (Ausführliches in Grube, a. a. O. S. 1 ff. Ferner P. Henri Doré: *Recherches sur les superstitions en Chine. Variétés Sinologiques* 32.)

Zum Schluß die Totengebräuche. Als eine der Hsiao-Pflichten, d. h. der Kindesliebe, gilt es, den sterbenden Eltern rechtzeitig, also wenn man den Eintritt des Todes befürchtet, die Totengewänder anzulegen; dann erst kann die Seele ruhig die körperliche Hülle verlassen. Ziemlich allgemein verbreitet ist die Sitte, daß die Kinder ihren Eltern zu deren 59. Geburtstag Totengewänder schenken. Sobald der Tod eingetreten, werden die nächsten Verwandten und Freunde sofort benachrichtigt. Alles versammelt sich im Trauerhaus, um den Toten noch einmal zu sehen und gemeinsam die Totenklage anzustimmen. Der Hof des Hauses wird durch ein Mattendach in eine Halle verwandelt, wo sich alle Zeremonien abspielen. Auf den Stufen vom Hauptgebäude zum Hofe wird ein Tabernakel auf einem Podium mit einem auf 4 Eckpfeilern ruhenden, giebelförmigen Dach errichtet; zu diesem Podium führen Stufen von der Halle empor. Dort wird der Sarg aufgestellt; auf dem Tabernakel steht der „Tisch für die abgeschiedene Seele“ mit Opfergaben nebst Räucherbecken, 2 Leuchtern, 2 Blumenvasen und der Totenlampe und daneben der Libationstisch. Die eigentlichen Zeremonien beginnen am 3. Tage nach dem Hinscheiden und umfassen eine von buddhistischen Priestern geleitete Totenmesse, das Verbrennen der für den Toten bestimmten Papiergegenstände und die Verlesung eines heiligen Textes mit der Opferzeremonie für obdachlose Seelen, die kein richtiges Begräbnis erhalten haben. Die zu verbrennenden Papiergegenstände sind für einen Mann ein pferdebespannter Karren, neuerdings dafür ein Automobil, für eine Frau eine Sänfte nebst Dienern und Sänfenträgern. Diese Dinge werden wegen der Feuergefahr auf einem in der Nähe des Trauerhauses gelegenen freien Platz verbrannt. Am folgenden Tage werden wieder heilige Texte verlesen, erst eine buddhistische Litanei, dann



21. Halsringe mit Schloß als Schutz für Kinder gegen böse Geister. (Aus M. Kern: Licht des Ostens.)



22. Chinesischer Katafalk. (Aus A. Lübke: Der lachende Pazifik. Bonn 1933. Abb. 150.)

versehenen Papier mit einem Begleitschein, mittelst dessen die zum Verbranntwerden bestimmten Dinge sicher und ohne Gefahr des Diebstahls an ihren jenseitigen Bestimmungsort gelangen. Am Verbrennungsplatz angekommen, knien alle Leidtragenden nieder. Der Kasten mit dem Dokument wird angezündet, und danach werden alle Gegenstände den Flammen überantwortet. Dabei ertönt kein Wehklagen, da die Seele durch diesen feierlichen Akt ins Paradies geleitet werden soll. Nachdem man so dem Toten alles, was er in diesem Leben gebraucht und besonders gern gehabt hatte, für das Jenseits mitgegeben, wird der letzte Abschiedsgruß an die Seele des Toten gerichtet; unter Wehklagen kniet man vor dem Sarg nieder und bringt eine Libation dar. Die letzte Nacht vor dem Begräbnis verbringen die Angehörigen kniend oder sitzend, ohne



23. Bild des Verstorbenen in einem Schrein im Leichenzug getragen. (Photo Verf.)

eine taoistische; den Bannerleuten war früher auch noch eine lamaistische Seelenmesse gestattet. Den Schluß bildet wieder ein Verbrennungsoffer; die dafür bestimmten Gegenstände sind jetzt ein Turm mit rechts und links je einem Schatzhaus, davor sind Papiertische mit Bergen von Gold- und Silberpapier, ferner Kleider, Hüte, Stiefel, Rollen von Seidenstoffen, Gold- und Silberbarren — alles aus Papier —, ferner Gegenstände, für die der Verstorbene eine besondere Vorliebe hatte, Blumenvasen, Opiumpfeifen, sogar Nebefrauen, Kinder usw., wieder aus Papier. Beim Verlassen des Trauerhauses überreicht ein Diener auf einer Metallschüssel einen Kasten aus gellichem, mit dem Priestersiegel

zu schlafen; es ist dies die Nachtwache oder Ehrenwache. Am darauffolgenden Morgen wird der Sarg hinausgetragen, wobei alle in Wehklagen ausbrechen. Die Spitze des Leichenzuges bilden Standartenträger, ihnen folgen die sonstigen Teilnehmer, hinter diesen dicht vor dem Sarge die Söhne des Verstorbenen in weißer Trauerkleidung, und hinter dem Sarge die Wagen mit den weiblichen Angehörigen (Abb. 22—24). An der Stelle, wo das Verbrennungsoffer stattgefunden und wo eine Totenbahre mit Baldachin aufgestellt worden war, wird haltgemacht und der Sarg auf die Bahre gehoben. Die Zahl der Träger schwankt zwischen 2, 8, 16, 32, 48, 64 und 80. Die größte Zahl von 80 Trägern kam nur Prinzen

kaiserlichen Geblüts zu und 64 nur Beamten der beiden 1. Rangklassen. Der Pomp des Leichenbegängnisses hängt ab von den Vermögensverhältnissen des Verstorbenen. (Ausführliches bei Grube, a. a. O. S. 42/43.) Nach dem Begräbnis dauern die Trauerfeierlichkeiten noch 100 Tage, am letzten wird dann zum letztenmale die Totenklage angestimmt; dann hat die Seele die 3 Hallen der Unterwelt durchwandert und ihr Ziel erreicht.



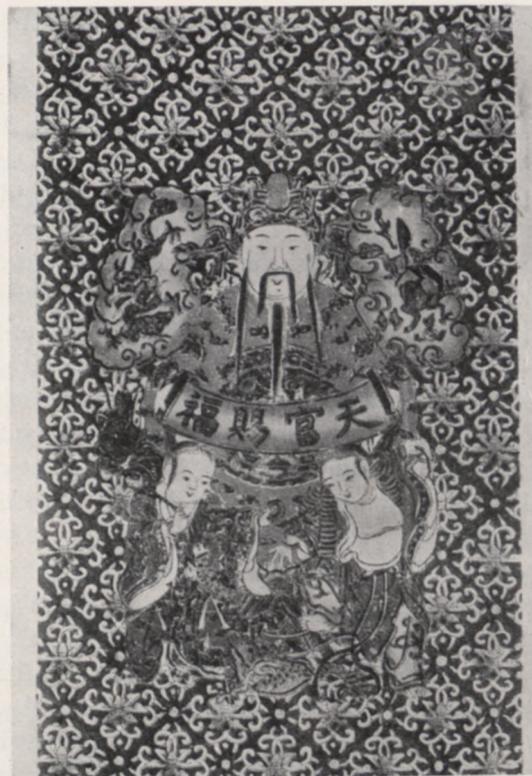
24. Chinesischer Leichenzug, bei welchem die Angehörigen des Toten hinter den Tüchern versteckt dem Sarg folgen. (Phot. Dr. M. Rikli.)

6. Die Jahresfeste.

Die Hauptfeste des chinesischen Volkes sind mit den Jahreszeiten und der Ahnenverehrung verknüpft. Das größte und bedeutendste ist das Neujahrsfest, das etwa 14 Tage lang ergiebig gefeiert wird.

Bevor das alte Jahr zu Ende geht, bezahlt man seine Schulden, dann ruhen alle Geschäfte; jedermann empfängt oder macht Besuche, man beschenkt einander, und im Haus, am Eingang, über den Türen werden glückbringende Sinnsprüche auf roten Papierstreifen angeklebt. Die Kinder machen Kotau vor ihren Eltern, und den Ahnen wird ein Opfer dargebracht. Ferner wird dem Küchen- oder Herdgott, Dsao-Wang, geopfert. Dieser sorgt das ganze Jahr hindurch für das leibliche Wohlergehen des Hauses. Am 24. Dezember steigt er zum Himmel empor und berichtet über die Ereignisse des Jahres in dem beschützten Hause. Damit er im Himmel nur Gutes sage, opfert man ihm süße, in Pyramidenform getürmte Kuchen. In der Neujahrsnacht kehrt er zurück und wird von der Familie feierlichst empfangen. Auf dem Hof wird Feuerwerk abgebrannt, und man opfert in Öl gebackene Mehlkuchen. Gleichzeitig wird auch der Gott des Reichtums, Tsai-schên, eine überaus populäre Gottheit, verehrt (vgl. B. Alexéiev, *The Chinese Gods of Wealth*. London 1928 und Abb. 25 und 26). Am Neujahrstage darf man kein Wort aussprechen, das Unglück bedeutet; der gebräuchlichste Neujahrsgruß ist *hsin-hsi* (Neue Freude) und *fa-tsai* (mögest du reich werden). Der ethnographisch interessante Gestaltwandel des Dsao-Wang sei hier kurz erwähnt. Ursprünglich als alte Frau verehrt, die für das Essen und Trinken der Familie zu sorgen hatte, also eine Symbolisierung der Hausfrau, wandelte diese Gottheit sich in ein hübsches junges Mädchen, dann nahm sie die Gestalt eines Jünglings an, und jetzt verehrt man einen älteren Mann als Dsao-Wang.

Die Neujahrsfestlichkeiten werden durch das malerische Laternenfest am 15. Tage des



25. Tsai-schên, Gott des Reichtums, als Türgott vorgestellt. Dieses Bild wird auf die Tür geklebt. (Aus Basil M. Alexéiev: *The Chinese Gods of Wealth*.)



26. Tsai-Schên, Gott des Reichtums. Dieses Bild zeigt, wie der versprochene Reichtum verteilt wird. Zwei junge Gehilfen in Beamten- und Gelehrtracht geben die Erklärung dazu auf entfaltenen Schriftrollen, deren Text lautet: „Knaben, Reichtum verursachend, werden kommen; Genien, den Handel begünstigend, werden erscheinen.“ (Aus Alexéiev a. a. O.)

dementsprechend werden 108 kleine ölgefüllte Nöpfe aufgestellt, in denen Papierdochte stecken. Diese Lämpchen brennen etwa eine Viertelstunde; sobald sie verlöschen, opfert jeder seinem Schicksalsstern. Große, helle Flammen gelten als günstiges Vorzeichen.

Nach mehreren kleinen Festen sei das berühmte Tsing-Ming oder Frühlingsfest erwähnt. Eine der 24 chinesischen Jahreszeiten des Mondkalenders ist danach genannt; sie fällt auf den 4. oder 5. April europäischen Datums. Das Tsing-Ming geht auch unter dem Namen Gräberfest; denn es ist der besondere Gedenktag der Toten. Drei Tage vorher wird schon frische Erde auf die Gräber gehäuft und Papierstreifen werden darauf befestigt. Am Festtage besuchen alle Familienangehörigen die Gräber und opfern. Ursprünglich war es der Tag der Wiederentzündung der Feuer, die drei Tage zuvor gelöscht wurden. Dann wird am 5. Tage des 5. Monats das große Sommerfest Duan-yang gefeiert, das von den Ausländern das „Drachenbootfest“ genannt wird. Der Drache ist das Symbol des fruchtbaren Regens, für das ackerbaureibende China von größter Bedeutung. Der Volkssage nach ist es das Erinnerungsfest an den Tod des Ministers Tjü-yüan, der, ungerechterweise in Ungnade gefallen, sich 295 v. Chr. ertränkte; die Reisopfer, die man in den Fluß wirft, sollen seinen Geist beruhigen, und die Bootrennen finden zur Erinnerung an die Suche nach seinem Leichnam statt. Innerhalb der Familien wird auch den Ahnen geopfert. Das nächste große Fest fällt auf den 15. Tag des 7. Monats (d. h. in den August europäischen Datums), es ist das chinesische Allerseelenfest, dem Gedächtnis der Toten geweiht, und das populärste aller Feste buddhistischen Charakters. Seine Namen Yü-pen-lan-hui oder Wu-lan-po-na gehen auf Sanskrit Ullambhana (Befreiung, Erlösung) zurück. Diesem Fest liegt die Legende von Mu-lien (sanskrit Maudgalyayana), der seine Mutter aus der Unterwelt befreit, zugrunde (vgl. Grube, a. a. O. S. 78, und de Groot, *Les Fêtes à Emoui*, sowie Duyvendak, *The Buddhistic festival of All-Souls in China and Japan*. Acta Orientalia vol. V). Die Feier erreicht ihren Höhepunkt in der Verbrennung des „Bootes der Lehre (Dharma)“. Das Fest ist eine buddhistische Einführung des Amogha. Dann folgt das am 15. Tage des 8. Monats stattfindende Mittherbstfest, das gleichzeitig das Mondfest ist. Auf dem Opfertisch

1. Monats, also nach dem chinesischen Mondkalender an einem Vollmondtag abgeschlossen. Laternen in allen möglichen Formen sieht man (Abb. 27): als Goldfische, die besonders glückbringend sind, Taschenkrebse, Schildkröten u.ä. Das Fest soll bis in die Han-Dynastie zurückgehen. Am 18. Tage des 1. Monats findet das Sternfest statt, das nur von Männern dargebracht wird. Es gibt 72 glückbringende und 36 unheilbringende Sterne;

befindet sich ein Bild mit dem Mondhasen. Unter den Opfergaben sei besonders erwähnt der Mondkuchen, flach und rund, die Mondscheibe repräsentierend, mit dem Bild des Hasen darauf; zwei Melonen daneben gelten als Symbol der Vollzähligkeit der Familie wegen ihrer Kugelgestalt. Diese Anspielung auf Kindersegen geht zurück auf den Glauben, daß der „Alte im Mond“ der göttliche Ehestifter ist; ferner symbolisiert der Mond das Yin, das weibliche Prinzip. Gleichzeitig findet in der Residenz das Herbstopfer für die Götter des Erdbodens und der Saaten statt. Dann sei das Fest des 9. Tages des 9. Monats erwähnt, das sehr beliebt ist, da man zu diesem „die Höhen besteigt“. Man trifft sich mit Freunden und veranstaltet auf einer Höhe in der Nähe der Stadt ein Picknick. Dieses Fest soll, wie sein Datum, die Yangzahl 9 des Tages und Monats, zu erkennen gibt, für die Verlängerung des Lebens günstig sein. Der 1. Tag des 10. Monats gilt wieder den Toten: man opfert ihnen papierne Winterkleider. Am 8. Tag des 12. Monats wird der sog. La-ba-dschou (Brei) den Göttern dargebracht; er besteht aus 8 Arten Hülsenfrüchten und Korn, vermischt mit Reis und Früchten, wie Jujuben, Laitschi und kandierten Früchten. Nach dem Opfer wird der Brei unter Familienmitglieder und Freunde verteilt. Der La-ba-dschou des Pekingener Lamatempels Yung-ho-gung ist besonders berühmt, und zur Kaiserzeit wurde dem Kaiser und den Mitgliedern des kaiserlichen Hauses davon übersandt. Am 23. Tag des 12. Monats wird dem Küchengott Dsao-Wang geopfert, womit das Jahr abgeschlossen ist.



27. Laternenmarkt in Peking. (Photo Verf.)

Diese kurze Aufzählung der wichtigsten Feste muß hier genügen; ausführliche Darstellungen bringen de Groot und Grube. Die angeführten Jahresfeste gehören zum Teil schon in das große Gebiet der Volksreligion, deren abergläubischer Charakter bekannt ist. Oft sind damit auch heilkundliche Vorstellungen verknüpft, wie z. B. bei der Verehrung des Lü Dung-bin, der gleichzeitig Schutzpatron der Taschenspieler und Magier ist, sowie der taoistischen Literatur. Der 14. Tag des 4. Monats ist sein Geburtstag. Ihm aber wird, der der erste der glückspendenden Acht Genien ist (vgl. F. E. A. Krause, *Ju Tao Fo*, München 1924, S. 189), ständig geopfert, zumal von Kranken oder deren Angehörigen, die „göttliche Rezepte“ erflehen. Zu diesem Zweck opfert man Weihrauchkerzen, kniet vor dem Altar nieder und schüttelt einen mit 100 nummerierten Bambusstäbchen gefüllten zylindrischen Behälter, bis ein Stäbchen herausfällt. Den 100 Stäbchen entsprechen 100 Rezepte, die ausgedruckt an der Wand hängen. Neben diesem Heilmittel-orakel gibt es auch noch ein Stäbchenorakel für allgemeine Schicksalsfragen, das in derselben Weise vor sich geht (vgl. L. Hodous, *Folkways in China*, London 1929, S. 81).

Die chinesische Medizin war durch Tradition und Strafgesetz stets an den alten primitiven Kanon gebunden. Da Konfuzius den Körper für heilig erklärt hatte, der nicht verstümmelt werden darf, konnten Anatomie und Physiologie seit Hua To (gest. 220 n. Chr.), der schon Anästhetika verwandte, keine Fortschritte machen und sich aus den Banden der Magie befreien. (Vgl. G. Olpp: *Medizin und Naturwissenschaften in China*, in M. Kern, *Licht des Ostens*, S. 489ff. und Wong Chimin and Wu Lien Teh: *History of Chinese Medicine*. Tientsin. S. 38.)

7. Religion.

Wie schon erwähnt (S. 31) überschneidet sich der Begriff Religion in China mit dem der Li. Religion in unserem Sinne mit den Begriffen Schuld und Sühne, Glaubensbekenntnis und Heilsbotschaft gab es im alten China nicht; Religion war da gleichbedeutend mit Weltanschauung. Somit sind die Quellen für unsere Kenntnis der alten Religion die klassischen Bücher.

Diese sind seit der Sung-Dynastie (960—1127) in die zwei Gruppen der wu-king und sze-schu eingeteilt. Die wu-king oder 5 kanonischen Bücher sind das Yi-king, das „Buch der Wandlungen“ (vgl. die Übersetzung von R. Wilhelm, J-Ging, 2 Bde. Jena 1924), das Schu-king, das „Buch der Urkunden“, das Schih-king, „Liederbuch“, das Li-Ki, die „Aufzeichnung der Riten“, sowie das Tschun-tsiu, wörtlich „Frühling und Herbst“ oder pars pro toto „Jahresbücher“, die von 722—481 v. Chr. reichende Chronik des Staates Lu von Konfuzius, worin er an bestimmten Ereignissen Kritik übt. Zu den sze-schu, oder 4 klassischen Schriften, gehört das Lun-yü, die „Gespräche“ sc. des Konfuzius mit seinen Schülern, das Tschung-yung, der „Gebrauch der Mitte“ und Mong-tze, d. h. die Lehren des gleichnamigen Philosophen, dessen von den Jesuiten latinisierter Name Mencius lautet.

Die Hauptformen der ältesten Religionssysteme sind in der Dschou-Dynastie eine Naturverehrung und ein auf dem Familienprinzip aufgebauter Ahnenkult; beide haben bis in die Gegenwart dem Chinesentum sein charakteristisches Gepräge gegeben und das Rückgrat des sozialen Lebens in China gebildet. Die älteste erkennbare Gottheit ist der Gott des Erdbodens (Schö) und der Hirse (Dji), dem ursprünglich jede Familie auf dem Lande opferte. Dieser Gott der Markung, des Feldstücks, der den Ackerfleiß der Familie segnet, wird mit der Entwicklung zur Clanwirtschaft und mit dem Entstehen des Staates von immer größerem Geltungsbereich, bis er zum Erdgott, zum Fürsten Erde, Hou Tu, und Beschützer des Landes und seines Herrscherhauses wird. Die zweite Grundform ist die Ahnenverehrung, die in dem Glauben wurzelt, daß die Seelen der Verstorbenen im Zusammenhang mit dem Stamm sind und also fähig, Glück und Segen zu spenden, wenn man sie durch Opfer versorgt. Als drittes Element kommt hinzu der astronomisch-kosmogonische Himmelsdienst, eine astrale Weltanschauung, die sich auch bei den alten Kulturvölkern Mittel- und Westasiens findet. Der Grundgedanke ist die Anpassung des Menschen an die Natur und ihren ewig unveränderlichen Lauf, d. h. das Tao, um nicht mit den Naturkräften in Konflikt zu geraten und den eigenen Untergang dadurch heraufzubeschwören. Aus dem ewigen Wechsel von Tag und Nacht, den vier Jahreszeiten, den Mondphasen usw. schloß man auf das Wirken zweier ewiger Kräfte, des Yang und Yin, der beiden sich gegenseitig bedingenden Korrelate im Tao (vgl. S. 24). Der Mensch als Teil der Natur hat sich ihr zu fügen, das ergibt die Erkenntnis der „Entsprechungen“, d. h. der Tugend „Schun“, der Willfährigkeit, des Sichanpassens. Aus der schon sehr frühen Verbindung dieser drei Elemente ist die alte chinesische Staatsreligion hervorgegangen, wahrscheinlich im 3. Jahrtausend v. Chr. Das System der „Entsprechungen“ bringt die Übertragung irdischer Verhältnisse auf den Himmel. Im Schu-king wird bereits der Polarstern Schang-Di genannt, „Herrscher in der Höhe“ oder „Erhabener Herrscher“, also das anthropomorphisch gedachte Gegenstück zum irdischen Herrscher. Diese ideellen Zusammenhänge werden nach des Historikers Sze-ma Tsiens sicherem Zeugnis durch einen formalen Staatsakt zu einer realen Verbindung: der Herzog von Dschou „gesellte“ beim Opfer Hou-tsi, d. h. den frühesten Ahnen der kaiserlichen Dschoufamilie, dem Himmel zu und Wên-Wang, d. h. den Vater des Herzogs von Dschou, dem Schang-Di. Damit war offiziell die Verbindung zwischen dem Himmel und dem kaiserlichen Ahnentempel geschaffen und der Sitz der Ahnen aller Dynastien in den Himmel verlegt, ja dieser wurde schlechthin selber der Urahn der regierenden Familie. So entsteht und erklärt sich die Bezeichnung des chinesischen Kaisers als Tiën-dze, „Sohn des Himmels“, und die

Göttlichkeit seiner Macht, kraft der er Mittler ist zwischen dem Mikrokosmos Mensch und dem Makrokosmos des Universums mit dem runden Himmel oben und der viereckigen Erde unten. Daher hat er als Einziger das Recht und die Pflicht, dem Himmel und der Erde als seinem Elternpaar persönlich zu opfern, trägt aber auch als Einziger die Verantwortung für die Harmonie zwischen beiden Welten.

Nach diesen größten Opfern seien die an die 5 heiligen Berge genannt, von denen der wichtigste der berühmte Tai-schan in Schantung ist, wo offenbar zuerst und sehr früh die Verehrung des Himmels und später auch der Erde stattfand; dann die Opfer für die 4 heiligen Ströme, darunter Huang-ho und Yang-tze; ferner für die 4 Meere, 4 Himmelsrichtungen, Sonne, Mond und die 5 Planeten Venus, Jupiter, Merkur, Mars, Saturn. Die sichtbaren Erscheinungen des Universums werden als wirksame Götter gedacht und die Sternbilder in die vielseitigsten Wechselbeziehungen gesetzt. Auch die Wettererscheinungen haben ihre Gottheiten, einen „Meister“ der Wolken, Winde, des Regens und Donners; dann gibt es einen Dämon der Dürre, Schutzgeister der Wege und des Hauses, sogar einen Gott und Hüter der Ehen. Mit den letzteren konnte bereits der einfache Mann aus dem Volke Umgang pflegen; offenbar sind es Gestalten des alten Volksglaubens, von denen die Staatsreligion nur aus besonderen politischen Anlässen Kenntnis nahm. So entsteht eine ständig wachsende Kluft zwischen dem rituell immer verwickelter werdenden Staatskult und dem Volksglauben, der zu einem wildwuchernden Geisterglauben und mit animistischen Elementen verquickten Naturdienst wird. Die Vorstellung von der Allbeseelung des Universums schafft allmählich ein reichhaltiges Pantheon. Gute Geister (schên) und böse (guei) bevölkern die gesamte Natur; aber der Gedanke der Einfügung in die Naturgesetze stellt die Verbindung mit der universistischen Naturphilosophie, der alten Lehre vom Tao, her. Doch die hohen mystisch-spekulativen Gedanken wurden später von Scharlatanen und gewinnsüchtigen Gauklern ausgebeutet und zur grotesken Karikatur eines wüsten Aberglaubens verzerrt. Erst mit Konfuzius setzt die Reaktion gegen diese Wunderlehren zügelloser Phantasie ein. Seine nüchterne, diesseits gerichtete Weltanschauung wies den praktischen Weg zum Wiederaufbau seines Volkes. War es ihm auch nicht geglückt, Reformator seines Volkes zu werden, so entdeckte doch später die Han-Dynastie die staatsstützenden Ingredienzien seiner Lehre. Generationen von Gelehrten nach ihm schufen das ethisch-politische System des Konfuzianismus. Mählich entwickelt sich eine alles umfassende politisch-religiöse Orthodoxie, die nichts neben sich duldet und deren Wesen zu einem äußerlichen Formalismus erstarrt, da die religiösen Vorstellungen in ihr nicht mehr entwicklungsfähig waren. Die große Masse des Volkes jedoch war vom konfuzianischen Staatskult ausgeschlossen; für die jenseitigen Bedürfnisse sorgte der Taoismus und später der Buddhismus.

Die Annahme, daß dieser auf Veranlassung eines als Buddha gedeuteten Traumbildes des Han-Kaisers Ming-di (61 n. Chr.), worauf dieser eine Gesandtschaft nach Indien geschickt habe, in China eingeführt worden sei, ist eine Legende aus dem Ende des 2. Jahrhunderts. Aber schon in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. sind chinesische Mönche in Kiangsu nachweisbar, und hundert Jahre später findet sich schon eine große buddhistische Gemeinde in Loyang. Der Buddhismus verbreitete sich rasch, da ihm der Weg durch den Taoismus ebnet war. Aber die alte indische Form des Hinayana mit seinem negativen Ziel des Nirwana paßte nicht zu dem stark eudämonistischen Lebenswillen der Chinesen. Wie alles Fremde, was die chinesische Kultur je aufnahm, hat sie auch den indischen Buddhismus verändert und ihm sein chinesisches Gepräge gegeben, nämlich die Form des Mahayana, wodurch der Buddhismus erst zur Weltreligion werden konnte. Er hat eine riesige Übersetzungsliteratur in China

gezeitigt, die bis in die Gegenwart hinein vervollständigt wird. Die letzte umfassende Ausgabe von 3386 Werken ist 1912 in Kyoto hergestellt; sie trägt den indischen Namen Tripitaka, chinesisch San-dsang, nach der Einteilung in Sutra (chin. king, klassisches Buch), Vinaya (chin. lü, Gesetzesvorschriften) und Abhidharma (chin. lun, Disputationen). Religionsgeschichtlich interessant ist, daß nach diesem Vorbild der Taoismus seine Literatur unter dem Namen Tao-dsang gesammelt hat; ebenso übernahm er vom Buddhismus das Klosterwesen (vgl. China: II. Chinesische Religion, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen 1927. Spalte 1501—1510 von E. Schmitt).

Später, vom 7.—9. Jahrhundert fand der Parsismus und Manichäismus in China Eingang, ohne jedoch die Bedeutung zu erreichen, wie es der Islam vermochte, der im 8. Jahrhundert teils über Turkistan, teils über Kanton nach China kam. Nach seiner Blüte zur Mongolenzeit (1280—1368) zählt er heute nur noch gegen 25 Millionen Anhänger, besonders in den Westprovinzen Kansu, Schensi und Yünnan. Der Koran ist nicht ins Chinesische übersetzt, da man die Kenntnis des Arabischen in den mohammedanischen Schulen aufrecht erhielt. Die Juden, die China von Indien auf dem Seeweg erreicht haben, hatten 1163 eine Gemeinde und Synagoge in Kai-fêng-fu (Honan), später in Hangtschou, doch ohne nennenswerte Bedeutung.

Demgegenüber hat die christliche Mission im Laufe der Jahrhunderte einen nicht unbedeutenden kulturellen Einfluß ausgeübt. Der erste christliche Missionar war der syrische Mönch Alopen, der 635 in der chinesischen Hauptstadt Hsi-an fu, die damals für alle geistigen Strömungen des Westens offen war, mit Ehren aufgenommen wurde. Unter der kaiserlichen Gunst gelang es der Mission im Wettstreit mit den Buddhisten ein aufblühendes nestorianisches Klosterleben zu schaffen. Doch der Mönchsverfolgung von 845 fielen auch die Nestorianer zum Opfer. Später zur Mongolenzeit hatte die Franziskanermission besonders in Peking unter Montecorvino (1293—1328) namhaften Einfluß; aber mit der Vertreibung der Mongolen aus China ging auch diese Mission unter. Eine viel größere Bedeutung erlangten dann unter der nationalen Ming-Dynastie die Jesuiten, die 1580 von Macao aus China betraten. Sie brachten den Chinesen Erweiterung ihrer astronomischen Kenntnisse und verhalfen ihnen zur Neuordnung ihres in Unordnung geratenen Kalenders. Ihre Blütezeit erlebten sie unter Kaiser Kang-hsi (1662—1722). Das Hauptverdienst gebührt P. Schall, der 1630 nach Peking berufen wurde (vgl. A. Vauthier S. J., *Johann Adam Schall von Bell S. J. Köln 1933*); seitdem waren die Jesuiten ständig als Astronomen und Lehrer der Mathematik in Peking tätig. Ferner haben sie sich als erfolgreiche Geschützgießer beliebt und unentbehrlich gemacht. Von besonderer kultureller Bedeutung für China wurde, daß sie auch Gutenbergs Erfindung nach China brachten und die Chinesen lehrten, mit beweglichen, aus Kupfer hergestellten Lettern zu drucken. Der chinesische Blockdruck dagegen stammt aus der Tangzeit. Der mutmaßliche Erfinder soll der Politiker Fêng Dao (881—954) sein, doch scheint die Erfindung in die Suidynastie (589—618) zurückzugehen. Das älteste gedruckte chinesische Buch ist ein in den Grotten von Tunhuang (Provinz Kansu) gefundenes buddhistisches Sutra, das 868 im Blockdruck hergestellt ist (vgl. Latourette, *The Chinese. Their History and Culture*, New York 1934, Vol. I., S. 224. Ferner S. Couling, *Encyclopaedia Sinica*, Shanghai 1917, S. 461). Im Anfang des 18. Jahrhunderts wurden die Jesuiten von der Regierung mit der kartographischen Landesaufnahme beauftragt. Auf ihren Arbeiten beruhen noch heute besonders die Karten des inneren China. Auch auf die Kunst haben sie Einfluß gehabt, sie brachten die Kenntnis der abendländischen Perspektive nach China und als Baumeister schufen sie nach dem Vorbild des Versailler Schlosses den berühmten Sommerpalast Yüan Ming Yüan nordwestlich Pekings (der 1860 von englischen und französischen Soldaten geplündert und zerstört wurde). Unter Kang-hsis Nachfolger jedoch brechen Christenverfolgungen aus, und erst seit 1842, der Öffnung der Vertragshäfen, beginnt eine

neue systematischere Wirkungsmöglichkeit und nach dem Tientsiner Vertrag 1860 auch im Inland. So entstand 1865 die englische China-Inland-Mission, der sich Amerika und Schweden anschlossen, bald auch die gleichnamige deutsche Institution. Unter Kaiser Kuang-hsü schien die Mission als Vermittlerin europäisch-amerikanischer Kultur Einfluß auch auf die führenden Kreise zu gewinnen, die sich bisher feindlich gezeigt hatten, bis jedoch der Boxeraufstand 1900 die Reaktion des konservativen China brachte (vgl. China: IV. Missionsgeschichte, in Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 1927. Spalte 1513—20 von Oehler).

Eine größere kulturelle Wirkung hatten die Missionsschulen, wobei besonders auch auf die ärztliche Wirksamkeit in den Missionsspitalern hingewiesen sei (vgl. S. Couling, Encyclopaedia Sinica, Medical Missions. S. 345). Demgegenüber darf aber nicht die starke anti-christliche Bewegung der chinesischen Studentenschaft außer acht gelassen werden, die, aus bolschewistischen Schanghaier Studentenkreisen hervorgegangen, sich zu einer allgemeinen, im Namen der Wissenschaft wirkenden antireligiösen Bewegung entwickelt hat.

8. Kunst.

Zu den ältesten erhaltenen Kunstgegenständen gehören die bis ins 3. Jahrtausend v. Chr. reichenden Bronzegefäße, die bei den Opfern an die Stammesahnen, die Gottheiten der Berge und Ströme, an Himmel und Erde verwendet wurden (Abb. 28). Ihre auf noch ältere Überlieferungen zurückgehenden Formen wurden bis zur Hanzeit immer mehr verfeinert. Später gab der Buddhismus neue Anregung durch die vielen religiösen Motive. Doch erst in der Sungzeit wandte sich das Sammlerinteresse diesen Erzeugnissen zu, und so entstand auf Befehl Kaiser Hui-dsungs (1101—1126) die erste wissenschaftliche Untersuchung der alten Ritualbronzen in dem Werke *Bo Gu Tu* (vgl. E. A. Voretzsch, *Altchinesische Bronzen*, Berlin 1924. W. P. Yetts, *The George Eumorfopoulos Collection*. 1929/30). Neben diesen Opfergefäßen besitzen wir auch noch Waffen aller Art und Münzen. Seit Ende der Dschou wurden Kupfermünzen gegossen, deren älteste Formen, Spaten, Kamm, Messer, noch deutlich das ursprüngliche Symbol des Tauschgegenstandes zeigen. Ferner haben wir Gegenstände aus Stein. Der Nephrit, Yü, hat sich über die Steinzeit hinaus erhalten und, ursprünglich für Opfer verwandt, ist er noch heute als Schmuck überaus geschätzt. Da es im alten Stammland der chinesischen Kultur, im mittleren Huanghotal, keinen Nephrit gibt, ist sein Vorhandensein ein Beweis für uralte Kulturverbindungen mit den innerasiatischen Ländern, wo er gewonnen wird.

In der Dschou- und teilweise in der Hanzeit wurde Nephrit in der dem heutigen Schensi ent-



28. Bronzedreifüß für Speiseopfer aus der Dschou-Dynastie. 1. Jahrtausend v. Chr. (Aus M. Kern: Licht des Ostens.)



29. Konfuzius spielt im Staate Wei auf Klangsteinen. Flachrelief einer Steinkammer. 2. Jahrh. n. Chr. (Aus Kern: Licht des Ostens.)

einen hohen Grad von Kunstfertigkeit. Nephrit, häufig auch Jade genannt, kommt in den verschiedensten Farben vor. Die Chinesen unterscheiden 9 Arten, das wasserklare, indigoblaue, moosgrüne, königsfischerblaue, gelbe, zinnoberrote, blutrote, lackschwarze und opakweiße. (Ausführliches in S. Couling, *Encyclopaedia Sinica*, S. 253f. und B. Laufer: *Jade*, Chicago 1912.)

Zu den berühmtesten Steindenkmälern gehören die Grabreliefs aus Schantung, die aus der Hanzeit stammen (Abb. 29, 30; vgl. E. Chavannes: *Sculptures sur pierre en Chine*, Paris 1893), während die im Pekinger Konfuziustempel aufgestellten alten Steintrommeln (Abb. 31 und 32) nicht, wie man bisher annahm, Erzeugnisse der Dschouzeit sind, sondern frühestens aus der Tsin-Zeit (255—206) stammen.

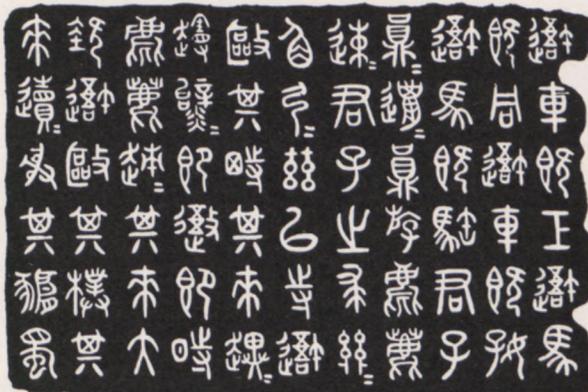


30. Oben das Attentat auf Schih Huang-di. Unten Fu-Hsi (rechts mit Winkelhaken) und Nü Gua (mit Zirkel) zwischen geflügelten Genien über Wolken. Flachrelief einer Grabkammer. Um 147 n. Chr. (Aus Kern: Licht des Ostens.)

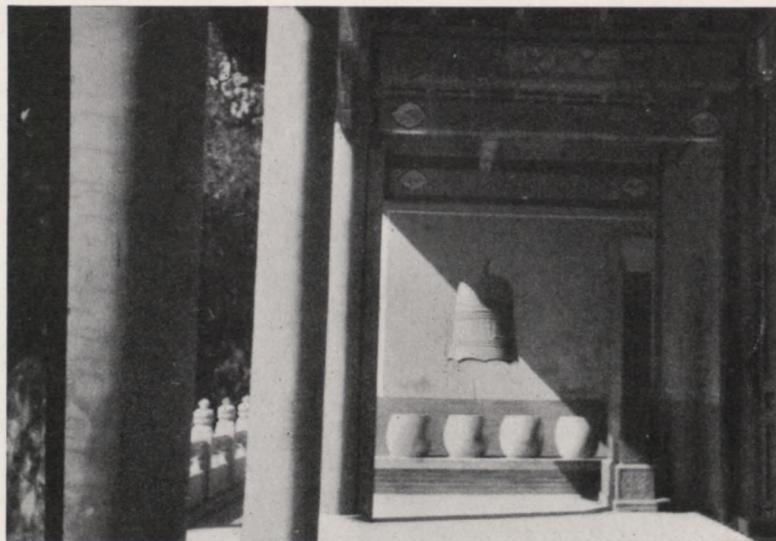
sprechenden Gegend gebrochen; als diese Quellen versiegt, wurde er von Turkistan, später von Yünnan und Birma importiert. Viele Kultgegenstände waren aus Nephrit hergestellt, so z. B. das Symbol des Himmels, eine runde Scheibe mit einem runden Loch in der Mitte. Szepter für Beamte und kaiserliche Schreibtäfelchen kennen wir aus Nephrit, im gewöhnlichen Leben findet er Verwendung als Amulett, beim Totenopfer und ganz besonders als Schmuck der Frauen, Ohrringe, Haarnadeln, Schnallen, Ringe, Haken u. ä. Die chinesischen Steinschneider zeigen

Von den Bauwerken dieser alten Zeit kennen wir nichts; denn der chinesische Holz- und Ziegelbau vermochte nicht Jahrtausende zu überdauern. Doch die außerordentliche Stetigkeit der chinesischen Tradition läßt den Schluß zu, daß die heutige Form mit der alten im wesentlichen übereinstimmen wird; denn die alte Art des Holzbaus hat in den Kaiserhallen und Staatstempeln selbst da noch ihr Vorrecht bewahrt, wo bei dem Mangel an Wäldern und bei den riesigen Ausmaßen der Bauten dieses Material bereits sehr kostspielig war (vgl. O. Fischer, *Die chinesische Kunst* in M. Kern, *Licht des Ostens*, S. 393). Die Grundform des chinesischen Bauwerks ist die einfache einstöckige Halle. Hölzerne Rundsäulen, auf einem Steinsockel stehend, tragen das kunstvoll gefügte Gebälk, auf dem das weit ausladende, geschweifte Satteldach ruht. „Die Wand selbst ist nicht Träger,

sondern nur schließende Füllung“ (O. Fischer, S. 393). Das geschweifte Dach läßt sich bis ins 7. Jahrhundert n. Chr. zurückverfolgen; in der Hanzeit wurden noch gerade Dächer gebaut. Die große Lebendigkeit des geschweiften Daches, das häufig sog. Dachreiter (Abb. 33, vgl. E. Fuchs, Dachreiter und verwandte chinesische Keramik des XV. bis XVIII. Jahrhunderts. München o. J.) trägt, wird noch durch die Farbenpracht der Bauten erhöht: der weiße Stein als Sockel, Balustrade und Treppe, das tiefe Blutrot der Säulen und oft auch der Mauerfüllung, das Dunkelbraun der hölzernen Rahmen, die Ornamentik des Gebälks und darüber die leuchtenden glasierten Ziegeldächer, die sich in Tiefgrün, Goldgelb oder Violettblau gegen den fast immer klaren Himmel abheben. Zu der künstlerischen Gestaltung an sich kommt noch, daß die Bauwerke grandios in die Landschaft hineinkomponiert sind. Der Plan der Anlage, stets in die Breite gehend, ist durch die universistische Naturphilosophie in ihrer Unterabteilung des Fongschui (wörtlich „Wind und Wasser“), der Lehre von der Anpassung der Bauten an die kosmischen Gesetze der Welt, der sog. Geomantik, bedingt (vgl. de Groot, Universismus, S. 364 ff.). Alle Hallen und Höfe sind so angelegt, daß sie die günstigen Einflüsse der Welt einlassen, die feindlichen aber fernhalten. So muß eine Halle ihre Front nach S haben, und die NS-Achse wird zum verbindenden Mittelweg der Gesamtanlage. Man durchschreitet Mauertore, Vorhöfe, Brücken, neue Vorhallen, innere Höfe, bis man schließlich die Haupthalle erreicht, hinter der sich noch rückwärtige Bauten und Bezirke befinden. Das Fongschui verlangt Schutz gegen die bösen Einflüsse des Nordens durch Berge oder Haine, im Notfall durch eine „Drachenmauer“, deren berühmtestes Exemplar im Park des Bei-Hai, des „Nördlichen Sees“ im Pekinger Kaiserpalast steht, die Djiou-lung-bi oder Neundrachenmauer (Abb. 34 und 35). Auf Grund solcher kosmischen Verbundenheit entstehen die großartigen Anlagen der Kaiserpaläste (Abb. 36; vgl. auch Oswald Sirén: *The Imperial Palaces of Peking*, 3 Bd. Paris 1926) und Tempelbauten, wie der berühmte Himmelstempel (Abb. 38) in Peking, der Altar für



31. Inschrift einer Steintrommel, gefunden in Fenghsiang, Provinz Schensi, der Hauptstadt der Dschou-Herrscher vom 12.—8. Jh. v. Chr., jetzt im Konfuziustempel in Peking. Zugeschrieben dem 11. oder 9. Jh. v. Chr., jedenfalls vor 770 v. Chr. (Aus O. Münsterberg: *Chinesische Kunstgeschichte*.)



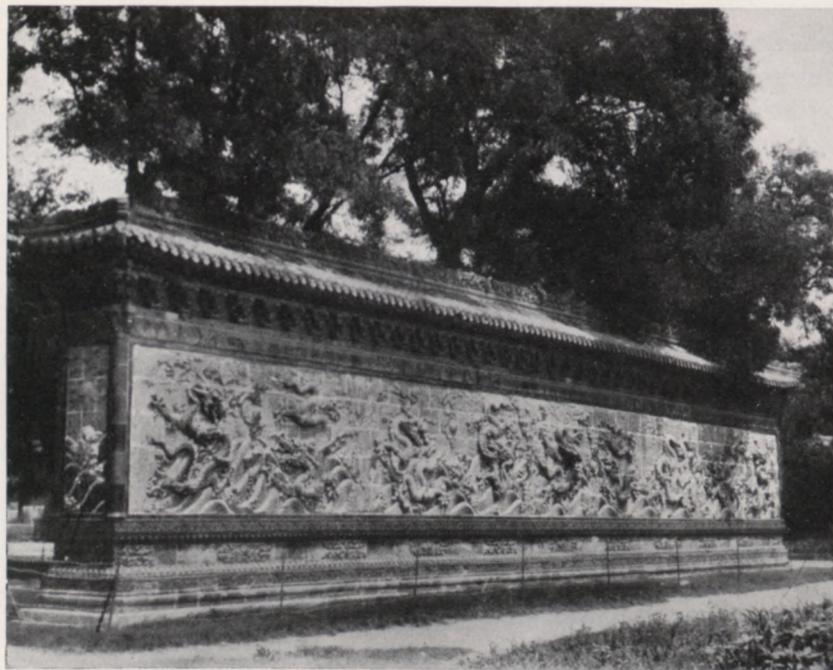
32. Steintrommeln im Konfuzius-Tempel zu Peking (Photo Verf.)



33. Dachreiter auf einem Tempel des Feuergottes in Tsi-nan-fu. (Aus M. Kern: Licht des Ostens.)



34. Teilansicht der Neundrachenmauer in Peking. (Photo Verf.)

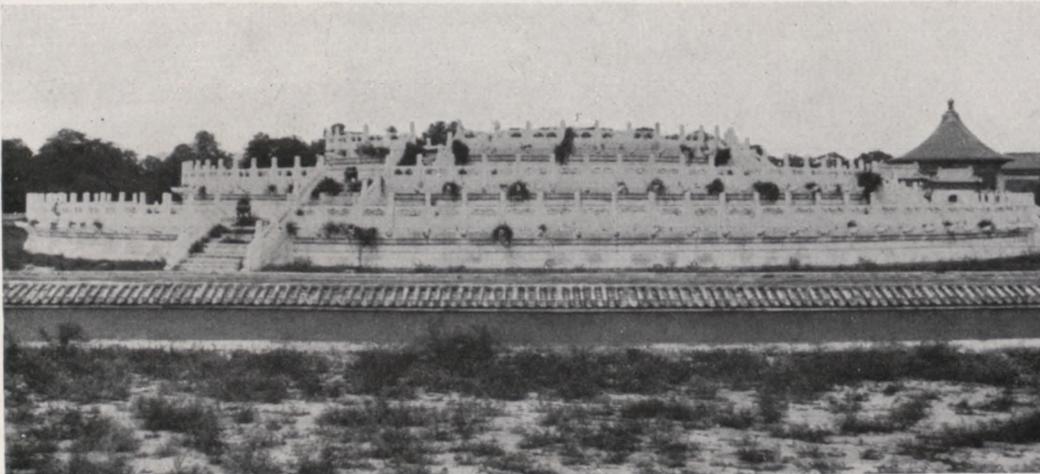


35. Die „Djiou-Lung-bi“, Neundrachenmauer im Bei Hai in Peking. (Photo Verf.)



36. Tai Ho Mên, das „Tor der Größten Harmonie“, Haupteingangstor im Inneren des Kaiserpalastes zu Peking, das zur Thronhalle führt. (Photo Verf.)

Himmel und Erde (Abb. 37; vgl. de Groot, *Universismus*, Kap. 6). Noch großartiger in der künstlerischen Wirkung ist diese Verbundenheit mit der Landschaft bei den Kaisergräbern, deren riesenhafte Gestaltung bis ins 1. Jahrtausend v. Chr. nachweisbar ist (Abb. 39 und 40). Bemerkenswert sind die Steinskulpturen, die den Weg zum Grabe, den sog. „Geisterweg“ oder „Seelenpfad“, flankieren, eine bis in die Hanzeit zurückreichende Sitte. Bei hohen Würdenträgern eröffnen architektonische Steinpfeiler als Tore den Weg zum Grab, der in kleinen steinernen Opferkammern vor dem Grabhügel endet (Abb. 41). Bei Königen und Kaisern wird es schon in jener Zeit Statuenwege mit den steinernen Malen der Grabwächter und großen Tiere, der Diener und Sinnbilder ihrer Herrschaft, gegeben haben. Wir besitzen aus dieser Zeit nur ein Roß, aber



37. Der Himmelsaltar in Peking. (Aus Kern: *Licht des Ostens*.)



38. Der Himmelstempel in Peking.

ten und Tempel gehauen, und die Wände dieser Felskammern beherbergen anfangs in Nischen kleinere Buddhabilder, bis diese später zu riesenhaften Monumentalgestalten werden. Die berühmtesten sind die Höhlentempel von Yün Kang, Provinz Schansi (Abb. 42), und Lung Mên (s. von Honanfu), die hauptsächlich aus den nördlichen Dynastien Wei und Tsi stammen (6. Jahrhundert n. Chr., Abb. 43). Stilgeschichtlich interessant ist die allmähliche Konzentrierung der künstlerischen Inspiration auf den Ausdruck still lächelnder Weisheit. Noch etwas hat der Buddhismus architektonisch der chinesischen Landschaft gebracht: die



39. Zugangsallee zu den Bei-ling, den Nördlichen Kaisergräbern in Mukden. (Photo Verf.)

die Kaisergräber der Tang und Sung haben uns in ihren gewaltigen Löwen, Straußen, Kamelen, Elefanten, den Minister- und Feldherrnbildern Beispiele hinterlassen, deren Monumentalität zweifellos auf viel ältere Zeit zurückweist. Eine neue Entwicklung bringt der Buddhismus. Klöster und Tempel entstehen, in denen die indischen Bilder des Buddha und der Bodhisattvas in Holz oder Bronze aufgestellt werden; in Felswände heiliger Berge werden Grotten und Tempel gehauen, und die Wände dieser Felskammern beherbergen anfangs in Nischen kleinere Buddhabilder, bis diese später zu riesenhaften Monumentalgestalten werden. Die berühmtesten sind die Höhlentempel von Yün Kang, Provinz Schansi (Abb. 42), und Lung Mên (s. von Honanfu), die hauptsächlich aus den nördlichen Dynastien Wei und Tsi stammen (6. Jahrhundert n. Chr., Abb. 43). Stilgeschichtlich interessant ist die allmähliche Konzentrierung der künstlerischen Inspiration auf den Ausdruck still lächelnder Weisheit. Noch etwas hat der Buddhismus architektonisch der chinesischen Landschaft gebracht: die Pagoden, ta oder ta-po genannt, das auf das Paliwort Thupa zurückgeht (vgl. de Groot, *Der Thupa*. Berl. Akad. d. Wiss. 1919, S. 2), während unser Wort wahrscheinlich eine Abkürzung des indischen Bud-kutagara, „Buddhaturm“, ist. Diese Pagoden dienen als Grabmonumente, zur Beisetzung von Reliquien des Buddha, dann als Leuchtturm des Weltgesetzes, des Dharma, wodurch die buddhistische Kirche ihre erlösende Kraft in die Welt hinausendet. Auch innerhalb des chinesischen Fong-schui-Systems spielen die Pagoden eine bedeutende Rolle, besonders zum Schutz der Städte. So haben die vielen berühmten buddhisti-

schen Pagoden in den Westbergen Pekings und in der davor liegenden Ebene diese universistische Funktion, das Fong-schui der Stadt und des Kaiserpalastes zu sichern (vgl. de Groot, *Der Thupa*, S. 88ff.).

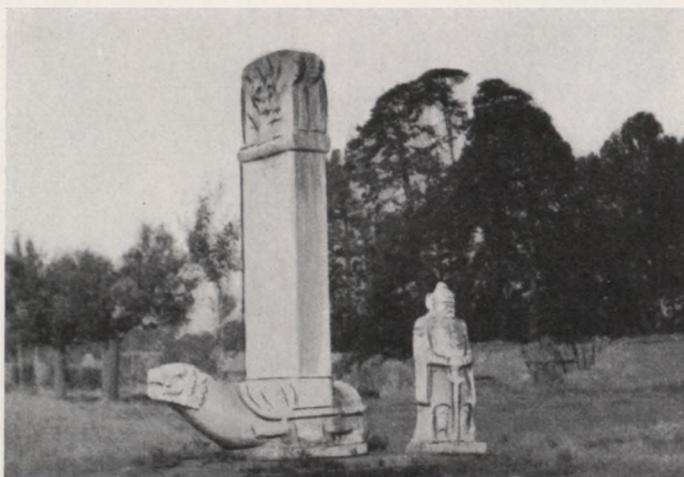
Zu den berühmtesten Pagoden gehören die westlich von Peking gelegene Tien-ning-sze (vgl. de Groot, S. 39), nachweislich 14 Jahrhunderte alt (Abb. 44), die Balidschuang-Pagode, und die architektonisch wohl schönste Wu-ta-sze (das Kloster mit dem fünffachen Thupa), im indischen Stil (Abb. 45); 1403 kam ein Pandit aus Indien und bot dem Kaiser Yung-Lo als Tribut vergoldete Buddhasstatuen

nebst einem Modell des kostbaren Vajrathrones an. Darauf wurde das Dschên-djio Kloster (der echten Weisheit) gestiftet und ein Vajrathron für die Statuen erbaut in genauer Nachahmung des Ratnathrones Zentralindiens (de Groot, S. 46). 1473 war der Bau fertig. Der Stifter des Klosters war derselbe Tschong Dsu (1403—25), der den berühmten Porzellanturm bei Nanking bauen ließ, der als eines der Weltwunder gerühmt worden war, jetzt aber eingestürzt ist. Dann seien noch erwähnt die berühmte Bi-yün-sze-Pagode (vom Kloster der bläulichen Wolken), wo Sun Yatsen's Leiche provisorisch beigesetzt worden war, bis das Mausoleum in Nanking fertig war. Das Bi-yün-sze liegt in schönster Lage auf einem sanft fallenden Gebirgshang in den Westbergen bei Peking (Abb. 46). Die große Halle enthält das Bild Buddhas und seiner Hauptschüler Kasyapa und Ananda, und auf der Südseite erhebt sich der Tempel mit den 500 lebensgroßen Statuen von Arhats, Aposteln. Auf der obersten zypressenbestandenen Terrasse ragt der gewaltige viereckige Marmorbau eines Thupa empor, der 1748 vollendet wurde und noch heute unversehrt ist (vgl. de Groot, S. 46). Dann seien genannt die Yü-tjüan-ta, Pagode der Nephritquelle (Abb. 47), östlich von Bi-yün-sze, und die kleinere graziöse Porzellanpagode (Abb. 48) im Sommerpalast Wan-schou-schan nordwestlich von Peking; die Blumenpagode bei Kanton und das Pagodenpaar von Tai-yüan-fu (Schan-si), von denen eine schief ist. Die höchste ist die von Tingschou in Tschihli. Im Kaiserpalast ist die sehr schöne Weiße Pagode, auf einem Hügel im Park des Peihai, bemerkenswert wegen ihrer Flaschengestalt; sie beherrscht das Peking Stadt-bild (Abb. 49).

Neben dem buddhistischen Einfluß entwickelt sich in der Tangzeit eine weltliche Plastik von großartiger Pracht. Wir kennen sie durch die Streitrosse vom Grabweg Kaiser Tai Tsungs und den vielen Tonfiguren aus den Gräbern jener Zeit. Eine Weiterentwicklung zeigen dann die lebensgroßen Arhatstatuen aus



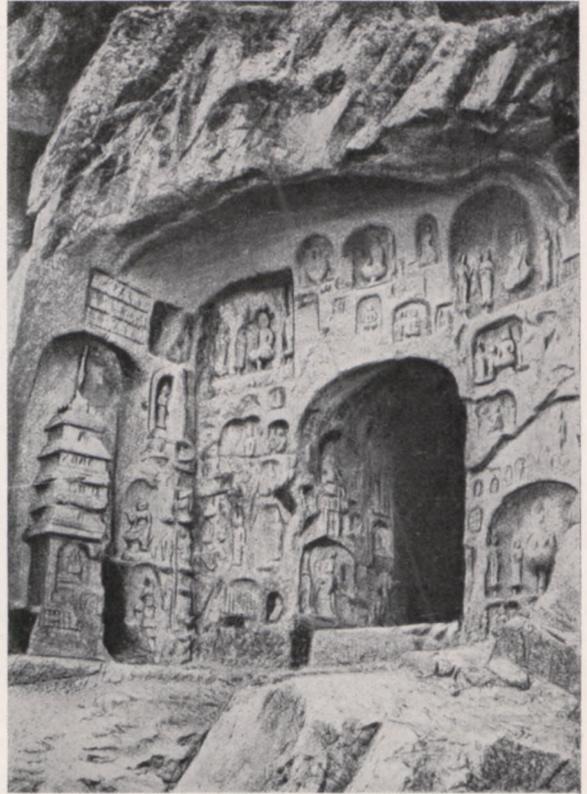
40. Steinelefant am Eingangsweg zu den Bei-ling in Mukden. (Photo Verf.)



41. Überreste einer Grabanlage mit Steinskulpturen, die jetzt auf freiem Acker stehen. Nordwestlich von Peking, nahe Wu-ta-sze. (Photo Verf.)



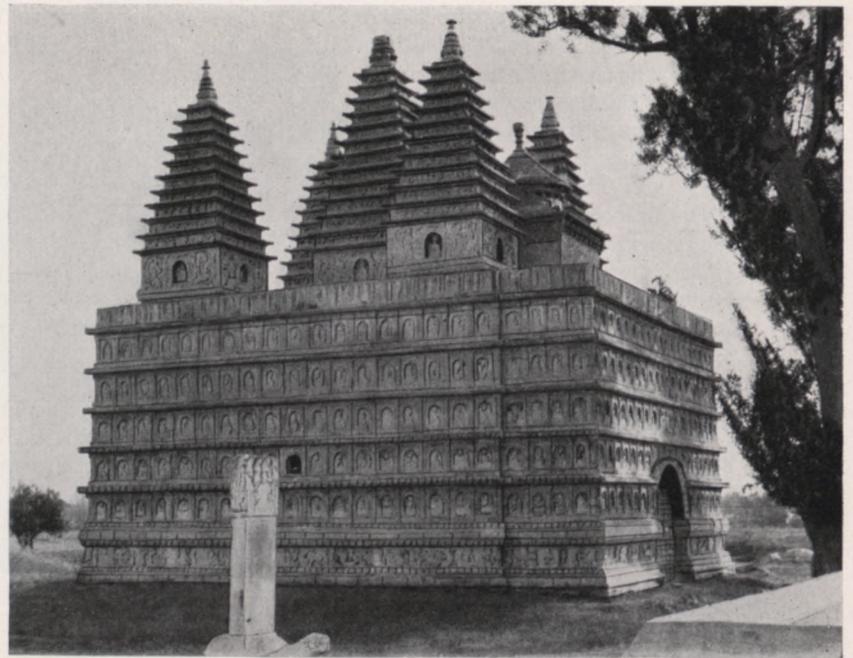
42. Kolossalstatue des Buddha Amitabha, in den Felsen gehauen. Das Bild zur Seite stellt Kuanyin dar. Yün Kang in der Provinz Schansi. (Aus R. Wilhelm: Geschichte d. Chines. Kultur.)



43. Eingangshalle eines Felsentempels bei Lung-mên. Um 700 n. Chr. (Aus M. Kern: Licht des Ostens.)



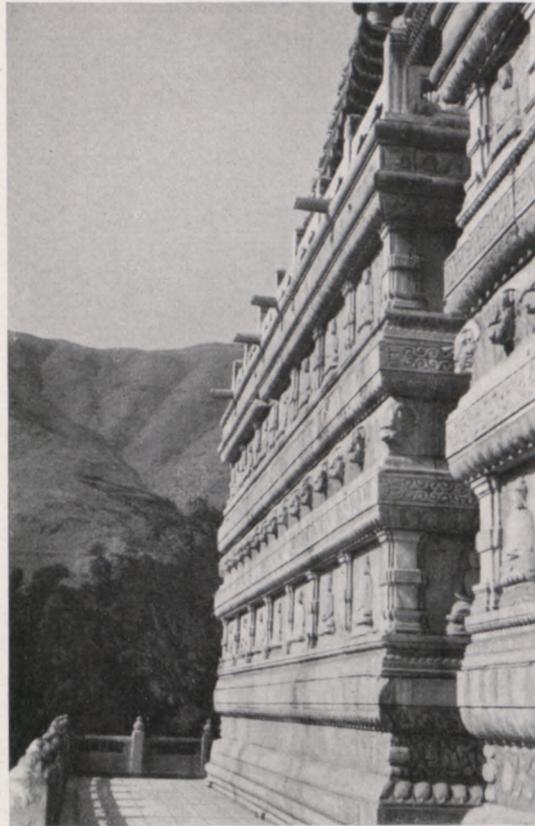
44. Tien-ning-sze. Pagode der Himmlischen Ruhe, westlich von Peking. (Aus de Groot: Der Thupa.)



45. Wu-Ta-sze, nordwestlich von Peking. (Photo Verf.)

glasiertem Ton von dem Felsentempel bei Itschou. Aus der Zeit der Ming und Mandschu mehren sich die erhaltenen Skulpturen, deren Form aber allmählich starrer wird, bis schließlich sich in den Skulpturen des alten Sommerpalastes bei Peking der Einfluß des europäischen Barock zeigt.

Zum Schluß sei noch das größte Bauwerk Chinas genannt, die Große Mauer, Wan-li-tschang-tschong (die 10000 Li lange Mauer), die mit ihrer Länge von 2450 km gleichzeitig das größte Bauwerk der Erde ist. Südwestlich von Sutschou in Kansu beginnend, überquert sie zweimal den Hoangho und geht in östlicher Richtung bis zum Golf von Liaodung, wo sie bei dem stark befestigten Schan-hai-guan das Meer erreicht. In der Gegend von Nankou ist sie zum Schutze der Hauptstadt Peking in einer Außen- und Innenmauer über das Gebirge gezogen worden (Abb. 50). Im W und S besteht sie aus gestampftem Löß, im N bilden Steine den inneren Kern der Mauer. Ihre Höhe beträgt in der Ebene ca. 16 m, auf den Bergen weniger, die Dicke am Fuße 8 m, oben 5 m, wo sich ein Wehrgang mit Brustwehr und Schießscharten hinzieht. In gewissen Abständen erheben sich zweistöckige Wachttürme (Abb. 52). Die Große Mauer ist von außerordentlicher kulturgeschichtlicher Bedeu-



46. Bi-yün-sze bei Peking. (Photo Verf.)



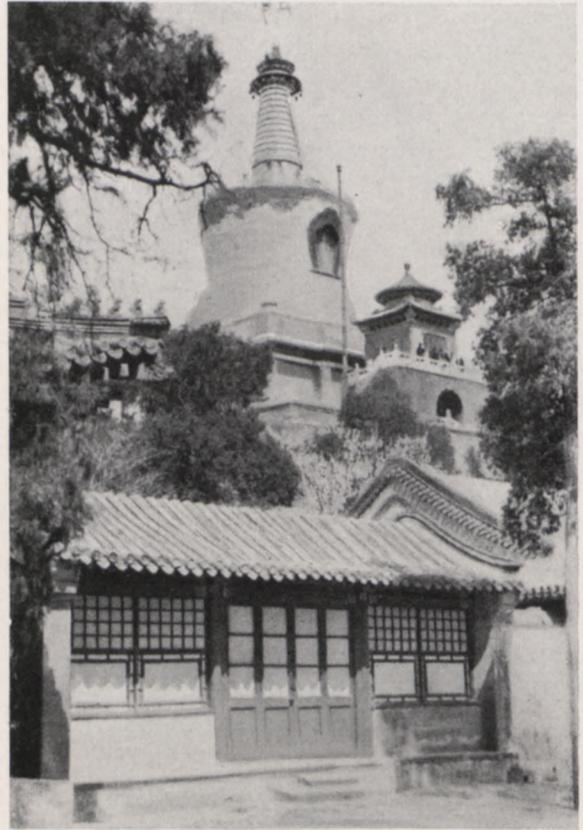
47. Pagode der Nephritquelle bei Peking.
(Photo Verf.)

tung für China gewesen als Schutz gegen die Barbareneinfälle, sie hat auch jetzt noch nicht alle strategische Bedeutung verloren (vgl. Geil, *The Great Wall of China*. London 1909). Der Bau wurde von Tsin Schih Huang-di (221—210 v. Chr.) begonnen, zerfiel dann unter den Mongolen im 13. Jahrhundert und wurde von den Mingkaisern wiederhergestellt. Architektonisch bemerkenswert sind auch die Wachtürme auf den Mauern Pekings (Abb. 51).

Eine noch größere Bedeutung, auch für Europa, hat die chinesische Malerei; in ihr prägt sich der Charakter des Chinesentums noch deutlicher aus. Die Anfänge sind verloren, aber aus historischen Schriften wissen wir, daß Könige und hohe Würdenträger vor der Hanzeit ihre Hallen mit Wandbildern schmücken ließen, deren Nachwirkung wir aus den Flachreliefs der Grabpfeiler und Opferkammern der späteren Handynastie kennen. Da finden sich Darstellungen von Chinas mythischer Urgeschichte, von den großen Kaisern der Vorzeit, von Lao-tze, Konfuzius und seinen Schülern,

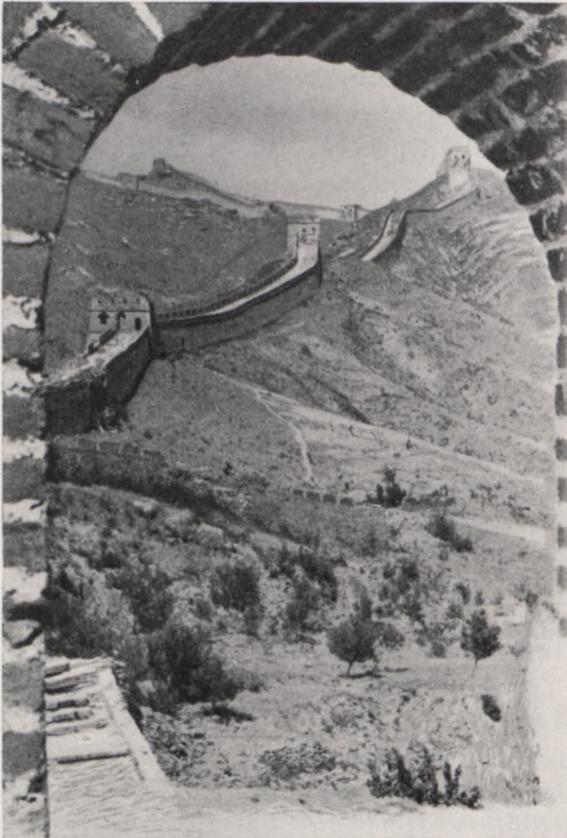


48. Porzellanpagode im Sommerpalast bei Peking.
(Photo Verf.)



49. Die Weiße Pagode im Kaiserpalast in Peking.
(Photo Verf.)

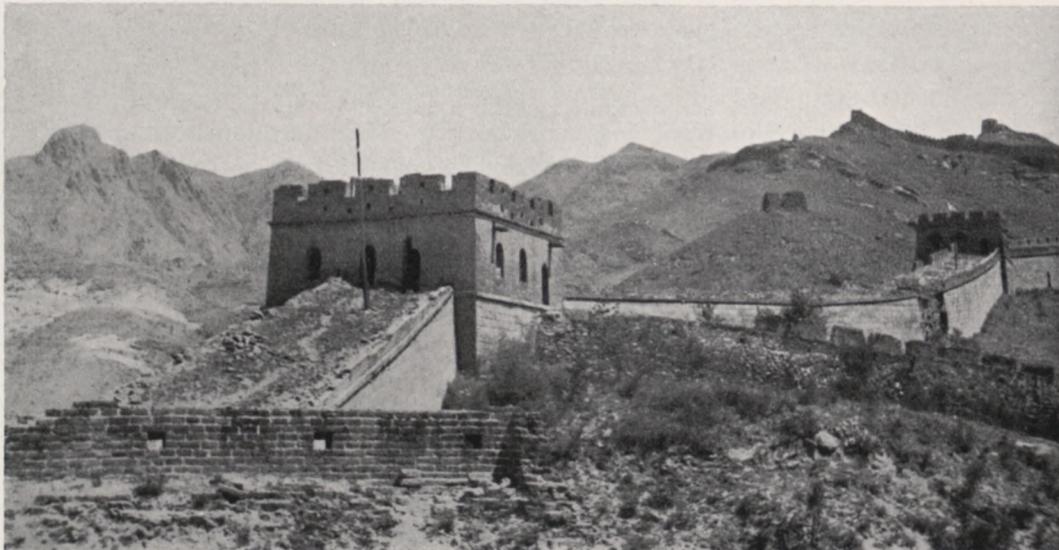
Schlachten, Festen, Wagenzügen; dann Themata der taoistischen Mythologie und Naturlehre, Götter, Dämonen, Sternbilder usw., alles schon von großer Kunst durchpulst. Die ältesten authentischen Werke, die wir besitzen, stammen aus dem 6. Jahrhundert n. Chr.; doch liegt im British Museum eine Bildrolle aufbewahrt, die aller Wahrscheinlichkeit nach dem berühmten Maler Gu Kai-schih (4. und 5. Jahrhundert) zuzuschreiben ist. Aus dem Jahre 475 haben wir dann die berühmten „6 Regeln der Malkunst“ von Hsieh Ho, die grundlegend für die Entwicklung der Malerei wurden (vgl. S. Couling, a. a. O. S. 419). Später hat der Buddhismus eine gewaltige Anregung gegeben. Das Erlebnis des Büßers, Mönchs und Heiligen, die Ekstase und Versunkenheit des Visionärs werden mit vollendeter Kunst dargestellt, deren neue Stilmittel offenbar aus Indien stammen. Von nun an wird das indische Kultbild Buddhas und der Bodhisattvas sinisiert; den Höhepunkt dieser Kunst bildet der noch heute als größter chinesischer Maler verehrte Wu Dao-dze (Abb. 53; 8. Jahrhundert), der als erster in dem jähem Pinselstrich den unmittelbaren Ausdruck der Inspiration fand. Noch zwei berühmte Tangmeister seien erwähnt: Li Sze-hsün (651—716), der Urenkel des Begründers der Tangdynastie, der als Landschaftsmaler hervorragt, der Begründer der sog. Nordschule, und Wang-wei (699—759), der auch als Dichter berühmt geworden und Begründer der sog. Südschule ist. Später in der Sungzeit werden die Bilder ruhiger, und in dem Klassiker Li Lung-mien (11. Jahrhundert) entwickelt sich eine edle Klarheit, „ein fast



50. Blick aus dem Torbogen auf der Großen Mauer.
(Photo Verf.)



51. Wachturm auf der Ostseite der Pe-
kinger Stadtmauer. (Photo Verf.)



52. Wachtürme auf der Großen Mauer in der Nähe des Nan-K'ou-Passes. (Photo Verf.)



53. Wu Tao-tze zugeschrieben: Bildnis des Schakyamuni - Buddha (aus M. Kern, Licht des Ostens).

eklektischer Stil des Raffinements, des Wissens und der Nerven“ (O. Fischer, S. 405). Neben der buddhistischen Malerei blühte um die erste Hälfte des 8. Jahrhunderts auch die weltliche. Kriegszüge, Schlachten, Jagden, fremde Völker, Ackerbau und tägliches Leben werden gemalt. Ein neuer Zweig, die Landschaftsmalerei, kommt auf als Ausfluß der kosmischen Verbundenheit durch die universistische Lehre. Die Bildform ist aus der langen Schriftrolle entstanden, die nicht als Ganzes, sondern während des Entrollens nach und nach geschaut sein will. So entstehen jene langen Bildrollen, die uns die Ufer berühmter Ströme und Seen in stetem Ablauf zeigen. Der Malgrund ist Seide oder Papier, und der Sinn des Bildes ist keine nüchterne Sachlichkeit, sondern begeisterte Hingabe an die Größe der Natur. Kulturgeschichtlich interessant ist zu wissen, daß alle großen Maler keine Berufskünstler waren, sondern Dichter und Weise, Staatsmänner, Priester und Mönche, Feldherren und Kaiser. Das Bild ist ihnen Gleichnis für Unaussprechliches, es ist die Ahnung des Nirwana bei den Buddhisten und die Ahnung des Tao und das harmonische Einswerden mit dem Weltall bei den taoistischen Weisen. Diese Verbindung von metaphysischer Tiefe als Inspirationsquelle mit so grandioser Meisterschaft der Kunst ist nur einmal in der Malerei der Welt erreicht worden, in China (vgl. Fischer S. 410 und O. Sirén: *The Chinese on the art of painting*. Peiping 1936).

Ebenso bedeutend ist der Kunstzweig der Keramik.

Die Töpferkunst geht bis in die älteste Zeit zurück, und schon von Kaiser Schun und Huangdi wird berichtet, daß sie unter ihren Beamten einen Töpfermeister gehabt hatten. Aus der Dschouzeit werden die beiden Methoden erwähnt: das Drehen auf der Töpferscheibe und das Formen mit der Hand. Gewöhnlicher Ton wurde verwandt; ob es in der ältesten Zeit farbige Glasuren gab, ist unsicher. Auch das Porzellan scheint älter zu sein, als man bisher annahm, was aus den Tanggrabfunden hervorgeht. Die Chinesen allerdings und mit ihnen Julien, in seinem Buch „*Histoire et Fabrication de la Porcelaine chinoise*“ (1856), setzen den Beginn des Porzellans schon in die erste Handynastie (206—25 v. Chr.), was jedoch sehr zweifelhaft erscheint. Bestimmt wissen wir, daß um 750 einige Stücke Porzellan hergestellt wurden, die weiß wie Elfenbein waren und beim Anschlagen einen hellen Laut gaben. So preist der Dichter Du Fu (712—770) die Schalen von Ta-J. Im 7. Jahrhundert müssen die ersten weißen Dingporzellane entstanden sein, die nach dem Ofen von Dingtschou (Tschihli) benannt wurden. Das 10. Jahrhundert zeigt einen großen Fortschritt in der Herstellung und Ausschmückung, die durch die Einführung des Buddhismus stark beeinflusst wird. Das Porzellan wird beschrieben als „blau wie der Himmel, leuchtend wie ein Spiegel, zart wie Papier und tönend wie Jadestein“.

Der berühmteste Ofen wird King Tê-tschen in Kiangsi, der auf kaiserlichen Befehl 1004 errichtet wurde. Dort in der Nähe des Ortes fanden sich in reichem Maße die erforderlichen Materialien wie Kaolin und Petuntse sowie ein kobalthaltiges Manganerz, das in der Mingzeit die berühmten kobaltblauen Porzellane lieferte. Ferner ermöglichte die günstige Lage am Tschangfluß in der Nähe des Poyangsees den be-

quemsten Transport zum Yang-tze und den anderen großen Wasserstraßen Chinas. Die Produktion während der Mingzeit war gewaltig, gerade zu der Zeit, als die ersten Europäer nach China kamen; der Export ging nach ganz Asien, ja bis Westeuropa und südwärts bis Zanzibar. Auch die Mandschurenherrscher begünstigten King Tê-tschen und gaben ihm große Aufträge. Viele Jahrhunderte hindurch hat er für das ganze Reich alles feine Porzellan hergestellt, bis er in der Taipingrebellion (1851) zerstört worden ist. Gegenwärtig beginnt King Tê-tschen wieder langsam aufzublühen; es sollen ständig 500 Öfen brennen.

Die ältesten erhaltenen Porzellane, und das sind sehr wenige, sind Erzeugnisse der Sungzeit (960—1280). Zu den berühmtesten Sungtypen gehören das reine, weiße, etwas durchsichtige Porzellan mit elfenbein- oder cremefarbener Glasur, ferner das sehr berühmte Seladon mit leuchtenden Glasuren in Grün, und zwar in seinen Abstufungen vom hellen Seegrün bis zum Dunkeloliv, in bläulichem bis rötlichem Schimmer. Selten kam Weiß vor und noch seltener Violett oder gar Schwarz. Daneben seien auch noch die sog. gekrackten Glasuren mit feinen Haarrissen erwähnt (vgl. Münsterberg, Chinesische Kunstgeschichte, Eßlingen 1912, Bd. II, S. 244/45). Bis zum Beginn der Ming (1368) gab es noch keine Malerei auf dem Porzellan, die Färbung bestand in der Glasur. Erst seit 1380 begann man unter der Glasur zu malen, und vom Ende der Ming bis zur Gegenwart hat sich dann die Überglasurmalerei in Schmelzfarben bis zur Vollenkung entwickelt. Besonders ist es das dünnwandige, hellklingende Material der Mingzeit, das, entweder mit Unterglasurblau oder Überglasurmailfarben geschmückt (Abb. 54), das chinesische Porzellan weltberühmt gemacht hat. Unter Kaiser Kanghsi ahmte man die Mingporzellane nach, unter Yung-dschong (1723—1736) wandte man sich wieder den einfarbigen Sungglasuren zu, die jetzt um die dunkelrote Schmelzfarbe bereichert werden. Besonders berühmt ist das „sang-de-bœuf“ der Kanghsi-Periode geworden (vgl. Literaturangabe am Schluß).

Im Anschluß sei auch das berühmte Cloisonné erwähnt, von dem die Chinesen behaupten, es in der Mongolenzeit von den Arabern erhalten zu haben. Es gibt drei Arten: das Email-Cloisonné (Zellenschmelz), wo auf Metallgrund aufgelötete Kupferdrähte die nach bestimmten Mustern geführten Konturen bilden; in die Zwischenräume werden die feuchten Emailfarben eingelassen und das Stück wird mehrfach gebrannt. Während der Mingdynastie kam diese Kunst sehr auf, und auch gegenwärtig hat das Pekinger Cloisonné einen guten Namen. Die zweite Art ist das Grubenschmelz (Champlevé), wobei die Zeichnung in die Metallfläche graviert wird; und die dritte Sorte ist das Maleremail, wobei eine Lage schwarzen Emails den Grund bildet, auf dem Weiß aufgetragen wird. Maleremail auf Kupfer wird chinesisch als „fremdländisches Porzellan“ bezeichnet (vgl. Bushell, Chinese Art.). Zum Schluß seien noch die Lackwaren erwähnt, deren es zwei Arten gibt: die gemalten von Kanton und Fukien und die geschnitzten von Peking und Sutschou. Beide Arten sind oft mit kostbaren Steinen oder Perlmutter



54. Vase der Kanghsi-Zeit mit der Darstellung von Fischern. (Aus Hobson, The later Ceramic Wares of China, London 1925).

eingelegt. Doch geht es mit dieser Kunst, seitdem sie ihren Höhepunkt um 1750 überschritten, ständig bergab, so daß die Japaner, die sie von den Chinesen erlernt, sie jetzt mit größerer Vollkommenheit beherrschen. Die ältesten Stücke gehen bis in das Ende des 16. Jahrhunderts zurück. Nach Latourette (a. a. O., Bd. II, S. 279) sollen sogar Lackwaren, die während der Hanzeit in Szetschuan hergestellt worden sind, in Korea aufgefunden sein, und Tangstücke sollen sich in japanischem Besitz befinden.

Als letzter Zweig der Kunst sei das Theater kurz behandelt. Ein Theater in unserem Sinne hat China erst seit der Mongolenzeit (1280), wengleich die Ansätze dazu weit in das Altertum zurückreichen. Wie überall, hat sich auch in China das Drama aus religiösen Vorfürungen mit Wechselgesang und mimischem Tanz entwickelt.

Im Li-Ki werden pantomimische Darstellungen erwähnt, die historische Ereignisse in Szenen wiedergeben, so die Kämpfe Wu-Wang s gegen den letzten Herrscher der Schangdynastie (etwa 1122 v. Chr.). Um so merkwürdiger ist, daß diesem Anfang keine Entwicklung folgte. Erst viel später finden wir im Dso-dschuan unter dem Jahre 545 v. Chr. eine Notiz, gemäß der nach Tempelfesten von Stallknechten eine Burleske aufgeführt wurde, die nämlich die Pferde erschreckten und so eine Flucht verursachten. Die nächste Aufzeichnung stammt aus der Zeit des Tangkaisers Hsüan-dsung (713—755), unter dem die erste Schauspielschule, der sog. „Birnbäumgarten“, begründet wurde, deren Zöglinge in Musik, Gesang und Tanz ausgebildet und zu theatralischen Darstellungen angeleitet wurden. Von dieser Institution stammt der heute noch gebräuchliche Name für Schauspieler „Zöglinge des Birnbäumgartens“. Trotz dieser Berichte kann man aber in dieser Zeit noch nicht von einem chinesischen Theater sprechen.

Erst im 13. Jahrhundert tritt ganz unvermittelt das Bühnendrama in Erscheinung. Da wir die Entwicklung der dramatischen Kunst nicht wie etwa in Griechenland vom Chorgesang ausgehend Schritt für Schritt verfolgen können, da vielmehr in der Mongolenzeit unvermittelt der Höhepunkt erreicht ist, läßt sich mit größter Wahrscheinlichkeit schließen, daß das Drama in China nicht heimisch ist, sondern aus tartarischen Quellen stammt. Daß das Theater in China aus der Musik hervorgegangen ist, offenbar als Vereinigung von Musik, Gesang und Tanz, dafür spricht der durchweg melodramatische Charakter des späteren Dramas.

Das Mongolendrama, das plötzlich den Gipfelpunkt dieser Kunstgattung darstellt, ist in seiner typischen Form unverändert geblieben bis in die Gegenwart (vgl. Kwang-Chi Wang: Über die chinesische Klassische Oper. 1520—1860 n. Chr. Genf 1934). Erst in unseren Tagen macht sich eine Richtung geltend, die das Theater nach abendländischem Vorbild reformieren will; daneben jedoch besteht das alte chinesische Theater in unverminderter Anziehungskraft auf die breiten Massen des Volkes.

Ausbildung der Schauspieler, Bühnenspiel und Technik sind grundverschieden von



55. Chinesische Theaterszene (aus Soulié de Morant. Théâtre et musique modernes en Chine Pl. V.).

unserer Bühnenkunst. Die Ausbildung zum Schauspieler beginnt bereits mit 9, spätestens 14 Jahren. Zunächst werden alle für die kriegerischen Schauspiele erforderlichen Arten der Akrobatik erlernt. Da ferner seit Kaiser Kiën-lung (1736—1796) keine Frauen auf der Bühne auftreten dürfen, mußte der werdende Mime zwecks späterer Darstellung von Frauenrollen auch auf eingebundenen Füßen gehen lernen. Ein besonders langes und schwieriges Training erfordert die Stimme, die zum Falsett maniert werden muß. Die chinesische Bühne kennt keine Kulissen und läßt somit der Phantasie der Zuschauer weitesten Spielraum; bestimmte Bewegungen kennzeichnen gewisse Handlungen, z. B. das Besteigen des Pferdes; ein Stuhl, der überschritten wird, bedeutet das Überschreiten eines Gebirges; ein Wagen wird dargestellt durch zwei Tragstangen, über denen Tücher mit dem Symbol des Rades hängen u. ä. Die auftretenden Personen stellen sich mit ihren ersten Worten dem Publikum vor, und der Charakter der Rolle, ob gut oder böse, wird durch die Maske gekennzeichnet; ein Bösewicht ist kenntlich an der weiß geschminkten Nase, ein guter Mensch dagegen durch die grelle rote Maske (die psychologisch auf uns gerade umgekehrt wirkt), was anzeigen soll, daß er sein Herz offen zur Schau trägt (vgl. Arlington, *The Chinese Drama* und Soulié de Morant, *Théâtre et Musique modernes en Chine*, Paris 1926 s. Abb. 55). Die Rollen werden nach ihrem Charakter bezeichnet, ähnlich wie in der alten italienischen Komödie der Arlecchino, Pantalone, Dottore, Scapino usw. Man unterscheidet vier Gruppen von Rollen: 1. Helden, nämlich Kaiser oder Greis, erfolgreicher General oder Staatsmann und reisender Baccalaureus; 2. Intriganten; 3. Frauen, und zwar Kaiserin oder Dame, Matrone, Liebhaberin und Zofe; 4. Komische Personen. Sämtliche Schauspieler sind Männer, und sie sollen 100 bis 200 Rollen beherrschen. Die Kostüme sind oft von außerordentlicher Schönheit und Kostbarkeit, so daß, wenn auch das Ohr des europäischen Zuschauers durch die gellenden Zymbeln und dröhnenden Holztrommeln und das Falsettgesänge gelegentlich bis zur Unerträglichkeit zu leiden hat, das Auge dafür in unvergleichlichen Farbenharmonien und -kontrasten zu schwelgen vermag. Der Chinese geht nicht des Stückes, sondern des Schauspielers wegen ins Theater; die Stücke kennt er. Die Vorstellung, die abends gegen 7 Uhr beginnt, dauert meist bis weit über Mitternacht, bei besonderen Gelegenheiten bis 3 Uhr früh. Man spielt nicht nur ein Stück, sondern 6 oder 8, bisweilen 10, und die besten Stücke mit den Prominenten kommen stets am Schluß zur Aufführung, weshalb Kenner erst spät ins Theater gehen. Die Stücke folgen unmittelbar aufeinander, ohne Pause und ohne Unterbrechung des Orchesters, das oben auf der Bühne links (vom Zuschauer) aufgestellt ist; wenn die Schauspieler des ersten Stückes durch die Ausgangstür hinten rechts die Szene verlassen, treten die des zweiten Stückes bereits durch die Eingangstür hinten links herein. Überdies wird die Bühne im Hintergrund noch häufig gefüllt von unbeteiligten Personen, Zaungästen. Auch der Zuschauerraum bietet gleichfalls ein uns ungewohntes Bild. Er wird während des Spiels nicht verdunkelt, man raucht, trinkt Tee, ißt Süßigkeiten, knabbert Melonenkerne und schwatzt; zur Erfrischung bei der unerträglichen Hitze im Sommer werden dampfendheiße Frottirtücher von Diener zu Diener geschickt durch den Raum geworfen und denen, die sie bestellt, ausgehändigt. Der Schauspieler muß also durch ganz besonderes Talent oder durch Stimmaufwand die Aufmerksamkeit auf sich lenken.

Die Stücke sind einfach in ihrem Bau; man teilt sie in kriegerische und bürgerliche, ohne damit etwa den Unterschied von Tragödie und Komödie zu meinen. Tragödie in unserem Sinne gibt es nicht, wohl gehört das historische Schauspiel dazu sowie solche mit heroischen Taten oder der Kindesliebe mit historischem Hintergrund. In den kriegerischen Stücken werden Kämpfe zwischen einzelnen und Schlachten zwischen ganzen Heeren auf der Bühne ausgefochten, während



56. Mei Lan-fang in einer Frauenrolle
(aus Soulié de Morant a. a. O. Pl. VIII).

die bürgerlichen Stücke die tragischen Verknüpfungen des alltäglichen Lebens bringen und oft den Charakter einer Farce haben; buddhistische und taoistische Priester sind meist die wirkungsvolle Zielscheibe des Spottes. Der Text des gespielten Stückes weicht oft bedeutend von dem herkömmlichen, wie man ihn in den Sammlungen der Theaterstücke findet, ab, und dazu improvisiert der Schauspieler noch beträchtlich. Die Aufführungen finden in den großen Städten Chinas in öffentlichen Theatern statt; auch engagieren Mandarine und reiche Leute oft eine Schauspielertruppe, um standesgemäß ihren Gästen einen künstlerischen Genuß zu bieten. Auf dem Lande werden die Aufführungen meist durch öffentliche Subskriptionen ermöglicht und finden auf provisorischen Bühnen oder im Tempel statt. An Musikinstrumenten werden im Orchester verwandt: Geigen, rundbauchige Gitarren, Flöten, Oboen, Trommeln mit Fell überspannt oder ganz aus Holz, dann hölzerne Schlaginstrumente, Gongs und Zymbeln. Die Instrumente, besonders die ersteren, sind aus minderwertigem Material gemacht und ohne Sorge um Präzision; überdies übt das extrem kontinentale Klima Nordchinas einen starken Einfluß auf dieselben aus durch

Ausdehnung und Zusammenziehen, wodurch der künstlerische Effekt ständigen Veränderungen unterliegt (vgl. Soulié de Morant a. a. O. S. 86f.). Die soziale Stellung des Schauspielers war immer eine sehr niedrige, sein Stand gehörte nicht zu den ehrenhaften, und durch drei Generationen hindurch durften Nachkommen eines Schauspielers sich nicht an den öffentlichen Prüfungen beteiligen, konnten also nicht Beamte werden. Erst in unserer Generation vollzieht sich langsam eine Änderung, der so verachtete Stand beginnt sich zu heben. Früher war ein großer Teil der Schauspieler Sklaven des Impresario, der sie brutal ausnutzte. Mit der Abschaffung der Sklaverei 1906 änderte sich die Lage sofort (vgl. A. Pippon, Beitrag zum chinesischen Sklavensystem, Tokyo 1936). Jetzt sind die jungen Künstler mit 22 oder 23 Jahren frei von jeder pekuniären Verpflichtung und vermögen in Kürze aus ihrem Talent eine Quelle des Reichtums zu machen. Geld verschafft Ansehen und auch die Möglichkeit, Ehren und Ämter zu kaufen. Einer der Prominenten ist der auch im Abendland bekannte Mei Lan-fang, dessen Darstellung von Frauenrollen vollendet ist. Unlängst hat er mit seiner Truppe eine Tournee durch Amerika veranstaltet und so der Neuen Welt eine Probe der altchinesischen Bühnenkunst gegeben, die er allerdings bezüglich der musikalischen Seite dahin modernisiert hat, daß er die für europäische Ohren unerträglichen Auswüchse des Lärms der Trommeln, Zymbeln und Gongs stark beschnitten hat (Abb. 56). Stücke mit Mei Lan-fang zu sehen gehört zu den auserlesensten Kunstgenüssen, auch für uns Europäer, was Verfasser dieser Arbeit bezeugen kann. In neuester Zeit spielen auch Frauen auf der Bühne.

Im Anschluß an das Theater sei auch noch das Schattentheater und Marionettentheater genannt, die beide in China seit alters bekannt sind. Das Schattentheater soll zuerst unter dem Sungkaiser Jên-dsung (1023—1064) aufgekommen sein (vgl. G. Jacob und H. Jensen: Das chinesische Schattentheater. Stuttgart 1933); im Laufe der Jahrhunderte hat es in China

seine höchste künstlerische Entwicklung erreicht. Dieses Spiel kam zur Zeit des Rokoko nach Europa, zuerst nach Deutschland, dann nach Frankreich, wo es seit 1767 „ombres chinoises“ genannt wurde (vgl. A. Reichwein, *China und Europa im 18. Jahrhundert*, Berlin 1923, S. 76) und bald als allgemeine Volksbelustigung große Verbreitung fand. Das Marionettentheater ist noch älter und stammt wohl aus Zentralasien. Der noch heute gebräuchliche Name kwei-lei wird schon zu Beginn der ersten Handynastie erwähnt (206 v. Chr.), die frühere Aussprache weist offenbar auf das griechische *Κοκκία* „Puppe“ hin, das wohl aus Indien stammt. Über die historische Entwicklung dieses Kunstzweiges, der zur einfachsten Volksbelustigung wurde, sind wir noch sehr wenig unterrichtet.

Literatur:

Nur die wichtigsten Quellen sind angegeben, und zwar in alphabetischer Reihenfolge.

- Alexéiev, B.: *The Chinese Gods of Wealth*. London 1928. — Arlington, L. C.: *The Chinese Drama*. 1930. — Biallas, F. X.: *Konfuzius und sein Kult*. Peking 1928. — Bland, J. O. P., & E. Backhouse: *China under the Empress Dowayer*. London 1910. — Boerschmann, E.: *Chinesische Architektur*. 2 Bde. 1925; *Baukunst und Landschaft in China*. 2. Aufl. 1926; *Chinesische Baukeramik*. 1927. — Bushell: *Chinese Art*. 2 Bde. 1909; *Description of Chinese Pottery and porcelain*. 1910. — Buxton, L. H. Dudley: *China. The Land and the People*. Oxford 1929. — Chavannes, Ed.: *Mémoires Historiques*. 5 Bde. 1895—1905; *Sculptures sur pierre en Chine au temps de deux Dynasties Han*. Paris 1893. — Clapp: *Along and across the Great Wall of China*. In: *Geogr. Review*. New York 1920. — Cohn, W.: *Ostasiatische Porträtmalerei*. 1923. — Couling, S.: *The Encyclopaedia Sinica*. Shanghai 1917. — Couvreur, S.: *Les Quatre Livres* 1895. Li Ki 1899. (2 Bde.) — Doré, H.: *Recherches sur les superstitions en Chine*. In: *Variétés Sinologiques*. 14 Bde. 1911ff. — Dorpmüller, J.: *Vom Eisenbahnwesen in China*. (Archiv. f. Eisenbahnen) 1928. — Duyvendak, J. J.: *The Buddhistic festival of All-Souls in China and Japan*. *Acta Orientalia*. Vol. V. — Edkins, J.: *Religion in China*. 2. Aufl. 1878. — Fischer, O.: *Chinesische Landschaftsmalerei*. 2. Aufl. 1923; *Die chinesische Kunst in M. Kern, Licht des Ostens*. S. 391—410. — Forke, A.: *The World Conception of the Chinese*. London 1925; *Geschichte der altchin. Philosophie*. Hamburg 1927; *Geschichte der mittelalterlichen chin. Philosophie*. Hamburg 1934; *Gedankenwelt des chin. Kulturkreises*. 1927; *Der Ursprung der Chinesen*. 1925. — Franke, O.: *Geschichte des Chines. Reiches*. Bd. I. 1930. Bd. II. 1936; *Die prähistorischen Funde in Nordchina und die älteste Geschichte in MSOS XXIX*. S. 99. Berlin 1926; *Kêng tschi t'u, Ackerbau und Seidengewinnung in China*. Hamburg 1913; *Ostasiatische Neubildungen*. Hamburg 1911. — Fuchs, E.: *Dachreiter und verwandte Keramik des 15. bis 18. Jahrhunderts*. München o. J. — Geil, W.: *The Great Wall of China*. London 1909. — Glaser, C.: *Die Kunst Ostasiens*. 2. Aufl. 1922; *Ostasiatische Plastik*. 1925. — Granet, M.: *La Civilisation chinoise. La vie publique et la vie privée*. Paris 1929. — De Groot, J. J. M.: *The Religious System of China*. 6 Bde. Leiden 1892—1910; *Sectarianism and Religious Persecution in China*. 2 Bde. Amsterdam 1903/4; *Universismus*. Berlin 1918; *Les fêtes annuellement célébrées à Emoui*. 2 Bde. 1886; *Sinologische Seminare und Bibliotheken Berlin*, Akad. d. Wiss. 1913; *Der Thupa*, Berlin, Akad. d. Wiss. 1919. — Grube, W.: *Zur Pekinger Volkskunde*. Berlin 1901; *Religion und Kultus der Chinesen*. Leipzig 1910; *Geschichte der chinesischen Literatur*. Leipzig 1909. — Haberlandt, M.: *Ostasien (Völkerkunde)*, hrsg. v. Buschan. II, 1. 1923. — Hauer, E.: *Chinas Werden im Spiegel der Geschichte*. Leipzig 1928. — Hirth, F.: *Chinesische Studien 1890*; *Über fremde Einflüsse in der chin. Kunst 1896*; *Über die einheimischen Quellen zur Geschichte der chin. Malerei 1897*; *Scraps from a collectors note book 1905*. *China and the Roman Orient* 1885. — Hobson, R. L.: *Chinese pottery and porcelain*. 1915; *The later ceramic wares of China* London 1925. — Hodous, L.: *Folkways in China*. London 1929. — Julien, St.: *Histoire et Fabrication de la porcelaine chinoise*. 1856. — Kern, M.: *Licht des Ostens*. Stuttgart o. J. (1924). — Koop: *Frühe chines. Bronzen*. 1924. — Krause, F. E. A.: *Ju Tao Fo*. 2 Bde. München 1924; *Geschichte Ostasiens*. 3 Bde. Göttingen 1925. — Kümmel, O.: *Das Kunstgewerbe in Ostasien*. 2 Bde. 1907/8; *Die Kunst Ostasiens*. 1922; *Ostasiat. Plastik*. 1925. — Kümmel und Grosse: *Ostasiatisches Gerät*. 1925. — Latourette, K. S.: *The Chinese. Their History and Culture*. 2 vols. New York 1934. — Laufer, B.: *Chinese Pottery of the Han Dynasty*. Leiden 1909; *Jade*. Chicago 1912; *Chinese clay figures 1914*; *Beginnings of Porcelain in China*. 1917. — Legge, J.: *The Chinese Classics*. 5 Bde. 2. Aufl. London 1893/95; *J-King* 1882; *Lî Ki*. 2 Bde. 1885. — Mayers, W. F.: *The Chinese Government*. Shanghai 1886. — De Morant, G. Soulié: *Théâtre et Musique Modernes en Chine*. Paris 1926. — Morse, H. B.: *The Gilds of China*. — Münsterberg, O.: *Chin.*

Kunstgeschichte. 2 Bd. 1910. — Oehler, W.: Missionsgeschichte in „Religion in Geschichte und Gegenwart.“ Tübingen 1927; China IV. Spalte 1513—20; Die Religion im chines. Volksleben. In: M. Kern, Licht des Ostens, S. 411—454. — Otte, Fr.: Landeskunde China. Gotha 1927. — Pippon, A.: Beitrag zum chines. Sklavensystem. Tokyo 1936. — Reichwein, A.: China und Europa im 18. Jhd. Berlin 1923. — Rosthorn, A. v.: Kultur und Gesellschaft Chinas in A. Vierkants Handwörterb. d. Soziologie. Stuttgart 1931, S. 99 bis 106. — Schmitt, E.: Konfuzius. Berlin 1925; Die Grundlagen der chines. Ehe. Leipzig 1927; Die Chinesen in Relig. Gesch. Lesebuch. Hrsg. v. A. Bertholet, Heft 6. Tübingen 1927; Chines. Religion in „Religion in Geschichte und Gegenwart.“ Tübingen 1927. China II, Spalte 1501—10. — Simon, W.: Die national-sprachliche Bewegung in China. Dtsch. Lit. Ztg. Sonder-Nr. f. d. Oriental. Tag in Hamburg. 1926. — Sirén, O.: The Walls and Gates of Peking. 1924; The Imperial Palaces of Peking. 3 Bde. Paris 1926; Chinese Sculpture from the 5th to the 14th century. 4 Bde. 1925; The Chinese on the art of painting. Peiping 1936. — Smith, A. H.: Chinese Characteristics. 1894. (13. Aufl. o. J. New York.); Village Life in China. 6. Aufl. o. J. New York. — Strange: Chinese Lacquer. 1926. — Sun Yatsen: The International Development of China. New York 1922. — Voretzsch, E. A.: Altchines. Bronzen. Berlin 1924. — Wagenseil, F.: Rassiale, soziale und körperbauliche Untersuchungen an Chinesen. Ztschr. f. Morphologie und Anthropologie. 1923. Bd. XXXII. 1. 2. — Wagner, W.: Die chinesische Landwirtschaft. Berlin 1926. — Wang, K. C.: Über die chin. klassische Oper. Genf 1934. — Waley, A.: Index of Chinese Artists. 1922. — Wegener, G.: China. Eine Landes- und Volkskunde. Leipzig 1930. — Wieger, L.: Caractères chinois. 1924; Histoire des croyances religieuses et des Opinions philosophiques en Chine. 2. Aufl. 1922; Chine Moderne. 6 Bde. 1921/5; La Chine à travers les âges, hommes et choses. 1920. — Wilhelm, R.: Kulturgeschichte Chinas. München 1928; Konfuzius. Stuttgart 1925; Lao-tze. 1925; J-Ging. 2 Bde. Jena 1924; Kung fu tse, Gespräche, Lun-Yü. Jena 1910; Mong Dsi. Jena 1921; Die chin. Literatur in: Handb. d. Lit. Wiss., hrsg. v. O. Walzel, Wildpark-Potsdam 1927; Die Seele Chinas. 1925; Ostasien. Zürich 1927. — Wong Chimin and Wu Lien Teh: History of Chinese Medicine. Tientsin o. J. — Yetts, W. P.: The George Eumorfopoulos Collection. 1929/30. — Zimmermann, E.: Chin. Porzellan. 2. Aufl. 2 Bd. 1923.

NAMENS- UND SACHREGISTER.

- | | | | |
|--------------------------------|--------------------------------|--------------------------------|--------------------------------|
| Abendland, Verhältnis zum 3 | Geburtsriten 32 | Konfuzianismus 39 | Reichtums, Gott des 35 |
| Abschließung Chinas 8 | Geistweg zum Grab 45, 46 | Konkubinat 30 | Renaissance 21 |
| Absolutismus 20 | Gelehrtenproletariat 22 | Kriminalstrafen, Die 5 16 | Riten 18, 30 |
| Ackerbau 8, 25 | Gemeindeauschuß 22 | Kunst 41 ff. | Ritualbronzen 41 |
| Ackerverteilung 25 | Geomantik s. Fong Schui | Lackwaren 54 | Schang-Di-Kultus 17 |
| Adel 18, 23 | Geschichte 15 ff. | Land und Leute 6 ff. | Schattentheater 57 |
| Ahnenhalle 22, 23 | Gildewesen 26, 27 | Landwirtschaft 8 | Schauspieler 56 f. |
| Ahnenkult 38 | Grabanlagen 45 ff. | Laotse 19 | Schrift, Schriftzeichen 12 ff. |
| Akademie s. Han Lin Yüan | Grabreliefs 42 | Lexika 14 | Schulsystem 5, 22 |
| Allbeseelung der Natur 39 | Grammatische Formen 15 | Li s. Riten | Schwarze Erde 7 |
| Allerseelenfest 36 | Große Mauer 49, 51 | Literatenstand 22 | Sechzigerzyklus 16 |
| Ausgrabungen 11 | Grundeigentum, Erwerb von 22 | Literatursprache 14 | Seidenraupenzucht 8, 26 f. |
| Bai-hua 5, 15 | Guan hua 5 | Lößgebiet 7 | Selbstverwaltung 23 |
| Bauernstand 25 | Guo Yü 5 | Malerei 49 ff. | Sippenverband 22 |
| Baukunst 42 | Handschriften 13 | Manichaismus 40 | Soziale Gliederung 23 f. |
| Beamtenregierung 20, 24 | Handwerker 26 | Marionettentheater 57 | Sprache, Sprachverhältnisse |
| Begriffsschrift 13 | Han Lin Yüan 21 | Matriarchat 27 f. | 10 f., 12 f. |
| Bestattungsriten 34 | Haustyp 9 | Medizin 37 | Sun Yatsen 5 |
| Bevölkerungsschichten 23 f. | Heiratssitten 17, 28 f., 31 f. | Mei Lan fang 56 | Tao 24, 38, 52 |
| Bevölkerungstypen 9 f. | Herdgott 35 | Mineralreichtum 8 | Taoismus 39 |
| Bodenverteilung 22 | Hieroglyphen 13 | Mission, christliche 40, 41 | Tee 8 |
| Bücherverbrennung 20 | Himmelsaltar, Himmelstempel 45 | Musikinstrumente im Theater 56 | Theater 54 f. |
| Buddhismus 39 f. | Hofzeremoniell 18 | Nanking Vertrag 3 | Töne in der Sprache 15 |
| Clansystem 17 | Hsiao, Pietät 17, 33 | Naturverehrung 38 | Töpferkunst 52 f. |
| Cloisonné 53 | Huangho 7 | Nephrit 41 | Totenfest 37 |
| Dachreiter 43, 44 | Hu Schih 5 | Neujahrsfest 35 | Totengebräuche 33 |
| Divination 13 | Industrialisierung 6 | Opiumkrieg 3 | Tusche 14 |
| Drachenbootfest 36 | Islam 40 | Orakelknochen 12, 13 | Universismus 15, 24, 38, 52 |
| Drachenmauer 43, 44 | Jagd 25 | Pagoden 46, 47 | Urheimat der Chinesen 11 |
| Eheeinrichtungen 17, 28 | Jahresfeste 35 | Papierfindung 14 | Urvolk 12 |
| Ehescheidung 29 | Judentum 40 | Parsismus 40 | Verkehrswesen 8 |
| Emanzipation der Frau 6 | Kaiser 16, 20, 24 | Philologie, chinesische 13 | Viehucht 8 |
| Erbpacht 22 | Kalender 25 | Pietät s. Hsiao | Völkerstraßen 7 f. |
| Europas Einfluß auf China 3 f. | Kamelkarawanen 9 | Pinsel 14 | Völkerreligion 39 |
| Exogamie 28 | Kang 9 | Plastik 47 | Wachttürme 49, 51 |
| Feudalherren, 5 Klassen von 18 | Keramik 52 f. | Porzellan 52 f. | Wên Hua 5 |
| Feudalismus, Epoche des 18 | Kerbhölzer 13 | Prüfungssystem 21 | Wörterbücher 14 |
| Fong Schui 43 | Klimaverhältnisse 8 | Rassetypen 10 | Yangtze 7 |
| Frau, Stellung der 27 f. | Knotenschrift 13 | Raubhe 16 f., 27 | Zeitungsvesen 5 |
| — auf der Bühne 55, 56 | Kollektivverantwortung 23 | Redlichkeit, des chinesischen | Zünfte 26, 27 |
| Frühlingsfest 36 | Kolonisierung 6 | Kaufmanns 23 | |
| | Konfuzius 19 | Reformbestrebungen 21 | |

J A P A N

VON

OSKAR KRESSLER

Zur Aussprache des Japanischen.

Es ist streng zu unterscheiden zwischen kurzen und langen Vokalen; letztere sind hier in der üblichen Weise mit dem Längezeichen versehen (ā, ū usw.), nur statt ē wird ei geschrieben (mei = mee).

ch ist zu sprechen wie tsch

j „ „ „ „ dsch (Meiji = meedschi)

s „ „ „ „ ß (stimmlos)

z „ „ „ „ s vor Vokal (stimmhaft)

sh „ „ „ „ sch

r ist das rollende oder Zungen-r.

Doppelkonsonanten sind gedehnt und mit deutlich hörbarem Ansatz des zweiten zu sprechen, z. B. Kokka wie kock-ka.



57. Der Abend eines Frühlingsfestes am Ufer des Sumida. Die Menge harrt auf der Brücke von Ryōgoku, um einem Feuerwerk beizuwohnen. (Holzschnitt von Hokusai.)

I. VOM GEIST DER ZEIT

Schwerlich dürfte wohl in der Geschichte der Völker seinesgleichen finden der Werdegang der japanischen Zivilisation und Kultur. Zweimal hat das Land der aufgehenden Sonne in dem verhältnismäßig kurzen Abstände von etwas mehr denn eineinviertel Jahrtausend als unvermeidliche Reaktion auf eine von Grund aus umgeformte außenpolitische Orientierung des Reiches und dadurch herbeigeführte Verschmelzung mit völlig wesensfremden Kulturkreisen durch von außen kommende, übermächtige geistige Potenzen eine fundamentale Um- und Neugestaltung seiner kulturell-zivilisatorischen Eigenart erfahren. Das erstemal durch die Einführung der chinesischen Schrift (im Jahre 378 oder 379 n. Chr.) einerseits, sowie, nahezu eindreiviertel Jahrhundert später (im Jahre 552), durch die in Wahrheit erst eine greifbare, allgemeinere Auswirkung chinesischer Geisteskultur auf die Japaner ins Leben rufende Verpflanzung des chinesischen Buddhismus nach Japan andererseits; beides gehört innerlich eng zusammen. Das zweitemal im dritten Viertel des 19. Jahrhunderts, als mit dem das Ende des japanischen Mittelalters besiegelnden Zusammenbruche der Feudalherrschaft des altersschwachen Tokugawa-Shōgunates im Jahre 1868, dem Geburtsjahre der Ära Meiji (d. i. „Aufgeklärte Regierung“), das mehr als zwei Jahrhunderte (seit 1636) mit unerbittlicher Konsequenz durchgeführte System des Sakoku, d. i. Absperrung des Reiches nach außen, plötzlich aufgehoben wurde und eine wahre Hochflut europäisch-amerikanischer Zivilisations- und Kulturideale das ganze Land überschwemmte.

Wie sehr nun aber auch die von den Japanern hierbei glänzend bewiesene Meisterschaft einführender



58. Japanisches Dorf (Izawa, Prov. Kai). Aus den Hundert Ansichten des Fuji von Hokusai.

Anpassung und fortschrittlicher Umstellung zu rückhaltloser Bewunderung zwingt, so wenig darf man doch andererseits einer Verdunkelung des historischen Sachverhalts zum Opfer fallen: jene in der Tat beispiellosen Umwälzungen sind keineswegs, wie das vor allem bei der zweiten, dem „Meiji-Weltwunder“, hingestellt zu werden pflegt, gleichsam über Nacht den Japanern in den Schoß gefallen. In jedem Falle bezeichnet vielmehr das angegebene Datum weiter nichts, als den Abschluß eines in Wahrheit über Jahrhunderte sich erstreckenden Vorbereitungsstadiums, es bedeutet nur die Fixierung des sozusagen offiziellen Anbruchs der neuen Zeit. So lassen sich mit Sicherheit mindestens schon für den Beginn der christlichen Ära die ersten Berührungen mit China ansetzen, die zur Folge hatten, daß einzelne Japaner mit der chinesischen Schrift und Sprache Bekanntschaft machten (vgl. Florenz, Lit. S. 6 u. 7). Den Auftakt zur Verwestlichung Japans bildet die ins Jahr 1542 fallende Entdeckung der Insel Tanegashima (südlich von Kyūshū) durch drei portugiesische Abenteurer, die mit ihren Hakenbüchsen gewaltiges Aufsehen erregten und so den frühesten Anstoß zur Europäisierung der japanischen Kriegskunst gaben. Als Gegenstück ideeller Art brachten dann sieben Jahre später (1549) die ersten katholischen Missionare den Japanern die Kultur des Christentums. Später, um 1640, erhielten die Holländer als einzige Europäer die Erlaubnis, auf der kleinen Insel Deshima im Hafen von Nagasaki eine Faktorei zu gründen. Allen Verboten und Abschließungsmaßnahmen der Regierung zum Trotz gelang es doch hin und wieder wissensdurstigen Japanern, sich daselbst heimlich Kenntnisse aller Art — Medizin, Geographie, Mathematik u. a. m. — zu erwerben, die sie dann unter der Hand weiter verbreiteten; auch Errungenschaften der materiellen abendländischen Kultur, wie z. B. Glas, Uhren, Teleskope und dergleichen, fanden so, wenn auch nur vereinzelt, ihren Weg nach Japan. Die letzte Szene in diesem weitangelegten Vorspiel zur endgültigen Erschließung des Landes bildet dann das Auftreten Commodore Perrys (1853, vgl. S. 72).

Diese schicksalreiche Vergangenheit hat natürlich nicht verfehlt, das geistige Antlitz Japans in entscheidender Weise zu formen und ihm tiefe, ewig unauslöschbare Züge einzugraben. Das heutige Japan ist in gewissem Sinne ein Doppelwesen: das in der altehrwürdigen Tradition unlösbar verwurzelte Lebensideal unverfälscht japanischer Daseinsgestaltung liegt in gewissem Sinne stets in Streit und Hader mit dem aus der rauhen Lebenswirklichkeit geborenen, durch sie unaufhörlich genährten und richtunggebend bestimmten Zukunftswillen. Wie ein zweigesichtiger, Vollendetes und Werdendes gleichermaßen ins Auge fassender Janus mutet so der Genius des modernen Japanertums an. Mit geradezu verblüffender Schnelligkeit hat sich dieses Land, endgültig aus seinem mittelalterlichen Dornröschenschlaf herausgerissen und aufs glücklichste unterstützt durch eine selten günstige Hochkonjunktur des allgemeinen Weltgeschehens, in mehr als harter Selbstbeziehung kraft seines von ruhig abwartendem Zielbewußtsein beherrschten urwüchsigen Tatwillens einen Ehrenplatz in der Reihe der Großmächte zu sichern gewußt, ein Erfolg, den vor wenigen Jahren noch jeder mann für nahezu unmöglich gehalten hätte und den ihm heute doch wohl niemand mehr wird streitig machen können.

II. DIE GEOGRAPHISCH-ETHNISCHE GRUNDLAGEN DER JAPANISCHEN KULTUR

Die Bezeichnung Nihon oder, was dasselbe ist, Nippon ist die sinojapanische Wiedergabe des rein chinesischen JIH-PEN(-KUO) „Sonnen-Ursprung(-Land)“. Daraus machte Marco Polo Zipangu, im Spanischen wurde es zu Cipango. Vom japanischen Nippon stammen das portugiesische Japon und das holländische Japan. Der erste amtliche Gebrauch des Namens Nihon von seiten der japanischen Regierung fällt aller Wahrscheinlichkeit nach in das Jahr 670 nach Chr. Bis zu diesem Zeitpunkte war die übliche einheimische Benennung des Landes Yamato, eigentlich der Name einer Provinz im Zentrum Japans. Yamato und Ō-mi-Kuni, „Großes Illustres Land“, finden sich auch heute noch häufig in der poetisch-schöngeistigen Literatur der Japaner. Von anderen alten, durchaus poetischen „Namen“ des Landes sei der Merkwürdigkeit halber hier noch ein Beispiel angeführt, eine Bezeichnung von geradezu atemraubender Weitschweifigkeit: „Toyo-ashi-hara-no-chi-aki-no-naga-i-ho-aki-no-mizu-ho-no-kuni“, wörtlich „das Land-der-frischen-Reisähren-der-langen-fünfhundert-Herbste-der-tausend-Herbste-der-üppigen-Schilfrohr-Ebenen“, das heißt etwa „das ewig fruchtbringende Land mit seinen schilfbedeckten Ebenen und üppigen Reisfeldern“ (Chamb. Koj. S. 112). Für den unbefangenen Beurteiler bedarf es wohl keines besonderen Hinweises, daß die Bezeichnung Nippon chinesischer Herkunft ist, denn für China ist Japan eben das Land des „Sonnenursprungs“, das heißt des Ostens.

Das eigentliche japanische Reich, das etwa vom 22. bis zum 51. Grade nördlicher Breite und vom 120. bis zum 156. Grade östlicher Länge sich erstreckt, umfaßt zunächst eine langgestreckte Kette unzähliger Inseln und Inselchen, die wie eine Girlande der pazifischen Küste des asiatischen Kontinents vorgelagert sind, sowie die große Halbinsel Korea, japanisch Chōsen, im Jahre 1910 von Japan annektiert. Dazu gehören des weiteren (seit 1895) die ausgedehnte, vom Wendekreis des Krebses etwa halbierte Insel Formosa, Jap. Taiwan, „Tafelbucht“, mit dem höchsten Berge des ganzen Inselreiches, dem ca. 4300 m hohen, früheren Mt. Morrison, heute Nii-taka-yama, d. i. „Neuer hoher Berg“, so genannt, weil bis zur Eroberung von Formosa der heilige Fujinoyama (oder Fujisan) mit ca. 3775 m der höchste war. Endlich sind zu nennen die südliche Hälfte der Insel Sacchalin (japanisch Karafuto), sowie, als Ergebnis der Teilnahme Japans am Weltkriege, eine Anzahl von Mandaten über Inseln und Riffe im pazifischen Ozean. Die durch das japanische Vordringen in allerjüngster Zeit angebahnte, vor der Hand noch unübersehbare kontinentale Entwicklung und mutmaßliche Ausge-



59. Ainu in Hokkaidō vor ihrer Hütte. (Jap. Originalaufnahme.)



60. Japanischer Bauer. (Jap. Originalaufnahme.)

staltung der japanischen Machtsphäre bleibt aus naheliegenden Gründen hier natürlich unberücksichtigt. Die genannte Inselkette wird geographisch in drei Bogen zerlegt, von denen jeder die östlich-insulare Begrenzung eines Meeresteiles bildet: der ochotskischen, japanischen und chinesischen See.

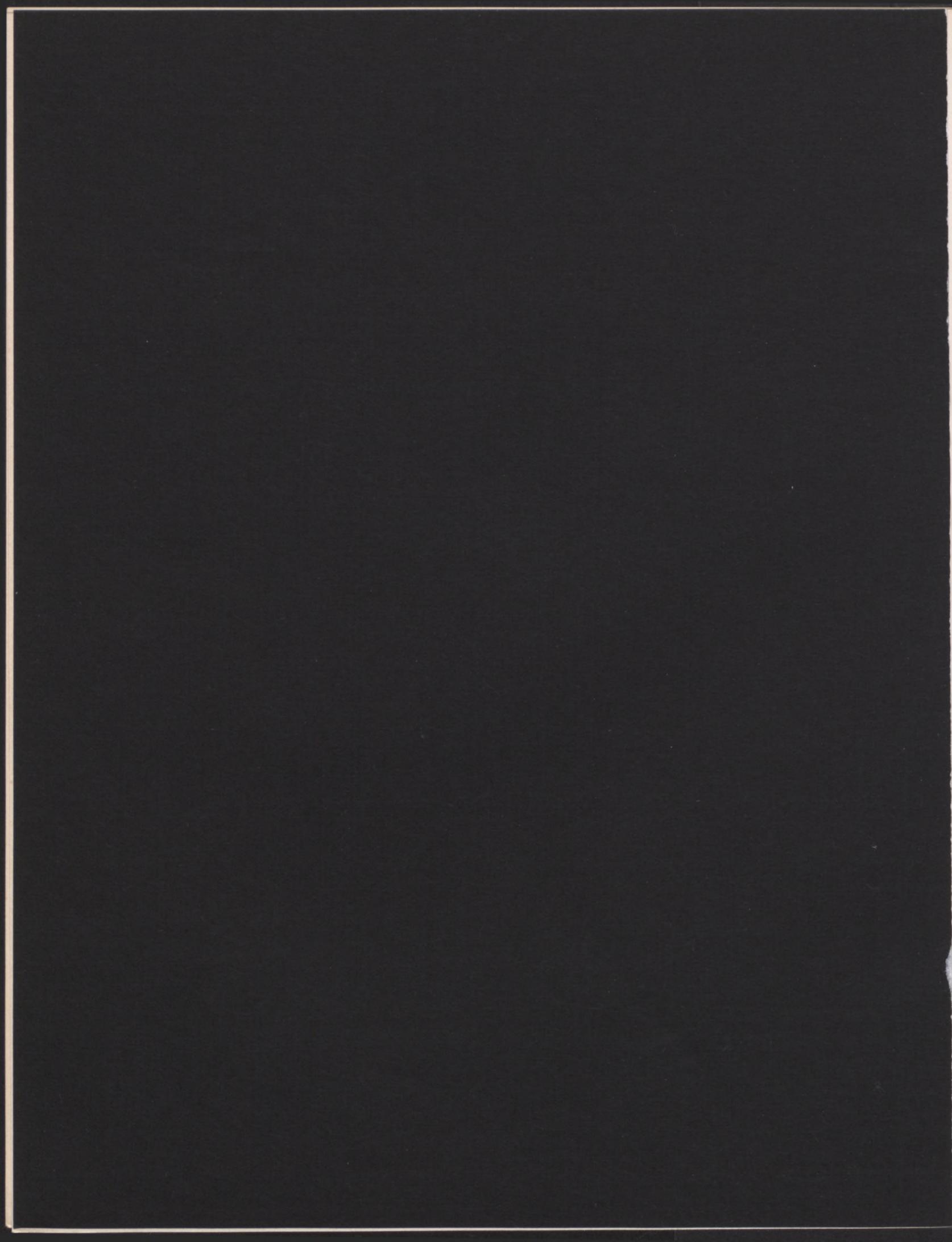
Das Klima — ein kulturbestimmender Faktor von nicht zu unterschätzender Bedeutung — stellt in Anbetracht der nahezu dreißig Breitengrade überspannenden Ausdehnung des japanischen Reiches naturgemäß eine außerordentlich stark variierende Größe dar; die südlichste Grenze liegt in den Tropen, die nördlichste kommt der kalten Zone ziemlich nahe. Das Klima Japans wird weitgehend bestimmt durch die Monsune; zwar hat der Monsun der warmen Zeit keinen besonders bemerkenswerten Einfluß auf Wetter und Klima; der Sommermonsun setzt gewöhnlich Ende April ein und hält an bis zum Beginn des September. Anders jedoch der Wintermonsun, der von Anfang Oktober bis Ende Februar dauert. Der Wind ist dann sehr scharf, bei Tage meist stärker als bei Nacht. Auf der Westhälfte des eigentlichen Japan

bedeckt im Winter tiefer Schnee den Boden, in den Gebirgsdistrikten mehrere Meter messend, und ein dichter Wolkenschleier verhüllt den Himmel. Auf der östlichen oder pazifischen Hälfte jedoch sind die klimatischen Bedingungen gerade entgegengesetzter Natur: in den kalten Monaten, besonders November, Dezember und Januar, herrscht im allgemeinen schönes und klares Wetter. In einzelnen Landstrichen, wie z. B. zwischen Tōkyō und Nagoya, fällt im Winter oft im Laufe eines ganzen Monats kein Tropfen Regen.

Vom erdgeschichtlichen Standpunkte aus betrachtet sind die Inseln des japanischen Reiches weiter nichts als die Gipfel eines gewaltigen Gebirgssystems, das die pazifische Küste des asiatischen Kontinents flankiert, von dem es in grauer Vorzeit durch eine Katastrophe riesenhaftesten Ausmaßes losgerissen worden sein muß. Daher auch das Fehlen ausgedehnter Ebenen, der durchaus gebirgige Charakter des ganzen Archipels. In Übereinstimmung mit der geologischen Struktur des Landes ist dieses mit Vulkanen, die sich fachmännischer Ansicht zufolge wahrscheinlich in der Zeit vom Tertiär zum Pleistocän gebildet haben, weit und breit geradezu übersät. Ebenfalls seinem geologischen Bau verdankt diese Inselwelt ihren verhängnisvollen Reichtum an Erdbeben jeglicher Größenordnung, von den unzähligen harmlosen bis zu solchen der denkbar fürchterlichsten Zerstörung. Aber die Erdbeben sind nicht die einzigen Naturkatastrophen, denen Japan schon unermessliche Opfer hat bringen müssen, eine nicht so viel weniger destruktive Rolle spielen jahraus jahrein da oder dort furchtbare Taifune mit verderbenbringenden Überschwemmungen. Alle derartigen ewig wiederkehrenden Heimsuchungen üben nun einen wenn auch nur mehr oder weniger mittelbaren, so doch unleugbaren Einfluß auf die kulturelle Entwicklung eines Volkes aus. Sie haben hier dem heldenhafte-kriegerischen Mannesinne des selbstbewußt-stolzen Japaners jene von Europäern nur zu oft vollkommen mißverstandene, schicksalergebene Selbstbescheidung gegenüber dem Unabwend-



Der K(w)annon-Tempel im Stadtteil Asakusa (Tōkyō). Holzschnitt von Katsu Shunrō.





61. In Reisfeldern arbeitende Bauern. (Holzschnitt von Hokusai.)

baren als unschätzbare nationales Erbe beigegeben. Ein Geschenk des an Vulkanen überreichen Bodens sind die zahllosen heißen Quellen, japanisch Onsen. Sie dürfen vielleicht als das eigentliche ursächliche Moment der sprichwörtlichen Vorliebe des Japaners fürs Baden angesprochen werden, einer Vorliebe, die man unbedenklich geradezu als nationale Leidenschaft bezeichnen kann. Auch sie liegen also hier nicht außerhalb des Rahmens einer im weiteren Sinne des Wortes kulturgeschichtlichen Betrachtung.

Die Ausbreitung des japanischen Reiches über einen ungeheuren Komplex zahlreicher Inselgruppen einschließlich einer ansehnlichen Halbinsel bedingt, wie schon ohne weiteres die Vermutung nahelegen dürfte, an sich bereits eine tiefgreifende rassisch-ethnische wie linguistische Differenziertheit seiner Bevölkerung. So stellen in der Tat die Japaner keineswegs eine völkisch homogene Einheit dar, sie sind vielmehr eine aus drei anthropologisch unverkennbar geschiedenen Typen zusammengesetzte Mischrasse. Von diesen ist nun neben einem in der breiten Masse des japanischen Volkes im allgemeinen überwiegenden malaiischen Stamme unersetzt-plumpen Körperbaus und den nach exakten Untersuchungen von Bälz als kaukasisch oder zum mindesten kaukasoid anzusprechenden Ainu ein dritter, vom asiatischen Kontinent durch Korea nach Westjapan verschlagener und daher von Bälz kurz als koräisch bezeichneter mongolischer Typus von feiner, schlanker Statur als der mutmaßliche Träger der als ein der altaischen Sprachengruppe einzureihendes Idiom betrachteten japanischen Sprache insbesondere vom kulturgeschichtlichen Standpunkte aus das bei weitem wichtigste Element. Die Ainu, eine aussterbende Rasse, bewohnen Hokkaidō, Chishima (das sind die Kurilen) und die südliche, japanische Hälfte der Insel Karafuto (Sachalin), ihre Kopfzahl beläuft sich heute im ganzen auf etwa 16000. Die Einwohner von Taiwan (Formosa) lassen sich — abgesehen natürlich von den nach der Eroberung (1895) zugewanderten Japanern — ganz grob in zwei große Gruppen zerlegen: die im Tieflande der westlichen Inselhälfte wohnenden chinesischen Einwanderer aus Kwantung und Fokien einerseits, die in den Bergdistrikten der Osthälfte hausenden Wilden andererseits. Diese letzteren sind wohl als die eigentlichen Ureinwohner zu betrachten, ihre Kopfzahl wird auf etwa 130000 geschätzt; im allgemeinen werden sie entweder der malaiischen oder der indonesischen Völkerfamilie zugewiesen.

Mit den somatischen Merkmalen der Japaner hat sich Professor Bälz eingehend beschäftigt und die Resultate seiner exakten Untersuchungen seinerzeit veröffentlicht („Die körperlichen Eigenschaften der Japaner“ in Heft 28 und 32 der Zeitschrift der Deutschen Asiatischen



62. Ein (bis auf die elektrische Lampe) rein japanisches Zimmer.
(Jap. Photographie.)

großer und zu Prognathie neigender Schädel, eine flache Nase und niedere Statur. Sehr interessant ist jedoch die später auch von Bälz festgestellte und von ihm dem immer mehr um sich greifenden Aufgeben der besonders in der Kindheit den Wuchs der Beine beeinträchtigenden japanischen Sitzweise zugeschriebene Tatsache, daß die Japaner allmählich größer werden. Hinzuzufügen wäre noch, daß die aristokratischen Schichten der Bevölkerung sich gegenüber den anderen durch auffallende Schlankheit des Wuchses sowie durch feine, ovale Gesichtsform auszeichnen.

Die japanische Sprache ähnelt in ihrem Bau, nicht jedoch in nennenswertem Ausmaße hinsichtlich ihres Wortschatzes, ganz unzweideutig dem Koreanischen. Wenn auch ein zwingender, wissenschaftlich begründeter Beweis noch aussteht, so darf man doch sagen, daß die Zusammengehörigkeit von Japanisch, Koreanisch, Mongolisch und Mandschurisch durchaus im Bereich des Möglichen, wenn nicht gar der Wahrscheinlichkeit liegt. In der Regel wird darum das Japanische, wie bereits erwähnt, zur altaischen Sprachenfamilie gezählt. Die in neuerer Zeit aufgetauchte Theorie der polynesischen Herkunft des Japanischen läßt sich trotz unlegbarer Ähnlichkeiten in Struktur und Vokabular wissenschaftlich noch nicht hinreichend stützen.

Das Japanische ist polysyllabisch und gehört zu den agglutinierenden Sprachen: Wortbildung und Flexion werden bewirkt durch lose Verknüpfung von Suffixen mit der stets unveränderlich bleibenden Wurzel. Der Lautcharakter ist höchst einfach; jede Silbe besteht aus einem der fünf Vokale a i u e o, mit oder ohne vorangehenden einfachen Konsonanten (als solche gelten auch ts, dz, tsch, dsch). Der einzige vokallose Konsonant, n, ist aus älterem mu entstanden und wird als volle Silbe gezählt. Wortakzent ist so gut wie nicht vorhanden. Lange Vokale gibt es als solche nicht, sie erscheinen nur ausnahmsweise als Kontraktionen, z. B. ō aus oho, jū aus juhu (jufu) usw. Diese Verhältnisse sind von weitesttragender Bedeutung für die japanische Poesie: es gibt weder einen akzentuierenden, noch einen quantifizierenden Rhythmus, d. h. es gibt keine rhythmischen Versfüße. Auch der Reim fehlt trotz des chinesischen Vorbildes (Florenz, Geschichte d. jap. Lit., S. 14). Infolge der schrankenlosen Ausbreitung der chinesischen Zivilisation und Kultur in Japan hat die japanische Sprache einen schlechterdings ins Unbegrenzte gehenden Zuwachs an chinesischen Wörtern erfahren. Da die Japaner diese aber aus lautphysiologischen Gründen nach ihrer Weise aussprechen (ihrem Organ liegt nämlich die chinesische Aussprache gar nicht), so werden diese phonetisch japanisierten Lehnwörter als sinojapanisch bezeichnet. Gerade die moderne Zeit hat wohl

Gesellschaft). Nach ihm zeigen die Japaner von den charakteristisch mongolischen Besonderheiten vor allem: die gelbliche Haut; straffes, schwarzes Haar; spärlichen Bartwuchs, unbehaarte Brust, Arme und Beine; breite, hervorstehende Backenknochen; mehr oder weniger ausgeprägte Schlitzaugen. Vom normalen Europäer unterscheidet den Durchschnittsjapaner ein langer Körper mit kurzen Beinen, ein

mehr denn je von diesem Hilfsmittel Gebrauch gemacht, indem alle wissenschaftlichen Termini — physikalische, chemische, technische, medizinische, philosophische usw. — sinojapanisch ausgedrückt werden.

Das vom abendländischen in mancher Hinsicht stark abweichende Gefühlsleben des Japaners offenbart sich natürlich auch in seiner Sprache ganz unverkennbar. So kann man in vielen Fällen grammatisch und lexikalisch vollkommen richtig übersetzt haben, und doch stimmt etwas nicht: das Thema löst bei dem Japaner andere Gefühle aus; ihn befremdet dann nicht die formale Ausdrucksweise des Fremden als



63. Auf der Reise im Tragkorb. (Jap. Photographie.)

solche, sondern vielmehr das durch sie verratene Gefühl. In diesen Zusammenhang gehört auch die charakterologisch bedeutsame Tatsache, daß das einfach unerschöpflich reiche Vokabular des Japanischen so gut wie keine Möglichkeit zum Fluchen bietet.

Auch die japanische Syntax geht ihre ganz eigenen Wege; auf Einzelheiten kann hier natürlich nicht eingegangen werden, nur eine ganz allgemeine Betrachtung möchte ich nicht unterdrücken. Dem bisweilen recht verwickelten Bau mehrfach ineinander verflochtener Haupt- und Nebensätze einer europäischen — in erster Linie z. B. der philosophisch so hochentwickelten deutschen — Sprache hat das eigentliche, von fremden Einflüssen noch unberührte Japanisch nichts Ähnliches an die Seite zu stellen. Hier werden die einzelnen Glieder eines umfassenderen Gedankenkomplexes ihrer dem natürlichen Denken entsprechenden Aufeinanderfolge nach einfach aneinandergereiht, nicht nur ohne jede Verschlingung, sondern vielmehr durch — in der Regel scharf betonte — Partikeln oder Postpositionen in gewisser Art isoliert. Die japanische Rede ließe sich, um ein der japanischen Umwelt angemessenes Bild zu gebrauchen, so etwa vergleichen einem geradelaufenden Pfad, den nach Art der *tobi-ishi* („Sprung-Steine“) eines japanischen Landschaftsgartens in ziemlich regelmäßigen Abständen ausgelegte Steine bilden: wie man von Stein zu Stein hüpfend einen solchen Weg zurücklegt, so springt gewissermaßen auch der Fluß der Gedanken jeweils von Satzabschnitt zu Satzabschnitt. Und der Rhythmus dieser ruckweise intermittierenden Fortbewegung wird durch jene tief in das Satzganze einschneidenden Partikeln in sinnfälligster Weise markiert.

Aus noch nicht befriedigend aufgedeckten Gründen spricht keine der ostasiatischen Nationen so, wie sie schreibt; es handelt sich hier stets um zwei Sprachen, die grammatisch sehr stark voneinander abweichen, eine in Büchern, Briefen, Zeitungen u. dgl. gebrauchte Schriftsprache, daneben die den Zwecken der alltäglichen Unterhaltung usw. dienende Umgangssprache. Hie und da existieren wohl in dieser letzteren verfaßte Bücher, aber sie bilden die Ausnahme. Beide Sprachen haben sich trotz gegenseitiger Beeinflussung nach eigenen Richtlinien entwickelt. Für das Japanische setzt man als ungefähren Entstehungstermin dieser Divergenz die Zeit vom 8.—11. Jahrhundert an. An Versuchen, beide zu vereinigen (wofür der Terminus *genbun* — *itchi* „Einheit von Wort und Schrift“ geprägt worden ist), hat es nicht gefehlt; ein voller Erfolg ist jedoch bis heute noch nicht erzielt worden.

Es lag nur in der Natur der Sache, daß die Japaner mit der Übernahme der chinesischen Zivilisation sich auch die chinesische Schrift aneigneten, denn es unterliegt bei unbefangener Prüfung nicht dem geringsten Zweifel, daß es eine autochthone Schrift in Japan nie gegeben hat. Zwar finden sich selbst heute noch in japanischen Gelehrtenkreisen da und dort Vertreter der gegenteiligen, zum ersten Male wohl im

10. Jahrhundert verfochtenen Ansicht, aber kein einziges ihrer Argumente kann einer wissenschaftlichen Kritik standhalten. Auf die Einzelheiten ihrer sogenannten Beweise, daß schon in grauer Vorzeit eine ur-japanische Schrift, die sie u. a. *jindai no moji*, „Buchstaben des Götterzeitalters“, nennen, vorhanden gewesen sei, kann hier nicht eingegangen werden (Genaueres u. a. bei Florenz, *Jap. Lit.*, S. 2ff.). Aber ganz abgesehen von einer exakten Inangriffnahme des Scheinproblems läßt schon eine einfache Überlegung a priori das Richtige vermuten: wie sollten gerade die Japaner, die wie kaum ein anderes Volk die Tradition hochhalten, einen so kostbaren geistigen Besitz spurlos haben verlorengehen lassen? Zumal wenn man dann noch in Betracht zieht, daß das dafür „eingetauschte“ chinesische Schriftsystem, welches obendrein zu einer auch nur einigermaßen adäquaten Wiedergabe der japanischen Lautbestände nahezu unbrauchbar ist, infolge seiner alles überbietenden Kompliziertheit ihnen bis auf den heutigen Tag — man denke nur an die modernen Schriftreformbestrebungen — zum mindesten höchst unbequem geblieben ist. Hier dürfte wohl meist der aus überspanntem Patriotismus geborene Wunsch der Vater des Gedankens gewesen sein. Trotz gewisser Ansätze, die zum ersten Male wohl im 8. und 9. Jahrhundert von japanischen buddhistischen Gelehrten unter Zugrundelegung der Sanskritschrift ausgegangen sind, hat sich eine rein japanische Lautschrift nie durchzusetzen vermocht. Aber derartige Bestrebungen stehen sicher mit der heute gebrauchten japanischen Silbenschrift, dem Kana-System, in wenigstens mittelbarem Zusammenhange; davon zeugt schon die dem Sanskritsyllabar entsprechende Anordnung (zuerst die einzelnen Vokale *a i u e o*, dann jeder Konsonant mit jedem dieser Vokale: *ka ki ku ke ko* usw.). Auf solche Weise sind zwei sog. Kana-Syllabare zustande gekommen: das graphisch anspruchslose *Kata-kana* und das ebenso künstlerische wie schwierige *Hira-gana*, welch letzteres obendrein noch sehr viele Varianten aufweist. Trotz ihrer bedeutend größeren Schwierigkeit wird übrigens die *Hiragana*-Silbenschrift im gewöhnlichen Leben ungleich mehr gebraucht als die andere; in dieser werden meist nur fremde Namen und Ausdrücke transkribiert oder, besser gesagt, zu transkribieren versucht. Alles Weitere über dieses Thema — und es wäre noch recht viel zu sagen — fällt natürlich außerhalb des Rahmens der vorliegenden Skizze; nur zweierlei sei noch hinzugefügt. Ein japanischer Text weist stets Charaktere und Kana vermischt auf, und zwar dienen in der Regel die letzteren der Wiedergabe der japanisch-grammatischen Elemente, vor allem der nominalen und verbalen Endungen usw. Sodann entsteht eine nicht zu unterschätzende Komplikation dadurch, daß ein chinesisches Ideogramm im Japanischen meist mehrere Aussprachemöglichkeiten an die Hand gibt, die aber im allgemeinen nicht willkürlich sind; man unterscheidet eine oder mehrere japanische Lesungen, das oder die sog. *kun*, sowie in der Regel zwei sinojapanische, die *on*, bei ein und demselben chinesischem Schriftzeichen. Schon diese ganz knappen Andeutungen zeigen wohl, daß eine einigermaßen erfolgreiche Aneignung der japanischen Sprache und Schrift nichts weniger als ein Kinderspiel ist. Zugleich mit der Schrift haben die Japaner natürlich auch das Werkzeug übernommen: wie die Chinesen schreiben sie auch heute noch überall, wo es echt japanisch sein und vor allem kalligraphisch wirken soll, mit Tusche und Pinsel, wenn auch im gewöhnlichen Alltagsleben Feder und Bleistift weit bequemer und praktischer sind.

Abhandlungen, Aufsätze, ja Bücher über den japanischen Nationalcharakter gibt es die Fülle. Von dem einen Extrem hemmungslosester Schwärmerei bis zu dem anderen eisiger Ablehnung — die ganze Skala aller nur möglichen Stellungnahmen wird durchlaufen. Und doch sind nur verschwindend wenige darunter, denen man mehr als bloß oberflächlich-feuilletonistischen Wert beimessen kann. Die weitaus überwiegende Mehrzahl leidet an einem empfindlichen Mangel objektiver Einstellung und kongenialer, nur aus langjähriger eigener Erfahrung an Ort und Stelle sowie gründlicher Kenntnis von Sprache und Literatur zu gewinnender Einfühlung in das japanische Empfinden. Anstatt der meist geübten transzendenten Kritik, die in der Regel alles nur durch die trübe Brille vorgefaßter Meinungen sieht, muß die immanente zu ihrem Rechte kommen. Diese aber fordert als unentbehrliches Gegenstück eigenen Urteilens gleichzeitig die Kenntnis der Auffassung, welche durch Persönlichkeit und Bildung hervorragende Männer, Söhne des betreffenden Landes, vom Charakter ihres eigenen Volkes haben. Darum werde hier einmal der entgegengesetzte Weg eingeschlagen: es soll ein Japaner zu Worte kommen. Der Japanologe Haga Yaitsu, weiland Professor an der kaiserlichen Universität Tōkyō, einheimischer Gelehrter von Rang und daneben gründlich in abendländisch-wissenschaftlichem Denken geschult, dürfte unter anderen in erster Linie alle in Betracht

kommenden Vorbedingungen glänzend erfüllen. In seinem berühmten Buche „Zehn Vorlesungen über den japanischen Nationalcharakter“ (1. Aufl. 1907) stellt er zehn Tugenden als die Wesenselemente des Japanertums auf.

An die erste Stelle der Nationaltugenden stellt nun Haga Kaisertreue und Vaterlandsliebe, an die zweite Ahnenverehrung und Hochschätzung des Familien-



64. Ankunft der Gäste vor dem Gasthause. (Jap. Originalaufnahme.)

namens. Murakami Komao, der Verfasser eines wertvollen Buches über das japanische Erziehungswesen, betrachtet Treue gegenüber Kaiser und Reich sowie ehrfürchtige Liebe der Kinder zu den Eltern (die ja die eigentliche Wurzel der Hochschätzung des Familiennamens ist) als die beiden Haupttugenden des Japaners und läßt nicht nur sie, sondern des weiteren auch sämtliche anderen Nationaltugenden als Ausdruck innerer, inhaltlicher Zwangsläufigkeit aus der einen Grundtugend, der Ahnenverehrung, hervorgehen. Die übrigen acht sind dann bei Haga folgende: 3. Diesseitigkeits- und Wirklichkeitssinn: der Ahnenkult hat weder mit einem Jenseitsglauben, noch überhaupt mit eigentlich religiösen Vorstellungen etwas zu tun. 4. Liebe zu den Pflanzen und Freude an der Natur. 5. Optimismus und Heiterkeit. 6. Geschmack am Leichten und Einfachen, „assari“ und „sappari“. 7. Sinn für das Niedliche in Natur und Kunst. 8. Reinlichkeit. 9. Höflichkeit. 10. Duldsamkeit. Ein genaueres Eingehen im einzelnen ist hier leider nicht möglich; es sei darum auf einen Hagas Buch ausführlich beleuchtenden Vortrag von W. Gundert (Der japanische Nationalcharakter. Tōkyō 1934. O. Harrassowitz, Leipzig) verwiesen.

Der zum Schlagworte stolzesten Nationalbewußtseins gewordene Ausdruck Yamato-damashii ist sozusagen das sprachliche Symbol des eigenvölkischen Ideals der japanischen Rasse. Eine eindeutige, inhaltlich erschöpfende Wiedergabe dieses Ausdrucks, der wörtlich „Yamato (d. i. Japan) — Seele“ bedeutet, durch ein einziges Wort in einer anderen Sprache ist wohl unmöglich. Der Japaner versteht darunter — ganz ungleich mehr konkret-gefühlsmäßig als abstrakt-begrifflich — die Kombination all solcher Tugenden wie Ahnenkult, Untertanentreue, kindliche Pietät, Mannesmut u. a. m.

Die für die japanische Kulturentwicklung so bedeutsame, zunächst allerdings einem wahllosen Eklektizismus entspringende, im Laufe der Zeit jedoch zu immer höherer Vollkommenheit einer harmonisch abrundenden Verquickung des Übernommenen mit eigenen Ideen sich ausreifende Absorption fremdvölkischen Geistesgutes hat von jeher der weitaus überwiegenden Mehrzahl der abendländischen Darsteller Veranlassung gegeben, die Japaner kurz und bündig



65. Minamoto no Yoritomo (1147—1199).

als das Volk der Nachahmer hinzustellen; ja, man hat oft genug den Nachahmungstrieb als die Dominante des japanischen Nationalcharakters ausgegeben. Diese Behauptung bedeutet ein Fehlurteil grösster Art. Die kulturellen Leistungen der Japaner legen trotz unbedenklicher Aneignung heterogener Fremdkulturerzeugnisse doch ohne Zweifel von einer geradezu beispiellosen, rasseigentümlichen Assimilationsfähigkeit beredtes Zeugnis ab. Der japanische Geist hat alles, was sich ihm irgendwie und irgendwann geboten hat, zunächst bedingungslos in sich aufgenommen; aber er hat so gut wie nichts gelassen, wie er es gefunden hat: allem hat er in stärkerem oder schwächerem Grade den Stempel eigener, einem außerordentlich regsamen Gestaltungstrieb entspringender Verarbeitung und Durchdringung aufzudrücken verstanden. Und für diese seine ureigen-tümliche Verhaltensweise hat er sich auch

schon früh einen Terminus geschaffen: die berühmte, auf den unter dem Namen Tenjin, Himmels-gott, als Gott der Kalligraphie verehrten Dichter und Kanzler Sugawara no Michizane (gest. 903 n. Chr.) zurückgeführte Prägung Wakon-Kansai, „Japanische Seele — Chinesischer Geist“; war ja doch Chinas Kultur das erste fremde Geistesgut, das Japan sich aneignete. Die zugleich ein Programm bedeutende Formel will also veranschaulichen, wie die rein intellektuellen Potenzen des schöpferischen Chinesentums gewissermaßen als Fundament und Rahmen-gerüst einer von der japanischen Psyche neugestalteten, mit japanischem Inhalte erfüllten und so in bemerkenswertem Ausmaße originalen Eigenkultur dienstbar gemacht werden oder werden sollen. Und dieses Wakon-Kansai hat sich dann, wie ein moderner japanischer Gelehrter (Katō Nihei) treffend sagt, auf dem Wege über Wakon—Kan—Yōsai, „Japanische Seele — Chinesisch-Abendländischer Geist“, schließlich zum Wakon — Yōsai, „Jap. Seele — Abendländischer Geist“, entwickelt.

III. DIE HISTORISCHEN GRUNDLAGEN IN IHREN GROSSEN LINIEN

Zwei Momente sind es, die in den Augen des Japaners der Geschichte seines Reiches gegenüber der aller anderen Staaten der Erde die Anwartschaft auf eine Sonderstellung zusprechen: einmal die durch eine der autochthonen Tradition zufolge seit dritthalb Jahrtausenden ohne Unterbrechung fortlaufende Linie von Herrschern ein und derselben, dem Dämmer grauer Urzeit entsprossenen kaiserlichen Dynastie versinnbildlichte Kontinuität seines historischen Werdeganges; sodann die Tatsache, daß bis jetzt dieses Land auch nicht für die Spanne eines einzigen Tages das schmachvolle Joch fremder Gewalthaber und Bedrücker hat auf sich nehmen müssen.



66. Schloß von Matsuyama in der Provinz Iyo (Insel Shikoku). (Jap. Originalaufnahme.)

Der japanischen Sage nach hat das Götterpaar Izanagi und Izanami das Inselreich geschaffen; ihre Tochter, die Göttin Amaterasu, d. i. die am Himmel Leuchtende oder die den Himmel Erleuchtende, welche die Menschen Ackerbau und Seidenzucht lehrte, ist die Ahnmutter des ersten Mikado, des Jimmu Tennō, und somit des japanischen Kaiserhauses. Die Tradition legt die Thronbesteigung des Jimmu Tennō in das Jahr 660 v. Chr., und mit diesem Zeitpunkte beginnt offiziell die Geschichte Japans; was vorhergeht, wird als das Götterzeitalter, Jindai, bezeichnet. Demgegenüber sieht sich nun die kritisch zu Werke gehende Forschung veranlaßt, eine etwa bis gegen Ende des 4. nachchristlichen Jahrhunderts reichende, anfangs rein mythische, später halbhistorische Zeit als ersten umfassenderen Abschnitt der japanischen Geschichte anzusetzen; das früheste durch Vergleichung mit chinesischen und koreanischen Annalen zu verifizierende Datum ist das Jahr 461 n. Chr. Die in die halbhistorische Periode fallenden blutigen Kriegs- und Eroberungszüge in Korea sollten von der folgenschwersten Bedeutung für die Entwicklung des Geisteslebens der Japaner werden: kamen diese doch solcherweise in innigste Berührung mit der dort aufs eifrigste gepflegten Kultur Chinas.

In den ersten Abschnitt der im strengen Sinne des Wortes so zu nennenden Historie Japans (ca. 400—794) fällt ein die ganze fernere Entwicklung des Landes in vollkommen andere Bahnen lenkendes, höchwichtiges Ereignis: die allumfassende, sog. Taik(w)a-Reform, gewöhnlich die „Reform von 645“ genannt; sie dauerte jedoch in Wirklichkeit mehr als ein halbes Jahrhundert (bis 700). Diese Reform, die ausgereifte Frucht der eingangs erwähnten Einführung der chinesischen Schrift und des Buddhismus, bedeutet in gewissem Sinne das Ende der altjapanischen Zeit, eine Neugestaltung der gesamten religiösen wie politisch-sozialen Kulturideale von radikalstem Ausmaße.

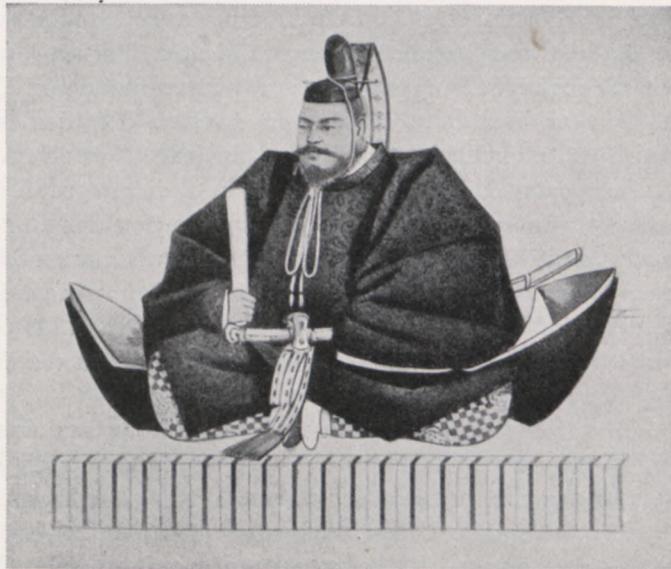
Die mit dem Jahre 794 einsetzende sog. Heian-Periode, das klassisch-höfische Zeitalter der japanischen Literatur, steht unter dem Zeichen des bürokratischen Regimentes der Fujiwara-Familie, die im letzten Viertel des 9. Jahrhunderts, den Einfluß des Kaisers auf die Regierungsgeschäfte vollkommen schachmatt setzend, eigenmächtig die Leitung des Staates in die Hand nahm. Man hat diesen Zeitraum (794—1185) im Gegensatze zur vorangehenden Periode des *patriarchalischen* als die des *bürokratischen* Imperialismus bezeichnet: sie bildet das Übergangsstadium zum feudalistischen Militärdespotismus des Mittelalters, der Herrschaft der Shōgune (1192—1868).

Shōgun bedeutet eigentlich Heer (gun)-Führer (shō), Generalissimus; dieser Titel wurde aller Wahrscheinlichkeit nach zum überhaupt ersten Male, und zwar in der ursprünglichen, etwas längeren Form Sei-i-Tai-Shōgun, d. h. „Barbaren unterjochender (Groß-) Generalissimus“, verliehen im Jahre 813 n. Chr., als der Kriegsheld Tamura Maro mit der Unterwerfung der sogenannten nördlichen Barbaren, der Ainu, betraut wurde. Hie und da wird diese Würde im Laufe der nächsten Jahrhunderte bei ähnlichen Gelegenheiten wieder verliehen, bis im Jahre 1185 der von maßloser Ehrsucht beherrschte Minamoto no Yoritomo (d. h. Yoritomo aus dem Geschlechte der Minamoto), im übrigen eine der bedeutendsten Gestalten der japanischen Geschichte, in der berühmten Seeschlacht bei Dan-no-ura an der Nordküste der Insel Kyūshū das rivalisierende Geschlecht der Taira vernichtete und in der Folge, vom Jahre 1192 an, sich selbst als Shōgun zugleich zum Majordomus und damit zum tatsächlichen Herrscher des Landes zu machen wußte. Das Shōgunat oder die feudalistische Periode der japanischen Geschichte — sie gliedert sich nach den drei, dem Geschlechte der Minamoto entsprossenen Shōgun-Familien in die Abschnitte: Kamakura-Shōgunat (1192—1333), Ashikaga- oder Muromachi-Shōgunat (1333—1603), Tokugawa-Shōgunat (1603—1868) — bestand sechsdreiviertel Jahrhunderte, d. h. bis 1868, dem Jahre des Sturzes der Tokugawa und der Wiederherstellung des absoluten Kaisertums. Diese ganze Zeit der Feudalherrschaft, also annähernd sieben Jahrhunderte hindurch, führte der Kaiser in der alten Hauptstadt Kyōto ein innen- wie außenpolitisch vollkommen macht- und einflußloses kaiserliches Schattendasein. Dabei wurde ihm jedoch unter strengster Wahrung rein äußerlich formeller Huldigung die ihm als dem de iure einzigen und höchsten Landesherrn gebührende Ehrerbietung nicht im geringsten versagt; stets wurde der neue Shōgun von ihm pro forma in seiner Würde bestätigt. Aus diesem Sachverhalt erhellt nun zugleich die Unzulänglichkeit einer in europäischen Darstellungen nicht selten zutage tretenden *absoluten* Gleichsetzung der Shōgun-Würde mit der des altrömischen Imperators. Wohl deckt sich dieser ebenfalls „General, Oberkommandierender“ bedeutende Ausdruck in einem Sinne vollkommen mit seinem japanischen Gegenstück; aber man darf doch andererseits die Tatsache nicht aus dem Auge verlieren, daß der innerpolitische Hintergrund in beiden Ländern in zweifacher Hinsicht grundverschieden war. Zunächst ist folgendes zu berücksichtigen. All die Jahrhunderte seiner eigenartigen Geschichte hindurch ist Japan, an der Tradition eines in zweiundeinhalb Jahrtausend umspannender, im Sinne der japanischen Interpretation des Familienbegriffes geradlinig-direkter Aszendenz der Vater-Sohn-Folge vom heutigen Herrscher bis zum ersten Mikado Jimmu Tennō hinaufreichenden Stammbaumes seines Kaiserhauses unverbrüchlich festhaltend, ein Staatswesen von unverfälschtem, absolut imperialistischem Gepräge gewesen. Demgegenüber hat sich doch das alte Rom nicht nur — und zwar in ausgesprochenem Maße — die ganze erste Periode seiner Kaiserzeit hindurch, sondern, prinzipiell wenigstens, auch sehr lange darüber hinaus noch zu den Anschauungen einer demokratisch-republikanischen Verfassung bekannt. Sodann dürfte bei dem in Rede stehenden Vergleiche als besonders ausgeprägter Gegensatz ins Gewicht fallen die Tatsache, daß ja im kaiserlichen Rom stets ein und dieselbe Person Träger beider Würden war: der Monarch war zugleich der Imperator; bekanntlich war von Augustus, dem ersten Kaiser, an der Titel Imperator der Hauptname eines jeden der folgenden Herrscher.

Den 14. Juli 1853 kann man als den eigentlichen Geburtstag des modernen Japan bezeichnen: an diesem Tage mußte sich der Shōgun Iyeyoshi gegen seinen Willen dazu bequemen, dem eine Woche vorher plötzlich mit Schiffen und Kanonen in der Bucht von Sagami erschienenen Commodore Perry nachzugeben und trotz anfänglicher hartnäckiger Weigerung Schreiben und Geschenke des amerikanischen Präsidenten Fillmore entgegenzunehmen. Diese Zwangshandlung war symbolisch: der Shōgun selbst war nicht mehr in der Lage, die Innehaltung der Absperrungspolitik und ihrer Verbote durchzusetzen, das ganze Regierungssystem erwies sich so als morsch, sein völliger Zusammenbruch war nicht mehr zu bannen. Und er ließ nicht lange auf sich warten. Am 19. November 1867 legte der letzte Shōgun, Keiki, freiwillig seine gesamten Machtbefugnisse in die Hände des damals erst fünfzehn Jahre alten Kaisers Mutsuhito. Damit war das Ende der Tokugawa-Dynastie wie des Shōgunates unwiderruflich besiegelt. Der Kaiser war nun nicht mehr bloß ein repräsentativer Schemen, er war der alleinige, absolute Herrscher. Mit Recht trägt seine Regierungszeit — mit 45 Jahren die längste der ganzen authentischen Geschichte Japans — den Namen Meiji, „aufgeklärte Regierung“ (1868—1912).

Dieses neue Zeitalter der japanischen Geschichte wird in der Hauptsache charakterisiert

durch drei bedeutsame Aspekte: Konstitutionalismus, Kosmopolitanismus und Kontinentalismus. Am 11. Februar 1889 schenkte der Kaiser seinem Volke eine Verfassung; Japan hörte auf, ein orientalisches Despotenreich zu sein, und trat in die Reihe der konstitutionellen Monarchien. Im Jahre 1902 wurde das englisch-japanische Bündnis geschlossen, was den ersten Schritt des neuen Reiches zum Kosmopolitanismus bedeutete, der im Jahre 1905 in der die russische Flotte vernichtenden Seeschlacht bei Tsushima die Feuertaufe erhielt. Die Annexion von Korea im Jahre 1910 endlich inaugurierte die moderne Ausdehnung der japanischen



67. Shōgun Ieyasu (1542—1616).

Macht- und Interessensphäre auf den asiatischen Kontinent und bahnte damit eine Entwicklung an, deren Abschluß gerade mit Rücksicht auf die allerjüngsten Ereignisse in Ostasien sich jeder Voraussage entziehen dürfte.

Die Meiji-Ära erweckt in kulturgeschichtlichem Betracht nicht geringes Interesse als schlagende Parallele zu den Vorgängen und Erscheinungen jener frühen Epoche der geistigen Verschwägerung mit China: wie dort Zivilisation und Kultur des Reiches der Mitte im Brennpunkt aller höheren Neigungen und Bestrebungen stand, so hier der zivilisatorisch-kulturelle Besitz der abendländischen Völker. An Stelle des Studiums der chinesischen Sprache trat in erster Linie das des Englischen, dann des Deutschen und Französischen.

IV. DIE KULTUR DER JAPANISCHEN FRÜHZEIT

Die Japaner der mythischen Vorzeit, wie wir sie aus den japanischen Geschichtswerken Kojiki, „Berichte alter Begebenheiten“ (verfaßt im Jahre 712 n. Chr.), und Nihongi, „Japanische Chronik“ (vom Jahre 720) kennenlernen, hatten die Steinzeit längst hinter sich; ein eigenes, bodenständiges Bronzezeitalter haben sie wohl nicht durchgemacht, Bronze wurde erst später vom Kontinent eingeführt. Sie benutzten Eisen zur Herstellung von Speeren, Schwertern, Messern verschiedener Gestalt, Angelhaken u. dgl. Vornehmlich zur Jagd gebrauchten sie Bogen und gefiederte Pfeile sowie Fallen und Schlingen. Sonderbarerweise hören wir gar nichts von den Werkzeugen, die sie bei der Anfertigung all der genannten Geräte verwendeten, ebensowenig werden Säge und Axt erwähnt. Aber Stößel, Bohrer, Keil, Sichel und Weberschiffchen werden genannt. Die Schifffahrt scheint sehr wenig entwickelt gewesen zu sein, Segel wurden, wie wir aus der klassischen Literatur wissen, erst um die Mitte des 10. Jahrhunderts gebraucht; wahrscheinlich waren sie auch von den Chinesen übernommen.

Dörfer oder gar Städte scheint es nur ganz beschränkt gegeben zu haben, meist wohnte die noch spärliche Bevölkerung in kleinen Weilern oder einzelnen Hütten, besonders an der Meeresküste oder Flußufern. Auch der „Palast“ des Herrschers war nur eine Holzhütte auf

Pfeilern, die einfach in den Grund eingelassen worden waren, ohne, wie es doch heute allgemein der Fall ist, auf Steinen zu ruhen. Pfosten, Balken, Sparren, Tür- und Fensterrahmen wurden mit faserigen Schlingpflanzen zusammengebunden. Das Dach war mit Schindeln gedeckt, als Fenster dienten wohl einfache Löcher. Der den heutigen Japaner so sehr auszeichnende Sinn für Reinlichkeit scheint auch in jener Zeit schon ziemlich ausgebildet gewesen zu sein; wir lesen vom Baden in Flüssen, von Reinigungsopfern. Auch Latrinen werden des öfteren genannt. Interessant ist ihre Bezeichnung in der alten Sprache, sie heißen Kaha-ya, „Fluß-Haus“, wohl weil sie, vom Hause entfernt, über einem Flusse errichtet wurden. Sehr oft werden die sogenannten Gebärhäuser erwähnt, einzimmerige Hütten ohne Fenster, wo sich eine der Niederkunft entgegensehende Frau, die natürlich als unrein galt, aufzuhalten hatte, bis alles vorüber war. Nicht sicher entscheiden läßt sich die Frage, ob es in Japan Höhlenbewohner gegeben hat.

Die Nahrung der Japaner der Frühzeit bestand aus Fischen und dem Fleische der erlegten Tiere; denn dem Genusse der letzteren standen noch keine buddhistischen Gebote im Wege. Reis ist das einzige Getreide, dessen Anbau ohne Zweifel in die allerältesten Zeiten zurückgeht.

Ein bis in die Urzeit reichendes Genußmittel ist der Sake, meist mit „Reiswein“ übersetzt. Auf eine u. U. bedeutsame Tatsache macht Chamberlain aufmerksam, daß nämlich das alte japanische Wort für brauen, destillieren mit dem Verbum für kauen gleichlautet. Ob man nun daraus den Schluß auf eine noch heute bei gewissen Südseeinsulanern gebräuchliche Herstellung auch bei den Japanern ziehen darf, ist jedoch fraglich, solange nicht noch andere Zeugnisse erbracht sind. Ebenso finden sich schon im grauesten Altertum die Eßstäbchen.

Einen hohen Grad der Entwicklung hatte die Kleidung erreicht, und ganz im Gegensatz zu ihren modernen Nachkommen liebten es die Japaner der Vorzeit, und zwar beide Geschlechter, sich mit Schmuck zu behängen: Hals- und Armbänder sowie Kopfschmuck, alles mit Edelsteinen besetzt. Bei den letzteren handelt es sich, wie aus archäologischen Untersuchungen hervorgeht, in erster Linie um Achat, Kristall, Glas, Jade, Serpentin und Steatit, meist von zylindrischer Gestalt und gekerbt. Das Material der Kleidung war Stoff aus Hanf und Maulbeerrinde. Lianenranken wurden zum Binden benutzt, z. B. zur Befestigung des Schwertes an der Hüfte. Es werden auch schon Kämmе erwähnt, und es scheint, daß auf die Frisur große Sorgfalt verwendet wurde. Die Männer trugen ihr Haar zu zwei Büscheln an jeder Seite aufgebunden, die jungen Knaben einen Knoten auf dem Kopfe, die unverheirateten Mädchen ließen das Haar auf den Nacken fallen, die verheirateten Frauen kombinierten die beiden letztgenannten Trachten. Schneiden des Haares und Bartes war ein Zeichen der Schande.

An Haustieren waren vorhanden das Pferd, das aber nur zum Reiten benutzt wurde, Hühner und der zum Fischfang abgerichtete Kormoran. Schafe, Schweine und Katzen waren aller Wahrscheinlichkeit nach noch nicht eingeführt. Die Seidenraupe ist wohl erst gegen den Beginn der historischen Zeit aus Korea nach Japan gebracht worden.

Während man sich schon seit Jahrhunderten Japan ohne Tee- und Pflaumenbaum einfach nicht vorstellen kann, fehlen beide in den Berichten über jene alte Zeit, obwohl doch eine ganz erstaunliche Zahl von Pflanzen namhaft gemacht wird. Von der heute ebensowenig aus Japan fortzudenkenden Apfelsine wird ausdrücklich mitgeteilt, daß sie vom Auslande eingeführt worden ist.

Schon das Verwandtschaftssystem der Vorzeit ist gekennzeichnet durch die Unterordnung

des weiblichen Geschlechts unter das männliche sowie den Vorrang des Älteren vor dem Jüngeren. Sehr bedeutsam ist die in den alten Berichten stets anzutreffende Bezeichnung der Ehefrau mit imo, „jüngere Schwester“. In der Tat waren Schwester und Weib in den ältesten Zeiten umkehrbare Begriffe, in allerältester Zeit bestand die Geschwisterehe, die allerdings schon früh verschwunden ist; erwähnt wird sie nur noch in den Götterlegenden; wohl aber ist die Ehe mit Halbschwestern, Tanten usw. bis in die historische Zeit hinein nachzuweisen. Ihre Brandmarkung als Inzest und die daraus folgende Aufhebung ist ohne Zweifel auf den Einfluß der chinesischen Ethik zurückzuführen. Bestimmte Hochzeitsbräuche scheinen nicht existiert zu haben.

Bezeichnenderweise wird gar nichts gesagt über irgendwelche Erziehung, weder geistig noch körperlich; sobald der Jüngling ein entsprechendes Alter erreicht hatte, wurde er in die Kunst des Jagens und Fischens eingeweiht, während das erwachsene Mädchen seinen Platz am Webstuhl hatte.

Von Interesse sind wohl die Bräuche bei Begräbnissen. Die von dem Verstorbenen bewohnt gewesene Hütte wurde verlassen, der Leichnam wurde für einige Tage in ein sog. Trauerhaus gebracht. Während dieser Zeit wurde der Leichenschmaus gehalten. Dann begrub man den Toten, wahrscheinlich in einem hölzernen Fasse. In ganz alten Zeiten pflegte man in der Nähe des Grabes eines Herrschers zugleich mit ihm einige seiner Vasallen lebendig zu begraben. Diese grausame Sitte wurde jedoch schon früh beseitigt, man begrub Tonfiguren an Stelle der Lebenden. Wenn auch die Strafjustiz nichts weniger als milde verfuhr, so gab es doch keinerlei Sklaverei.

Daß die Japaner der Vorzeit über keine Schrift verfügten, ist schon erwähnt worden, ebenso fehlten die heute beiden Geschlechtern so unentbehrlichen Fächer; es gab ferner weder Porzellan noch Lack — gerade das, wodurch das Inselvolk in späterer Zeit so rühmlich bekannt geworden ist.

Über die religiösen Anschauungen der Vorzeit, die als das Primitivstadium des Shintoismus anzusehen sind, wird weiter unten einiges gesagt werden.

V. DAS GLAUBENSLEBEN

Hitomaru, nach Florenz „der erste Poet, der den Namen eines Dichters wirklich verdient“ (zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts), hat einmal gesagt, Japan sei ein Land, wo die Menschen es nicht nötig hätten zu beten, denn es sei selbst göttlich. Unwillkürlich denkt man an dieses Wort, wenn man den Versuch unternimmt, die religiöse Grundeinstellung des Japaners genauer zu bestimmen. Ihm, wie das so oft geschieht, kurz und bündig Irreligiosität zuzuschreiben, dürfte der Wahrheit nicht entsprechen, ein solches Urteil ist zu extrem; vor allem kommt es natürlich darauf an, was man unter dem vieldeutigen und vielgedeuteten Begriffe der Religion versteht. Das einzige, was man, wie ich glaube, sicher behaupten darf, ist, daß der Durchschnittsjapaner sich religiös indifferent verhält. Den schlagenden Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung sehe ich in der nicht hoch genug einzuschätzenden Toleranz des Japaners gegenüber allen Problemen religiösen Charakters; die Christenverfolgungen der Tokugawazeit stehen damit nicht in eigentlichem Widerspruche, denn sie hatten in der Hauptsache einen rein politischen Hintergrund. Die Toleranz der Japaner in religiösen Dingen bezeugt offiziell die kaiserliche Verfassung vom 11. Februar 1889, wo ausdrücklich u. a. auch Freiheit der Religion gewährleistet wird, „innerhalb der gesetzlichen Grenzen“ natürlich.



68. Shintōpriester. Aus M. Kern,
Licht des Ostens.

Abgesehen von dem verhältnismäßig spät (im Jahre 1549 durch die Portugiesen, also rund ein Jahrtausend nach der Übernahme des Buddhismus) eingeführten Christentum bestehen in Japan zwei eigentliche Religionen: Shintoismus und Buddhismus. Der Konfuzianismus — dessen Moralkodex die buddhistischen Priester von Anfang an als ein ebenbürtiges Ingrediens der buddhistischen Doktrinen mitgeführt hatten, und dessen hervorragendste Vertreter aus buddhistischen Kreisen stammten — hat in Japan zu keiner Zeit die Rolle einer selbständigen Religion gespielt. Nach der Begründung des Tokugawa-Shōgunates, dem Beginn des japanischen Spätmittelalters Anfang des 17. Jahrhunderts, wurde er zur Staatsphilosophie erhoben; er gehört also in die Domäne der Philosophie (Ethik).

Der Shintoismus ist die urjapanische Religion, welche das bereits erwähnte, vom asiatischen Kontinente über Korea eingewanderte altaisch-koräische Kontingent der japanischen Mischrasse aus seiner Heimat mitgebracht haben wird. Man unterscheidet gemeinhin drei Entwicklungsstadien: das primitive bis zur Einführung des Buddhismus (Mitte des 6. Jahrhunderts), das synkretistische (Verschmelzung mit dem Buddhismus, bis ca. 1700) und als letztes das der Renaissance, Wiedererstehung des ursprünglichen Shintoismus.

Der primitive Shintoismus ist die Religion des Japaners der Vorzeit, über die wir aus den gleichen, für die Beleuchtung der kulturellen Verhältnisse herangezogenen Quellen, Kojiki und Nihongi, sowie ferner aus den Norito, den „Ritualen“

(vom Jahre 927), gewisse Aufschlüsse erhalten können. In ihrem Mittelpunkt steht ein polytheistischer Naturdienst und der Ahnenkult. Letzterer ist also schon von Anfang an im Shintoismus anzutreffen, ist demnach auch urjapanisch, aber seine Vormachtstellung als Kernpunkt des Shintoismus im Mittelalter wie in der Neuzeit verdankt er dem Einflusse des Chinesentums, wo er stets eine Hauptrolle gespielt hat. Es gibt im Urshintoismus Naturgottheiten wie Sonnengöttin, Mondgott, Windgott, Unterweltgötter, Wassergötter, Feuergott usw., daneben vergöttlichte Menschen.

Der Name, sinojap. shin-tō, „Götter-Weg“, wurde erst nach Einführung des Buddhismus geschaffen, um den Gegensatz zum Ausdruck zu bringen, in dem er als Landesreligion zum Butsu-dō, „Buddha-Weg“, stand. Vorher hatte der Shintoismus keinen Namen.

Das japanische Wort für Gott, kami, heißt wörtlich „oben, die Oberen“, es sind anthropomorph aufgefaßte, mit einer dem Menschen unendlich überlegenen Macht ausgestattete Wesen, die man durch Opfer zu gewinnen sucht. Die Norito oder Rituale, d. h. die das peinlich geregelte Opferzeremoniell begleitenden Rezitationen, entsprechen etwa dem Gebete. Es sind noch 27 solcher Rituale erhalten, die jüngsten davon gehören dem 9. Jahrhundert an. Das wichtigste davon, „Worte der Großen Reinigung“, wird bei der zweimal jährlich, am letzten Juni und Dezember, stattfindenden allgemeinen Läuterungsfeier des ganzen Volkes vorgetragen. Es bietet durch seine erschöpfende Registrierung sämtlicher

Unreinheiten einen Ansatz zu einem ethischen Kodex, nach dem man sonst im Shintoismus vergeblich fahndet.

Zieht man nun die ansehnliche Zahl von Göttern des japanischen Altertums und die Kompliziertheit der Tradition in Betracht, so muß man zu dem Schlusse kommen, daß die Entwicklung der altjapanischen Kultur nichts weniger als einheitlich gewesen ist. Diese Vermutung bestätigt sich bei kritischer Sichtung der Göttergeschichten, und es unterliegt keinem Zweifel, daß die mythologisch-religiöse Ideenwelt des halbhistorischen Zeitalters als das Resultat einer Verquickung von drei ursprünglich getrennten Legendenzyklen anzusehen ist. Der für die Mythologie wichtigste Kreis ist der von Izumo, der zweite die zentrale Provinz Yamato und der dritte Tsukushi, in moderner Sprache Kyūshū.

In dreierlei Hinsicht unterscheidet sich ein typischer Shintōschrein von einem Buddhatem-
 pel: erstens durch die kaum zu überbietende Einfachheit gegenüber den meist prunkvollen buddhistischen Tempeln. Zweitens finden wir bei einem Shintōschrein stets zwei Teile: honden

oder shinden, die dem Laien nicht zugängliche Haupthalle oder das Sanktuarium mit dem Emblem der Gottheit einer-

seits, haiden, „Gebets-halle“, andererseits. Beide stehen oft durch eine Zwischenhalle, ai no ma, miteinander in Verbindung. Drittens steht vor jedem Shintōschrein das Torii, ein durch zwei senkrechte Pfosten und einen quergelegten Balken (bisweilen auch aus Stein oder Metall) gebildetes Tor. Das Torii ist nicht japanisch, sondern stammt vom Festlande, die Bezeichnung geht auf das indische torana zurück. Das Amt des shin-



69. Baumheiligtum. Reisebuch von Hokusai.
 (Aus M. Kern, Licht des Ostens.)



70. Vor dem Anamori-Tempel (unweit Tōkyō). (Jap. Photographie.)

toistischen Priesters ist meist in der Familie erblich, sie heiraten und tragen für gewöhnlich Laienkleidung.

Seit dem 9. Jahrhundert hat die auch heute noch im Volke allgemein bestehende buddhistische Feuerbestattung mit buddhistischem Zeremoniell das alte shintoistische Begräbnis größtenteils verdrängt; doch wird besonders in den höheren Kreisen nicht selten die Beerdigung alten Systems vorgezogen.

Einem vielleicht verhängnisvoll werdenden Konflikte der alten shintoistischen und neuen buddhistischen Religion ging man auf eine sehr einfache Weise aus dem Wege: man konstruierte eine Synkrase der beiden. Fußend auf dem buddhistischen Dogma vom Urbild (honji) und seiner Transformation (suijaku) erklärte man die shintoistischen Götter, die Kami, als temporäre Manifestationen (gongen) der indischen Buddhas (hotoke). Der Begründer dieser Lehre war der buddhistische Priester Gyōgi (geb. im Jahre 678); aber ein wirkliches Verwachsen beider Religionen erzielte erst der Sannō-Shintō des berühmten Bonzen Dengyō Daishi, der im Jahre 805 die chinesische Tendai-Sekte einführte, und der Ryōbu-Shintō des Priesters Kōbō Daishi, der gleichzeitig die Shingon-Sekte aus China brachte. Charakteristisch für das friedliche Nebeneinander der beiden Religionen im praktischen Leben des Japaners ist die sehr geschickte, beiden gerecht werdende Verteilung ihres Wirkungskreises: bei allen fröhlichen Anlässen wendet man sich an die alteinheimischen Götter, in den Nöten und Bedrängnissen

des Daseins wie beim Tode jedoch findet man den Weg zu Buddha und seinem Tempel.

Die Restauration des Jahres 1868 erhob den — rekonstruierten alten — Shintoismus zur Staatsreligion und zwar mit ausdrücklicher antibuddhistischer Einstellung; die Regierung war sogar fest entschlossen, die indische Lehre überhaupt auszumerzen. Dem schob jedoch die durch die Verfassung von 1889 gewährleistete allgemeine Religionsfreiheit einen Riegel vor. Allerdings hat sich der Shintoismus einen Rest seiner früheren Stellung als Staatsreligion insofern zu erhalten gewußt, als er auch heute noch bei allen kaiserlich-offiziellen kultischen Angelegenheiten ausschließlich Berücksichtigung findet.

Der Buddhismus als solcher ist eine Schöpfung des so reichen indischen Genius; aber während er, vornehmlich auf Grund seiner dem Alltagsleben der großen Masse allzu entrückten Abstraktheit, in seinem Heimatlande von dem der indischen Volksseele ungleich mehr zusagenden und verständlichen konkretbildhaften Shivaismus allmählich zersetzt und verdrängt, schon verhältnismäßig früh — seit der Mitte des ersten nachchristlichen Jahr-



71. Die fünfstöckige Pagode Tōshōgū in Nikkō.
(Jap. Originalaufnahme.)

hunderts — wieder untergeht, breitet er sich, inzwischen zum Mahāyāna-Buddhismus (sinojap. Daijō-Bukkyō) geworden, in gewaltigem ungehemmtem Siegeszuge über ganz Zentral- und Ostasien aus und wird für die Länder im Osten von Indien zu einem schlechterdings nicht mehr wegzudenkenden fundamentalen Faktor ihrer gesamten kulturellen Entwicklung. In ganz besonderem Maße gilt dies nun für Japan: die japanische Kultur steht und fällt mit dem Buddhismus.

Mit welchem Rechte und in welchem Umfange kann man nun von einem spezifisch *japanischen* Buddhismus sprechen? Die Welterlösungslehre Gautamas kam nahezu ein Jahrtausend nach dem Tode ihres Gründers in den fernsten Osten; auf ihrem weiten Wege durch China und Korea hatte sie durch Vermischung mit Religionen und Kulturen fremder Länder bereits eine ganze Reihe tiefgreifender Änderungen und Erweiterungen nicht nur in nebensächlichen, sondern auch in ganz wesentlichen Punkten über sich ergehen lassen müssen. Und dieses von der buddhistischen Urdoktrin schon aufs mannigfachste abweichende Komplexgebilde einer über Jahrhunderte sich erstreckenden und ungeheure Räume überspannenden Entwicklung haben die Japaner kraft ihrer wesenseigentümlichen Veranlagung zu assimilatorischer Verarbeitung fremden Geistesgutes zum Teil in radikal umgestaltendem Ausmaße des weiteren modifiziert sowie vielfach mit nicht in Abrede zu stellender schöpferischer Selbständigkeit fortgebildet. Sie haben auch im Laufe der Zeit der von ihnen zunächst in Bausch und Bogen übernommenen indisch-chinesischen Religion ein typisch japanisches Gepräge gegeben. Dieses hat seinen sozusagen klassischen Ausdruck gefunden in den sogleich etwas eingehender zu erörternden vier großen Sekten der Kamakura-Zeit (12. und 13. Jahrhundert), in allererster Linie in der Shin-Sekte, sodann in der Jōdo-, Zen- und Nichiren-Sekte. So sagt Reischauer durchaus mit Recht, daß der japanische Buddhismus dieser Periode einen wirklichen Beitrag zu einer Weltreligion geschaffen hat. Um in aller Kürze einige konkrete Andeutungen zu geben, so lassen sich einschneidende Unterschiede aufweisen zwischen dem sonstigen, d. h. nicht-japanischen Mahāyānismus einerseits sowohl, wie dem altindischen Urbuddhismus andererseits, hinsichtlich gewisser religiöser Fundamentalbegriffe wie Gottidee, zukünftiges Leben, Wesen der Sünde und ganz besonders Festlegung des Heilsweges. Dazu tritt ferner noch — bei der Shin-Sekte — ein neuartiges und eigentlich recht heterogenes Diesseitigkeitsmotiv: in klarer und bestimmter Weise wird auch die richtige Stellungnahme gegenüber den weltlich-bürgerlichen Verpflichtungen in den Kreis der Betrachtung gezogen. So ist es in der Tat im Hinblick auf diese vier den Kulminationspunkt der japanischen religiös-philosophischen Leistungen schlechthin darstellenden buddhistischen Sekten vollkommen berechtigt, dem japanischen Buddhismus den Charakter einer Sonderart von ausgeprägter Differenziertheit zuzuerkennen und von einem typisch japanischen Buddhismus zu sprechen. In diesem Zusammenhange darf zugleich noch einem anderen, mehr äußerlichen, aber nicht wenig bedeutsamen Verdienste der Japaner um den Buddhismus überhaupt rückhaltlose Anerkennung nicht vorenthalten werden. In China war im Laufe der späteren Jahrhunderte die Religion des Buddha nach ihrem Zusammenstoße mit dem Konfuzianismus, dem Taoismus sowie einer großen Zahl minder wichtiger Kulte von rein lokaler Beschränkung durch vielfach unentwirrbare Vermischung zu einem buntkörnigen Konglomerate heterogenster Glaubensformen und Kultsysteme entartet, so daß schließlich eine eindeutige Definition des typisch chinesischen Buddhismus, vor allem eine säuberliche Scheidung zwischen Buddhistischem und Nichtbuddhistischem auf Grund chinesischer Quellen schlechterdings unmöglich geworden war. Diesem Übelstande läßt sich nun durch Berücksichtigung der stets ununterbrochen aufrecht



72. Daibutsu (aus Bronze) in Kamakura.
Mitte des 13. Jahrhunderts n. Chr.
(Jap. Originalaufnahme.)

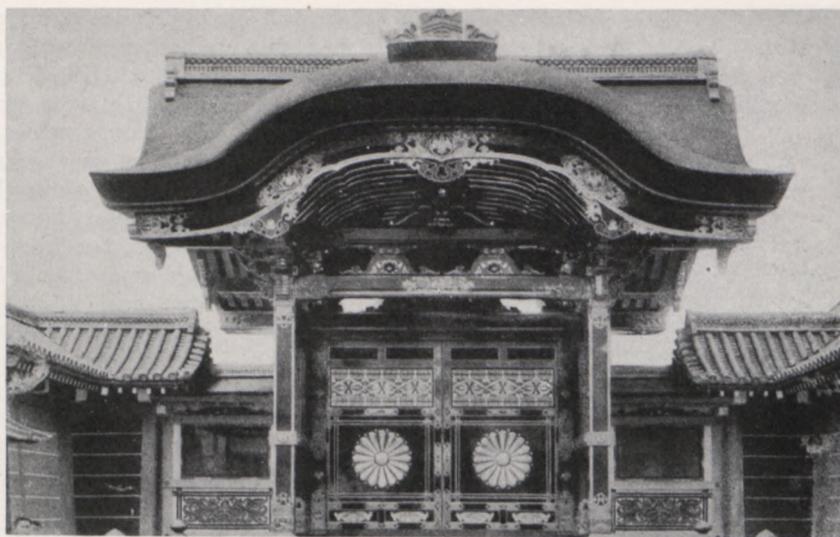
erhaltenen Tradition der japanischen Buddhisten in weitestgehendem Maße abhelfen: hier hat sich der spezifisch chinesische Buddhismus in vielen Punkten ungleich besser und reiner erhalten, als in den seit langem schon in nahezu völligen Verfall geratenen chinesischen Sekten selbst.

Erst etwa dreiviertel Jahrhundert nach seiner Einführung in Japan (552 n. Chr.) begann der Buddhismus sein für dieses Land noch heute so charakteristisches Dasein sektarischer Zergliederung. Bis zu diesem Zeitpunkt hatten die Japaner dank dem missionarischen Geschick der ihrem natürlichen Mangel an Schulung des Denkens weise Rechnung tragenden ersten Lehrer nur von den großen, in der Hauptsache allen Sekten mehr oder weniger gemeinsamen Grundgedanken dieser neuartigen, so hoch über dem einheimischen Primitivshintoismus stehenden Religion Kenntnis erhalten.

Die Wesenheit des japanischen Buddhismus verkörpert sich in der buntschillernden Mannigfaltigkeit seiner Sekten, die der überwiegenden Mehrzahl nach aus China eingeführt, zu einem kleinen Teile nur in Japan selbst gegründet worden sind. In Übereinstimmung mit der Tradition des chinesischen Buddhismus hat man in Japan von jeher zwölf Sekten unterschieden, die aber nicht zu allen Zeiten die nämlichen gewesen sind, da einerseits alte untergingen, andererseits neue hinzukamen. Die ursprüngliche Anordnung, nach chronologischen und zugleich lokalen Gesichtspunkten getroffen, ist folgende. Die erste Sekte, welche eingeführt wurde, im Jahre 625, war die der von Nagārjuna ins Leben gerufenen Mādhyamika-Richtung zugehörige, hoch metaphysische Sanron-Sekte, die einen absoluten Nihilismus lehrt; zugleich mit ihr kam die allerdings nie unabhängig auftretende Jojitsu-Sekte (Satya-siddhi-śāstra) auf. Als dritte wurde (um das Jahr 650) nach Japan gebracht die zum Yoga gehörige Hossō-Sekte (Dharma-lakṣaṇa); sie hat dem schon erwähnten Gyōgi Bosatsu als Grundlage bei seiner synkretistischen Verschmelzung von Shintoismus und Buddhismus gedient. Die vierte, im Jahre 658 eingeführte Sekte war die Kusha-Sekte (Abhidharma-kōśa-śāstra). Nach einer längeren Pause wurde im Jahre 736 als fünfte die Kegon-Sekte (Avatamsaka-sūtra) eingeführt; sie ist die erste ausgesprochene Mahāyāna-Sekte. Obwohl sie heute eigentlich nicht mehr existiert, hat sie doch einen unvergänglichen Einfluß auf andere Sekten ausgeübt und zwar durch ihre hauptsächlichste Schrift, das Kegon-kyō; dieses Buch gilt bis auf den heutigen Tag als eine der Hauptquellen mahāyānistischer Philosophie. Als sechste ist dann im Jahre 754 die Ritsu-Sekte (Vinaya) hinzugekommen; im Mittelpunkte ihrer Lehre stehen die ausführlich behandelten Gebote der praktischen Moral. Weil diese sechs Sekten den Höhepunkt ihrer Entwicklung in der nicht weit von Nara, der ersten festgelegten Residenz und ersten wirklichen Stadt des Reiches, während der sogenannten Nara-Periode (710—794) erreichten, bezeichnet man sie meist als die Nara-Sekten.

Im Laufe der Nara-Periode hatten die rein weltlichen Machtgelüste der buddhistischen Mönche immer bedrohlichere Formen angenommen, so daß der energische Kaiser K(w)ammu, als er im Jahre 782 zur Regierung kam, die zuletzt in der Person des vermessenen Bonzen Dōkyō nach dem Throne selbst trachtende Priesterschaft kurz entschlossen kaltsetzte, indem er ihnen Nara überließ und, nach einem nur wenige Jahre dauernden Versuche mit Nagaoka, um das Jahr 794 den Flecken Uda, das heutige Kyōto, unter dem Namen Heian-Kyō, „Friedens-Hauptstadt“, zur Residenz machte. Jedoch bedeutete das mit nichten eine Absage an den Buddhismus, ganz im Gegenteil: in dem Bestreben, echte religiöse Führer ohne jeden politischen Ehrgeiz zu schaffen, sandte er den Mönch Saichō, besser bekannt unter seinem Ehrennamen Dengyō Daishi, „der die Lehre übermittelnde große Meister“, nach China, damit er dort die reine Lehre des Buddha kennenlerne. Ihm folgte sehr bald der Mönch Kūkai, mit seinem posthumen Titel Kōbō Daishi, „der das (buddh.)

Gesetz verbreitende große Meister“, der sich später zu einer der allerbedeutendsten Persönlichkeiten der japanischen Geistesgeschichte entwickelte. Etwa um dieselbe Zeit kehrten die beiden nach fleißigem Studium aus China zurück (im Jahre 805) und führten zwei neue Sekten in Japan ein. Und zwar brachte Dengyō Daishi die Tendai- (chin. T'ien T'ai)-, Kōbō Daishi die Shingon-Sekte; diese beiden bezeichnet man als die Kyōto-Sekten; sie haben bis auf den heutigen Tag nur wenig an Bedeutung eingebüßt. Die Tendai-Sekte nimmt auf Grund ihrer absolut konziliatorischen



73. Tor „Chokushimon“ des Tempels Higashi-Hong(w)anji in Kyōto.
(Jap. Originalaufnahme.)

Zielsetzung eine ganz besondere Stellung für sich in Anspruch: sie bemüht sich, die unzähligen Ungeheimheiten und Widersprüche des schier unübersehbar umfangreichen Schrifttums der buddhistischen Tradition in harmonischer Synthese aufzulösen, indem sie sie einfach als verschiedene Erscheinungsformen ein und derselben Grundrealität auffaßt. Wie wenig aber solch ein Vorgehen befriedigen konnte, zeigte sich in unzweideutiger Weise darin, daß sich unter den solch jeden festen Grundes entbehrenden Spekulationen im allgemeinen durchaus abholden, praktisch eingestellten Japanern stetig wachsende Opposition erhob, die zur Abspaltung mehrerer Subsekten und in letzter Auswirkung zur Einführung der Zen- und Gründung der Nichiren-Sekte führte. Und alle diese stellten schließlich die Tendai-Sekte etwas in den Schatten. Die von Kōbō Daishi eingeführte Shingon-Sekte, die sich in mancher Hinsicht am weitesten von der Lehre des Buddha entfernt, ist ein krauses System von Mystik und Magie, eine Freistatt krassesten Aberglaubens und wüster Zauberei; kultische Zeremonien zum Zwecke der Unschädlichmachung böser Geister und zur Abwendung jeglichen Unheils wie Krankheit, Dürre oder dergleichen überhaupt spielen eine überragende Rolle, daher auch der Name: Shingon (Sanskrit Yogāchārya) bedeutet „Wahres Wort“, es entspricht dem indischen Worte mantra, „Zaubersprache, Zauberformel“. Die Lehre des Shingon trägt einen ausgesprochen esoterischen Charakter, sie gipfelt in einer Geheimlehre, himitsukyō: der Kern dieser Geheimlehre ist die Gewißheit, daß jeder Mensch zu jeder Zeit die Buddhaschaft erlangen kann, denn er ist seinem Wesen nach Eines mit dem ewigen Buddha. In der durch ihren kindisch-närrischen Aberglauben in denkbar schärfstem Gegensatze zu den erhabenen Zielen der urbuddhistischen Ethik stehenden Shingon-Lehre lassen sich ohne Zweifel taoistische und tantristische Elemente aufdecken; von verschiedenen Seiten ist auch Verwandtschaft mit dem Manichäismus behauptet worden, ohne daß es jedoch bis heute möglich gewesen wäre, historische Berührung exakt nachzuweisen. Zwei Hauptmomente sind zur Erklärung der begeisterten Aufnahme des Shingon seitens der breiten Masse vor allem geltend zu machen. Erstens seine geheimnisschwangere, dem in Japan besonders ausgeprägten Hange zum Aberglauben außerordentlich zusagende Einkleidung in das Gewand mystisch-magischen Dunkels mit dem überreichen Apparat phantastischer Zauberformeln, die in jeder Lebenslage ganz nach Bedürfnis Unglück fernzuhalten oder Glück zu bringen versprechen. Zweitens Kōbō Daishi's geschicktes Kompromiß mit der einheimischen „Shintōreligion“ (Reischauer), d. i. der bereits erwähnte Ryōbu-Shintō. Dadurch ist allerdings der letzte Bruch mit der Lehre des Gautama Buddha vollzogen, denn diese buddhistisch-shintoistische Synkrase hat den Grund gelegt zu jener polytheistisch-idolatratischen Religionsform, welche zwar von dem echten Buddhismus durch eine unüberbrückbare Kluft geschieden, für den japanischen Buddhismus jedoch — soweit wenigstens das gewöhnliche Volk in Betracht kommt — sehr bald schon typisch geworden ist.



74. K(w)annon, die Göttin der Gnade, mit tausend Händen. (Indisch Avalōkitē'svara. L'Art du Japon.)

Aber auch der Buddhismus der Heian-Periode trug nicht die von Kaiser K(w)ammu erhofften Früchte; wohl verhalf er in dieser Zeit der Zivilisation in mancherlei Hinsicht zu großem Fortschritte, aber mit der Moral und Geistesbildung ging es — etwa vom Ende des 10. Jahrhunderts an — immer reißender bergab. Die Zentren des religiösen Lebens entarteten zu wahren Brutstätten ärgsten Lasters und schlimmsten politischen Ränkespiels; die buddhistischen Tempelbezirke waren weit mehr großen Festungen zu vergleichen, jeder von ihnen konnte in kürzester Frist mehrere tausend Bewaffnete aufstellen, denn die Mönche waren zu Horden wüster Rohlinge und Raufbolde geworden. Sie kannten kein höheres Ideal, als möglichst mühelos großen Reichtum zu erwerben. Und doch — ein recht bedenkliches Zeichen der Zeit — haben niemals Priester und Mönche ein höheres Ansehen genossen, als gerade in jener Epoche des traurigsten Tiefstandes. Aber dieser trug doch schon die Keime einer Erneuerung in sich, und auch hier war mit der Reform des religiös-geistigen Lebens der Anbruch einer neuen Ära der politischen Lage verbunden, der Beginn des Shōgunats, und zwar der Kamakura-Periode. Das 12. und 13. Jahrhundert ist das Zeitalter der buddhistischen Reformation in Japan.

In die Übergangszeit vom Buddhismus der Heian- zu dem der Kamakura-Zeit fällt die Gründung der an sich zwar kleinen und unbedeutenden Yūzū-Nembutsu-Sekte; sie ist aber historisch von besonderem Werte, insofern sie die erste selbständige, von China unabhängige und rein japanische Sekte bildet. Der Name hat den Sinn „gegenseitige Unterstützung (yūzū) durch Nembutsu (d. i. Anrufung des Buddha)“ und bezieht sich auf eine Vision des Gründers Ryōnin (1072—1132), in der ihm Amida zurief: „Groß ist das Verdienst des Nembutsu; wenn du andere das Nembutsu beten lehrst, so wird ihr Gebet auch dir als Verdienst angerechnet, und so beruht der Segen auf Gegenseitigkeit. Das ist der Weg, durch die Macht eines anderen in das Paradies zu kommen.“

Eine solche äußerlich-oberflächliche Auffassung des Heilsweges konnte jedoch in ihrer geistlosen Monotonie ein wirklich religiöses Gemüt auf die Dauer nicht befriedigen. Die Reaktion ließ auch nicht lange auf sich warten: etwas über vierzig Jahre nach dem Tode Ryōnins gründete der Tendai-Mönch Genku, gewöhnlich Hōnen Shōnin genannt, die Jōdo-Sekte, im Jahre 1175, die Sekte des „Reinen Landes“, d. i. des Paradieses. Die Hauptpunkte der Lehre sind ein semitheistischer Gottesbegriff, ein persönliches zukünftiges Leben und Erlösung durch den Glauben an die Gnade Amidas.

Unter vorläufiger Übergehung der bei Innehaltung der zeitlichen Anordnung eigentlich hier zu berücksichtigenden Zen-Sekte sei zunächst noch auf die der Jōdo-Sekte verwandte, gerade hundert Jahre später (1275) durch Ippen Shōnin ins Leben gerufene kleine Ji-Sekte hingewiesen. Obwohl sie bei ihrer Gründung große Erfolge zu versprechen schien, hat sie heute nur geringe Bedeutung; charakteristisch ist für sie das Prinzip der Wanderpredigt. Sodann mögen in unmittelbarem Anschluss an die erste große einheimische Sekte, die Jōdo, gleich die beiden noch übrigen, ebenfalls autochthonen großen Sekten, die Shin- und Nichiren-Sekte, einer knappen Besprechung gewürdigt werden.

Nahezu ein halbes Jahrhundert später, im Jahre 1224, gründete Hōnens bedeutendster Schüler, Shinran Shōnin, eine in manchen Punkten über die Lehre seines Meisters hinausgehende, unabhängige Sekte, die Jōdo Shinshū, d. i. „Wahre-Reines-Land-Sekte“, meist kurz Shin-Sekte genannt. Der Zahl der Tempel (19447) nach kommt sie gleich hinter der Zen-Sekte, der aus mehr als einem Grunde wohl bedeutendsten aller japanischen Sekten überhaupt. Die Shin-Sekte steht in denkbar größtem Gegensatz zur Lehre des historischen Buddha, der in ihr vollkommen in den Hintergrund tritt und nur mehr als der Lehrer des Evangeliums Amidas gilt. Auf Einzelnes kann hier nicht eingegangen werden; ihre ganz eigenartige Berücksichtigung der rein weltlich-bürgerlichen Pflichten ist oben schon erwähnt worden (S. 79).

In noch höherem Grade als die Jōdo-Sekte unterscheidet sich also die Shin-Sekte vom Urbuddhismus, ja, man kann sie geradezu als dessen Gegenpol bezeichnen. Dies bezieht sich in rein religiöser Hinsicht vor allem auf vier Kardinalpunkte: die Gottesidee, ein persönlich-individuelles Leben nach dem Tode (im Gegensatz zu der unpersönlichen, bloßen Karma-Identität), die Definition der Sünde und die Festlegung des Heilsweges.

Die dritte und letzte nicht aus China eingeführte, sondern in Japan selbst entstandene große Sekte ist die im Jahre 1253 von Nichiren Shōnin gegründete und nach ihm benannte Nichiren-Sekte. Sie nimmt eine ganz eigenartige Stellung ein, die sich auch äußerlich dadurch kennzeichnet, daß sie die einzige japanische Sekte ist, die den Namen ihres Stifters führt, ein Umstand, der an sich schon ihren ausgesprochen subjektiven Charakter ahnen läßt. In der Tat ist es die ganz außergewöhnlich kraft- und schwungvolle Persönlichkeit Nichirens, die seinem Werke einen eigenen Stempel aufdrückt; seine Lehre bringt nichts Neues, nichts Originales, aber der Geist, den er in sie goß, war in seiner unbezähmbaren Vitalität etwas Neues; seine Sekte ist wohl die einzige, der man mit vollem Rechte den Charakter einer *ecclesia militans* zusprechen kann. Unglücklicherweise hat sich Nichirens streitbarer Sinn bei der Mehrzahl seiner Anhänger zu einer in Wahrheit ganz unbuddhistischen, fanatischen Intoleranz von solcher Schroffheit entwickelt, daß seine Sekte schließlich als „Ismael des Buddhismus“ in Verruf gekommen ist (Reischauer). Die weitaus überwiegende Mehrzahl ihrer Bekenner setzt sich übrigens aus den niedersten und ungebildetsten Klassen zusammen.

Es bleibt nun noch die in mehr als einem Betracht wohl bedeutendste aller japanischen Sekten überhaupt übrig, die bereits mehrfach erwähnte Zen-Sekte. Zunächst steht sie mit 20922 Tempeln schon rein numerisch an der Spitze; sodann aber darf sie bei einer objektiven Wertung der im Grunde doch buddhistisch orientierten Kultur Japans noch aus zwei anderen, inneren Gründen die erste Stelle für sich in Anspruch nehmen. Erstens kann es wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß diese Sekte in der Hauptsache der authentischen Lehre des Gautama Buddha, deren Geist sie am wahrheitsgetreuesten zu verkörpern nicht ohne Recht behauptet, in der Tat ungleich nähersteht, als irgendeine andere japanische Sekte. Denn es hat durchaus den Anschein, daß schon ihre rein äußerlich-historische Verbindung mit dem indischen Buddhismus viel unmittelbarer ist, als die der anderen Sekten; ferner steht die in ihr die Hauptrolle spielende Kontemplation und Selbstdisziplin der Lehre Buddhas doch außerordentlich nahe. Zweitens — und das ist das schwerstwiegende Moment — spielt sie in Leben, Gedankenwelt und Kunst (Malerei) der Japaner, bewußt und unbewußt, eine dermaßen überragende, aktive Rolle, daß man sie mit volstem Rechte den „lebendigen Buddhismus in Japan“ (Ōhasama) genannt hat. Ihre strenge Meisterung des Lebens und seiner Pflichten, ihre rücksichtslose Beherrschung des Denkens und Handelns ist von jeher die Pflanzstätte gewesen, aus der die japanischen Samurai, Männer von Stahl und Eisen, hervorgegangen sind. Und wie könnte sich eine den ganzen Menschen erfassende und bestimmende Geistesrichtung macht- und wirkungsvoller manifestieren, als es der Zenismus — um ein ganz nahe liegendes Beispiel anzuführen — in dem das Dasein einer ganzen Nation aufs Spiel setzenden russischen Kriege vermocht hat, dessen Einzelerfolge und Endsieg in letzter Hinsicht sein Werk gewesen sind?

Die Zen-Sekte wurde um das Jahr 1191 n. Chr. durch den Tendai-Mönch Eisai aus China in Japan eingeführt. Nach China war sie als einer der Hauptzweige der indischen Dhyāna-Schule (d. i. Kontemplationsschule; Zen ist Verkürzung von Zenna = Dhyāna) im Jahre 520 n. Chr. durch Bodhidharma (jap. Daruma) aus Indien gebracht worden. Als eine Art Gegengewicht steht diese Sekte zu sämtlichen anderen insofern in außerordentlich bedeutsamem Widerspruche, als sie im Prinzip auf die schriftliche Fixierung ihrer Lehren vollkommen verzichtet; jeder Buchweisheit und doktrinären Gelehrsamkeit abhold, verschmäht sie auch jede theoretisierende Diskussion. Der Grund hierfür waren wohl die in die verstiegensten Subtilitäten sich verlierenden Interpretationen des Gesetzes Buddhas bei den verschiedenen Sekten und ihre



75. Gion-Matsuri in Kyōto. Turmartiger, an Indien erinnernder Wagen aus dem Festzuge. Gion ist das jap. Aequivalent für Sskrt. Jetavana Vihāra, den Namen des dem Buddha von Anāthapīṇḍika geschenkten Parkes.

daraus erwachsenden tiefgreifenden theoretischen Abweichungen voneinander, denen der Laie einfach hilflos gegenüberstand. Demgegenüber vertritt der Zenismus die Auffassung, daß die Wahrheit viel zu groß und zu tief sei, als daß man sie überhaupt in Wort oder Schrift niederlegen könnte; sie liege vielmehr im Herzen und könne sich daher auch nur von Herz zu Herz übertragen (jap. ishin-denshin), in letzter Hinsicht müsse sich das Herz selbst in der Wahrheit unterweisen. Und der Weg dazu sei einzig und allein schweigende Meditation, ganz dem Übersinnlichen, dem Mystischen zugewandte Kontemplation. So gipfelt die praktische Ausübung des Zen in höchster mystischer Selbstentäußerung, einem Zustande ekstatischer Einheitsschau, wo alles Gegensätzliche dieser Sinnenwelt in absoluter Übergegensätzlichkeit aufgehoben ist, wo auch das Bewußtsein der eigenen Existenz in ein Nichts sich aufgelöst hat und wo als eine Art magischer Synthese dieser Welt des Scheins und der transzendenten Sphäre der wahren Realität nur die sogenannte „heilige Leerheit“ übrigbleibt. Aus dieser entspringt dann logisch zwangsläufig eins der fundamentalen zenistischen Dogmen, soweit man überhaupt von solchen sprechen kann, die Lehre von der Identität des Kreislaufs der Wiedergeburten (samsāra) und der Erlösung (nirvāna).

Diese vollkommene Ekstase der restlosen Entselbstung ist aber nicht so leicht zu erreichen, und der Anfänger besonders hat mit rücksichtslosester Strenge gegen sich selbst die bis ins Allereinsten festgesetzten Bestimmungen zu erlernen. Diese konzentrieren sich im sog. Zazen, der Praxis des richtigen Sitzens bei der Zenübung, einer recht komplizierten Angelegenheit übrigens.

Nach zenistischer Anschauung eignet die Wahrheit oder, was dasselbe ist, die Buddhanatur jedem Lebewesen wie jedem Dinge als ewig unzerstörbarer Wesensgrundstoff. Aber dieser höchste Schatz ist beim Menschen durch die Erdgebundenheit seines Daseins verschüttet. Diese Quelle wieder sprudeln zu lassen, sein Urselbst wiederzufinden und damit die Erlösung zu gewinnen — das ist das über alles erhabene Ziel der Zenbetätigung. Dazu bedarf es jedoch eines Führers, eines Lehrers, und dieser bedient sich bei seiner Unterweisung der sog. Kōan oder „Probleme“, deren es im ganzen etwa 1700 gibt; sie sind das Mittel, sich für die vollendete Wahrheitsschau, das Satori, die Erleuchtung, empfänglich zu machen. Der Ausdruck Problem darf aber ja nicht mißverstanden werden: da der Zenismus weder Philosophie noch Wissenschaft ist und es auch durchaus nicht sein will, so handelt es sich naturgemäß bei diesen Pro-

blemen keineswegs um theoretische, auf die Lösung wissenschaftlicher Aufgaben gerichtete Verstandestätigkeit. Der einzige Zweck ist die restlose Konzentration aller geistig-seelischen Funktionen, eine bedingungslose, uneingeschränkte Abwendung von allen alltäglich-weltlichen Freuden und Leiden, Lüsten und Begierden.

Eine ganz eigenartige Rolle spielt in der bisweilen geradezu gewalttätigen Unterweisung des Zenlehrers das Wort „K(w)atsu“, oft von Backenstreichen oder dergleichen begleitet. K(w)atsu ist sowohl Verbum wie auch Substantivum, es bedeutet „schimpfen, laut schreien“ oder „laut dröhnende Stimme“. Der Schüler stellt z. B. eine Frage, als Antwort brüllt der Lehrer sein „K(w)atsu“ mit oder ohne drastische Beigabe, erschauernd verneigt sich der erstere mit Worten wie „ich habe die Wahrheit erkannt“. Ōhasama sagt zur Erklärung dieses Ausrufs, dem im Zenismus der Sinn des Absoluten untergelegt wird, folgendes: „In solch einem Schrei, der völlig unartikuliert ist wie gellendes Löwengebrüll, wird eigentlich jede vereinzelte Wortbedeutung und damit alles Relative, alle Kontemplation und alle Aktivität aufgehoben.“

Nun gibt es allerdings einige sogar sehr berühmte alte Werke, die vom Zenismus handeln; aber obwohl sie auf den ersten Blick wie Systematisierung einer zenistischen Philosophie erscheinen, handelt es sich bei ihnen mit nichten um streng theoretisch begründete Darstellung, sie sind vielmehr weiter nichts als Leitfäden der praktischen Erlernung der meditativen Technik. Bezeichnend ist schon der Titel des einen dieser Werke aus dem Jahre 1228, Mumonkan, d. h. „Tor des Nicht-Tores“. Er bedeutet, daß das Tor zur Erreichung der letzten Wahrheit nichts zu tun habe mit dem Tore der theoretischen Spekulation, welches überall da, wo es sich um Wissenschaft handelt, dem kritischen Verstande den Eingang in das Bereich intellektueller Erkenntnis vermittelt. Denn die Wahrheit ist, wie gesagt, nur unmittelbar im Herzen zu erfassen. So sind auch die Kulthandlungen auf ein Minimum eingeschränkt.

Eines auf den ersten Blick nicht wenig befremdenden Tatbestandes muß noch Erwähnung getan werden: obwohl die Zen-Sekte das Schwergewicht auf Meditation und kontemplatives Leben legt, hat doch von jeher das Militär einen großen Bruchteil ihrer Anhänger gebildet; auch heute ist es nicht anders. Für diese Beliebtheit des Zen bei der Wehrmacht lassen sich nun drei Gründe geltend machen. Zunächst ein äußerlich-zufälliger, daß nämlich diese Sekte Kamakura, die militärische Hauptstadt zur Zeit ihrer Gründung, zum Mittelpunkte ihrer Tätigkeit gemacht hatte; für das neugeschaffene Shōgunat aber waren die Zen-Priester wertvolle Parteigänger gegen die von den älteren buddhistischen Sekten unterstützten Regierungsbehörden in Kyōto. Sodann zwei innere Gründe. Erstens hatte die Zen-Sekte von Anfang an auf gutem Fuße gestanden mit der sogar einen Teil ihrer praktischen Lehren bildenden konfuzianischen Ethik, die ihrerseits wieder von den ältesten Zeiten her eine Art Philosophie oder, wenn man will, Religion der militärischen Klassen bildete; besonders entsprach den Anschauungen der feudalen Kriegerklasse das im Konfuzianismus einen hohen Rang behauptende Verhältnis des Herrn zum Vasallen. Zweitens legt die Zen-Sekte, wie gezeigt, außerordentliches Gewicht auf Selbstdisziplin, die vornehmste Eigenschaft des echten Soldaten; der durch nichts zu erschütternde Gleichmut gegenüber Gefahr und selbst Tod ist auch nur eine Frucht konsequent durchgeführter Zen-Praxis. (Nach Reischauer.)

Von den oben kurz beschriebenen zwölf Sekten sind im Laufe der Zeit vier verschwunden: die Sanron-, die Jojitsu-, die Kushi- und die Ritsu-Sekte. Um nun aber die traditionelle Zwölfzahl aufrecht zu erhalten, hat man Ersatz geschaffen, indem man drei Zen-Sekten (Rinzai-, Sōtō- und Ōbaku-Zen) unabhängig nebeneinandergestellt und die beiden kleinen Sekten Yūzū-Nembutsu und Ji, die vorher mit Rücksicht auf ihre geringe Bedeutung nicht

mitzählten, als vollgültig anerkannt hat. So ist also die heutige Reihenfolge: 1. Hossō. 2. Kegon. 3. Tendai. 4. Shingon. 5. Yūzū-Nembutsu. 6. Jōdo. 7. Rinzai-Zen. 8. Sōtō-Zen. 9. Shin. 10. Nichiren. 11. Ji. 12. Ōbaku-Zen. Den Buddhismus, der in der Tokugawa-Zeit (1603—1867) als Staatsreligion neben dem Konfuzianismus als der Staatsphilosophie eine hervorragende Stelle eingenommen hatte, traf ein schwerer Schlag, als die Neuordnung aller Verhältnisse durch die Restauration des Kaisertums in der Meiji-Ära begann (1867), ihn seiner sämtlichen Vorrechte beraubte und der Staat seinen ausgedehnten Grundbesitz ohne weiteres einzog. Die Priester verloren Amt und Würde, das eigentliche Mönchsleben fand ein jähes Ende. Inzwischen hat nun aber eine völlige, religiös-geistige Erneuerung des Buddhismus eingesetzt. Den ersten, äußeren Anstoß gab zu dieser buddhistischen Renaissance die, wie schon erwähnt, durch die Verfassung (1889) gewährte unbeschränkte Religionsfreiheit; den zweiten, inneren, eine durch die Aggressivität der christlichen Missionen geweckte Opposition mit daraus resultierender Selbstbesinnung. Eine wertmessende Gegenüberstellung von Buddhismus und Christentum würde allzuweit über die unserer Betrachtung gesteckten Grenzen hinausgreifen, jedenfalls aber dürften, sofern nicht alle Anzeichen trügen, dem Christentum in diesem Lande kaum durchschlagende Erfolge beschieden sein. Zunächst ist in Erwägung zu ziehen, daß das Christentum von heute nichts weniger als eine einheitlich-geschlossene Gegnerschaft darstellt; man denke an die verschiedenen, zum Teil sehr voneinander abweichenden Tendenzen der protestantischen (amerikanischen, deutschen) und katholischen Missionsbestrebungen in allen möglichen orthodoxen und liberalen Schattierungen. Sodann gibt doch wohl zu denken die nicht mißzudeutende Tatsache, daß trotz aller meist unter großem finanziellem Aufwande betätigten missionarischen Propaganda im heutigen, eine Bevölkerung von rund 65 Millionen zählenden eigentlichen Japan sämtliche einheimisch-christlichen Kirchen zusammen nur wenig mehr als eine Viertelmillion Gläubige — und von diesen so manchen bloß nominell — zu verzeichnen haben! Allerdings darf man schon a priori annehmen, daß das bereits besprochene Prinzip des Wakon-Yōsai sich auch hier durchsetzen wird: der japanische Buddhismus wird, was ihm am Christentum annehmbar erscheint, in synkretistischer Weise absorbieren und sich assimilieren.

Außerordentlich mannigfaltig sind die Stilarten der Buddhatempel; das sofort in die Augen fallende Hauptmerkmal zur Unterscheidung eines buddhistischen Tempels von einem Shintōschrein ist das Fehlen des für den letzteren so charakteristischen Torii, des „Tempeltors“. Größere buddhistische Heiligtümer bestehen aus einem ganzen Komplex mehrerer, zum Teil miteinander verbundener Bauten und nehmen einen verhältnismäßig weiten Raumin.

Als Ausdruck der frommen Verehrung der zahlreichen Hotoke — der Name für alle Buddhas, und zwar Götter oder Heilige des volkstümlichen Buddhismus — werden Speiseopfer und Blumen dargebracht; Lichter brennen und Weihrauch glimmt; in größerem oder kleinerem Kreise knien die Priester vor niederen Betpulten und verlesen mit besonderer, halbsingender Stimme die Sutren, bald alle zusammen, bald im Einzelvortrag; von Zeit zu Zeit ertönen Gongs oder Holzfische und werden Trommeln geschlagen; unzählige Male hintereinander werden ganz knappgefaßte Anrufungen wie Namu Amida Butsu „Verehrung Dir, Buddha Amitābha!“ ausgestoßen. Auch auf den unvoreingenommenen Westländer macht ein solcher Gottesdienst trotz seiner nicht zu leugnenden Monotonie — oder gerade durch sie? — einen sehr feierlichen Eindruck. Eigentümlich ist das vollkommen passive Verhalten der Laien, sie wohnen der Feier nur als Zuschauer bei.

Als Mönchsgelübde werden gefordert Ehelosigkeit (mit einziger Ausnahme der Shin-Priester), Armut und Gehorsam. In der Regel wird auch Fasten sowie Enthaltbarkeit von aller Fleischnahrung (einschließlich der Fische) beobachtet, ebenso spielt die Askese eine mehr oder weniger bedeutende Rolle. Meist sind Priester und Mönche durch ein besonderes Gewand gekennzeichnet.

Wenn in dem Bereiche abendländischer Kultur das Wort Esoterismus fällt, so pflegen sich damit fast automatisch Namen wie Blavatsky, Steiner u. a. m. nebst den entsprechenden Rüstzeug theosophisch-magischer Phantastereien zu assoziieren. Von Grund aus anders jedoch liegen die Verhältnisse in Japan; hier ist Esoterismus nicht nur qualitativ-inhaltlich etwas völlig Verschiedenes, auch hinsichtlich der Verbreitung esoterischer Interessen und Praktiken spielt dieser Begriff eine ganz ungleich bedeutendere Rolle als bei uns. Ja, man kann ohne Übertreibung sagen, daß es in Japan einfach nichts gibt, das nicht irgendwie auf esoterischem Grunde ruhte, sei es nun in der Sphäre der Religion oder Kunst, wie Musik, Dichtkunst usw., sei es z. B. Porzellanfabrikation, sei es überhaupt irgendeine Betätigung oder ein Spiel wie Fußball, Bogenschießen, Fechten; in allem, bis zur edlen Kochkunst herab, offenbart sich der tief in der japanischen Mentalität verankerte Hang zum Geheimnisvollen, zum Geheimhalten bis zur Geheimniskrämerei sinnlosester Art. Dieser Sachverhalt verrät sich naturgemäß auch in der Sprache, die eine Reihe von Ausdrücken für den Begriff des Esoterischen aufweist, wie z. B. hiden „geheime Tradition“, hijutsu „geheime Kunst“, okugi „inneres Geheimnis“ u. a. m.

Es lassen sich in Japan ungezogen drei Gattungen esoterischer Strömungen auseinanderhalten. Kein besonderes Interesse erweckt wohl die erste, die einen ausgesprochen geschäftlichen Charakter trägt und im Grunde nur materiellen Zwecken dient. Es handelt sich hier vor allem um die niederen Künste, bei denen das Geheimhalten bestimmter Methoden der Herstellung usw. mit Rücksicht auf die allzeit neidisch lauende Konkurrenz aus rein finanziellen Gründen ein Gebot der praktischen Klugheit, des Selbsterhaltungstriebes war. In solchen Fällen ersetzte die Geheimlehre etwa unseren Patentschutz, auch an die mittelalterlichen Gilden kann man denken (Chamberlain).

Von grundsätzlich anderer Art sowie ganz ungleich höherem kulturellem Werte ist sodann die zweite Kategorie: die scharf sich abhebende Gruppe der ausgesprochen religiös eingestellten esoterischen Typen. Als eindrucksvollster, eigenartigster und trotz der drastischen Einkleidung zugleich vornehmster Repräsentant des religiösen Esoterismus Japans ist wohl die oben ausführlicher gewürdigte Zen-Lehre anzusprechen; auch unter diesem Gesichtswinkel betrachtet stellt sie alle anderen Sekten in den Schatten.

Eine nicht zu übertreffende Bedeutung haben jedoch für die Illustration des in der japanischen Denkart unzerstörbar keimenden Triebes zum Geheimnisvollen die Erscheinungen der dritten Strömung, die ich als ästhetisierenden Esoterismus charakterisieren möchte. Hierher gehören alle jene z. T. ins Sportliche übergreifenden, durch einen mehr oder weniger umständlichen und ausführlichen Kodex von Vorschriften geregelten Betätigungen, die uns wie vielleicht nichts anderes einen Einblick in die Tiefen der japanischen Psyche ermöglichen. Wohl spielt auch in diese, wie vor allem z. B. in die Kunst des Bogenschießens, ja selbst in die des Gartenbaus und des Blumensteckens, zum Teil offen, zum Teil verborgen das Buddhistisch-Religiöse hinein, auch das Abstrakt-Philosophische findet da und dort in einer uns nahezu unverständlichen Weise seine Stelle: so drückt z. B. ein in bestimmter Weise angelegter Garten symbolisch die abstrakte Idee des Friedens, der Keuschheit, des Alters u. a. m. aus, oder eine bestimmte Zusammenstellung von Blumen, Blüten und Zweigen soll das symbolische Abbild des philosophischen, männlich-aktiven oder weiblich-passiven, Naturprinzips bedeuten usw. Aber das umfassende große Grundgesetz, das sie alle durchgehend beherrscht, ist doch

das bis zu einer schlechterdings nicht mehr zu überbietenden Feinheit durchgebildete Moment des rein Ästhetischen. Das Ästhetische an sich ist Grundstimmung und Urpotenz der japanischen Seele, auch nicht entfernt so das Religiöse und das Philosophische, von welchem beiden man vielleicht sagen kann, daß sie eben durch jene über alles Maß stark ausgeprägte Neigung zum Geheimnisvollen, zum Esoterischen in gewissem Sinne ersetzt werden. Dieses ästhetische Moment ringt sich durch zu allbeherrschender Geltung in der Setzung eines nahe an Übersteigerung des natürlichen Schönheitsgefühls grenzenden Ideals fleckenlosester Reinheit und bisweilen geradezu verblüffender Einfachheit. Es bedarf wohl keines besonderen Hinweises darauf, daß dieses Ideal auch in der Literatur und Kunst des japanischen Volkes unzweideutigen Ausdruck gefunden hat.

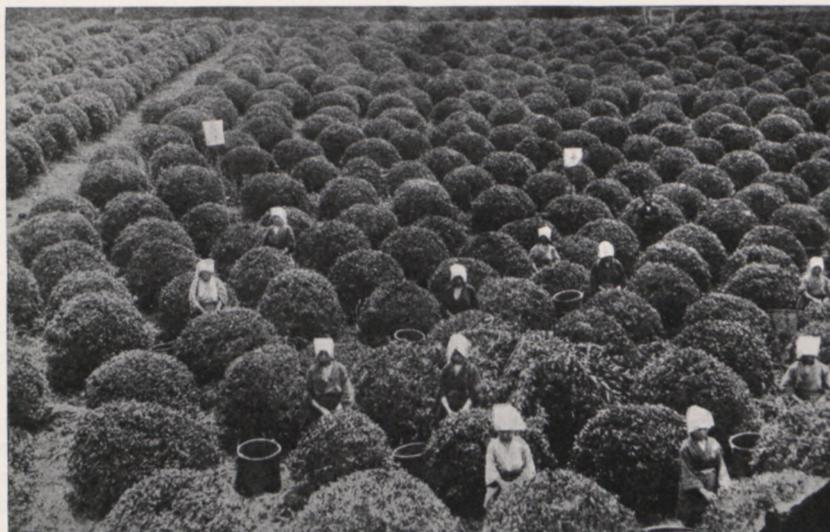
In diesem Zusammenhange sei eines ebenfalls stark esoterisch angehauchten Kuriosums, das in der ganzen Welt seinesgleichen suchen dürfte, gedacht, des sogenannten Kogiki, des „Weihrauchschmeckens“. Auch diese „Kunst“ verfügt über ein peinlich ausgearbeitetes Zeremoniell, sie ist schon über vierhundert Jahre alt und zählt auch heute noch begeisterte Anhänger. Bei dieser Weihrauchzeremonie handelt es sich um einen Wettbewerb der Geruchsorgane der Gäste, denen der Gastgeber eine Anzahl verschiedener Weihraucharten brennend zugleich vorsetzt; nun heißt es, Namen und Herkunft jeder Art herauszufinden, und wer am meisten Erfolg dabei hat, wird durch Verabreichung eines Preises ausgezeichnet.

Das unbestritten höchste Ansehen jedoch unter allen im Sinne ästhetisierend-esoterischer Einstellung in ein geregeltes System konkreter Kulthandlungen gebrachten Funktionen der japanischen Psyche hat von jeher die sogenannte Teezeremonie, Cha-no-yu oder Sa-dō „Tee-Weg“, für sich in Anspruch zu nehmen gewußt, und sie behauptet es auch heute noch in weitem Umfange. Der Hauptreiz liegt ohne Zweifel gerade in der beispiellosen Kompliziertheit und Mannigfaltigkeit der dem Teekult zugrunde liegenden Regeln und Vorschriften, wobei das Ganze mit dem dichten Schleier des undurchdringlich Geheimnisvollen umwoben wird, so daß auch den in diesen dem Alltagsleben so völlig entrückten Kult wehevoller Versenkung Eingeweihten ein eigener Glanz zu umstrahlen scheint.

Zunächst sei der äußere Hergang einer solchen Teezeremonie in aller Kürze geschildert. Nach einem gemeinsamen Essen — dem selbst jedoch keine weitere Bedeutung zukommt, da es nur als Vorbereitung zu der als Hauptsache folgenden Zeremonie aufzufassen ist — begeben sich Gastgeber und Gäste in einen besonderen Raum, ein kleines Zimmerchen von vorgeschriebener Größe. Man läßt sich nach japanischer Sitte am Boden nieder, und die Teebereitung nimmt ihren Anfang. Der dabei verwendete Tee ist pulverisiert, der fertige Trank ist von grüner Farbe, undurchsichtig und breiartig dick, der Geschmack bitter. Es werden dabei zwei Arten von Tee gebraucht, eine koi-cha genannte stärkere Sorte, die am Anfang, und eine usu-cha heißende dünnere Sorte, die gegen Ende der Zeremonie gereicht wird. Was nun aber die Hauptsache ist und der Teezeremonie überhaupt erst ihr ganz eigenartiges, spezifisch esoterisches Gepräge verleiht, das ist die unbeschreiblich gemessene, an die denkbar kompliziertesten Vorschriften aufs strengste gebundene Art, in der der Tee sowohl zubereitet wie auch getrunken wird. Die dabei benutzten Geräte, von größtmöglicher Einfachheit und Altertümlichkeit, haben nicht selten einen ganz außerordentlichen Wert für den Kenner. Auch die Unterhaltung ist stereotyp, sie bewegt sich unwandelbar auf denselben Gebieten, und zwar dreht sie sich immer und ausschließlich um ausgesprochen ästhetische Themata. Alles Alltägliche, aller Klatsch und alles Kleinlich-Persönliche sind grundsätzlich verpönt. Den Hauptpunkt der gegenseitigen Aussprache bilden Wert, Schönheit, Eigenart und vor allem Alter der Teegeräte, aber durchweg in den Grenzen rein ästhetischer Wertung, ganz im Banne einer „interesselosen“ Betrachtung des Schönen.

Die äußerst minutiösen formalen Bestimmungen der Teezeremonie beziehen sich nun aber nicht nur auf Bewegung, Handreichung und Unterhaltung, sie regeln auch in nicht weniger eingehender Weise das Material und die zur Verwendung kommenden Geräte: alles ist hier soweit wie nur irgend möglich von Zahl und Maß beherrscht. Jedes Gerät hat seinen ganz bestimmten Platz; die Art der zum Kochen des Tee-wassers benutzten Holzkohle, die Art der Asche, worin sie liegt, ferner was die an der Zeremonie Teilnehmenden zu essen bekommen — alles und jedes ist restlos festgesetzt, immer und unter allen Umständen müssen diese Forderungen mit peinlichster Gewissenhaftigkeit erfüllt werden. Sodann haben sich schon früh

bestimmte Anschauungen betreffs der Zusammengehörigkeit und Zusammenstellbarkeit von bestimmten Geräten und bestimmtem Material zu starren Gesetzen gefestigt. Unendlich sind die Spielarten von Teekessel, Teebüchse, Teegeschirr usw., aber man kann sie durchaus nicht nach Belieben zusammenstellen, sie müssen in ganz raffinierter Weise zueinander passen. So dürfen z. B. Geräte aus rohem Holze nur mit Eisen, solche aus lackiertem Holze nur mit Bronze verbunden werden, Bambus jedoch kann mit beidem zusammengestellt werden usw. Das



76. Teeernte. (Jap. Originalaufnahme.)

Verhältnis der Geräte zueinander ist der Ausdruck einer aufs gewissenhafteste ausgetüftelten Rangordnung, bei deren Anwendung Kompromisse vollkommen ausgeschlossen sind. Ferner unterscheiden sich Teezeremonie im Sommer und im Winter ganz beträchtlich voneinander. Auch Geräte, Regeln und Verrichtungen der Blumen- und Weihrauchkunst spielen übrigens in weitem Umfange hinein.

So stellt sich schon auf Grund dieser wenigen skizzenhaften Andeutungen die Teezeremonie dar als ein äußerst kompliziertes Gebilde soziologischen Charakters, eine mehr als eigenartige Normierung und Systematisierung des auf einer absoluten Ideengemeinschaft sich erhebenden gesellschaftlichen Verkehrs der gebildeten Klassen, der beherrscht und zugleich getragen wird durch eine schier unübersehbare Vielheit und Mannigfaltigkeit von Vorschriften und Bestimmungen, die eigentlich weiter nichts bezwecken als die peinlichste Regelung und Pflege des richtigen Benehmens beim Teetrinken. Dem unbefangenen Beobachter jedoch drängt sich da wohl ohne weiteres die Überzeugung auf, daß es sich in letzter Hinsicht gewiß um etwas ganz anderes, um weit mehr, handeln müsse, als um bloßes Teetrinken; daß dieses ganze an sich so oberflächlich, ja sinnlos erscheinende Zeremoniell doch wohl nichts anderes sein dürfte, als der bloß symbolische Ausdruck einer psychisch ungleich tieferen Verhaltensweise.

Ehe wir uns aber mit dem Versuche befassen, diese seelische Grundstimmung aufzudecken, müssen wir einen umfassenden Blick auf die geschichtliche Entwicklung der Teezeremonie werfen, eine Betrachtung, die zu diesem Behufe sehr wichtige Anhaltspunkte zu bieten vermag.

Zunächst einige Bemerkungen über den Teestrauch selbst; der allgemeinen Tradition nach soll er im Jahre 805 n. Chr. durch den berühmten Stifter der Tendai-Sekte, den Priester Dengyō-Daishi, in Japan eingeführt worden sein, und zwar aus China, wo der Tee schon seit langem ein beliebtes Getränk der buddhistischen Priester gewesen war, die ihn sowohl als Arznei benutzten wie auch als sehr willkommenes Mittel, sich dadurch bei ihren nächtlichen Andachten wachzuhalten. Von gewissem Interesse ist vielleicht in diesem Zusammenhange die Legende, die das Entstehen des Teestrauches in China selbst zu erklären vorgibt. Der berühmte indische Heilige aus dem sechsten Jahrhundert Bodhidharma oder japanisch Daruma konnte sich eines Nachts bei seinen Meditationen der Müdigkeit nicht mehr erwehren und verfiel in tiefen Schlaf. Als er am nächsten Morgen erwachte, grämte er sich darüber so sehr, daß er sich seiner beiden Augenlider als der eigentlichen Missetäter entledigte und sie weit von sich warf. Aber da verwandelte sich jedes von ihnen allsogleich in einen Teestrauch. Dessen gekochte Blätter lieferten dann einen Aufguß, der ungestörte nächtliche Andachten ermöglichte.

Der Anbau des Tees machte aber in Japan Fortschritte erst gegen Ende des 12. Jahrhunderts, und zwar in der Nähe von Kyōto, nachdem durch den buddhistischen Mönch Myōe zum zweiten Male Samen aus China gebracht worden war. Bald darauf wurde der kleine Ort Uji südlich von Kyōto der Mittelpunkt des Teebaus und ist es bis heute auch geblieben. Das war der Beginn des Teetrinkens in Japan, zunächst jedoch

nur in den Kreisen der Aristokratie, und da hat sich aller Wahrscheinlichkeit nach die Teezeremonie als nationale Einrichtung entwickelt. Unter den niederen Klassen dürfte sich übrigens die Sitte des Teetrinkens wohl erst um die Wende des 17. Jahrhunderts eingebürgert haben, d. h. also etwa gleichzeitig mit dem Aufkommen des Teeegenusses in Europa.

Demnach kann die japanische Teezeremonie auf das ehrwürdige Alter von sechs bis sieben Jahrhunderten Anspruch erheben. Im Laufe dieser Zeitspanne hat sie drei Stadien durchgemacht: eine medizinisch-religiöse Vorstufe, ein Stadium luxuriösester Üppigkeit und schließlich eine rein ästhetisierende Periode, die wir heute überall antreffen, wo die Teezeremonie noch gepflegt wird.

Am Anfange des 13. Jahrhunderts versuchte der Abt Eisai den Shōgun Minamoto no Saretomo durch Tee von übermäßigem Alkoholgenusse abzubringen; er verband mit dem Teetrinken ein von ihm selbst zusammengestelltes buddhistisches Zeremoniell, welches damals bereits mit einem Essen eingeleitet wurde. Im Mittelpunkt dieser neugeschaffenen buddhistischen Teezeremonie stand feierliche Ahnenverehrung unter Paukenschlag und Weihrauchbrand. In diesen einfachen, von irgendwie esoterischer Aufmachung vollkommen freien buddhistischen Teezeremonien liegt der Ursprung des heute so raffiniert entwickelten Geheimkultes der Teejünger Japans.

Es dürfte somit wohl keinem Zweifel unterliegen, daß auch die Teezeremonie streng genommen zu den eigentlich religiös orientierten Geheimlehren gehört, daß ihre Verweltlichung erst später zustande gekommen ist: aber selbst heute, wo sie ganz ausschließlich ästhetische Tendenzen verfolgt, läßt sich eine gewisse, wenn auch sehr zarte religiöse Schattierung nicht in Abrede stellen. Auch heutzutage ist die Zugehörigkeit zur Zen-Sekte mehr oder weniger stillschweigende Voraussetzung für einen überzeugten Anhänger des Teekultes. Ferner ist es auch heute noch der Abt des buddhistischen Tempels Daitokuji in Kyōto, der die am meisten begehrten Diplome über erlangte Meisterschaft in der Kunst der Teezeremonie ausstellt.

Etwa mit dem Beginn des 14. Jahrhunderts erfuhr die Teezeremonie eine tiefgreifende Wandlung. Ihr eigentlicher Zweck schien vollkommen in Vergessenheit geraten zu sein; an Stelle der ehemaligen, stark an das Seelische appellierenden Einfachheit trat in jeder Beziehung verschwenderischste Üppigkeit; es waren rauschende Feste in riesigen, aufs prachtvollste ausgestatteten Räumen, die von goldenem und silbernem Schmucke strotzten. Die ausgesuchtesten Genüsse, wie seltene Fische und sonderbare Vögel, wurden gereicht und dazu Sake und Leckereien in unerschöpflicher Menge. Das Teetrinken hatte seinen ursprünglichen Sinn verloren. Es wurden den Gästen alle möglichen Teearten vorgesetzt, und wer den Ort der Herkunft des Tees, der ihm gerade gereicht wurde, erraten konnte, wurde mit wertvollen goldenen und silbernen Geräten, mit kostbaren Schwertern, mit Brokat und sonstigen Schätzen, die an den Wänden hingen oder da und dort aufgestellt waren, beschenkt. Doch durfte er diese Gewinne nicht mitnehmen, es bestand nämlich die strenge Regel, daß alle Gewinne vom Gewinner selbst den zahlreichen Sängerinnen und Tänzerinnen, die das Fest verschönern helfen sollten, abgetreten werden mußten. Ganze Vermögen wurden auf diese Weise verschleudert. Die Teezeremonie war zu einer Veranstaltung der denkbar ungezügeltsten Ausschweifungen wüster Gelage herabgewürdigt. Allerdings darf hierbei nicht übersehen werden, daß, wie jedes Übel, so auch dieses eine gute Seite aufzuweisen hatte: die Kunst erfuhr eine vorher nicht dagewesene Bereicherung und Verfeinerung, besonders gegen Ende des 15. Jahrhunderts, als der außerordentlich kunstliebende Yoshimasa der Shōgunatswürde entsagte und sich mit seinen beiden Günstlingen, den lebensfrohen buddhistischen Äbten Shukō und Shinnō, in seinem prachtstrotzenden Palaste Ginkakuji in Kyōto zusammentat, um den Rest seines Lebens ganz einer mit der verschwenderischsten Kunstpflege aufs engste verbundenen Sinnenlust zu widmen — alles in der Hauptsache wenigstens äußerlich im Rahmen der Teezeremonie.

Das Jahr 1594 bringt dann den zweiten Wendepunkt in der Entwicklung des Teekultes und eröffnet die dritte Periode, in welcher dieser so recht eigentlich das geworden ist, als was er auch heute noch erscheint. In dem genannten Jahre berief der große Feldherr und Staatsmann Hideyoshi die Häupter sämtlicher Schulen, in die der Teekult sich gespalten hatte, zusammen; unter diesen war der bedeutendste der berühmte Sen no Rikyū. Dieser Mann hat nun eine grundlegende Reformation des Teekultes ins Leben gerufen. Von ihm rührt die Fixierung und sozusagen Kodifizierung dessen her, was als Grundton in der durch die Unzahl kleiner und kleinster Motive auf den ersten Blick verwirrenden Komposition der Teezeremonie zu gelten hat: eine unmerklich ins Mystische gleitende Verehrung des durch die Kunstgegenstände des Teekultes symbolisierten Einfachen und Altertümlichen an sich im Verein mit einer durch die peinlichste Beobachtung verwickeltster Verhaltensvorschriften geschaffenen vollkommenen Abstraktion von allen zerstreuen Einflüssen des Alltagslebens.

Macht man nun den Versuch, den hinter solch kaum zu übersehendem Wuste von Äußerlichkeiten verborgenen eigentlichen Sinn und letzten Inhalt dieses eine ganze Nation seit Jahrhunderten mehr oder weniger in seinen Bann zwingenden Kultes herauszuschälen, so darf man zunächst zwei Momente nicht aus dem Auge verlieren. Das ist einmal die Tatsache der buddhistischen, speziell mystisch-zenistischen Abstammung der Teezeremonie, sodann die gerade bei der Beurteilung ostasiatischer Kulturverhältnisse nur zu oft übersehene Unmöglichkeit, ein ausgesprochen esoterisches Geistesgebilde streng logisch zu erfassen. Darauf beruht ja doch gerade das Wesen des Esoterischen, daß es sich auf keine Weise in ein begriffliches Schema zwängen läßt. Und das gilt ganz besonders gegenüber dem Esoterismus der Teezeremonie.

Vielleicht darf man sie ihrem innersten Wesen nach definieren als künstlerisch-antikisierend eingestellten Ästhetizismus von überbetonter Primitivität in esoterischer Aufmachung. Damit wäre dann zugleich auch nahegelegt, daß der nächste Weg zur Erfassung von der Kunst ausgeht: bewegt sich doch, wie bereits gesagt, die Unterhaltung bei der Teezeremonie um Probleme der Kunst im allgemeinen oder um Fragen des künstlerischen Wertes von Teegeräten, um die Schönheit des im Teezimmerchen aufgehängten Bildes oder der aufgestellten Blumen im besonderen. Und bei diesen ganz auf die Bestimmung des idealen Kunstwertes eines Gegenstandes gerichteten Diskussionen ist seine irgendwie erwiesene Altertümlichkeit ein Kriterium, das hinsichtlich seines Wertes alle anderen in Schatten stellt. Die bewußte und gewollte, durch nichts mehr zu überbietende Einfachheit und Schlichtheit sowohl des Materials wie auch seiner Handhabung verfolgt den Zweck, die jede seelische Konzentration aufhebende Buntheit der so vielgestalteten Eindrücke des Alltagslebens zu verschleichen und auf diese Weise jenen bewußt-unbewußten Gemütszustand herbeizuführen, der von der meditativen Versenkung des Zenismus kaum noch qualitativ, eigentlich nur dem Grade nach verschieden ist, ein Zustand ausgeprägtester Inaktivität, den übrigens der bekannte japanische Mediziner Irisawa gewiß mit Recht unter anderem als Folge der kauern den japanischen Sitzweise ansieht. Die Teezeremonie gipfelt so in einer vollkommenen Loslösung von aller Zivilisation, von der geräuschvollen Außenwelt und ihren materiellen Nöten, in einem Emporschwingen des Geistes zu der ruhevollen Sphäre des Raum- und Zeitlosen.

Eine streng wissenschaftliche, ideengeschichtliche Analyse des, wenn wir in einem allgemeineren Sinne des Wortes so sagen dürfen, philosophisch-religiösen Fundamentes des Teekultes, die der bekannte japanische



77. Garten einer Villa in Kyōto.



78. Blinder japanischer Masseur. (Aus M. Kern, Licht des Ostens.)

Teekultforscher Okakura angebahnt hat, ist der Hauptsache nach noch ein Zukunftsideal. Es handelt sich dabei in allererster Linie um eine säuberliche Scheidung rein und uralt japanischen, rein chinesisch-taoistischen und vorbuddhistisch-indischen Ideengehalts, welcher letzterer wohl auf dem Wege des Taoismus in die Teezeremonie gekommen sein wird. Okakura hat drei Parallelverhältnisse aufgerollt, deren Klarstellung für das angedeutete Problem von grundlegender Wichtigkeit ist; es sind dies das Verhältnis des Teekults zum Zenismus, des Teekults zum Taoismus und endlich des Zenismus zum Taoismus. So führt er die geflissentliche Ausschaltung der Zivilisation, die ausschließliche Bevorzugung des Primitiven und Ungeköstelt-Natürlichen, besonders auch die überraschende Winzigkeit des Teezimmerchens auf taoistische Einflüsse zurück. Dagegen scheint mir das so stark betonte Prinzip des Reinen etwas spezifisch Urjapanisches zu sein, spielt es doch eine ganz hervorragende Rolle schon im ältesten uns bekannten Shintoismus, der urjapanischen Nationalreligion.

Welche Resultate nun aber auch immer solche Untersuchungen zeitigen mögen, sie werden in keiner Weise an die Tatsache rühren, daß der Teekult, in seiner heutigen Gestalt etwa dreieinhalb Jahrhunderte alt, neben dem Zenismus als der ausgesprochen mystisch-religiösen die künstlerisch-ästhetisierende Komponente des in weitestem Ausmaßekulturschöpferischen esoterischen Einschlages in der japanischen Mentalität ist.

Ein ebenso reichhaltiges wie interessantes Kapitel der japanischen Kulturgeschichte ist der Aberglaube und was damit zusammenhängt. Zunächst spielen sowohl im Volksglauben, wie vor allem in der Kunst gewisse übernatürliche Geschöpfe von halb menschlicher oder ganz tierischer Gestalt eine Rolle. Zu diesen gehören die Tennin, die Engel des Buddhismus, weibliche und flügellose Wesen, welche in bunten Gewändern und oft Instrumente wie Flöten oder Leiern spielend durch die Luft schweben. Dann die Tengu, in Bergen und Wäldern lebende Kobolde, die dem Menschen gerne einen Schabernack spielen. Diese sind mit den Oni, Dämonen oder Teufeln, die weitaus populärsten von allen. Ferner ist noch besonders zu nennen der Drache; der Drachenkönig bewohnt einen märchenhaft prunkvollen Palast tief unten auf dem Meeresboden.

Ziemlich verbreitet ist in den ungebildeten Volksschichten der Glaube an Besessensein durch den Fuchs, kitsune-tsuki, seltener durch Dachs oder Hund. In China schrieb man schon in alter Zeit dem Fuchse übernatürliche Kräfte zu; diese Anschauung kam im frühen Mittelalter nach Japan und verbreitete sich sehr schnell, besonders unter den Frauen der Landbevölkerung. Der Fuchs besitzt danach die unbegrenzte Fähigkeit, sich in jede beliebige Gestalt zu verwandeln und auf solche Weise unter Umständen ganz bedenklichen Unfug zu treiben oder gar Unheil anzurichten. Sehr bemerkenswert ist übrigens die allgemein verbreitete Auffassung, daß es nicht nur eine rein passive Fuchsbesessenheit, sondern auch eine aktive, das heißt ein „Fuchsbesitzen“, kitsune-mochi, gebe. Die betreffende Person — es handelt sich bei der ganzen Fuchsangelegenheit fast ausschließlich um das weibliche Geschlecht — steht in dem Ansehen, übernatürliche Kräfte zu besitzen, die sie nach Belieben zur Schädigung ihrer Feinde wirken lassen kann: die Analogie mit dem Hexenwahn unseres Mittelalters liegt auf der Hand. Professor Bälz hat sich mit dieser Erscheinung eingehend befaßt und sieht in der Fuchsbesessenheit eine Form nervöser Störung, die leicht bei abergläubischen Menschen von wenig Intelligenz sowie besonders nach überstandener Typhus auftritt.

Unerschöpflich geradezu sind nun die abergläubischen Überzeugungen und Gebräuche im täglichen

Leben. Nur eine ganz knappe Auswahl sei hier gegeben. Da sind zunächst die Zahlen, die eine große Rolle spielen. So bedeuten z. B. 7 und alle Zahlen, in denen diese Ziffer erscheint, Unglück. Ebenso ist bei Eingehung einer Ehe das zahlenmäßige Altersverhältnis von größter Wichtigkeit: man soll kein Mädchen zur Frau nehmen, dessen Alter sich vom eigenen um 4 oder 10 Jahre unterscheidet und dergleichen mehr. Dann gibt es Unglückstage in großer Zahl; die Himmelsrichtungen haben ihre besondere Bedeutung: die glückverheißendste ist der Osten, danach der Süden; die unheilrohende dagegen ist der Nordosten, das „Teufelstor“. Man schläft nicht mit dem Kopfe nach Norden, denn in dieser Lage beerdigt man die Toten. In einem Hause bringt man keine Öffnung nach Nordosten an, auch kein Brunnen wird da gegraben, wohl aber steht oft ein buddhistischer Tempel in dieser Richtung der Stadt als Abwehr des Unheils. Wahrsager spielen überall eine große Rolle. Bestimmte Berge oder Seen sind tabu, nähert man sich ihnen, so entstehen furchtbare Stürme. Allerhand abergläubische Befürchtungen beziehen sich auf das Feuer usw. Ganze Bände ließen sich füllen, wollte man ein auch nur annähernd vollständiges Verzeichnis aller hierher gehörigen Absonderlichkeiten bringen.

VI. SOZIALE VERHÄLTNISSE. FAMILIE, EHE, HOCHZEIT, ADOPTION.

DIE FRAU. SAMURAI UND BUSHIDŌ. ALLTAGSLEBEN UND FESTE.

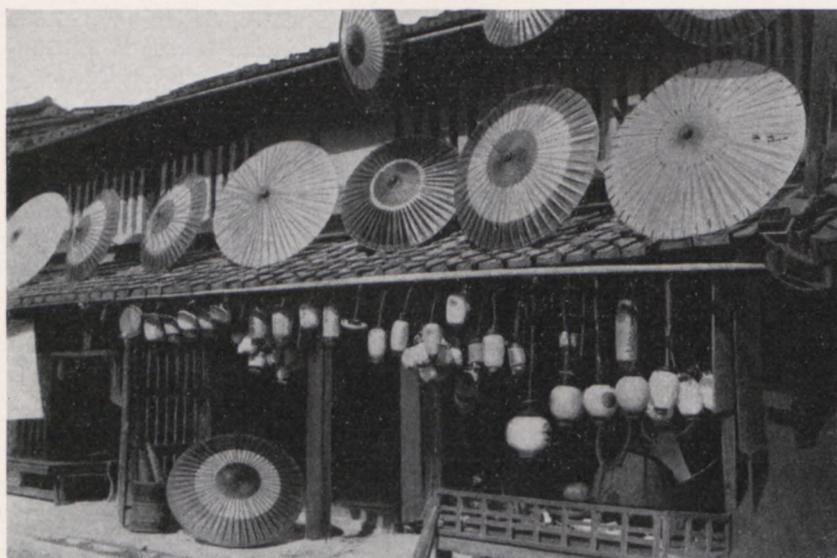
BILDUNGSWESEN UND SPORT. THEATER. MUSIK. KUNST.

Zwei Faktoren sind es, die der soziologischen Struktur Japans das charakteristische Gepräge geben: das Agrikulturwesen und das Großfamiliensystem. Das erstere ist bereits in grauer Vorzeit aus China eingeführt worden und unterscheidet sich unter fast beispiellosem Festhalten am Althergebrachten in den Hauptzügen selbst in der Gegenwart kaum von dem der Urzeit. Auch heute noch zeigt sich der Bauernstand als das konservativste Element der ganzen Nation; erst die allerjüngste Zeit hat da und dort zaghaft begonnen, der modernen Technik unvermeidliche Zugeständnisse zu machen und die uralten, primitiven Geräte, von denen z. B. der Pflug dem des Pharaonenreiches fast gleich ist, durch zeitgemäßere zu ersetzen.

Der Begriff der Landwirtschaft muß allerdings hier in stark eingeschränktem Sinne aufgefaßt werden. Wohl spricht bereits ein Regierungserlaß des Jahres 693 nach Chr. von den „Gokoku“, den fünf Cerealien, worunter — die Deutung ist nicht ganz sicher — außer Reis wahrscheinlich Weizen, Bohnen, Hirse und Gerste zu verstehen sind. Aber unbestritten stand der Menge des Anbaus wie der volkswirtschaftlichen Bedeutung nach von jeher der Reis an der Spitze. Die Produktion von Reis übertrifft die aller anderen Feldfrüchte zusammen ganz bedeutend. Unter sämtlichen Reis hervorbringenden Ländern steht Japan hinter Britisch-Indien und China an dritter Stelle, während jedoch sein Reis der Qualität nach, besonders mit Rücksicht auf den hohen Klebergehalt, die erste einnimmt. Interessant ist übrigens, daß Japan von seinem sehr geschätzten Reis nach dem asiatischen Kontinent ausführt, um dafür dort gewonnenen, weit billigeren, ins eigene Land zu bringen.

Der Reisbau ist außerordentlich mühsam und stellt große Anforderungen an die körperliche Leistungsfähigkeit der Landbevölkerung. Der Reis blüht in der ersten Hälfte des September und wird im Oktober geerntet; zwei Reisernten im Jahre finden sich nur in der Provinz Tosa im Südosten der Insel Shikoku, wo der japanische Golfstrom, der Kuroshio, besondere Wärme spendet.

Wie das Fundamentaldogma der japanischen Nationalreligion lehrt, stellt der regierende Kaiser die jeweilige Inkarnation der Ahnengottheiten vor; seine erhabene Aufgabe erschöpft sich ganz darin, für die Erfüllung ihres heiligen Willens Sorge zu tragen. Er wirkt sozusagen als der liebevoll erziehende Vater seines Volkes, das eine einzige große Familie bildet und seinem gottgleich verehrten Oberhaupte zu hingebungsvollster Treue und aufopferndster Liebe verpflichtet ist. Diesem innigen Verhältnis entspringen so die beiden voneinander nicht zu trennenden Gebote der Untertanentreue (chükun) und Kindesliebe (kōkō) gegenüber dem Herrscher; das Gegenstück dazu im kleinen ist dann die Einzelfamilie, wo der Vater den Familiengliedern gegenüber eine ganz entsprechende Stellung einnimmt. Jener zweite Wesenszug der soziologischen Struktur Japans, das Großfamiliensystem, ist nun der unzweideutige Niederschlag dieser Anschauungen; seine Grundlage bildet eine unbegrenzte Wertschätzung blutsverwandtschaftlicher Beziehungen. Bisweilen wohnen nämlich in ein und demselben Hause verschiedene, miteinander verwandte Familien, die alle zusammen als eine einzige Familie gelten, deren Haupt der älteste Vater ist, dem als dem Hausherrn die Fürsorge für das Ganze obliegt. „Er genießt dafür die größte Hochschätzung von



79. Beim Papierlaternen- und Schirmmacher. (Jap. Photographie.)

seiten der Hausgenossen. Er wird sozusagen als eine Verkörperung der Vorfahren, als der Träger von Wahrheit und Gerechtigkeit im Hause, von allen Hausgenossen betrachtet.“ (K. Murakami.) Er kommt stets zuerst in Betracht, sei es beim Essen, sei es beim Baden, sei es bei der Unterhaltung; jede nur denkbare Rücksicht wird auf ihn genommen, er ist im wahrsten Sinne des Wortes der Herr im Hause. Wobei allerdings nicht verschwiegen werden soll, daß trotz alledem auch in diesem Lande der Pantoffelheld keine durchaus unbekannte Erscheinung ist. Bei den übrigen

gen Familiengliedern bestimmt das Alter sowie das Geschlecht — das männliche hat den Vorzug vor dem weiblichen — die Rangfolge innerhalb der Familie.

Die das ganze soziale Leben beherrschende Idee der Familie übt auch auf die Ehe ihren unwiderstehlichen Einfluß aus. Denn in Japan ist die Ehe ungleich mehr Angelegenheit der Familie, als etwa persönliche Sache der beiden Hauptbeteiligten. Auch das Gesetz nimmt der Ehe gegenüber einen anderen Standpunkt ein: hier gilt die Ehe als ein Vertrag wie andere Verträge; so lange er besteht, genießt er als solcher den Schutz des Gesetzes, aber seiner Auflösung steht nichts im Wege, wenn beide Teile einig sind. Ebensovienig können religiöse Hindernisse irgendwie eine Rolle spielen. Sobald ein Sohn oder eine Tochter das nötige Alter erreicht hat, erwächst den Eltern die Pflicht, sich nach einem passenden Lebensgenossen für ihr Kind umzusehen; die Initiative liegt also nicht auf seiten zweier durch gegenseitige Neigung miteinander verbundenen jungen Leute. Glauben die Eltern das Richtige gefunden zu haben, so wird durch einen Vermittler (nakōdo) — der immer ein verheirateter Freund oder Verwandter, aber niemals etwa ein berufsmäßiger Ehestifter ist — bei den Eltern der anderen Seite angefragt, ob sie im Prinzip mit der vorgeschlagenen Verbindung einverstanden sind. Ist das der Fall, veranstaltet der Vermittler ein Zusammenreffen (mi-ai), bei welcher Gelegenheit sich die beiden zunächst füreinander Bestimmten, von den Absichten der beiderseitigen Eltern natürlich unterrichtet, zum ersten Male sehen; meist aber dürfen sie nicht zusammen sprechen. Es handelt sich also hier um ein gegenseitiges gefühlsmäßiges Abschätzen; fällt dieser Annäherungsversuch zur Zufriedenheit beider Parteien aus, so schicken die Eltern des Bräutigams Geschenke (jap. yuino, nämlich frischen Fisch, Sake und einen Gürtel [obi] oder das Geld für einen solchen). Damit ist die Verlobung vollzogen, und die gute Sitte erlaubt kein Zurücktreten mehr; sogleich wird nun ein Glückstag als Hochzeitstermin festgelegt. Am Abend des Hochzeitstages wird die Braut, die heute meist als oberstes Gewand ein solches von schwarzer Kreppseide, bemalt und bestickt mit Mustern glückverheißender Vögel und Blumen, trägt, feierlich vom Vermittler und seiner Frau in das Haus des Bräutigams geleitet; als Geschenk bringt sie ihrem Verlobten Hakama genannte jap. Beinkleider. Gleich nach ihrem Empfang durch ihren erwartenden Bräutigam findet die Zeremonie des Sansan-kudo, d. h. „dreimal drei = neunmal“, statt. Braut und Bräutigam sitzen, auf einem Seidekissen japanisch am Boden hockend, einander gegenüber, wobei sie ein niederes Tischchen zwischen sich haben, auf welchem übereinander drei Sakeschalen von verschiedener Größe, die kleinste oben, stehen. Beide führen nun je dreimal jede dieser Schalen zum Munde, meist ohne wirklich zu trinken, jeder im ganzen also neunmal. Diese Zeremonie bedeutet ein ihrer ehelichen Verbindung Glück verheißendes Symbol, denn drei ist in Japan eine Glückszahl. Bemerkenswert ist hierbei, daß die Braut stets zuerst die Schale erhebt, da sie noch als Gast gilt. Darauf zieht sich die Braut zurück, um ihr schwarzes Gewand mit einem buntfarbigen zu vertauschen, während meist der Bräutigam in einem anderen Zimmer gleichfalls das seine wechselt. Nunmehr beginnt das Festmahl; wenn dieses sein

Ende erreicht hat, werden Braut und Bräutigam vom Vermittler und seiner Frau in das Brautgemach geführt, wo die beiden das sansan-kudo wiederholen. Hierbei aber kommt der Bräutigam, nunmehr der Mann und Hausherr geworden, immer zuerst. Einige Tage später — der strengen Sitte nach muß es am dritten Tage sein — macht das junge Paar den Eltern der Braut seine Aufwartung; dieser Besuch heißt sato-gaeri „Heimkehr“; die Braut trägt ein Gewand, das sie von ihrem Manne oder dessen Eltern erhalten hat. Inzwischen wird zu-



80. Beim Essen. Ganz links die Dienerin. (Jap. Photographie.)

gleich der Behörde die Mitteilung von der erfolgten Verheiratung gemacht mit dem Antrage, die durch den Wohnungswechsel der Braut nötig gewordenen Änderungen im Polizeiregister vorzunehmen. Mehr haben die Behörden mit der Angelegenheit nicht zu tun, und das ist alles, was — allerdings nur in aller-schwächster Andeutung — an unsere standesamtliche Trauung erinnern könnte.

Da und dort hat sich noch ein sinnvoller Brauch aus alter Zeit erhalten. Die Braut verläßt am Abend des Hochzeitstages das elterliche Haus nicht in schwarz, sondern in weiß gekleidet. Weiß, ursprünglich die Farbe der Reinheit, bezeichnet Trauer in Japan. Das weiße Gewand soll symbolisch zum Ausdruck bringen, daß sie für ihre Familie gewissermaßen aus dem Leben geschieden und gesonnen ist, nur als Leichnam das Haus ihres Gatten wieder zu verlassen. Zum Zeichen der nach Entfernung eines Verstorbenen erforderlichen Reinigung wurde nach ihrem Auszuge das elterliche Haus gefegt und oft noch am Eingang ein Totenlicht angezündet.

Die vorangehende Schilderung stellt *eine* althergebrachte Form der Heirat dar, es versteht sich wohl von selbst, daß es mancherlei durch Ort und Zeit bedingte Abweichungen gibt. Das ist besonders der Fall, wo abendländische Hochzeitsbräuche sich in das rein japanische Zeremoniell eingeschlichen haben. So trägt z. B. nicht selten, vor allem in Großstädten, der Bräutigam einen europäischen Gesellschaftsanzug, mit Vorliebe den Frack; in diesem Falle kleidet er sich natürlich während der Feier nicht um. Oder, was wohl auf eine Anlehnung an unsere kirchliche Trauung zurückzuführen sein dürfte, man fühlt das Bedürfnis, zugleich eine Art religiöser Feier in einem Shintōschrein vorzunehmen. Auch Hochzeitsreisen — früher völlig unbekannt — finden sich bereits da und dort in vornehmen Kreisen.

Es ist richtig, daß Ehescheidungen in Japan, in erster Linie bei der gewöhnlichen Bevölkerung, außerordentlich häufig sind, aber sie verdienen mit Rücksicht auf das Zustandekommen der Ehen eine von Grund aus andere moralische Beurteilung als bei uns. Vor allem ist zu beachten, daß unter dem Drucke des unerbittlich die ganze Nation beherrschenden Familiensystems, wo im Einklang mit der Lehre des Konfuzius bedingungsloser Gehorsam gegenüber dem Willen der Eltern für die Kinder eine über jede Diskussion erhabene Selbstverständlichkeit ist, die Eingehung einer von den Eltern angeordneten ehelichen Verbindung nichts weiter als simple Kindespflicht bedeutet. Die Verantwortung liegt also restlos auf seiten der Eltern. Erst nach der Hochzeit beginnt für das junge Paar das Recht der freien Selbstbestimmung, und so ist auch die Auflösung eines keine Harmonie ermöglichenden Bundes und damit die radikale Berichtigung eines elterlichen Irrtums ausschließlich seine Sache. Daß Liebesheiraten — auch heute noch — zu den Seltenheiten gehören, ist nur die Kehrseite dieser Verhältnisse.

In diesem Zusammenhange ist noch einer das japanische Familienwesen in tiefgreifendster Weise beeinflussenden Einrichtung kurz Erwähnung zu tun: der Adoption. Sie ist der ganzen Nation, von den niedersten bis in die allerhöchsten Kreise hinauf, dermaßen in Fleisch und Blut übergegangen, daß auf Schritt

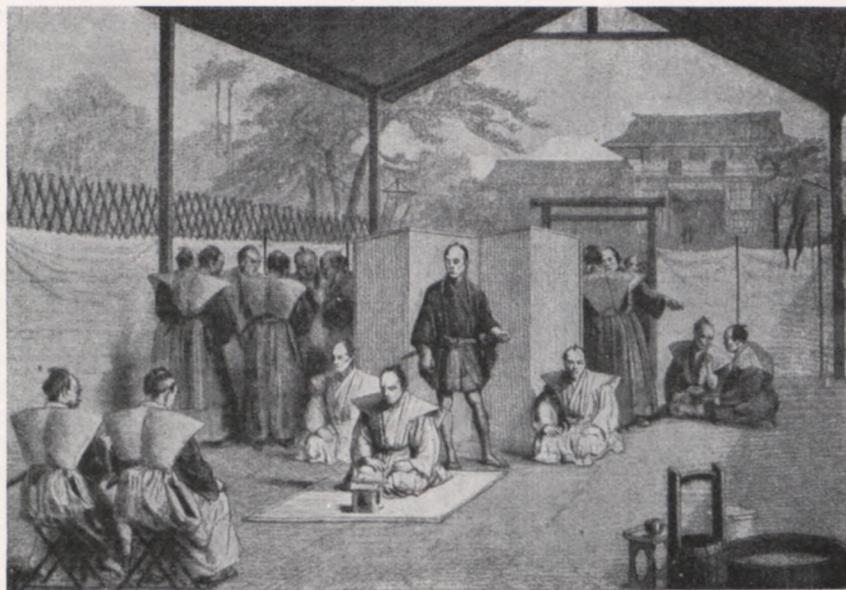
und Tritt die Grenzen zwischen wirklicher und bloß konventioneller Verwandtschaft in geradezu sinnverwirrender Weise verwischt sind. Die Adoption hat sich in Japan geradezu zu einem wissenschaftlichen System entwickelt, in welchem volle zehn Kategorien von Adoptivkindern unterschieden werden. So allgemein die Adoption über das ganze Land hin verbreitet ist, so mannigfach sind in den einzelnen Fällen die maßgebenden Motive. An erster Stelle steht natürlich der Wunsch nach Erhaltung der Familie, wenn ein Stammhalter sich nicht einstellen will. Hierbei ist die stärkste Triebfeder religiöser Art und hängt aufs engste mit dem Ahnenkult zusammen: wer sollte sonst den Manen der Abgeschiedenen Speiseopfer darbringen und zu ihnen beten? Ferner ist die Adoption ein sehr geeignetes Mittel, zwischen sehr kinderreichen und kinderarmen Familien einen Ausgleich zu schaffen. Auch rein geschäftliche Erwägungen spielen häufig eine entscheidende Rolle. In der ersten Zeit der Meiji-Periode bot sogar die Adoption nicht selten einen bequemen Ausweg für solche, die sich vom Militärdienst drücken wollten, da der einzige Sohn davon befreit war; der Drückeberger brauchte sich also bloß von einem kinderlosen Ehepaar adoptieren zu lassen.

Mit zumeist ganz ungleich mehr Animosität als Objektivität haben sich nun von jeher abendländische Besucher an dem Problem der japanischen Frau versucht. Wenige haben den einzig richtigen Weg einer sachlich-immanenten Kritik innezuhalten verstanden: nur im Rahmen einer ihre naturgegebene und umweltgebundene Stellung berücksichtigenden Betrachtung ist es möglich, der japanischen Ehegattin als solcher Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Dank jenen unzutreffenden Darstellungen herrscht im Abendlande weit und breit die Vorstellung von der japanischen Ehefrau als eines in sklavischer Knechtschaft schmachtenden, höchst bedauernswerten Geschöpfes. Nichts ist verkehrter als dieses Urteil. Eine sehr beredte Sprache spricht doch wohl schon der Umstand, daß der Harem in diesem Lande etwas ganz Unbekanntes ist. Auch die heute vom Gesetze grundsätzlich verbotene Polygamie hat selbst in alten Zeiten nicht im entferntesten die Verbreitung und Bedeutung besessen, die ihr oft von schlecht unterrichteten Weltenbummlern und ihren urteilslosen Nachbetern angedichtet worden ist. In den verhältnismäßig recht seltenen Fällen, wo der Ehemann sich nicht mit *einer* Gattin begnügt, ist das Motiv in der Regel nichts weniger als unbeherrschte Sexualität. Hier spielt vielmehr die ausschlaggebende Rolle ein dem Zwange der Familienidee entspringendes Moment: das unabweisbare Bedürfnis, in den Besitz eines der rechtmäßigen Ehefrau versagten Stammhalters zu gelangen und so den Fortbestand der Familie sicherzustellen. Ist das Ziel erreicht, wird nämlich dieser Sproß der Nebenfrau als legitimer Sohn adoptiert.

Es ist bereits weiter oben unterstrichen worden, daß ganz allgemein für den japanischen Geist das höchste Wertungsprinzip einen ausgesprochen ästhetischen Charakter trägt. Ganz im Einklang damit kann nun auch das japanische Idealbild der Frau nur unter dem Gesichtswinkel einer ästhetisch orientierten Beurteilung richtig und erschöpfend zugleich gewürdigt werden. Die dem rein japanischen Ideal entsprechende Erziehung der Frau verfolgt als letztes Ziel die Heranbildung echter, von makelloser Sittsamkeit, natürlichem Taktgefühl sowie selbstloser Bescheidenheit beherrschter und ganz vom Willen zu ästhetischer Lebensgestaltung beseelter Weiblichkeit. Das scharf umgrenzte Wirkungsgebiet der Frau ist das Innere des Hauses, das traute Heim, wo sie mit nie erlahmendem Eifer für das Wohl des draußen in den Nöten und Stürmen des Lebens seinen Mann stehenden Gatten und für die liebevolle Betreuung der Kinder Sorge zu tragen hat. Aber die auf jeden Fremden, der Gelegenheit hat zu unbefangener Beobachtung, geradezu bestechend wirkende Art, wie sie diesen ihren naturgegebenen Pflichten gerecht wird, wie sie alles handhabt, wie sie sich bewegt, wie sie spricht, wie sie lächelt, wie sie sich sittsam bescheidet, all das legt auch in den unbedeutendsten Zügen beredtes Zeugnis ab von ihrem über die Maßen ausgeprägten Sinne für das Ästhetische. Und was wäre hierbei entwürdigend? Selbst die über nahezu anderthalb Jahrtausende sich ausdehnende Herrschaft chinesisch-buddhistischer Kulturideale mit ihrer unerbittlichen Geringschätzung des Weibes hat es nicht fertig gebracht, die japanische Frau auf die dem Weibe sonst bei den Orientalen zukommende Stufe der Nichtachtung herabzudrücken. Nicht unangebracht dürfte wohl schließlich noch der Hinweis auf zwei hier ganz besonders ins Gewicht fallende Tatsachen sein: eine weibliche Gottheit ist es, die als Urahnin des Kaiserhauses verehrt wird, ferner, die beiden Meisterwerke der klassischen Prosaliteratur Japans, Genjimonogatari und Makura no Sōshi (etwa 1000 n. Chr.), sind Schöpfungen des weiblichen Geistes und erfreuen sich, heute wie vor vielen Jahrhunderten, der denkbar höchsten Wertschätzung.

Der innerpolitische Umschwung, der mit dem Jahre 1868 einsetzte, machte sich im Laufe der Entwicklung auch in der Gesellschaftsordnung Japans geltend. Bis dahin gab es vier Klassen: die Kriegerklasse der Samurai mit den Daimyō (Feudalfürsten) als Territorialherren, den Bauernstand, die Handwerker und zuletzt, durch eine tiefe Kluft von den übrigen getrennt, die Kaufleute. Diese vier Klassen wurden nun reduziert auf drei: K(w)azoku Adel, heimlich Bürgerliche und, als vermittelndes Bindeglied, Shizoku,

das sind die ehemaligen Samurai; diese Mittelklasse hat aber genau dieselben Rechte und Pflichten wie die unterste, die der heimin. Vollständig außerhalb der eigentlichen Klassenordnung standen die sogenannten Eta, die Paria Japans, die sich hauptsächlich als Abdecker betätigten. Ihre völlige Rechtsunfähigkeit ist durch ein Gesetz im Jahre 1871 zwar aufgehoben worden, aber es läßt sich begreifen, daß diese juristische Rehabilitation selbst heute noch nicht die entsprechende gesellschaftliche nach sich gezogen hat. Übrigens ist zu betonen, daß der bisweilen gebrauchte Ausdruck Kaste sich keinesfalls auf die japanische



81. Vorbereitung zum Harakiri (Seppuku). Auf der Matte sitzt kniend der Verurteilte, hinter ihm steht der Kaishakunin, meist sein bester Freund, der ihm sofort nach erfolgtem Bloßlegen der Eingeweide den Kopf abschlägt; im Hintergrunde die Zeugen. (Aus M. Kern, Licht des Ostens.)

Gesellschaftsordnung anwenden läßt, denn das Hauptmerkmal, die absolute Unüberbrückbarkeit der sozialen Unterschiede, fehlt hier vollkommen.

Samurai, vom Verbum samurau „aufwarten, dienen (einem Herrscher, Fürsten)“, bezeichnete bis zur Errichtung des Feudalismus die Soldaten der Palastwache des Mikado, dann aber erweiterte sich der Sinn des Wortes, und es umfaßte den ganzen Kriegerstand. In der Feudalzeit, welche ihr formales Ende im Jahre 1868 (ihr praktisches erst drei Jahre später) fand, wohnte der Samurai im Schlosse seines Daimyō, seines Lehnsherrn, dem er in selbstloser Hingabe mit Leib und Seele verschrieben war. Außer dem Schutze, den ihm sein Herr gewährte, erhielt er von diesem als materielle Gegenleistung jährlich eine bestimmte, in koku (ca. 180 Liter) gemessene Menge Reis für sich und seine Familie. Die kriegerisch-soldatische Erziehung und Tätigkeit sowie die ganze Denkart des Samurai entsprechen in den maßgebenden großen Zügen durchaus denen des abendländisch-mittelalterlichen Rittertums, abgesehen von zwei charakteristischen Abweichungen. An Stelle des Zweikampfes trat im fernsten Osten der Freitod (harakiri oder seppuku, wörtlich „Bauchaufschneiden“) als letzte und absolute Ehrenrettung; und zwar gab es zwei Arten, den von oben befohlenen, um den eines Verbrechens schuldig gewordenen Samurai vor der Schmach der Hinrichtung zu bewahren, sodann den freiwilligen als den einzigen Ausweg aus anderweitig unlösbar erscheinenden Verwickelungen einander widerstrebender Ehrenpflichten. Letzterer hat sich bis in die jüngste Zeit erhalten, während ersterer natürlich der Neugestaltung der innerpolitischen Verhältnisse zum Opfer fiel. Die zweite Abweichung betrifft das grundverschiedene Verhältnis zum schönen Geschlecht: Galanterie ist ein Begriff, für den in der Mentalität des Samurai kein Raum war. Zur Vervollständigung sei hinzugefügt, daß neben der tonangebenden und besitzenden feudalen Aristokratie der — gegen Anbruch der neuen Zeit nahezu dreihundert — Daimyō noch die eigentlich legitime des völlig verarmten Hofadels, jap. Kuge, existierte, die jedoch in der abgeschlossenen Welt des kaiserlichen Palastes zu Kyōto das ganze Mittelalter hindurch ein zwar selbstbewußt-adelsstolzes, aber vollkommen bedeutungsloses Schattendasein führte. Erst der Zusammenbruch des Feudalsystems verhalf ihnen, ideell wie materiell, wieder zu Ehren: die neue Rangordnung machte sie zu Prinzen, Marquis oder Grafen und sprach ihnen obendrein Ruhegehälter zu. Die Macht der Daimyō hingegen war ein für allemal gebrochen.

In diesem Zusammenhange ist noch kurz einzugehen auf einen japanischerseits gemeinhin als spezifisch einheimischer Kulturtypus in Anspruch genommenen Ideenkomplex, der, auch den Gebildeten des Abendlandes mehr oder minder bekannt, bisweilen in den Mittelpunkt lebhaftester Kontroverse gerückt worden



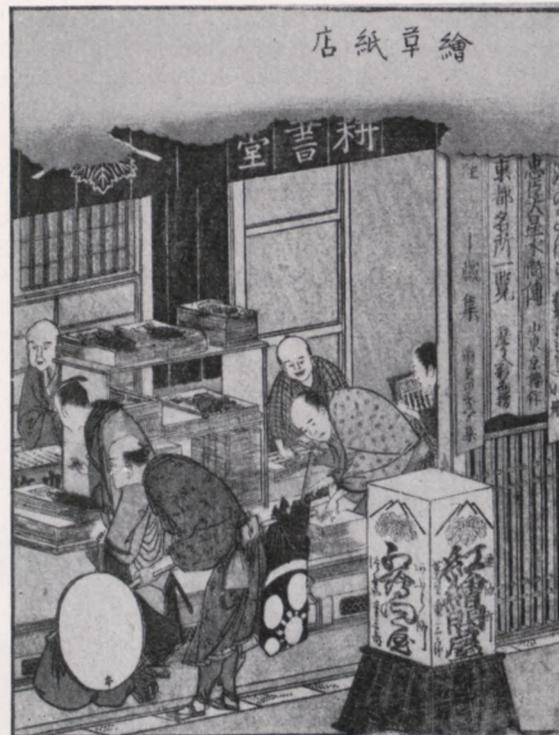
82. Moderner Schauspieler als Samurai. (Jap. Photographie.)

ist: den Bushidō. Bei rein sachlicher Stellungnahme muß nun hier dreierlei auseinandergelassen werden: der Inhalt selbst, der Terminus als solcher und der Singularitätsanspruch auf japanischer Seite. Zunächst also die Sache, die Frage: was ist Bushidō? Wörtlich übersetzt bedeutet der Ausdruck „Ritter-Weg“, d. i. Ritter-Moral oder Ritter-Tugend(en). Sieht man ab von der rein körperlichen Schulung in Kampfmethoden wie Bogenschießen, Ringen, Fechten als dem von den strengen Jüngern des Bushidōtums allerdings für unerläßlich befundenen, aber doch mehr äußerlichen Komplement, so läßt sich Bushidō seinem realen Inhalte nach definieren als Kollektivbezeichnung einer ganzen Reihe bunt zusammengewürfelter Tugenden wie Kaisertreue, Kindespietät, Vaterlandsliebe, Loyalität, Wahrhaftigkeit, Treue, Standhaftigkeit, Mut, Tapferkeit, Ehre, Höflichkeit, Anstand, Gesittung, Ehrfurcht, Gehorsam, Barmherzigkeit, Achtung vor dem Feinde, Rechtsschaffenheit, Hochherzigkeit, Sparsamkeit u. a. m. Bushidō ist jenes nachgerade zu einer Art nationalistisch-ethischen Glaubensbekenntnisses der japanischen Rasse erhobene Charakterideal, das sich manifestiert in unbeirrbarer Betätigung aller der Vorzüge oder Tugenden, die den ritterlichen Menschen, den Ehrenmann, als solchen kennzeichnen. Die beiden erstgenannten Tugenden, Kaisertreue und Kindespietät, chū-kō, gelten als die eine untrennbare Einheit bildenden Kardinaltugenden, aus denen sämtliche übrigen sich ableiten lassen. Alle diese Tugenden sind so, um ein Bild zu gebrauchen, gleichsam die von dem zentralen Prinzip des chū-kō nach allen Richtungen ausstrahlenden Radien eines die gesamte Daseinsformung des Mannes von Ehre umspannenden Kreises praktisch-sittlicher Gebote. Charakteristisch ist, nebenbei bemerkt, im Vergleich mit der aristotelischen Lehre, daß die dianoethischen Tugenden wie Einsicht, Weisheit, Klugheit hier an keiner Stelle Beachtung finden. Als

Schwächen des Bushidō rügt ein moderner japanischer Gelehrter, M. Honaga, mit Recht, „allzu große Einfachheit und Einseitigkeit des Denkens sowie übermäßigen Formalismus“. Was nun den zweiten Punkt anbetrifft, den Namen Bushidō, um den, oder genauer, um dessen Alter und Authentizität sich nämlich im Kerne die erwähnte Kontroverse dreht, so ist folgendes in Erwägung zu ziehen. Auf der einen Seite wird, nur zu oft aus mißdeutetem Patriotismus heraus, ein bis zu den Anfängen der Nation hinaufreichendes Alter für den Bushidō in Anspruch genommen, während man ihm auf der anderen ein nennenswertes Alter überhaupt abspricht; sogar als moderne englische Prägung hat ihn ein *japanischer* Schriftsteller ausgegeben (G. d. O., S. 657). Der große Japankenner B. H. Chamberlain hat festgestellt, daß das Wort Bushidō in keinem — einheimischen oder europäischen — vor 1900 erschienenen *Wörterbuche* zu finden ist, und zugleich darauf hingewiesen, daß selbst so gründliche Japanforscher wie Kämpfer, Siebold, Satow, Rein diesen angeblich altberühmten Terminus an keiner einzigen Stelle erwähnen. Das spricht zweifellos eine deutliche Sprache; trotzdem darf jedoch ein Umstand nicht übersehen werden. Die erwähnten, im allgemeinen als wesentlicher Bestandteil des Bushidō erachteten kriegerischen Übungen verraten aufs deutlichste seinen militärischen Ursprung; Lebensführung und Pflichtenkreis des Samurai sind der Boden, wo er seine ersten Wurzeln geschlagen hat; jene sozusagen die Keimzelle des Bushidō bildende Doppeltugend chū-kō, welche wohl als charakteristischer Reflex einer der Uranlagen japanisch-völkischer Eigenart gedeutet werden muß, ist gewiß bereits von den Samurai ganz früher Zeiten als erhabenstes Ideal ritterlicher Lebenshaltung gepflegt worden. Zieht man nun lediglich diesen wohl kaum zu bestreitenden Sachverhalt in Erwägung, so hat allerdings die Altersfrage für den Kernpunkt des Problems ihre Lösung in positivem Sinne gefunden: das patriotisch-ethische Fundament des Bushidō ist dann wirklich unbestimmbar alt. Es darf jedoch an einer bedeutsamen Tatsache nicht achtlos vorbeigegangen werden, daß nämlich die Einzelglieder dieses im Laufe der Jahrhunderte inhaltlich ganz unvermerkt immer weitere Kreise ziehenden, sowie aufs nachhaltigste durch buddhistische, besonders zenistische, Ideen beeinflussten formalethischen Komplexgebildes von denkbar lockerster Komposition, welches heute den Namen Bushidō trägt, ihre Zusammenstellung in keiner Weise dem inneren Zwange begrifflich begründeter und systematisch zu veranschaulichender Solidarität, sondern vielmehr bloßer Zufälligkeit verdanken, daß also hier nichts weniger als ein wohlgegliederter geistes-

geschichtlicher Spezialtypus von scharf umrissenen Konturen vorliegt. Überhaupt hat niemals ein schriftlich niedergelegter, in streng formalem Sinne des Wortes so zu nennender kanonischer Sittenkodex der japanischen Ritterschaft existiert. Doch wohl nur als Annäherung an einen solchen, als Vorstufe, kann das eine Synthese von militärischer Wissenschaft und konfuzianischer Sittenlehre verkörpernde Schrifttum des mittelalterlichen Philosophen Yamaga Sokō (1622—1685), in moderner Zeit „Vater des Bushidō“ geheißen, in Betracht kommen; nebenbei gesagt ist hier — abgesehen von anderen Ausdrücken — stets von Shidō „Samurai-Weg“ die Rede, die (der Bedeutung nach allerdings gleichwertige) Erweiterung Bushidō findet sich nicht. Für diese letztere ist meines Wissens der früheste Beleg aufgezeigt worden erst bei dem konfuzianistischen Philosophen Yoshida Shōin in einer Schrift aus der Mitte des 19. Jahrhunderts, bezüglich deren rein formaler Wertung als Kodex indessen die soeben geltend gemachten Einwände in gleicher Weise zu Rechte bestehen dürften. Bemerkenswert ist ferner in diesem Zusammenhange, daß die ganzen nahezu sieben Jahrhunderte der Feudalzeit hindurch im Brennpunkt des chū nicht der dem eigentlichen historischen Geschehen entrückte Kaiser, sondern vielmehr der jeweilige Lehnherr stand. Oft waren sogar Glieder derselben Familie verschiedenen, miteinander rivalisierenden Lehnherrn verpflichtet, was den unschätzbaren Vorteil bot, daß die Familie als solche in keinem Falle verlieren konnte. Was nun drittens die japanischerseits in der Regel aufs nachdrücklichste betonte Einzigartigkeit dieses Bushidō anbelangt, so trifft man wohl ohne Zweifel das Richtige, wenn man mit Chamberlain den Unterschied zwischen westlicher und östlicher sozialer Entwicklung nur als einen solchen der Zeit, nicht aber des Ortes und der Rasse auffaßt. Auch bei uns hat es ein feudales Zeitalter mit hohen Idealen gegeben, auch bei uns wird sich kaum einer der im sog. Bushidō aneinandergereihten Tugenden das Heimatrecht abstreiten lassen. Die einzige, die m. E. in gewissem Ausmaße als fernöstlich-original gelten kann, dürfte kō, die Kindespietät, sein, insofern ihr im Abendlande die das Familienleben so weitreichend beeinflussende praktische Auswirkung und das durch die Unabtrennbarkeit von chū unzweideutig dokumentierte, ausgesprochen patriotische Kolorit abgeht. Allenfalls wäre noch als eine zarte Schattierung nach dem Originalen hin anzuerkennen die der auch im Bushidō unverkennbar zutage tretenden absoluten Gebundenheit der japanischen Psyche an Zeremoniell und Etikette ganz adäquate, unerbittliche Rigorosität hinsichtlich der Beurteilung und Sühnung von Verstößen. Daneben darf indes ein anderer, schon durch die bloße Vermutung nahegelegter Sachverhalt nicht verschwiegen werden: der ethische Besitzstand des Bushidō ist nach Wortschatz wie Ideengehalt in denkbar weitestreichendem Umfange der Patenschaft chinesischer Vorbilder zu Danke verpflichtet. So erweist sich z. B. gleich jene gewissermaßen den Grundstein der Bushidō-Ethik bildende Doppeltugend Chūkō als altes Kulturgut aus dem Reiche der Mitte: Wort und Begriff finden sich bereits in dem klassischen Buche der Urkunden, dem Shuking. Ungeschmälert bleibt hier nichtsdestoweniger die Gültigkeit der vorhin aufgestellten Behauptung, es handle sich bei Chūkō um eine Funktion urjapanischer Wesensart; denn niemals hätte wohl die ledigliche Entlehnung einer bloßen Begriffsformel aus einem fremden Kulturkreise eine so uneingeschränkte Herrschaft über die Gemüter erringen können, wenn nicht erst eine dem Nationalcharakter eingeborene adäquate Empfänglichkeit sie mit lebensschaffendem Inhalte zu erfüllen imstande gewesen wäre. Gerade dieser Fall illustriert aufs anschaulichste die Wirkung des für die Geistesgeschichte Japans so charakteristischen Prinzips Wakon-Kansai.

Nach dem Erlöschen des mittelalterlichen Rittertums ist dann jene in moderner Zeit tatsächlich unter



83. Die Buchhandlung des Tsuta-ya in Yedo. 1802. Holzschnitt von Hokusai.

der Parole Bushidō zum Symbol des japanisch-nationalen Eigentypus proklamierte Blütenlese aller möglichen Tugenden ihres rittermäßig-militärischen Sondercharakters entkleidet worden; Bushidō ist nun nicht mehr bloß Vorrecht einer bestimmten Klasse, sondern gilt heute allgemein als die ideale Richtschnur für eine in patriotisch-ethischem Betracht mustergültige Verhaltensweise des japanischen Edelmenschen überhaupt. Rein praktisch-inhaltlich deckt sich übrigens Bushidō mit dem bereits erläuterten Yamato-damashii, theoretisch gesprochen könnte man etwa ersteren als das mehr objektiv-methodische letzterem als dem mehr subjektiv-persönlichen Korrelat gegenüberstellen. Daß schließlich nicht selten der Bushidō mit dem geheimnisvollen Schleier einer ihm an sich wesensfremden esoteristischen Auslegung umhüllt wird, dürfte nach dem bereits früher über den mystischen Einschlag in der japanischen Mentalität Gesagten nicht im geringsten überraschen.

Der unbefangene Beobachter modern japanischer Daseinsgestaltung stößt gar bald auf ein gewisses Auseinanderstreben, eine innere Zerrissenheit, in der sich aufs bildhafteste jene eingangs besprochene Doppelnatur der jüngsten Weltgroßmacht manifestiert: es ist der vielfach allerdings mit erstaunlichem Geschick getarnte Zwiespalt zwischen dem immer noch in bemerkenswerter Stärke wirksamen Geiste des alten Mikado-Reiches und den völlig umgestellten Anschauungen des neuzeitlichen Dai-Nippon. Gediegene Einfachheit, unverkünstelte Naturgebundenheit und anspruchslose Selbstbescheidung sind die Leitmotive, welche das von abendländischer Zivilisation noch nicht in artfremde Bahnen geworfene japanische Leben alten Stiles im großen ganzen beherrscht haben; selbst heute noch hat sich diese abgeschiedene Welt von im allgemeinen geradezu spartanischer Bedürfnislosigkeit — fern von den großen Industriepunkten und Verkehrszentren natürlich — da und dort in beinahe unbeeinträchtiger Urwüchsigkeit zu erhalten gewußt. Doch der Siegeszug der neuen Zeit geht im Sturmschritt weiter; ausgedehnte, durch unwegsame Gebirgszüge isolierte Landstriche, in die noch keine Eisenbahn führt, werden, durch weitverzweigte Autoverbindungen erschlossen, jäh aus ihrem Dornröschenschlaf erweckt. Das Haus rein japanischen Stiles, leichtes Fachwerk mit Stroh-, Schindel- oder Ziegeldach, unterscheidet sich in mannigfaltiger Hinsicht vom europäischen: neben der fast völligen Abwesenheit von wirklichen Wänden — welche auf den Hauptseiten des Hauses durch große, in Rillen laufende Holzschiebetüren (amado „Regentüre“), die man des nachts sowie bei Unwetter vorschiebt, ersetzt werden — und dem Fehlen eines Fundamentes in unserem Sinne des Wortes dürfte wohl am auffälligsten das Nichtvorhandensein eigentlicher Möbel wirken. Gerade hier bietet sich nun ein ohne weiteres in die Augen fallendes Beispiel für das in Rede stehende moderne Nebeneinander japanischer und abendländischer Art: einerseits das bunte Gemisch echt japanischer Häuser und europäischer Bauten (besonders öffentlicher Gebäude wie Bahnhöfe, Postämter, Banken, Warenhäuser usw.) in größeren Städten, andererseits jener bei den wohlhabenden Klassen immer häufiger anzutreffende Haustypus, wo sich außer den normalen japanischen Räumen ein oder auch mehrere vollkommen europäisch ausgestattete und eingerichtete Zimmer finden. In denselben Zusammenhang gehören ferner vor allem noch die beiden inhaltsreichen Kapitel Kleidung und Nahrung. Beamte, Lehrer, Studenten, Schüler usw. tragen im Dienst in der Regel europäische Kleidung oder Uniform, sonst gewöhnlich japanische. Die rein japanische Küche unterscheidet sich von der unserer vor allem durch einen ausgesprochenen Mangel



84. Geishas hinter Gitterfenstern im Stadtteil Yoshiwara. Holzschnitt von Hokusai.

an Fett; das Hauptnahrungsmittel ist Reis, der gewöhnlich bei jeder der drei Mahlzeiten als *pièce de résistance* erscheint. Im allgemeinen verschmäht es jedoch der Japaner durchaus nicht, sich gelegentlich durch ein Mahl in abendländischem Stile Abwechslung zu verschaffen, und — in Gaststätten, wie auch oft zu Hause — sind den japanischen Speisen meist ein oder mehrere europäische Gerichte beigefügt.

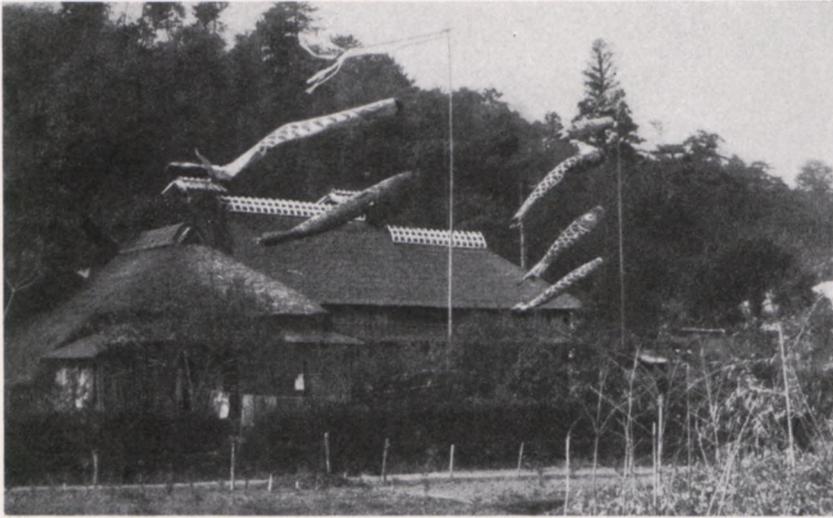
An der Spitze der zahlreichen japanischen Feiertage und Feste steht ohne Zweifel das Neujahrsfest, welches mindestens drei, meist aber fünf Tage dauert; es ist *das* große Fest der ganzen Nation, das von alt und jung mit vollster Hingabe begangen wird unter



85. Das Puppenfest, Hinamatsuri. (Jap. Phot.)

Beachtung einer großen Zahl spezifischer Neujahrsbräuche, wobei ein besonderes Gericht (*o-zōni*) sowie ein besonderes Getränk (*o-toso*, süßer Sake) eine große Rolle spielen. Es sind weiter zu nennen die sog. *Go-sekkū*, fünf mehr familiäre Feste (am 7. Januar, 3. März, 5. Mai, 7. Juli und 9. September). Von diesen ist vielleicht das populärste das *momo no sekkū*, „das Pfirsichfest“, am 3. März, gewöhnlich *hina-matsuri*, „Puppenfest“, genannt. Es handelt sich hierbei nicht um Puppen, die alltäglich als Spielzeug gebraucht werden, sondern um eine Art Zeremonialpuppen, die, nicht selten einen von Generation zu Generation vererbten Hausschatz darstellend, für einige Tage im besten Zimmer feierlich aufgestellt sind, um dann wieder bis zum nächsten Jahre sorgfältig verwahrt zu werden. Unter den vielen religiösen Festen sind hervorzuheben vor allem Buddhas Geburtstag, am 8. April, in den Buddhatempeln mit großer Feierlichkeit begangen, und das *O-bon*-Fest, seit der Einführung des Buddhismus in Japan (d. h. seit nahezu vierzehn Jahrhunderten) am 13., 14. und 15. Juli gefeiert. Der Sinn dieses Festes, das dem christlichen Allerseelen- oder Totenfeste sehr nahe steht, ist eine geistige Verbindung mit den Seelen der Abgeschiedenen, die dem herrschenden Glauben nach ihrer früheren Wirkungsstätte nicht fern sind und in diesen Tagen den Wunsch haben, mit ihren noch lebenden Verwandten für eine kurze Zeit in Berührung zu treten. Den letzteren ist damit Gelegenheit gegeben, sich in feierlicher Weise zu den Pflichten der Kindesliebe zu bekennen und den Vorfahren ihren Dank für alles, was jene ihnen zu Lebzeiten erwiesen haben, aufs anschaulichste zum Ausdruck zu bringen. Denn dieses Fest ist aus dem Ahnenkult erwachsen. Von Feiertagen ausgesprochen politischen Charakters sind u. a. zu nennen Kaisersgeburtstag, *Tenchō-setsu*, am 29. April, der Tag der Reichsgründung durch *Jimmu Tennō*, *Kigen-setsu*, am 11. Februar, und der Gedenktag für den Meiji-Kaiser, *Meiji-setsu*, am 3. November. Zum Schlusse sei noch eines eigenartigen, etwa 250 Jahre alten Volksfestes Erwähnung getan, des *Kawa-biraki*, des Festes der „Eröffnung des Flusses (nämlich des *Sumidagawa*, an dem *Tōkyō* liegt)“, bisweilen im Juli, bisweilen auch im August; ein recht ausgelassenes Treiben, ursprünglich drei Monate anhaltend, herrscht bei dieser Gelegenheit, so daß man nicht selten den abendländischen Karneval zum Vergleich heranzieht.

Den ersten Anstoß zu höherer Geistesbildung erhielt das Land der aufgehenden Sonne durch die bereits mehrfach erwähnte Einführung der chinesischen Kultur, vor allem des Buddhismus im 6. Jahrhundert. Doch standen die Wege zur Bildung zunächst nur Prinzen und dem Hofadel offen. Der erste Versuch,



86. Karpfenfahnen beim Knabenfeste. (Jap. Photographie.)

ein Unterrichtssystem in weiterem Umfange festzulegen, fällt in den Anfang des 8. Jahrhunderts und gründet sich, wie voraussehen, ganz auf chinesische Vorbilder; doch ist nichts über die praktische Auswirkung dieses Systems bekannt; aber auch hier kamen als Schüler nur die Söhne der Vornehmen in Betracht. Erst die Tokugawa-Zeit bot in den sog. Terakoya, „Tempelschulen“, deren es um die Mitte des 18. Jahrhunderts an die 15 000 gegeben haben soll, allen Volksschichten ohne Unterschied Gelegenheit zu

geistiger Bildung. Der von buddhistischen Priestern erteilte Unterricht befaßte sich mit Lesen, Schreiben, Rechnen und konfuzianischer Ethik. Das Jahr 1872 rief dann das moderne japanische Erziehungswesen ins Leben, in dessen Geschichte das berühmte, bis auf den heutigen Tag bei allen Schulfestlichkeiten vom Direktor feierlich verlesene Reskript des Kaisers Meiji vom Jahre 1890 einen Markstein bildet. Die Meiji-Restauration hat auch auf dem Gebiet der Pädagogik eine ganz neue Einstellung zuwege gebracht: das moderne Schulsystem verkörpert eine Verschmelzung ostasiatischer und abendländischer Kulturideale. Das Fundament der Bildung ist die sechsklassige niedere Volksschule, an die sich die höhere (2 oder 3 Jahre) anschließt. Im Bedarfsfalle kann beiden Volksschulen noch je ein Ergänzungskursus von höchstens 2 Jahren angegliedert werden. Koedukation ist grundsätzlich nicht ausgeschlossen, wird jedoch nach Möglichkeit vermieden. Es folgen dann zwei höhere Knabenschulen, die fünfklassige Chūgakkō und die an sich siebenklassige Kōtōgakkō; von letzterer jedoch gewöhnlich nur die Oberstufe von 3 Jahren, getrennt in eine literarische und eine naturwissenschaftliche Abteilung. Hier ist Koedukation ausgeschlossen, darum eine entsprechende höhere Schule für Mädchen (im Prinzip 5, oft aber auch bloß 4 oder nur 3 Jahre). Für Spezialbildung gibt es drei Arten von Schulen: Gewerbeschule, Fachschule und Universität; von letzterer vier Arten: kaiserliche (8), staatliche (2), öffentliche (3, zwei medizinische und eine Handelshochschule) sowie private (11 private Universitäten und 13 private Hochschulen). Außerdem drei Lehrer(innen)bildungsanstalten (Volksschullehrer- und -lehrerinnenseminar, höheres Lehrer- und Lehrerinnenseminar, provisorische Lehrerbildungsanstalt). Zu erwähnen sind ferner noch Kindergärten, sowie Erziehungsstätten für körperlich oder geistig anormale Kinder.

Überall wird an Stelle unseres Religionsunterrichtes Moral gelehrt; im Mittelpunkt stehen die Tugenden des Bushidō, das Hauptziel ist Erziehung zu kaisertreuem Denken und Handeln.

Abgesehen von den nach dem Meiji-Umschwung eingeführten und denkbar größter Verbreitung sich erfreuenden abendländischen Sportbetätigungen bleiben als solche japanischen Charakters in der Hauptsache die Fechtkunst (Kenjutsu, Kendō oder Gekken) sowie zwei Arten des Ringens: Sumō, in der Regel nur von Berufsringern ausgeübt, spezifisch japanisch und zwei Jahrtausende alt (zum ersten Male offiziell registriert für das Jahr 23 v. Chr.), sodann, um die Mitte des 17. Jahrhunderts durch den naturalisierten Chinesen Chin Gempin in Japan eingeführt, Jūdō (oder Jūjutsu, auch Yawara), in erster Linie eine hervorragende Methode der Selbstverteidigung, und zwar für Männer wie Frauen. Endlich noch Sōjutsu, Speerwerfen, und Kyūjutsu, Bogenschießen, beide aus der Ashikaga-Zeit (1336—1553) stammend.

Als die frühesten, z. T. noch ganz naiven Äußerungen des schauspielerischen Kunsttriebes der Japaner erweisen sich jene pantomimischen Tanzspiele profanen sowohl wie kultischen Charakters, welche bereits im mythischen Dämmer grauer Vorzeit eine hervorragende Stelle im Leben des japanischen Volkes eingenommen haben dürften. Darin liegt jedoch, entgegen weitverbreiteten einheimischen Anschauungen,

durchaus keine Besonderheit hinsichtlich der Entwicklung des japanischen Theaters: bei jedem Volke wurzeln die Ursprünge dramatischer Schaustellung in gewissen tanzartig-rhythmischen Körperbewegungen, die einem mehr oder weniger allgemein menschlichen, spielerisch - künstlerischen Ausdrucksbedürfnisse, vor allem zum Zwecke sinnfälliger Verbildlichung von Kulthandlungen, entspringen.

In der krausen Mannigfaltigkeit jener primitiven, von fremdländischen Einflüssen ohne Zweifel noch ganz unbeschwerten choreutischen und pantomimischen Aufführungen des alten, d. h. vorbuddhistischen Japan verdienen nun die sog. Kagura-Spiele besondere Beachtung, insofern sie es sind, die als die eigentliche Keimzelle der dramatischen Kunst Japans angesprochen werden müssen. Hierbei handelt es sich nicht etwa um eine differenzierte dramatische Stilgattung, sondern um ein buntes Allerlei von „Vorführungen verschiedenster Art, vom feierlich religiösen Tanz bis zu den Possen derbsten Charakters“ (F. Rumpf). Sie verfolgen nur den Zweck, die Götter oder Kami — das sind die als Götter verehrten Seelen der Abgeschiedenen — zu belustigen.

So hatte sich die natürliche Veranlagung des Japaners zu dramatischer Darstellung bereits in verhältnismäßig hohem Grade entfaltet, als (vom 7. Jahrhundert an) die im Gefolge des chinesischen Buddhismus auf dem Wege über Korea eingeführten Künste — einschließlich ihrer indischen, persischen und zentralasiatischen Komponenten — mit Macht im Lande sich auszubreiten begannen. In kluger Berechnung traten die buddhistischen Missionare dem Hange des Volkes zu Pantomimen und Tanzspielen in keiner Weise entgegen, vielmehr benutzten sie dieselben auf geschickteste Art, zunächst zur Tarnung ihrer wahren Absichten. Unter solchen Umständen versteht es sich dann von selbst, daß nun die einheimischen dramatisch-pantomimischen Vorführungen unter den Einfluß buddhistisch-chinesischer Kunstauffassung gerieten; aber auch hier entfaltete wieder das bewußte Leitmotiv Wakon-Kansai seine volle Wirksamkeit: es wird alles übernommen, was tauglich erscheint, und jenes für die Rasse so charakteristische Assimilationsvermögen wußte auch hier Fremdes so zweckentsprechend mit Eigenem zu einer organischen Einheit zu verschmelzen, daß nur blinde Voreingenommenheit den Vorwurf unproduktiven Kopierens erheben könnte.

An der Schwelle der zweiten Periode in der Entwicklung der dramatischen Kunst in Japan, der Periode der chinesisch-buddhistischen Beeinflussung, stehen die sog. Gigaku- und Bugaku-Spiele. Die ersteren, deren Kern ein im Jahre 612 von dem Koreaner Mimashi nach Japan gebrachtes chinesisches Kure no utamai oder Go(no)gaku (d. h. Singtanz von Kure oder Go, d. i. chinesisches Wu) genanntes Singtanzspiel bildete, gehörten ursprünglich zum buddhistischen Gottesdienste und wurden noch nicht auf einer Bühne aufgeführt. Sie sind theatergeschichtlich in zweifacher Hinsicht bemerkenswert: einerseits kommen hier zum ersten Male Masken — aus Holz; sie bedecken wie bei den alten Griechen nicht bloß das Gesicht, sondern den ganzen Kopf — zur Verwendung, andererseits tritt in ihnen zum ersten Male der Chor auf. Die Bugaku-Spiele, die bereits auf einer Art Bühne vor sich gehen, sind teils buddhistisch, teils verraten sie mehr oder weniger shamanistische Einflüsse, teils zeigen sie ganz profanen Charakter. Sie stammen aus dem 8. Jahrhundert und werden noch heutigen Tages in ihrer ursprünglichen Gestalt vorgeführt. So können sie „mit Recht den Anspruch erheben, die älteste noch lebende dramatische Kunst der Welt zu sein“ (F. Rumpf). Zu den vom Kontinent eingeführten und in Japan überarbeiteten Bugaku-Spielen traten übrigens später (im 9. und 10. Jahrhundert) auch ganz selbständige japanische Schöpfungen dieser Art.



87. Auf dem Fechtboden. Die beiden chines. Zeichen links heißen Chūkō (s. S. 98). (Jap. Photographie.)



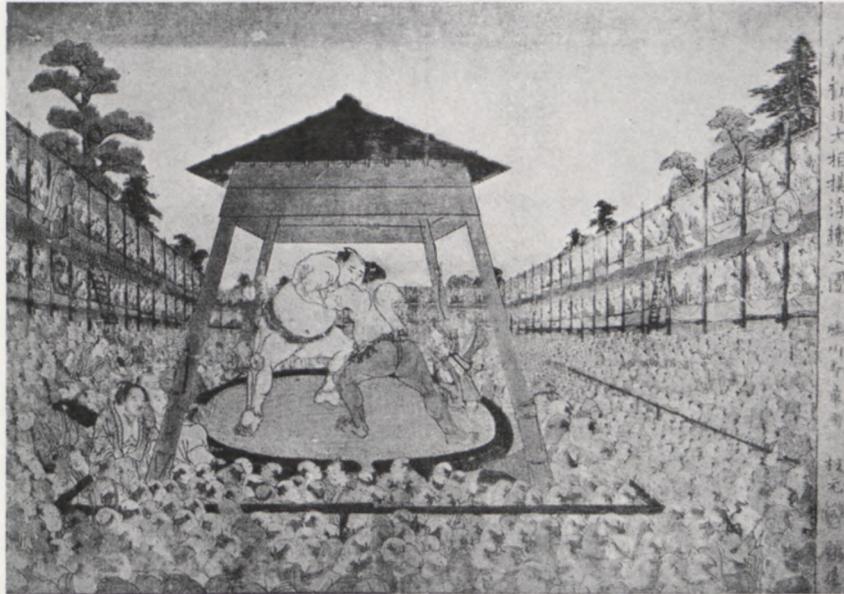
88. Inari, der Erntegott mit dem Fuchse. Figur aus einem Nōspiel. Nach Kyōsai (1831—1890). (Aus M. Kern, Licht des Ostens.)

„Kunst-Dengaku“, geworden, indem allmählich unter Hintansetzung des gauklerischen Jahrmarktbetriebes das Dengaku-Schauspiel als solches mehr und mehr in den Vordergrund getreten war und zugleich eine immer weiter fortschreitende Verfeinerung erfahren hatte. Aber um die Mitte des 15. Jahrhunderts gewinnt das ebenfalls zum Sarugaku no Nō, „Kunst-Sarugaku“, gewordene Sarugaku die Oberhand über das zum Teile in ihm aufgehende Dengaku no Nō, welches Anfang des 16. Jahrhunderts in seiner Entwicklung stehenbleibt und schließlich jede nennenswerte Bedeutung einbüßt.

Das Sarugaku no Nō, kurz Nō genannt, ist nun eine dramatische Kunstform von höchster innerer Vollendung. Auf den Ruhm, das Sarugaku in dieser Weise vervollkommnet zu haben, dürfen vor allem zwei Schauspieler aus der letzten Hälfte des 14. und der ersten des 15. Jahrhunderts berechtigten Anspruch erheben, nämlich Kanami (eigentl. Kwan-Ami Kiyotsugu) und ganz besonders sein als Dramendichter, Regisseur, Musiker und Schriftsteller nicht weniger denn als Spieler und Tänzer gefeierter Sohn Seami (eigentl. Se-Ami Motokiyo). Seine endgültige Gestaltung verdankt das Nō Seamis Vetter und Nachfolger Hattori Motoshige (Onami). Das Nōdrama steht etwa zwischen Oper und Oratorium; es hat einen teilweise gesprochenen, teilweise gesungenen Text, welcher letzterer die Hauptsache ist; ein weiterer, in der Regel allerdings lediglich den Text bezeichnender Name ist jap. Utai, sinojap. Yōkyoku, Gesang oder Gesangstück. Die dramatische Handlung — soweit in Anbetracht des ungleich mehr epischen Charakters überhaupt von einer solchen gesprochen werden kann — ist immer ernst, wenn nicht gar düster. Den Inhalt der Nōstücke bilden Gegenstände des Mythos oder der Geschichte Japans. Die äußerst bescheidene Bühne entbehrt so gut wie aller Dekoration. Bemerkenswert ist der als unsichtbar zu denkende, ganz verummte

Neben den durchaus aristokratischen, ausschließlich am Kaiserhofe oder bei großen Tempeln und nur an bestimmten Festtagen aufgeführten Bugaku-Spielen gab es natürlich auch populäre Tanzspiele, die sich indes ebensowenig wie jene der Einwirkung der fremden Kunst zu entziehen vermochten. Vor allem ist hier zu nennen der im Frühling nach dem Versetzen der jungen Reisplänzchen von den Bauern aufgeführte Feldtanz oder Ta-mai. Geboren aus dem Jubel über die glücklich vollbrachte, so harte und doch so lebenswichtige Arbeit, entbehrt dieser Tanz doch nicht eines religiösen Untertones: mit Dank an die Götter paart sich darin fürbittende Sorge um Wachstum und Gedeihen der zarten Schößlinge. Dieser Feldtanz erfuhr dann große Bereicherung durch allerlei chinesische Tanzspiele ähnlichen Charakters, die Feste wurden, ebenfalls nach chinesischem Vorbilde, weit häufiger begangen, und zur Erhöhung der allgemeinen Volksbelustigung trugen Akrobaten sowie alle möglichen Arten von Gauklern mit ihren Kunststückchen bei: diesen Spielen gab man den Gesamtnamen Dengaku. Genau dieselben Belustigungen wurden bei den Matsuri, den shintoistischen Tempelfesten, geboten; dort führten sie den Gesamtnamen San-gaku, Jer später zu Saru-gaku umgestaltet worden ist und die ursprüngliche Bezeichnung ganz verdrängt hat. Ursprünglich bestand zwischen Dengaku und Sarugaku kein Unterschied, sie bezeichneten die gleichen Spiele und Volksbelustigungen. Erst etwa seit der Mitte des 15. Jahrhunderts beginnt sich eine Differenzierung anzubahnen. Das Dengaku-Spiel hatte im 14. und 15. Jahrhundert seinen Höhepunkt erreicht, es war zum Dengaku no Nō,

Helfer, welcher vom Zuschauer jeweils als Brücke, Meer, Gebirge oder dergleichen zu deutende Bühnengeräte emporhält, eine Parallele zum elisabethischen Theater. In jedem Stücke sind in der Hauptsache zwei Rollen, der Hauptspieler, der Protagonist (Shite) und sein Gegenspieler, der Deuteragonist (Waki), außerdem oft noch Nebenrollen. Die schwere Aufgabe für den Schauspieler besteht darin, seine Gesten und Tänze mit dem Ausdrucke seiner (hölzernen) Gesichtsmaske zu künstlerischer Einheit zu verschmelzen. Eine bedeutende Rolle spielt der Chor; auch Begleitung durch Instrumentalmusik fehlt nicht.



89. Ringkampf im Yekoin. Holzschnitt von Shunsō.

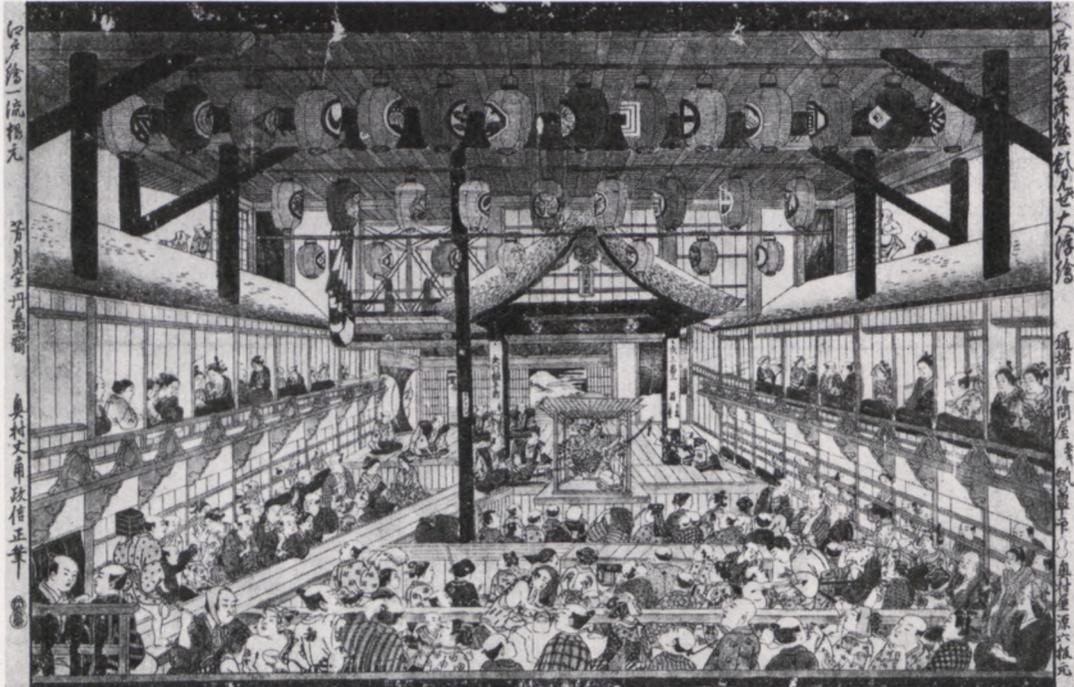
Diese aller theatralischen Effekthascherei von Grund aus abholde, in ihrer herben Vornehmheit und alltagsfremden Erhabenheit auch das leiseste Zugeständnis an Sensationsbedürfnisse rücksichtslos ausschließende, streng konservativ-orthodoxe Bühnenkunst, welche, bis zum äußersten abstrakt in der tiefen

Symbolik der Darstellung, weder Kulissen noch Szenenwechsel kennt, hat nur verschwindend wenigen Nichtjapanern ihre wahre Größe geoffenbart. Sie wirklich würdigen zu können, das ist eben an ganz besondere, nicht leicht erfüllbare Voraussetzungen gebunden. Da ist zunächst die schwierige, alte, nur zu oft sehr künstliche Sprache: vorangehende gründliche Durcharbeitung des Originaltextes ist unerläßliche Vorbedingung. Sodann die dem Fremden meist so fern liegende Gesamteinstellung des Nōspiels: die buddhistisch-zenistische Lebensauffassung mit ihrer jeden Kompromiß verwerfenden Unerbittlichkeit. Weltenüberwindende Weihestimmung buddhistisch-andachtvoller Versenkung in die Erkenntnis der Nichtigkeit aller irdischen Verhältnisse — das ist die geistig-seelische Verfassung, in welche sich voll und ganz versetzen können muß, wer von einer Nōvorstellung Gewinn davontragen will. Kein gebildeter Japaner wird bestreiten, daß das Nō die edelste Blüte der dramatischen Kunst Japans genannt werden muß, und doch wird er zugleich nicht umhin können, zuzugeben, daß das Interesse dafür schon seit längerer Zeit gewaltig im Abnehmen begriffen ist, vor allem bei der modernen Jugend.

Hier ist nun noch der sog. Kyōgen, eigentlich „verrückte Worte“, kurz Erwähnung zu tun. Sie sind das überlebende komische Element des ursprünglichen Sarugaku und dienen als Zwischenspiele in den feierlich-ernsten Nōstücken zur Entspannung der Nerven der Zuhörerschaft. Inhaltlich bedeutungslos, sind diese naiven Possen doch aus dem Grunde bemerkenswert, daß sie, als die einzigen ohne musikalische



90. Eine der beim Nōspiel gebrauchten Holzmasken. (Jap. Photographie.)



91. Inneres eines Theaters. Der Schauspieler auf der Szene in der Rolle des Gottes Nenriki Arabitogami. Holzschnitt von Masanobu.

Begleitung aufgeführten Theaterstücke des alten Japan, rein formal dem europäischen Drama sehr nahe stehen.

Mit dem Ausgang des 16. Jahrhunderts war durch die bedeutsame Schlacht bei Sekigahara das gewaltige Werk der Einigung und Befriedung Japans erfolgreich zum Abschlusse gebracht worden. Unter dem starken und zielbewußten Regimente der Tokugawa-Shōgune begann das Bürgertum sehr bald emporzublühen, ein Umstand, der für die Entwicklung der japanischen Bühnenkunst von wahrhaft unwälze den Folgen begleitet war. Die aristokratische Exklusivität des Nōspiels, des Privilegs der feudalen Daimyō und der Adelskreise, kam naturgemäß dem ganz andersartigen Unterhaltungsbedürfnis der Mittelklasse nur in wenig zufriedenstellender Weise entgegen. Diesem Übelstande wurde nun abgeholfen durch die Gründung eines Volkstheaters, des sog. Kabuki-Dramas. Am Anfange dieses neuen Abschnittes der Theaterkunst steht eine Frau, die Kaguratänzerin Okuni aus Izumi. Im Gegensatze zur feierlichen Weltentrücktheit des Nō will das Kabuki dem normalen Unterhaltungsbedürfnis Rechnung tragen, es ist durchaus volkstümlich. Wie das Nō wurzelt es in ganz alten Tänzen, es handelt sich also um divergierende Entwicklung aus gleichem Ursprunge. Dazu kommt, daß es hinsichtlich seiner Stoffe von jeher in weitestgehendem Maße Anleihen beim Nō gemacht hat, vor allem, was Themata der (japanischen) Geschichte anbelangt. Bereits im letzten Viertel des 17. Jahrhunderts hat sich dieses Volkstheater in den Hauptlinien so gestaltet, wie es auch heute noch sich zeigt. An die Stelle des Singspiels ist das Schauspiel getreten, und der Theatertanz hat sich selbständig gemacht. Ein gefährlicher Nebenbuhler war dem Schauspiel allmählich erwachsen im japanischen Puppentheater, das in seinen primitiven Anfängen auf sehr frühe Zeiten zurückgeht und etwa um 1700 seine höchste Blüte erreichte. Die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts zeigt die beiden Künste in heftigstem Wettstreite, aus dem schließlich das Schauspiel als endgültiger Sieger hervorgeht. Das Theater Bunrakuza in Ōsaka ist heute der Ort, wo die Pflege des Puppenspiels ganz im Stile der alten Tradition ihr letztes Asyl gefunden hat. Schattenspiele sind in Japan, ganz im Gegensatze zu China, von sehr untergeordneter Bedeutung; im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts geschieht ihrer zum ersten Male Erwähnung.

Die Blütezeit des Kabuki-Theaters hebt an um die Mitte des 18. Jahrhunderts; die letzten, schon recht

dünnen Fäden, durch die das Kabuki-Drama noch in ganz losem innerem Zusammenhange mit dem Yōkyoku und Kyōgen stand, beginnen zu zerreißen. Von großer Wichtigkeit ist die technische Vervollkommnung der Bühne: Dekorationen von künstlerischer Bildhaftigkeit kommen zur Verwendung; die einzelnen Szenen werden durch Vorhänge geschieden; die bei Geistererscheinungen gebrauchte Versenkung wird 1753 so verbessert, daß die ganze Dekoration gesenkt oder gehoben werden kann; endlich, die bedeutendste (1758 gemachte) Erfindung, die Drehbühne. Mit Beginn des 19. Jahrhunderts hat die Bühnentechnik ihren Höhepunkt erreicht.

Wie bei manchen europäischen Völkern — z. B. den Römern und Griechen des Altertums — werden auch im Nō und Kabuki die Frauenrollen von Männern vertreten. Aber diesen japanischen Frauenrollen kommt eine ganz eigene künstlerische Wesenheit zu, sie bilden einen neuen, spezifisch japanischen Typus. Naturechtes Kopieren des gesamten äußeren weiblichen Habitus, einschließlich der täuschend nachgeahmten Stimme, ist sozusagen nur die Vorhalle zum inneren Heiligtum des schauspielerisch zu versinnbildlichenden eigentlichen Kunstideals. Dieses läßt sich in der Hauptsache kurz charakterisieren durch den von dem genannten Seami aus der Poetik für das Drama übernommenen, weit weniger durch gelehrte Definition, als vielmehr durch adäquate Einfühlung zu erfassenden Fachausdruck Yūgen. Den Geist des Yūgen in ästhetisch vollendeter Weise zu verkörpern, das ist die Aufgabe, die Seami in allererster Linie der Frauenrolle zuweist, denn die Frauengestalt ist nach ihm die Urform des Yūgen. Mit wenigen einfachen Worten erklärt K. Sano, ein namhafter einheimischer Kenner des japanischen Theaters, Yūgen als den „symbolischen Ausdruck des Wesens des Dinges“. Er führt dann noch des weiteren aus, daß die durch den ästhetischen Sinn erzeugte Schönheit beim Yūgen gesteigert werde zum „Schmerzlich-Schönen“, und darin liege „die allerhöchste Aufgabe, welche allein den Frauenrollen zugewiesen“ sei.

Der Abendländer, der, noch uneingeweiht in den ganz eigenen Zauber japanischer Bühnenkunst, einer typischen Vorstellung beiwohnt, gerät sehr bald in den Bann des zwar unbestimmten, aber doch unbeirrbareren Gefühls, daß ihn hier eine von der gewohnten durchaus abweichende Theateratmosphäre umschwebe. Er täuscht sich nicht: tatsächlich liegen einige tiefgreifende Unterschiede vor; und zwar lassen sich in der Hauptsache drei differenzierende Momente geltend machen. Erstens beeindruckt ihn aufs nachhaltigste die starre, unseren bühnenkünstlerischen Anschauungen fremde Gebundenheit jener durchgängig der bedingungslosen Herrschaft einer strengen, Jahrhunderte alten Tradition unterworfenen Darstellungsformen (im Nōspiel). Der zweite Punkt betrifft das Innere des Theaters. Im echt japanischen Theater bilden Bühne und Zuschauerraum nicht wie bei uns eine in ihren beiden Komponenten scharf geschiedene Zweierheit, sondern sie sind nur Eines, oder richtiger, das gesamte Innere des Theaters ist eigentlich die Bühne, die Zuschauer sind gewissermaßen nur so nebenbei noch mit untergebracht. Von der Eingangstüre führt nämlich auf der linken Seite eine Art Brückenweg, der sog. Blumenweg, Hanamichi, zur Bühne hin, diesem parallel auf der rechten Seite ein schmalerer, zweiter Steg, und ein dritter läuft an der hinteren Wand entlang. Diese hölzernen Stege, zwischen denen versenkt die quadratisch abgetrennten Mattensitzplätze für die nach japanischer Art hockenden Zuschauer sich befinden, dienen nun genau so als Spielboden, sind ebenso Schauplatz wichtiger Szenen wie die eigentliche Bühne selbst. Je nach dem Hergang des Dramas hat sich also das Publikum bald nach vorn, bald nach hinten, bald nach einer Seite zu wenden, was ja bei der erwähnten Sitzweise keinerlei Umstände macht. Diese intime Verquickung von Spielraum und Auditorium hat so zur Folge, daß es, in ausgesprochenem Gegensatz zum europäischen Theater, „keine Richtung gibt und keine Bühnenperspektive“ (C. Glaser). Drittens endlich wird der aufmerksame Beobachter bald inne werden, daß das Kabukidrama seinem wahren Wesen nach weniger den Inhalt, als vielmehr die Form berücksichtigt: „nicht der psychologische Aufbau der Handlung, sondern das formalästhetische Gestalten ist die Hauptaufgabe“ (K. Sano).

Ganz ungleich schwieriger, wenn nicht nahezu unmöglich, dürfte es nun für den Abendländer sein, ein intimeres Verhältnis zur japanischen Musik zu gewinnen. In Anbetracht der letzten Endes rein gefühlsmäßig subjektiven Natur der oft aufgeworfenen und eigentlich immer mit kategorischem Nein erledigten Frage, ob japanische Musik dem Westländer überhaupt etwas zu sagen habe, lassen sich begreiflicherweise irgendwie zwingende Argumente nicht beibringen. Der Versuch einer erschöpfenden Würdigung der japanischen Musik hätte zur Voraussetzung ein ausführliches Eingehen auf die einzelnen Instrumente und ihre Besonderheiten; der hier zur Verfügung stehende Raum gestattet jedoch nur einige wenige Bemerkungen allgemeiner Art. Gleich die fachwissenschaftlichen Grundlagen sind umstritten: im Brennpunkte der Erörterungen über die differenzierenden Charakteristika der japanischen Musik steht der Streit um die japanische Tonleiter, die Frage, ob sie fünf- oder siebentönig sei. Schließlich glaubte R. Dittrich



92. Japanerinnen das Instrument Koto spielend. (Jap. Photographie.)

die Lösung in der Annahme drei paralleler Skalen finden zu können; diese seien eigentlich pentatonisch, aber bisweilen durch Hinzufügung zweier Hilfstöne heptatonisch, und gerade diese beiden Töne, nämlich der dritte und sechste, seien für das nichtjapanische Musikempfinden von ausschlaggebender Bedeutung. Abgesehen hiervon hat man mit Recht vor allem auf drei elementare, für die unbestreitbare Einförmigkeit und Dürftigkeit der japanischen Musik verantwortlich zu machende Mängel hingewiesen: sie besitzt keine Harmonie, es fehlt

die so machtvolle Wirkungen qualitativer Abstufung auslösende Unterscheidung von Tonarten in Dur und Moll, es gibt nur einen einzigen, den Vierteltakt.

Drei Instrumente sollen schon zu den allerältesten Zeiten in Gebrauch gewesen sein: die Flöte, eine Art liegender Harfe (Koto) und eine Trommel (Tsuzumi). Um die Mitte des 5. Jahrhunderts werden einige Instrumente aus Korea eingeführt, darunter die nach Art der europäischen stehende koreanische Harfe (kudara-goto). Chinesische Musik wurde zunächst durch Vermittlung Koreas, seit der Mitte des 7. bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts, direkt aus China herübergebracht; auch indische Musik scheint im Gefolge der buddhistischen Kultur auf dem Wege über China und Korea nach Japan gekommen zu sein. Das populärste Instrument ist wohl das (mit dem Plektron gespielte) Saiteninstrument Samisen, daneben ist ein anderes, Biwa, der Mandoline ähnlich, sehr verbreitet. Dieses letztere gilt gemeinhin als indisches Instrument, wahrscheinlich aber stammt es aus Ägypten, von wo es über Arabien seinen Weg nach Indien gefunden hat. Das erstere dagegen, Samisen, dürfte wohl von den Spaniern in Manila stammen; dafür spricht nämlich, wie eine japanische Autorität (Isawa) betont, vor allem eine von der sonst überall in Japan gebräuchlichen abweichende Skala, welche eine merkwürdige Übereinstimmung mit der des mittelalterlichen Europa aufweist; von Zufall kann da nicht die Rede sein.

Die Meiji-Restauration hat, wie zu erwarten, mit den anderen Kulturgütern auch die abendländische Musik nach Japan gebracht, und man darf wohl sagen, daß das Verständnis dafür seit dem Jahre 1887, wo die erste Musikakademie in Tōkyō gegründet worden ist, außerordentliche Fortschritte gemacht hat.

In den Rahmen einer Kulturgeschichte gehört natürlich auch die Kunst; aber auch hier müssen wir uns aus naheliegenden Gründen auf einige skizzenhafte Andeutungen, welche nur die ganz großen Linien der Entwicklung hervortreten lassen, beschränken.

Die japanische Kunst hat zu den verschiedensten Zeiten und von den verschiedensten Völkern weitestgehende Beeinflussung, Schulung und Anregung empfangen. Wie zu erwarten, steht als Lehrmeister zeitlich wie inhaltlich das Reich der Mitte an allererster Stelle. Auch für die Einwirkungen der indischen, persischen, griechischen und römischen Kunst kommt die Vermittlerrolle Chinas in Betracht, sie sind sozusagen Begleiterscheinungen der übernommenen chinesisch-buddhistischen Kultur. Im Laufe des 16. Jahrhunderts läßt sich zuerst Beeinflussung durch die Kunst Westeuropas feststellen. Die ersten klaren Ansätze zu einer innerhalb bestimmter Grenzen im Laufe der Jahrhunderte sich immer mehr verselbständigenden japanischen Kunst fallen in die sog. Fujiwara-Periode (889—1192).

Der weitaus vornehmste Kunstzweig war in Japan wie in China von jeher die Malerei; nach einem bedeutungslosen — gelegentlich übrigens ebenfalls durch kontinentale Inspiration bereicherten — Primitivstadium der vorbuddhistischen Zeit tat sie im 6. Jahrhundert, infolge der Einführung der chinesischen

Kultur, einen bemerkenswerten Schritt vorwärts. Die von Anfang an ausschließlich religiöse Einstellung der japanischen Malerei blieb dann auch in der Heian-Periode (784—1186) vorerst noch allein herrschend: sie erschöpfte sich zunächst darin, die Doktrinen des von Kōbō Daishi und Dengyō Daishi herübergebrachten buddhistischen Esoterismus (Sskt. guhyayāna) ins Konkret-Bildhafte zu übertragen, sodann stellte sie sich ganz in den Dienst des von Eshin Sōzu verbreiteten Jōdo-Buddhismus. In derselben Periode jedoch erweitert sich bald der Gesichtskreis, neben der ausgesprochen religiösen beginnt nun auch die profane Malerei sich geltend zu machen; es handelt sich dabei vor allem um Porträts (nise-e) sowie um sog. makimono, „Rollen“, d. h. Bilder zu den großen Erzählungen, den Monogatari. Auch Landschaftsmalerei, besonders auf Wandschirmen, kommt zu hoher Blüte. Hand in Hand mit einem allgemeinen Niedergange des chinesischen Einflusses entwickelt sich allmählich, wiederum ganz im Sinne des schon oft zitierten Wakon-Kansai, eine nicht zu verkennende Unabhängigkeit der japanischen Malerei; diese erreicht ihren Höhepunkt in der Kamakura-Periode (1192—1333); zum Unterschiede von den Kan-ga, den Gemälden rein chinesischen Charakters, nannte man die (relativ) selbständigen japanischen Erzeugnisse Yamato-e, „Yamato- (d. i. Japan-)Bilder“, die Richtung selbst Yamato-ryū, „Y.-Schule“. Ungefähr seit Anfang der Tokugawa-Periode (1603) beginnt sich ein bemerkenswerter Umschwung durchzusetzen: die Vorherrschaft religiöser Grundeinstellung wird endgültig gebrochen zugunsten einer mindestens gleichberechtigten, rein weltlichen Kunstauffassung. Zu dieser Zeit entsteht die weit über Japans Grenzen hinaus berühmte Schule der Ukiyo-e, „Weltlauf-Bilder“, welche das Alltagsleben des Volkes realistisch darstellen. Daran schließen sich später die in der ganzen Welt bekannten Farbenholzschnitte, zu deren namhaftesten Meistern u. a. Utamaro und Hokusai gehören. Nach Anbruch der Meiji-Periode (1868) machte sich dann, wie zu erwarten, die abendländische Kunst mit Macht geltend, ohne jedoch, wie eine Zeitlang zu befürchten stand, die einheimische auf die Dauer verdrängen zu können.

Neben der Malerei hat sich der japanische Kunstsinn mit z. T. sehr bemerkenswerten Leistungen betätigt in der Gerätekunst, in der Keramik, in der Skulptur, vor allem in der Metallkunst.

Literatur

(Jap. geschr. Werke sind hier nicht angeführt)

An Official Guide to Japan. The Japanese Government Railways. Tōkyō 1933. — B. H. Chamberlain and W. B. Mason, A Handbook for Travellers in Japan. London 1907. — Scientific Japan, Past and Present. Prepared in connection with the Third Pan-Pacific Science Congress, Tōkyō 1926. — B. H. Chamberlain, A Translation of the „Ko-ji-ki“, Introduction. Asiatic Society of Japan 1906; Things Japanese, London 1927. — E. W. Clement, A short history of Japan, Tōkyō 1926. — K. Florenz, Geschichte der Japanischen Literatur. Leipzig 1906; Japan, in A. Pertholet und E. Lehmann, Lehrbuch der Religionsgeschichte, Bd. I. Tübingen 1924. — Derselbe und H. Haas, Die Religionen der Japaner, in Hinneberg, Kultur der Gegenwart I, III, 1: Die orientalischen Religionen. Berlin und Leipzig 1923. — R. Fujishima, Le Bouddhisme Japonais. Paris 1889. — C. Glaser, Japanisches Theater. Mit Beiträgen von F. Rumpf, E. Perzyński, Kazuhiko Sano. Nihon Bunka, herausgegeben von O. Kümmel. Berlin 1930. — W. Gundert, Die Japanische Literatur. Potsdam 1929. — C. Hagemann, Spiele der Völker. Eerlin 1919. — M. Kern, Das Licht des Ostens, Stuttgart, Ferlin, Leipzig o. J. — S. Ōhasama, Zen der lebendige Buddhismus in Japan. Stuttgart 1925. — J. J. Rein, Japan nach Reisen und Studien. 2. A. Bd. I. Leipzig 1905. — A. K. Reischauer, Studies in Japanese Buddhism. New York 1925. — H. v. Staden, Geist des Ostens. I. Jahrg. München 1914.

REGISTER

Aberglaube 92
Abhidharma-kośa-śāstra 80
Achat 74
Adoption 95ff.
Agrikulturwesen 93
Ahnenkult 69, 101
Ainu 65
Allerseelen 101
Amado 100
Amaterasu 71
Angelhaken 73
Ashikaga 72, 82, 102
Assari 69

Ästhetizismus 87ff.
Avataṃsaka-sūtra 80
Bestattung 75, 78
Beten 75
Bodhidharma 83, 89
Bogenschießen 102
Bronzezeit 73
Buddhismus 61, 71, 76ff.
Bugaku 103
Bühne 105, 107
Bunrakuza 106
Bushidō 97ff., 102

Chanoyu 88
Chinesische Sekten 80
Chin Gempin 102
Chor 103
Chōsen 63
Christentum u. christl. Miss. 62, 86
Chūgakkō 102
Chūkō 98ff., 103
Chukun 93
Cipango 63
Daibutsu 80
Daijō-Bukkyō 79
Daimyō 96ff.

Daitokuji 90
Dan-no-ura 72
Daruma 83, 89
Dengaku 104
Dengyō Daishi 78
Deshima 62
Deuteragonist 105
Dharma-laksana 80
Dhyana 83
Dōkyō 80
Dorf 73
Drama 106
Drehbühne 107

- Ehe 74, 94
 Ehescheidung 95
 Eisai 83, 90
 Erdbeben 64
 Eshin Sozu 109
 Esoterismus 87ff.
 Eta 97
 Fachschule 102
 Fächer 75
 Falle 73
 Farbenholzschnitt 109
 Fechten 102
 Feiertage 101
 Feldtanz 104
 Feste 101
 Feudalzeit 61, 71, 97
 Fischen 75
 Formosa 63, 65
 Frau 74, 96
 Frauenrollen 107
 Freitod 97
 Frühzeit 73ff.
 Fuchs 92
 Fujinoyama (Fujisan) 63
 Fujiwara 71, 108
 Geburtstag Buddhas 101
 Gefühlsleben 67
 Geheimlehre 81, 87
 Gekken 102
 Genjimonogatari 96
 Gerätekunst 109
 Geschwisterhe 75
 Gewerbeschule 102
 Gigaku 103
 Glas 74
 Glaubensleben 75ff.
 Go 103
 Gokoku 93
 Go-sekku 101
 Großfamiliensystem 93
 Guhyayāna 109
 Gyōgi 78, 80
 Haartracht 74
 Haiden 77
 Hakama 94
 Harakiri 97
 Harem 96
 Harfe 108
 Harmonie 108
 Hattori Motoshige 104
 Hausherr 93
 Heian-Periode 71, 109
 Heimin 96
 Hiden 87
 Hideyoshi 90
 Hijutsu 87
 Himitsukyō 81
 Hinamatsuri 101
 Hiragana 68
 Hitomaru 75
 Hochzeit 94ff.
 Hochzeitsreise 95
 Hofadel 97
 Hokkaido 65
 Hokusai 109
 Holländer 62
 Honden 77
 Hönen 82
 Hossō-Sekte 80
 Idolatrie 81
 Imperialismus 71
 Inari 104
 Instrumente 108
 Ippen Shōnin 82
 Ishin-denshin 84
 Iyeyasu 73
 Iyeyoshi 72
 Izanagi und Izanami 71
 Jade 74
 Jagd 73, 75
 Jap. Schrift 67ff.
 Jap. Sprache 66ff.
 JIH-PEN (-KUO) 63
 Jimmu Tenno 71
 Jindai 71
 Ji-Sekte 82, 85
 Jōdo-Sekte 79
 Jōdo-Shinshū 82
 Jōjitsu-Sekte 80
 Judō 102
 Jūjutsu 102
 Kabuki 106, 107
 Kagura 103
 Kaiser 93
 Kaisersgeburtstag 101
 Kaisertrübe 69
 Kaishakunin 97
 Kamakura 72, 109
 Kami 103
 Kan-ga 109
 Karafuto 63, 65
 Karneval 101
 Katakana 68
 Kawabiraki 101
 Kegon-Sekte 80
 Keiki 72
 Keil 73
 Kendō 102
 Kenjutsu 102
 Keramik 109
 Kigensetsu 101
 Kindergarten 102
 Kinderpietät 69, 93, 95, 99, 101
 Kirchliche Trauung 95
 Kitsunemochi 92
 Kitsunetsuki 92
 Klassisch-höfisches Zeitalter 71
 Kleidung 74, 100
 Klima 64
 Kōan 84
 Kōbō Daishi 78, 80ff.
 Koedukation 102
 Kogiki 88
 Kojiki 73
 Kōko 93
 Konstitutionalismus 73
 Kontemplation 83
 Kontinentalismus 73
 Korea 63, 71
 Koräisch 65
 Körperbau 65ff.
 Kosmopolitanismus 73
 Koto 108
 Kōtōgakkō 102
 Kristall 74
 Kudara-goto 108
 Kuge 97
 Kukai 80
 Kure 103
 Kushi-Sekte 80
 K(w)ammu 80, 82
 K(w)atsu 85
 K(w)azoku 96
 Kyōgen 105
 Kyōtō-Sekten 80ff.
 Kyūjutsu 102
 Lack 75
 Legendenzyklen 77
 Leichenschmaus 75
 Liebesheirat 95
 Mādhyamika 80
 Magie 81
 Mahāyāna 79
 Majordomus 72
 Makimono 109
 Makura no Sōshi 96
 Malaiisch 65
 Malerei 83, 108, 109
 Mantra 81
 Masken 103
 Meiji 61, 62, 72, 73
 Meiji-Setsu 101
 Mentalität 87, 92 u. a.
 Metallkunst 109
 Mi-ai 94
 Militärdespotismus 71
 Mimashi 103
 Minamoto no Saretomo 90
 Minamoto no Yoritomo 70, 72
 Mönchsgelübde 87
 Monogatari 109
 Monsun 64
 Mumonkan 85
 Muromachi 72
 Musik 87, 107, 108
 Musikakademie 108
 Mutsuhito 72
 Myōe 89
 Mystik 81
 Nagārjuna 80
 Nahrung 74, 100
 Nakōdo 94
 Nara-Sekten 80
 Nationalcharakter 68ff.
 Naturdienst 76
 Naturkatastrophen 64
 Nembutsu 82
 Neujahr 101
 Nichiren-Sekte 81
 Nihon (Nippon) 63
 Nihongi 73
 Niitakayama 63
 Nirvāna 84
 Nise-e 109
 Nō-Spiel 104ff.
 Ōbaku-Zen 85
 Obi 94
 Obon 101
 Okugi 87
 Okumi 106
 Omikuni 63
 Onami 104
 Oni 92
 Otoso 101
 Pädagogik 102
 Palast 73
 Pantoffelheld 94
 Pantomime 102
 Perry 62, 72
 Pfirsichfest 101
 Plektron 108
 Polygamie 96
 Polytheismus 76, 81
 Portugiesen 62
 Porzellan 75
 Protagonist 105
 Puppenfest 101
 Rassenfrage 65
 Reinheitsprinzip 92
 Reibau 93
 Religion 75ff.
 Religionsunterricht 102
 Reskript des Kaisers Meiji 102
 Ringen 102, 105
 Rinzaï-Zen 85
 Ritsu-Sekte 80
 Ryōbu-Shintō 78, 81
 Ryōnin 82
 Saccharin 63, 65
 Sado 88
 Sakoku 61, 72
 Samisen 108
 Samsāra 84
 Samurai 97
 Sanron-Sekte 80
 Sansan-Kudo 94, 95
 Sappari 69
 Sarugaku 104
 Satogaeri 95
 Satori 84
 Satyasiddhisāstra 80
 Schattenspiel 106
 Schifffahrt 73
 Schmuck 74
 Seami 104
 Segel 73
 Seiitaishōgun 72
 Sekigahara 106
 Sekten 80ff.
 Seminare 102
 Sen no Rikyū 90
 Seppuku 97
 Serpentin 74
 Shamanismus 103
 Shinden 77
 Shingon-Sekte 78, 81
 Shinran-Shōnin 82
 Shin-Sekte 79, 82
 Shintoismus 76ff.
 Shite 105
 Shivaismus 78
 Shizoku 96
 Shōgun 71 ff., 82
 Shuking 99
 Sichel 73
 Sklaverei 75
 Skulptur 109
 Sojutsu 102
 Sonderstellung d. jap. Gesch. 70
 Sotō-Zen 85
 Sport 102
 Standesamt 95
 Steatit 74
 Stössel 73
 Sugawara no Michizane 70
 Sumidagawa 101
 Sumō 102
 Taik(w)a-Reform 71
 Taira 72
 Taiwan 63
 Tamai 104
 Tamura Maro 72
 Tanegashima 62
 Tantrismus 81
 Tanzspiele 102ff.
 Taoismus 81, 92
 Tengu 92
 Tenjin 70
 Tennin 92
 Teezeremonie 88ff.
 Tempelschulen 102
 Tenchōsetsu 101
 Tendai-Sekte 78
 Terakoya 102
 Theater 103ff., 106, 107
 T'ien T'ai 81
 Tobishi 67
 Tokugawa 72, 106, 109
 Tonarten 107
 Tonfiguren 75
 Tonleiter 107
 Torii 77
 Totenfest 101
 Toyo-ashi-hara usw. 63
 Trauer 95
 Tsushima 73
 Tsuzumi 108
 Überschwemmungen 64
 Ukiyo-e 109
 Universitäten 102
 Unterricht 104
 Utai 104
 Utamaro 109
 Vaterlandsliebe 69
 Verfassung 73
 Waki 105
 Wakon-kansai 70, 99, 103, 109
 Wakon-kan yosai 70
 Wakon-yōsai 70
 Wanderpredigt 82
 Weberschiffchen 73
 Weiß 95
 Wohnung 100
 Wu 103
 Yamaga Sokō 99
 Yamato 63
 Yamatodamashii 69
 Yamato-e 109
 Yamato-ryū 109
 Yawara 102
 Yoga 80
 Yōgācharya 81
 Yokyoku 104
 Yoshida Shōin 99
 Yūgen 107
 Yuino 94
 Yūzū-Nembutsu 82
 Zauberformeln 81
 Zazen 84
 Zen-Sekte 79, 83ff.
 Zeremonialpuppen 101
 Zipangu 63
 Zweikampf 97

DIE KULTUR DER INDER

VON

WILLIBALD KIRFEL

Erklärung der Aussprache.

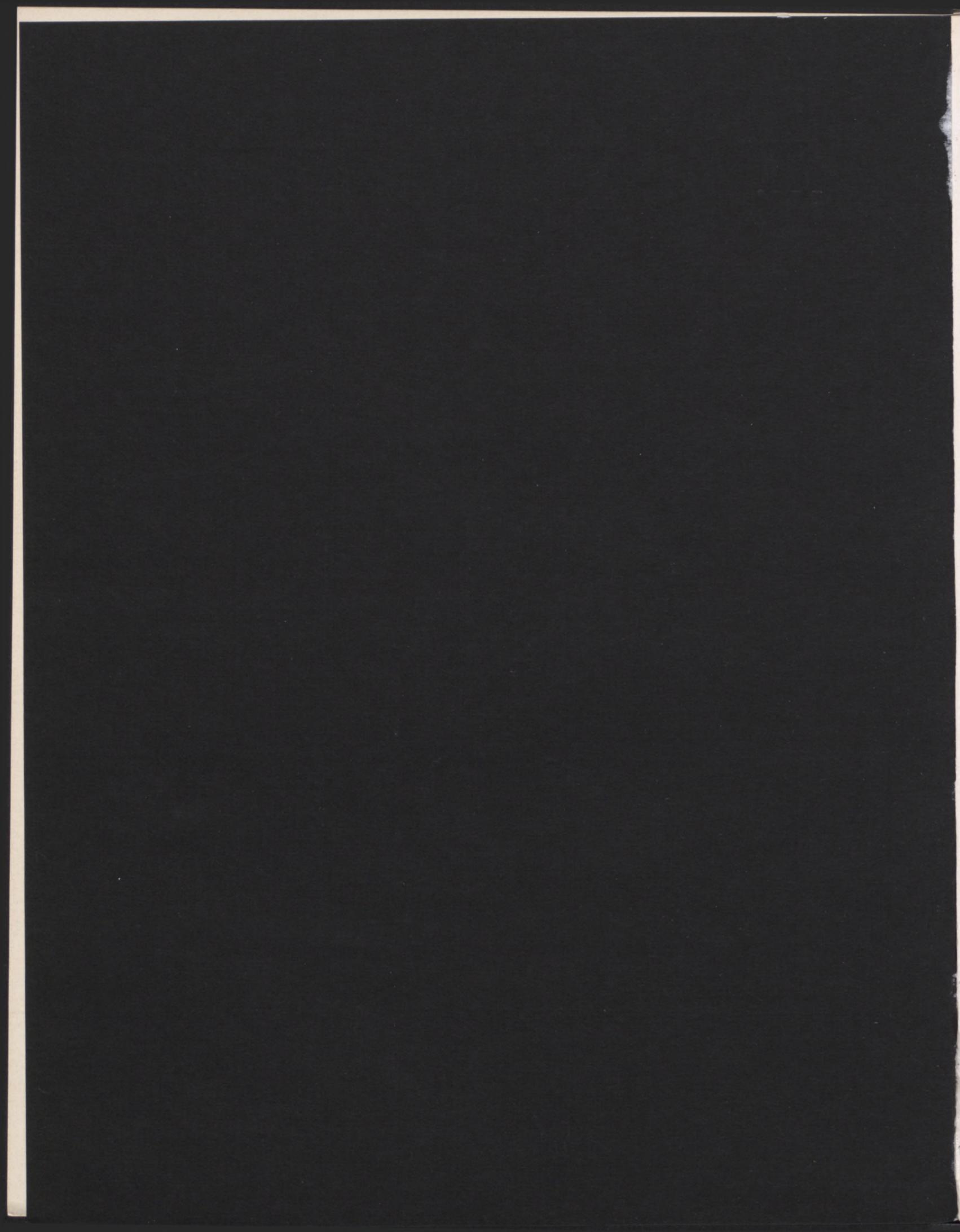
ā, ī, ū, e, o, ai au sind als Längen,

ī ist wie deutsches „tsch“, j wie „dsch“, ñ wie „ng“, ś wie „sch“ und y wie „j“ auszusprechen.

ḍ, ḍh, ṇ, ṣ, ṭ, ṭh gelten als zerebral, d. h. sie sind unter Anlehnung der Zungenspitze an den Gaumen auszusprechen.



Indisches Dorf. Miniatur.
Berlin, Staatl. Museen, Islamische Abteilung.





93. Gunti (oder Gomati) mit Steinbrücke. Das Gewässer ist ein linker Nebenfluß des Ganges und mündet unterhalb Benares in diesen.

I. VOM GEIST DER ZEIT.

Das indische Volk ist in Bewegung, es strebt nach Freiheit und Selbstbestimmung. Eine fast selbstverständliche Tatsache scheinen diese Worte auszudrücken, und doch liegt hinter ihnen eine ungeheure Entwicklung. Jahrtausendlang war dieses Land, in dem vielleicht die bunteste Völkermischung der Erde lebt, in Fürstentümer und Herrschaften bald kleineren, bald weiteren Umfangs zerrissen, und nur episodenhaft wurden größere Gebiete, vielleicht auch einmal das ganze unter einem Szepter vereinigt. Seit fernster Vergangenheit waren hin und wieder kraftvolle Völker über die Pässe des Himālaya gestiegen und hatten weite Strecken des gesegneten Bodens unter ihre Herrschaft gebracht, aber immer wieder hatte die noch stärkere Natur des Landes sie in sich aufgesogen und den Heimischen angeglichen. Sie vermehrten nur die Mannigfaltigkeit des Blutes, förderten die Mischung von Stämmen und Rassen und lieferten wahrscheinlich auch ihren Beitrag zu der seltsamen Schar indischer Götter und Dämonen. Doch dann zerfielen wieder die Reiche, und dieser ewige Wandel politischer Gestaltung mag auch seinerseits die Idee vom ewigen Wandel und Kreislauf aller Dinge, das umfassendste Ergebnis indischen Denkens und Grübelns, mitbefördert haben. Nur im Bereich ihrer Spekulation gab es eine Einheit, und das waren die unwandelbaren Gesetze, nach denen sich der ewige Wandel von Welt und Leben vollzieht. Das und der Glaube an das magische Wissen, das nur aus diesem Wirrsal ewigen Werdens und Vergehens herauszuführen vermag, ist das einzig Gemeinsame, das die bunte Masse indischer Systeme innerlich miteinander verknüpft.

So lebte nun das indische Volk, politisch in eine Unzahl von Territorien und Sprachgebieten zerrissen, soziologisch in eine Vielheit von Ständen und Kasten gegliedert, religiös in eine Fülle von Bekenntnissen und Kulturen verschiedenster Entwicklungshöhe gespalten, bis es England als letztem Eindringling und Eroberer gelang, nach der Verdrängung seiner Rivalen und der Arbeit von Menschenaltern anscheinend zum erstenmal in der Geschichte das ganze Land zu umklammern und nach einheitlichen Gesichtspunkten zu regieren. Erst jetzt mochte

es den Bewohnern der indischen Erde nach und nach aufdämmern, daß trotz der Unterschiede von Blut, Sprache, Kaste und Religion etwas wie eine Schicksalsgemeinschaft alle miteinander verbindet, und der äußere Druck senkte ihnen immer tiefer die Überzeugung ins Bewußtsein, daß nur politisches Gemeinschaftsgefühl und engerer Zusammenschluß die erste Voraussetzung erfolgreichen Freiheitsstrebens sein könne. Dies hatte zur Folge, daß dies so zerklüftete Volk, dessen Sprachen bis dahin kein Wort für den Begriff „Vaterland“ gekannt, sich jetzt, wenn auch nur langsam, als Kinder der gemeinsamen „Mutter Indien“ zu fühlen begann.

War es einerseits der äußere Zwang, der Indien aus seinen Träumen erweckte und es dazu trieb, sich nach der Kultur des Okzidents und den Quellen der Kraft umzusehen, die seine Völker instand setzte, weite Länder, ja ganze Erdteile unter ihre Macht zu bringen, so war andererseits Indien für den Eroberer ein Objekt der Ausbeutung, und wollte er seinen Gewinn steigern, so mußte er es organisieren, wie und wieweit es ihm am vorteilhaftesten erschien. Hierzu gehörte seine wirtschaftliche Erschließung, dann aber auch eine gewisse intellektuelle Schulung seiner Bevölkerung und die durch sie bedingte allmähliche Steigerung ihrer Bedürfnisse, mochte sie im übrigen ruhig ihr Eigenleben behalten. Zu Verkehrsmitteln und Warenstapeln, Verwaltungsgebäuden und Industrieanlagen gehörten also Schulen und Hochschulen europäischen Stils. So kam Indien immer näher mit den materiellen und geistigen Errungenschaften des Westens in Berührung. Es bekam einen Einblick in seine Religion und Philosophie, seine Wissenschaft und Technik.

Doch je länger sich auch der Europäer in das Land vertiefte, in um so engeren Kontakt kam er mit seiner alten großen Kultur. In Zehntausenden von Handschriften fand er eine ungeheure Literatur verzeichnet: Lieder und Hymnen aus grauer Vorzeit, Spekulationen über Opfer, Welt und Leben, Riesenepen und Erzählungsliteratur, Dramen und Fabelwerke, Rechtsbücher und Mythologien, Lehrsysteme der Grammatik und Poetik, der Philosophie und Medizin, Werke über Baukunst und Naturwissenschaft, Traktate über Mantik, Astrologie und Zauberwesen. Er fand in ihnen die hl. Schriften mehrerer Religionen, die älter sind als das Christentum, Sammlungen von riesigem Ausmaß, zu deren Durchforschung Menschenalter gehören. Mit Eifer begann er das Studium dieser Literatur und entdeckte in dem Sanskrit, der alten hl. Sprache, und ihren Abkömmlingen einen Zweig des Sprachstammes, dessen Angehörige in Europa seit mehr als zweitausend Jahren hier die Träger alles geschichtlichen Geschehens gewesen waren. So entstanden die Vergleichende Sprachwissenschaft und die Indische Philologie, zwei Wissenszweige, an deren Entwicklung gerade Deutschland starken Anteil besitzt. Wieviel die indische Literatur und das in ihr lebende indische Denken in seiner vielfachen Verzweigung dem Abendland gegeben, inwiefern sie ihm Gesichtspunkte gezeigt oder es angeregt hat und dies noch tut, mag hier dahingestellt bleiben. Die indische Antike erlebte eine Renaissance und ward als selbständiger Forschungszweig in den Weltorganismus der Wissenschaft eingegliedert.

Die Wiederentdeckung des indischen Altertums und die systematische Erforschung indischen Denkens und indischer Kultur löste wieder eine natürliche Rückwirkung auf Indien selbst aus. Durch den Fremden lernte es wieder die eigene Vergangenheit kennen sowie die Grundsätze und Methoden, nach denen sie zu erforschen ist. Die Rückschau zeigte ihm, daß es für große Teile Asiens eine geistige Mission erfüllt hatte, und diese Erkenntnis ließ in ihm wieder das Bewußtsein kultureller Einheit erwachen. Die Begegnung mit dem Westen lehrte es aber auch, daß es nicht allein die Welt war, sondern nur ein Teil ihrer Gesamtheit, daß es auch andere Kulturen gab und noch gibt, die von der seinigen verschieden sind und anderen

Normen und Anschauungen folgen. Es lernte vergleichen und mußte erfahren, daß die Gesetze seines Lebens, die es für unwandelbar gehalten, keine Ewigkeitswerte, sondern etwas historisch Gewordenes darstellen. Hierdurch begann sich die Überzeugung anzubahnen, daß es auch selbst im Strom der allgemeinen Entwicklung steckt und daß diese auf die Lösung so mancher Probleme, wie es z. B. die Milderung der Kastenschranken, die Heraufsetzung des Heiratsalters, die soziale Hebung der Frau, die Aufhebung des Witwenverdikts, die Einführung allgemeiner Schulbildung, die Überbrückung der religiösen Gegensätze und anderes mehr darstellen, mit Naturnotwendigkeit hindrängt. Freilich sind es Fragen, die tief in das Leben des Volkes hineingreifen, aber zur Regelung zwingen, soll sich das Ganze wirklich zu einer Einheit formen und zur Erreichung politischer Ziele befähigt werden.

Doch Indiens Kontakt mit dem Westen hatte noch ein zweites Ergebnis. Man überzeugte sich, daß der materielle Fortschritt und die technische Beherrschung der Natur dem Menschen nicht das wahre Glück bringt, sondern eine Menge ideeller Schäden im Gefolge hat, daß die Einfuhr ausländischer Waren das einheimische Handwerk und Kunstgewerbe, die bis dahin einen großen Teil des Volkes ernährten, vernichtet und zu wirtschaftlicher und kultureller Verarmung führt, daß die Übernahme westlicher Erzeugungs- und Wirtschaftsformen tief in das Leben der Menschen einschneidet und eine Menge unerwünschter Begleiterscheinungen, wie Konkurrenzkampf und Ausbeutung, Streiks und Lohnkämpfe, Anhäufung von Industrieproletariat und kommunistische Agitation nach sich ziehen, daß vom Einfluß des Westens noch mancherlei andere verderbliche und zersetzende Wirkungen ausgehen, kurz, daß all den Bindungen, die von der eigenen Kultur geschaffen und aus ferner Vergangenheit überkommen sind, die Auflösung droht und all das, was jahrhundertlang den Menschen als Ideal vorgeleuchtet hat, seinen Glanz verliert. Gegen diese Entwicklung regt sich in Gandhi und Tagore die warnende Stimme der Besorgnis oder gar die der Reaktion, um ihr Land im Stil eigener Lebensform zu erhalten. Aber auch auf dem Gebiete der Religion und der Wissenschaft zeigen sich Erscheinungen, die Beachtung verdienen. Seit Beginn des westlichen Einflusses machen sich immer stärker Bestrebungen und Versuche geltend, die alten noch mit primitiven Elementen durchsetzten Religionen zu reformieren und entweder auf alter Grundlage oder durch Verquickung gegebener Anschauung mit christlichen oder modernen neue reinere Formen derselben zu entwickeln. Und eine Zeitlang schien es fast so, als sollten die einheimischen Wissenschaften wie Philosophie und Medizin auf die Stufe literarischer Altertümer hinabsinken, doch scheinen sie schon seit einiger Zeit wieder an Ansehen zu gewinnen, ja einer Fortentwicklung entgegenzugehen.

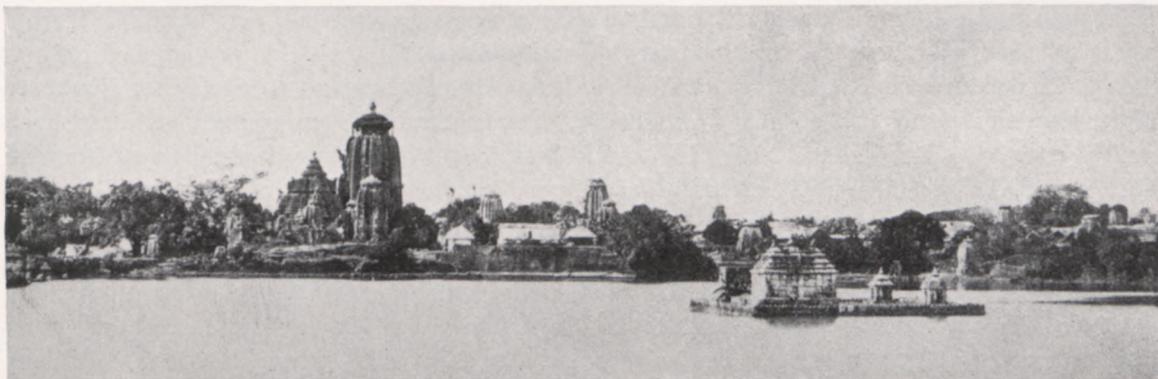
Zeigt sich also auf der einen Seite das Einströmen westlicher Kulturelemente in materieller oder ideeller Form, so auf der anderen die Wiederbelebung älteren indischen Kulturgutes. Es ist ein gewaltiger Entwicklungsprozeß, der sich in diesem Lande vollzieht, ein Prozeß, dessen Ergebnisse nicht nur für Indien, sondern auch für die übrigen Völker nicht ohne Bedeutung sein werden. Vielleicht wird der Einfluß des Westens sich durchsetzen und das äußere Gewand der indischen Welt umgestalten, aber wird er auch ihre Seele zu verändern vermögen, die an das Land und seine Natur gebunden ist? Oder wird sich Östliches und Westliches miteinander verquicken und in gegenseitiger Befruchtung eine neue Blüte indischer Kultur erstehen lassen? Das Antlitz der Zeit läßt diesen Prozeß des Werdens erkennen, und um ihn in seinen verschiedenen Aspekten zu überschauen, mögen die einzelnen Elemente, die sich zum indischen Kulturbild der Gegenwart zusammenfügen, auf Grund ihrer historischen Entwicklung kurz zur Darstellung kommen.

II. DIE GEOGRAPHISCHEN GRUNDLAGEN DER INDISCHEN KULTUR.

Indien, zwischen dem 8. und 37. Grad nördlicher Breite gelegen und sich in seiner ostwestlichen Ausdehnung über etwa 40 Längengrade erstreckend, umfaßt einen Flächenraum von 4940583 qkm mit rund 340 Millionen Einwohnern. Geographisch ist es zwar eine Halbinsel Asiens, doch seinem Wesen nach eigentlich ein Kontinent für sich. Zwei Seiten seiner Dreiecksform umspült der Ozean, und im Norden wird es durch die etwa 2550 km lange und mehr als 200 km breite Alpenkette des Himälāya gegen das übrige Asien abgeriegelt. Abgesehen von den Flußdurchbrüchen bilden nur wenige Pässe die Ventile für den Landverkehr nach dem Norden, zugleich sind sie aber auch die Einfallstore für fremde Eroberer. Geologisch bildet das Land keine Einheit, sondern ist aus drei Teilen verschiedenen Alters zusammengefügt. Unstreitig der älteste ist das Hochland des Südens, das in paläozoischer Zeit wahrscheinlich noch mit Afrika und Australien verbunden war, dann aber gegen Ende der Kreideformation durch vulkanische Eruptionen von seinen bisherigen Landverbindungen abgespalten und in die heutige Form gebracht wurde. Sodann kommt die Bergwelt des Himälāya, aus dem Kalkstein mummolithischer Zeit geschichtet und aus einstiger See bis zu einer Höhe von 6000 m und mehr über den Meeresspiegel emporgehoben. Das jüngste Stück ist die nordindische Tiefebene, ehemals ein seichtes Meer, doch durch die stellenweise über 300 m tiefen alluvialen Ablagerungen der vom Himälāya (Abb. 93) kommenden Flüsse aufgefüllt. Bei einer Breite von 150—500 km dehnt sich die von West und Ost nur schwach ansteigende einförmige Ebene über 800 000 qkm aus, sie zeigt endlose Äcker ohne viel landschaftliche Abwechslung. Es ist Indiens reichster und wichtigster Teil und der Hauptschauplatz seiner Geschichte (Abb. 94). Im Indus-Gebiet geht die Ebene in Hügelland über und im Gangeslande verläuft sie in das Tarai, das sumpfige Vorland des Gebirges, ein wildreiches Dickicht von Bäumen, Rohr und Gras. Im Süden begrenzt sie der Vindhya, eine Kette von Gebirgszügen, die einen natürlichen Schutzwall gegen das Vordringen fremder Eroberer darstellt. An ihn schließt sich der Dekhan, d. h. der Süden, ein sich nach Osten senkendes Tafelland, das hier und im Westen durch Gebirgszüge, die Ghats, begrenzt wird. Es ist ein abwechslungsreiches Gebiet mit breiten Ebenen, bewaldeten Höhen und weiten Tälern. Im Süden der Halbinsel liegt das birnenförmige Ceylon, das die 93 km breite Palk-Straße vom Festlande trennt. Es hat einen Flächenraum von 63 980 qkm und bildet einen Rest der Landverbindungen, die einst im Meer versunken sind.

Auch darin gleicht Indien einem Kontinent, daß in ihm alle Klimata der Erde aufeinander folgen, von der Polarkälte der alpinen Eiswüsten bis zur versengenden Tropenglut des Südens. Dieser Mannigfaltigkeit biologischer Voraussetzungen, wie sie Boden und Klima darstellen, entsprechen Pflanzen- und Tierwelt, die hier einen solchen Reichtum der Arten und Formen entwickelt haben, wie ihn kein anderes Gebiet der Erde von gleicher Ausdehnung aufweist. So scheint also schon die Natur alle Bedingungen erfüllt zu haben; um in Indien eine entsprechende Fülle kultureller Formen entstehen zu lassen.

Die Eigenart von Indiens geographischer Lage bestimmt auch den Rhythmus seiner Jahreszeiten. Da der Himälāya die tieferen rauhen Luftströmungen des nördlichen Asiens fernhält, indes die Luftwärme der Halbinsel in dem einen Teil des Jahres höher, in dem anderen aber geringer ist als die des benachbarten Ozeans, so entstehen periodische Spannungen zwischen hohem und geringem Luftdruck. Diese lösen sich in den Monsunen (vom arabischen *mausim* über das portugisische *monção*), und zwar den Nordost-Monsun mit trockenen Landwinden von Mitte Dezember bis etwa Ende Mai und den Südwest-Monsun mit feuchten Seewinden von Anfang Juni bis Mitte Dezember. Der erstere setzt mit kühlem, aber schönem Wetter ein und



94. Orissa-Landschaft an der Küste von Bengalen, südlich von Calcutta, mit berühmtem Tempelbezirk, einem Mittelpunkt der Śiva-Verehrung. Der Bezirk umfaßt etwa 100 Tempel, unter denen der Bhuvaneśvar, „der Herr des Universums“, der bedeutendste und eigenartigste ist.

geht schließlich in eine Periode trockener Hitze über, der letztere beginnt mit einer etwa dreimonatigen Regenzeit und endet mit dem Übergang zum trockenen Monsun. Da diese Luftbewegungen nur durch den Gegensatz von Hoch- und Tiefdruck entstehen, so setzen sie und die vom Südwest-Monsun begleiteten Niederschläge in den einzelnen Gegenden nicht in dem gleichen Zeitpunkt ein, auch ist ihr allgemeiner Beginn nicht ganz regelmäßig, ja sie können in einzelnen Jahren sogar ganz ausbleiben, was Dürre und Hungersnot im Gefolge hat. Daraus ergibt sich schon, daß der Eintritt oder Ausfall des für die Ernährung so überaus wichtigen Südwest-Monsuns zu allen Zeiten selbst in Mythologie und Kultus eine große Rolle gespielt hat.

III. DIE RASSEN.

So uneinheitlich wie die geologischen und metereologischen Verhältnisse der indischen Halbinsel sind auch ihre Bewohner. Welche Völker oder Rassen tatsächlich ihre ältesten Insassen waren, wird sich mit absoluter Sicherheit wohl nie feststellen lassen. Allerdings scheint es, daß Pygmoiden der Urstufe, primitive noch wenig erforschte Jägerstämme, die noch heute in den Schluchten und Klüften des Vindhya hausen, zu ihrer ältesten Bevölkerungsschicht gehören. Wahrscheinlich nahmen auch die kolarischen oder Muṇḍā-Völker, Stämme tibeto-birmanischen Typs, von denen noch heute Reste im Himālaya, in den Central Provinces, in den Provinzen Orissa und Bengal und in Birma sitzen und die mit den sogenannten Mon-Khmer-Völkern Hinterindiens, den Bewohnern der Nikobaren und vieler anderer Inseln der Südsee zum austronesischen Sprachstamm gehören, ursprünglich einen breiteren Raum ein. Im übrigen lassen sich heute zwei große Völkerschichten voneinander unterscheiden: die Arier, Verwandte der Hauptkulturnationen des Westens, die heute die nordindische Tiefebene bewohnen und im Pañjāb, in Kashmir und Rājputānā ihre größte Reinheit bewahrt haben, und die Dravidier, die im Dekhan sitzen und eine anscheinend isolierte Völkergruppe darstellen. Wahrscheinlich haben sie sich, worauf sprachliche und auch wohl rechtliche Dinge hindeuten, in größerem Umfang mit Muṇḍā-Stämmen gemischt und ursprünglich weiter nach Norden hin ausgedehnt, sind aber dann von den vorrückenden Ariern immer mehr nach dem Süden zurückgedrängt worden. Innerhalb dieser beiden Völkerschichten, die sich in einem bestimmten Menschentyp ausdrücken, glaubte H. H. Risley in seinen „Ethnographic Appendices“ zum „Census of India“ von 1901 auf Grund eingehender anthropologischer Untersuchungen noch

Mischtypen nachweisen zu können. So haben sich in der Gangesebene, den heutigen United Provinces, Arier und Draviden zu einem aryo-dravidischen Typ gemischt, an den sich im östlichen Bengalen und in Orissa der durch Verbindung dravidischer und mongolischer Elemente entstandene mongolo-dravidische Typ anschließt. Ferner glaubte er im Westen, etwa zwischen dem 76. Längengrad und dem Indus eine skytho-dravidische Mischung feststellen zu können, während andere diesen Einschlag als alpin bezeichnen. Nach dem gleichen Autor lassen sich auf Ceylon, abgesehen von den primitiven und sicher zur Urbevölkerung gehörigen Veddas, zwei Typen unterscheiden, und zwar in der Nordhälfte der dravidische und in der südlichen der aryo-dravidische. Doch sind alle diese Grenzen, wenn man überhaupt von solchen sprechen will, ganz fließend. Tatsächlich werden sich die Völker und Rassen im Laufe der Jahrtausende weit stärker gemischt haben, als es bei den heutigen Typen, die doch wohl nur ein gewisses Maximum anthropologischer Merkmale bedeuten, noch zum Ausdruck kommt. Außerdem stößt man im nordwestlichen Indien auf Stämme iranischer Herkunft und im Himālaya, und zwar im Norden und Nordosten auf Angehörige der mongolischen Rasse. Was sich sonst noch im Laufe der Zeit an fremdem Blut, wie z. B. persischem, griechischem, arabischem und überhaupt semitischem, mongolischem, europäischem usw. mit einheimischem gemischt hat, entzieht sich jeder Feststellung.

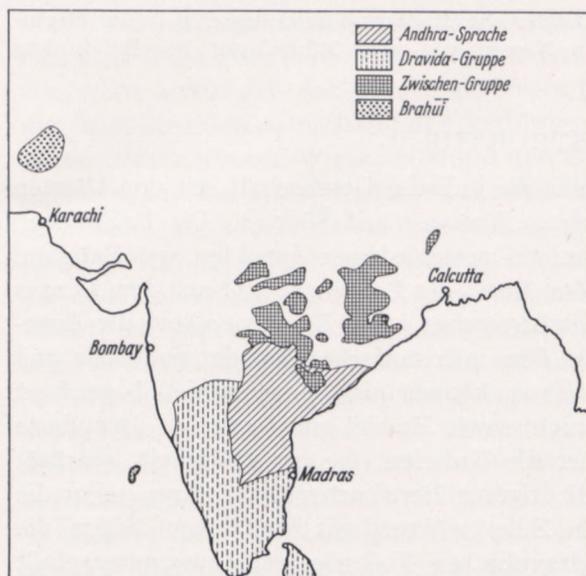
IV. DIE SPRACHEN.

Abgesehen von den kolarischen oder Mundā-Sprachen, die in ihrer Gesamtheit heute von rund 4,6 Millionen Menschen gesprochen werden, lassen sich in Indien den beiden Völkergruppen entsprechend auch zwei Sprachgruppen unterscheiden, die ältere dravidische und die jüngere arische.

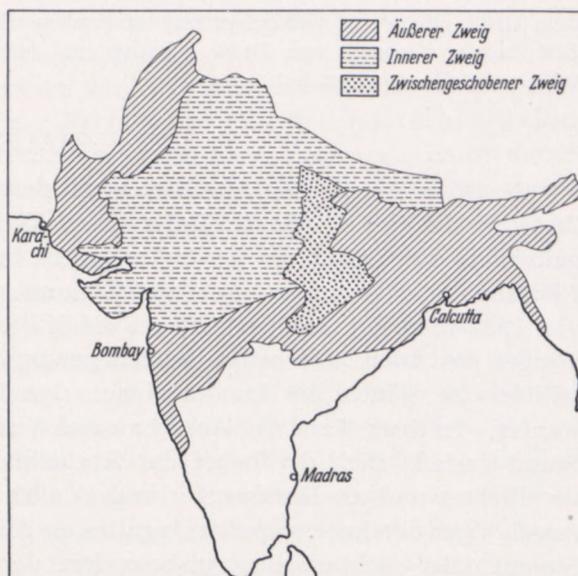
Die dravidischen Sprachen beherrschen den Süden, und zwar im Westen bis etwa zum 16. Breitengrad und im Osten gar bis in die Gangesebene hinein. Nach dem Census von 1931 umfaßt sie über 71,6 Millionen Seelen und gliedert sich im wesentlichen in die Brāhūī-, Andhra- und Draviḍa-Gruppe (Abb. 95).

Das Brāhūī ist eine Sprachinsel in Belutschistan mit 207 049 Sprechern, die Andhra-Gruppe zerfällt in das Telugu und das Kōlāmī mit über 26,4 Millionen Angehörigen, und die Draviḍa-Sprache umfaßt in 2 Gruppen 11 verschiedene Sprachen. Zur ersteren gehört das Tamil nebst dem Malayālam, das Tuḷu, Koḍagu, das Toda nebst dem Kota und das Kanaresische, zur zweiten das Kurukh nebst dem Malto, das Goṇḍī und das Kui mit zusammen etwa 44,2 Millionen Menschen. Von diesen Sprachen haben aber nur vier größere und auch literarische Bedeutung, und zwar das Tamil, im Norden Ceylons und im Osten Südiens bis etwa zur Höhe von Madras von zusammen etwa 20,4, das Malayālam, an der Südküste bis etwa zum 12. Breitengrad von rund 9,1, das Kanaresische, nördlich vom Gebiet des Malayālam von 11,2 und endlich das Telugu, im Osten der Halbinsel, etwa von der Höhe von Madras bis nach Orissa hinein, von rund 26,4 Millionen Menschen gesprochen. Alle übrigen Sprachen, deren Bereiche teilweise an das Telugu-Gebiet im Norden anschließen, teilweise als Inseln im heutigen arischen Sprachgebiet liegen, besitzen insgesamt nur 4,3 Millionen Sprecher.

Die arischen, d. h. die vom Altindischen und seinen Tochter-, d. i. den Prākṛit-Sprachen (der Mahārāṣṭrī, Māgadhī, Ardhamāgadhī, Śaurasenī und Paisācī; die drei übrigen: Pālī, Gāthā-Dialekt und Apabhraṃśa haben nur als Literatursprachen Bedeutung) abgeleiteten Idiome besitzen eine beträchtlich größere Anzahl von Sprechern als die Draviḍa-Sprachen und scheinen im Laufe der Zeit noch an Boden zu gewinnen. In dem Census von 1931 wird die Zahl ihrer Angehörigen mit 257,5 Millionen angegeben. Nach G. A. Griersons „Introductory“ zu dem „Linguistic Survey of India“ gliedern sich die arischen Sprachen in einen äußeren, zwischen-geschobenen und inneren Zweig mit zusammen 17 verschiedenen Sprachen (Abb. 96).



95. Sprachkarte der Draviḍa-Sprachen.



96. Sprachkarte der arischen Sprachen.

Der äußere Zweig mit zusammen etwa 128,52 Millionen Sprechern umfaßt 7 Sprachen, die sich wieder in eine nordwestliche, südliche und östliche Gruppe einteilen lassen. Zur nordwestlichen rechnet man das Lahndā oder Westpañjābī im westlichen Pañjāb mit rund 8,56 und das Sindhī in der Provinz Sindh mit 4 Millionen Sprechern. Das Marāṭhī, das in der Präsidentschaft Bombay sowie in einem Strich an der Westküste bis über Goa hinaus, in dem überwiegenden Teil der Provinz Berār und im Nordwesten des Staates Haiderābād von etwa 21,4 Millionen Menschen gesprochen wird, bildet die südliche Gruppe. Zur östlichen gehört das Oṛiyā in der Provinz Orissa mit 11,2, das Bihārī in Bihār, östlich von Benares zwischen dem Himālaya und dem Plateau von Cota Nāgpur mit 27,9, das Bengalī in der Provinz Bengalen mit etwa 53,47 und das Assamesische im Tal des Brahmaputra mit 2 Millionen Seelen. Zwischen das Sprachgebiet der östlichen Gruppe des äußeren Zweiges und das des inneren schiebt sich als besonderer Zweig das Ost-Hindī, ein Abkömmling der Ardhamāgadhī, ein. Mit seinen 3 Dialekten: Avadhī, Baghelī und Cattisgarhī bedeckt es Teile der 6 Provinzen: Oudh, Agra, Baghelkhand, Bundelkhand, Cota Nāgpur und Central Provinces und wird von mehr als 7,8 Millionen Menschen gesprochen. Der innere Zweig umfaßt in einer zentralen und einer Pahārī-Gruppe 9 Sprachen mit zusammen 117,3 Millionen Angehörigen. Zur zentralen Gruppe rechnet man das West-Hindī in dem Gebiet zwischen Sahrind im Pañjāb und Allahābād in den United Provinces mit 71,5, das Pañjābī im mittleren Pañjāb mit rund 15,8, das Rājasthānī in Rājputānā und im westlichen Zentralindien mit etwa 13,9, das Gujarātī in der Provinz Gujarāt und auf der Halbinsel Kāthiāvār mit 10,8, das Bhilī im Hügelland zwischen Ajmer und Mount Ābū, in Teilen von Rājputānā und Zentralindien mit über 2,1 Millionen und das Khāndeśī im Distrikt von Khāndesh und weiter südlich im Hügelland zwischen Surat und Nāsik nur mit 233 010 Sprechern. Die Pahārī-Gruppe teilt sich in das Ost-Pahārī oder Naipālī, das Zentral- und das Süd-Pahārī und wird in den tieferen Gebirgszügen des Himālaya von Nepal im Osten bis Bhadrawah im Westen von insgesamt 2,75 Millionen gesprochen. Zu nennen ist endlich noch der mit dem Arischen verwandte dardische oder Paisāca-Zweig im Nordwesten, der die Zigeuneridiome und die 3 Sprachgruppen des Hindukush: die kafirische, zentrale und östliche oder Dardu-Gruppe umfaßt. Zu der letzteren, unter der das Kashmirische am bekanntesten ist, gehören 1,5 Millionen Menschen. Arischen Ursprungs ist schließlich auch das Singhalesische, das auf Ceylon gesprochen wird. Die einzige iranische Sprache, die auf indisches Gebiet hinübergreift, ist das Afghanische oder Pašto, das in Swat und Buner westlich des Indus von etwa 2,27 Millionen gesprochen wird.

Abgesehen von dem Englischen hat als Verkehrssprache das Hindī, bisweilen auch Hindustanī, d. h. „die Sprache des Hindulandes“, genannt, eine große Bedeutung. Zu unterscheiden ist sie von

dem Urdu, einem mit persischen und arabischen Elementen durchsetzten Idiom, das sich in der Mogul-Zeit in der Gegend von Delhi gebildet und seinen Namen von dem Militärbasar bei Delhi, dem urdu-e-mu'alla erhalten hat.

V. DIE SOZIALE STRUKTUR.

Nach der klassischen Anschauung gliedert sich die indische Gesellschaft seit den ältesten Zeiten in die vier Stände der Brāhmanen, Kṣatriya's, Vaiśya's und Śūdra's. Die Brāhmanen galten als die Träger des geistigen Lebens in seinen verschiedenen Aspekten wie Religion, Philosophie, Literatur usw. und sie übten auch den Beruf des Lehrers aus. Nach dem Census von 1931 wird ihre Zahl mit etwa 15,24 Millionen angegeben. Die Kṣatriya's sind die Angehörigen des Adels, überhaupt des Kriegerstandes, dem in historischer Zeit der politische und militärische Schutz des Landes oblag. Die Vaiśya's können als „Gemeinfreie“ bezeichnet werden. In ihrer Hand lag Ackerbau und Viehzucht sowie Handel und Gewerbe. Der vierte Stand umfaßt nach der Lehre der Rechtsbücher die Unfreien, die zur Hörigkeit (śuśrūṣā) verpflichtet und als Handwerker und in allen niedrigeren Berufsarten tätig waren. Nur die Angehörigen der drei ersten Stände galten als Arier „Edle“, während mit dem Namen „Śūdra“ die Summe aller nichtarischen, insbesondere der dravidischen Volkselemente zusammengefaßt werden. Diese vier Stände werden auch „varṇa“, d. h. Farben genannt, und möglicherweise sollte mit diesem Wort ursprünglich eine völkische Differenzierung zum Ausdruck gebracht werden, trotzdem die theoretische Literatur den obligatorischen Kastenfarben (weiß, rot, gelb, schwarz) einen mehr mythologischen Sinn unterlegt.

Auch heute noch bilden diese vier Stände den Rahmen für eine weit verzweigtere und kompliziertere Gliederung der indischen Gesellschaft, nämlich für die Kasten (vom lateinischen *castus* „lauter, rein“ über das portugiesische *casta*, d. h. „reine Rasse“). In ihnen drückt sich der eigentlich soziale Rang, die gesellschaftliche Abstufung des indischen Menschen aus. Nach der indischen Theorie beruht ihre Entstehung auf Mischung von Ständen und Kasten, eine Erklärung, die auch heutzutage noch immer bei Entstehung neuer Kasten herangezogen wird. Eine Durchsicht der Kastennamen lehrt jedoch, daß neben den Mischkasten auch Namen von Stämmen, wie z. B. Vaideha oder Magadha und Gewerbebezeichnungen stehen, mit anderen Worten, daß bei ihrer Entstehung und Abstufung verschiedene Gesichtspunkte maßgebend gewesen sein müssen. Eine einheitliche allseitig befriedigende Erklärung für ihren Ursprung ist bisher nicht gegeben worden, tatsächlich werden ihre Wurzeln aber, wie die moderne Ethnologie lehrt, bis in die vorarische Zeit zurückgehen. Durch Vergleich mit anderen Völkern, die kastenähnliche Systeme entwickelt haben, glaubt sie zu dem Schluß zu kommen, daß „die bunte Mannigfaltigkeit der Beschäftigungen, welche aus den totemistischen Clans hervorgegangen war“, von den eingedrungenen siegreichen Hirtenstämmen durch die Einführung einer „vertikalen Gliederung“ in eine hierarchische Rangordnung gebracht worden sei. Beruhte aber diese Rangordnung auf der „Beschäftigung und wirtschaftlichen Stellung“, wie W. Schmidt und W. Koppers in: *Völker und Kulturen*, Teil 1 (Der Mensch aller Zeiten, Bd. III) S. 318 ausführen, „so war dies doch in großen Zügen an die Volks- und Rassenangehörigkeit geknüpft, und insbesondere waren überall die Hirtenvölker von den übrigen durch Rasse und Abstammung scharf geschieden. Damit wurde die ganze Rangabstufung auf das radikale Prinzip des Blutes gestellt, das dann auch im einzelnen zur Durchführung gelangte in der Erbllichkeit der Beschäftigungen, die erst sehr spät wieder durchbrochen wurde. Geradeso wie früher die totemistischen Clans und die mutterrechtlichen Klassen und Großfamilien, bekommen jetzt

aber auch diese neuen Stände vielfach ein jeder seinen besonderen mythischen Ursprung.“ So erklärt sich auch am einfachsten, daß die Inder die Kaste mit „jā'i“, d. h. Geburt bezeichnen, was schon ausdrückt, daß man in sie hinein geboren wird. Praktisch kann man sie also definieren als eine Genossenschaft mit scharf begrenzten Rechten und Pflichten, einer traditionellen, genau umschriebenen Wirtschaftsform und bestimmtem mythischen Ursprung. Es ist unverkennbar, daß das Kastensystem, das auch heute noch den Grundpfeiler der indischen Gesellschaftsordnung bildet, für die Entwicklung und die Stabilität der indischen Kultur eine ungeheure Bedeutung gehabt hat. Mochten die politischen Verhältnisse sich immerhin wandeln und das Land unter die Herrschaft eines neuen Eroberers kommen, Handel und Wandel blieben intakt, und jener brauchte nur das bestehende System zu übernehmen. So nur konnte die indische Spekulation, unberührt von staatlichen Umwälzungen, ihre Höhe erreichen und das Kunsthandwerk seine unerreichte Formvollendung entwickeln. Und doch hatte das Kastensystem auch eine schwache Seite, insofern es nämlich das nationale Bewußtsein schwächte und dadurch die Bildung eines Großstaates verhinderte. In der Gegenwart beläuft sich die Zahl der Kasten und Unterkasten auf etwa zwei bis drei Tausend. Da immer noch neue entstehen, wenn innerhalb einer Kaste eine Gruppe von Mitgliedern ihre Produktions- oder Arbeitsform in etwas verändert, so ist es unmöglich, eine genauere Zahl oder Übersicht über dieselben zu geben. Nur der Zensus von 1901 enthält eine Liste sämtlicher damals bestehender Kasten, während der von 1911, 1921 und 1931 nur die verzeichnet, die eine größere Anzahl von Mitgliedern aufweisen.

Als Körperschaft verpflichtet die Kaste jedes ihrer Mitglieder zur Beobachtung der besonderen in ihr geltenden Gesetze und Vorschriften. In der Regel beziehen sich diese auf Eheschließung und gesellschaftlichen Verkehr, wie gemeinschaftliches Essen und dergleichen (*conubium* und *commercium*) und haben die Vermeidung aller rituellen Unreinigkeit zum Ziel. Nicht nur bei Festen, sondern auch bei anderen Gelegenheiten zeigt sie sich als geschlossene Korporation, und über ihre Mitglieder übt sie eine „umfassende Jurisdiktion“ aus. Die Leitung liegt entweder in der Hand ihrer hervorragendsten Mitglieder, die unbeamtet nur von Fall zu Fall in Aktion treten oder beim Fünferausschuß, *Pañcayat*, der durch Wahl von den Kastenmitgliedern mit der Wahrnehmung ihrer Interessen und der Erledigung aller einschlägigen Angelegenheiten beauftragt wird. Er hat auch zu entscheiden über die Bestrafung von Mitgliedern bei irgendwelchen Verstößen gegen die Kastenordnung. Sind diese leichter Art, so besteht die Buße in der Regel in der Ableistung einer Reinigungszeremonie, in der Veranstaltung eines Festes oder der Zahlung eines Geldbetrages, sind sie schwererer Natur, wie die „Verletzung der Speiseverbote, der Verstoß besonders geheiligter Traditionen (bei Brähmanen das Ablegen der heiligen Schnur, bei den meisten oberen Kasten die Heirat einer Witwe, die Reise über den Ozean und bei Frauen die Verletzung des Keuschheitsgelübdes)“ (v. Glasenapp), so erfolgt die Ausstoßung. In feierlicher Versammlung wird diese unter gewissen Zeremonien vollzogen und über den Betroffenen samt seinen nächsten Angehörigen die Acht ausgesprochen. Sie bedeutet für ihn den bürgerlichen Tod und zwingt ihn in der Regel, in eine ferne Gegend auszuwandern oder sich einer anderen Religionsgemeinschaft anzuschließen.

So stabil das Kastensystem als solches ist, so hat doch die einzelne Kaste ihre Geschichte, und ebensowenig ist deren Eingliederung in die hierarchische Rangordnung ein für allemal unabänderlich. Auch sind die Ansichten über die soziale Wertung einer Kaste nicht einheitlich. So gibt es Kasten, die von den einen zu den Śūdra's, von anderen aber dem Ansehen ihrer Tätigkeit entsprechend höher geschätzt und gar zu den Kṣatriya's oder Vaiśya's gerechnet



97. Der Richter M. G. Ranade.
Vorkämpfer sozialer Reformen hinsichtlich des Kastenwesens.

werden. Eine Kaste kann aber auch auf der Stufenleiter sozialer Achtung emporsteigen, wenn sie z. B. im Laufe der Zeit zu Wohlstand gelangt ist und sich in ihren Anschauungen und Sitten der Lebensführung höherer Kasten anpaßt. Doch erfordert dieses Emporsteigen auf der sozialen Stufenleiter längere Zeit und reichliche Spenden an gelehrte Brähmanengruppen, bis diese der Kaste schließlich das Zeugnis ausstellen, daß sie in früheren Zeiten eine geachtete Tätigkeit ausgeübt hätte, als es nach der Etymologie ihres Namens oder der geltenden Tradition der Fall sei.

Auch an Indiens Tore pocht die moderne Zeit, die sich bemüht, die Schranken zwischen Ständen und Berufen niederzureißen, und auch hier dringt aus der Tiefe der Schrei nach dem Licht. Wird doch die Zahl derer, die von den Kasten verfermt sind und nach orthodoxer Ansicht auf der tiefsten Stufe der Gesellschaft stehen, nach dem letzten Zensus mit über 50 Millionen angegeben. Daß eine so große Masse aus der Gemeinschaft ausgeschlossener Existenzen, deren Berührung schon befleckt, ein außerordentliches Hindernis für die nationale Einigung des indischen Volkes darstellt, bedarf keines Zweifels, mögen sie in ihrer überragenden Mehrheit noch so ungebildet sein. In ihrem Haß gegen die Gesellschaft, die ihnen alle bürgerlichen und menschlichen Rechte abspricht, werden sie stets einem fremden Eroberer, selbst wenn er ihnen nur ein Minimum von Zugeständnissen macht, eine größere Sympathie entgegenbringen als der eigenen Volksregierung, von der sie keine Besserung ihrer Lage zu erwarten haben. So rang sich denn in einsichtigen Kreisen schon früh die Erkenntnis durch, daß hier ein Problem liegt, das gewaltsam zur Lösung drängt. Bereits 1849 gründeten Hindus in Bombay eine geheime Gesellschaft zur Anbahnung sozialer Reformen, und es war gerade die Präsidentschaft Bombay, wo zunächst eine derartige Bewegung einsetzte. Auch moderne Sektenstifter wie Keshab Candra Sen, der Reformator des Brähma-Samāj, und Dayānand Sarasvatī, der Begründer des Ārya-Samāj, traten für soziale Reformen ein und wandten sich gegen die Kasten. Mit der Zeit kam es dann zur Gründung einer Organisation, die ganz Indien umschließt. 1888 trat sie zum erstenmal in Madras zur „National Social Conference“ zusammen. Ihr geistiger Führer war der Richter M. G. Ranade (Abb. 97), doch hielt er sich aus Bescheidenheit im Hintergrund und überließ dem älteren Bahādur Raghunāth Rao, dem Ersten Minister des Staates Indore, die Leitung. Seit dieser Zeit hat sich die Konferenz, die von allen Teilen Indiens beschickt wird und in der Regel wenige Tage nach dem „Kongreß“ und in der gleichen Stadt tagt, als ein Zentrum der sozialen Arbeit und ein machtvolles Agitationsmittel zur Bildung einer öffentlichen Meinung erwiesen. Ein Punkt ihres umfassenden Programms bildet die Lösung der Kastenfrage, wie sich z. B. aus den Resolutionen der Tagung von Allahābād im Dezember 1910 deutlich ergibt. Mit dem Jahre 1897 traten zwei Provinzialorganisationen mit dem gleichen Ziel auf den Plan: die „Bombay Presidency Social Reform Association“ und die „Madras Hindu Social Reform Association“, denen 1900 eine dritte für Bengalen an die Seite trat. Überhaupt machen sich seit Beginn unseres Jahrhunderts in steigendem Maße ernsthafte Bestrebungen geltend, soziale Arbeit als Hauptfordernis hinzustellen, und auch religiöse Organisationen wie die Rāmākṣṇa-Mission oder der Ārya-Samāj haben sich die Aufgabe gestellt, den unterdrückten Klassen zu

helfen. Zu nennen ist in diesem Zusammenhang auch „die Gesellschaft der Diener Indiens“, „The Servants of India Society“, die G. K. Gokhale, der große liberale Volksführer, 1905 in Puna begründete. Jedes Mitglied, das in diese klosterähnliche Organisation eintritt, hat die Gelübde der Armut und des Gehorsams abzulegen und muß stets bereit sein, jede Aufgabe zu übernehmen, die ihm von der Gesamtheit gestellt wird. Feind jeder Hindu-Orthodoxie, sehen die aufgeklärten und gebildeten Mitglieder dieser, wenn auch zahlenmäßig noch kleinen Gesellschaft ihre Hauptaufgabe im Kampf gegen die „sozialen Schäden, insbesondere gegen das Kastenwesen und die Zurücksetzung der Frau“. Endlich verfolgt auch Gandhi das gleiche Ziel. Punkt 10 der Regeln, die er dem von ihm am 25. Mai 1915 gegründeten Satyagraha Āsram (Abb. 98) gegeben hat, betrifft die Gleichheit aller Kasten in bezug auf die gesellschaftliche Wertschätzung und die „Beseitigung der Unberührbarkeit“. In diesem Āsram, der ein Institut für nationale Erziehung sein will, haben die Parias ihren Platz neben den Mitgliedern aller anderen Klassen und sie erhalten hier die gleiche Schulung, um später ebenso wie sie die Botschaft vom svarāj auf das Land hinauszutragen und hier in Entsagung den Armen, Unwissenden und Unterdrückten zu helfen.

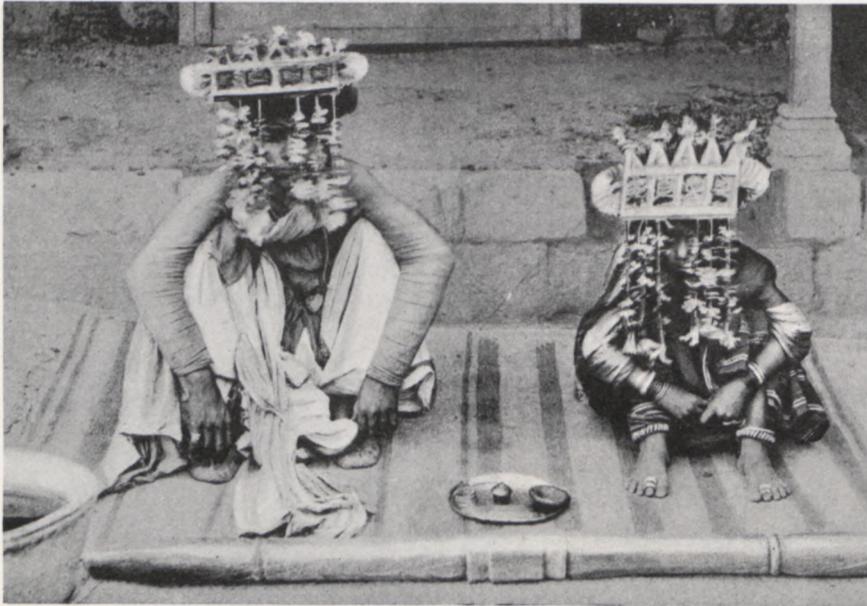
So zeigen sich also allerwärts in Indien Versuche und Anstrengungen, die Schäden der sozialen Ordnung zu beheben. Unter dem Einfluß des Westens und dem Zwang der Verhältnisse hat das Kastenwesen in den großen Städten zwar an Ansehen und Macht verloren, aber Indiens Bewohner leben zu neun Zehnteln in Dörfern auf dem Lande, und hier steht das System noch unerschüttert da und wird sich auch trotz aller Reformbestrebungen noch lange behaupten, zumal der Glaube an die Seelenwanderung in der Rangabstufung der Kasten und der Gebundenheit des Individuums an sie nur das moralische Ergebnis vergangener Verkörperungen sieht.

VI. MANN UND FRAU.

So weit wir zurückschauen, hat der Mann in Indien stets eine bevorzugte, die Frau aber eine untergeordnete Rolle gespielt. Der Mann war der eigentliche Träger des Lebens, der Inhaber aller Rechte und Pflichten, und nur er genoß eine Bildung, soweit man von einer solchen sprechen konnte. Dagegen bestand der Hauptdaseinszweck der Frau darin, dem Manne Söhne zu gebären, damit er seinen Pflichten gegen Manen und Götter nachkommen könne; denn nach brähmanischem Glauben wird nur dem der Himmel zuteil, der nach dem Tode einen Sohn hinterläßt, der den Ahnenkult weiterführt. Mithin gehört es — und das wird in den brähmanischen Gesetzbüchern deutlich ausgesprochen — zu den religiösen Pflichten eines Mannes, eine Familie zu gründen und Kinder zu erzeugen. Als Gattin hatte die Frau aber noch eine



98. Teilansicht des von Mahātma Gandhi gegründeten Satyagraha Āsram in Sarbamati in der Nähe Ahmedabad's. Seine Insassen verrichten alle Arbeiten selbst.



99. Braut und Bräutigam aus den Zentralprovinzen mit Hochzeitskränzen.

zweite Aufgabe zu erfüllen, sie war auch die Gehilfin des Mannes beim Vollzug der religiösen Gebräuche und Zeremonien. Erst nach der Heirat wurde im Hause der Jungvermählten das hl. Feuer entzündet, um die täglichen Morgen- und Abendopfer darzubringen, die nur ein Verheirateter vollziehen konnte und durfte. Aber auch bei größeren Opfern, als diese noch in Brauch waren, hatte nach den Ritualtexten die

Gattin bestimmte Funktionen oder Zeremonien auszuführen. Hieraus ergibt sich schon, daß die Eheschließung selbst ein religiöser Akt war, durch den die Frau nicht nur für das diesseitige Leben, sondern auch für das jenseitige unlöslich mit dem einen Manne verbunden wurde, eine Auffassung, die ursprünglich in weiten Teilen der Erde herrschte, aber unserem modernen Bewußtsein immer mehr entschwindet. Auf diesen Anschauungen baut sich schließlich fast alles mit Konsequenz auf, was uns heute noch an dem gegenseitigen Verhältnis von Mann und Weib in Indien als extrem und abwegig erscheint.

Hatte der arische Inder die Lehrzeit hinter sich, so begann für ihn die Lebensstufe des Hausvaters, er mußte ein Mädchen aus einer Kaste heimführen, mit der eine eheliche Verbindung erlaubt war. Wenn wir von den mannigfachen Werbesitten absehen, die sich bei primitiven Stämmen und verschiedenen Kasten finden und in ihrer Wurzel wahrscheinlich bis in die vorarische Zeit zurückreichen, so ist es heute, und das war jedenfalls auch in früheren Zeiten der Fall, in erster Linie die Aufgabe der Eltern oder überhaupt der Familie, für den künftigen Ehemann eine geeignete Partnerin ausfindig zu machen. Ausschlaggebend ist vor allem Ebenbürtigkeit der Kaste, nicht zu nahe Verwandtschaft, Freiheit von körperlichen Gebrechen usw.; Voraussetzung bildet vielfach aber auch die Übereinstimmung der Horoskope und die Vermögensfrage. Sind die sich längere Zeit hinziehenden Verhandlungen, die in der Regel durch einen Vermittler geführt werden, zu einem befriedigenden Abschluß gelangt, so wird eine formelle Verlobung vollzogen und von den Eltern des künftigen Paares ein Ehekontrakt unterzeichnet. Hierauf folgt die Hochzeit, deren Hauptzeremonie „in dem mehrfachen Umwandeln des Hochzeitsfeuers, in dem Zusammenbinden der Gewänder des jungen Paares oder in dem Ausstreuen von geweihten Reiskörnern über die Häupter von Braut und Bräutigam“ besteht (v. Glasenapp: Hinduismus S. 337) (Abb. 99). Da viele Ehen geschlossen werden, bevor noch die Ehegatten die Pubertät erlangt haben, so werden sie nicht immer sogleich konsumiert, sondern beide Teile kehren ins elterliche Haus zurück. Meist findet erst nach Eintritt der

Pubertät des Mädchens die feierliche Übersiedelung desselben in das Haus des Gatten und im Anschluß daran die Konsumption der Ehe statt.

Da es nach den brähmanischen Gesetzbüchern, besonders denen der jüngeren Zeit, als Sünde und mithin als Schande gilt, wenn ein Mädchen nach Eintritt der Geschlechtsreife noch unverheiratet ist, so stellt sich für einen



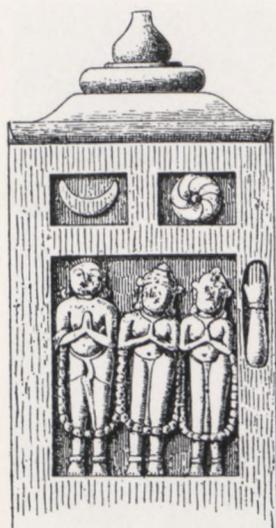
100. Spielende Mädchen aus den Zentralprovinzen. Einige tragen Stirnmal und Nasenring.

Hausvater schon früh die Sorge ein, für eine Tochter, selbst wenn sie noch im Kindesalter steht, einen geeigneten Gatten zu finden. Hinzu kommt das sich allgemein geltend machende Bestreben, in die gleiche, wenn nicht in eine höhere Kaste hineinzuheiraten, ein Umstand, der den Heiratsmarkt innerhalb der höheren Kasten nur noch beschränkt. Daraus ergibt sich schon, daß sich die Eltern eines Mädchens in einer größeren Zwangslage befinden als die eines Knaben und daß die Geburt eines Mädchens weniger gern gesehen wird als die eines männlichen Nachkommen. Wird doch schon in einem alten indischen Spruche gesagt, daß die Gattin ein Freund, die Tochter aber ein Jammer sei. Da in Indien die Zahl der männlichen Personen auch heute noch die der weiblichen übertrifft, so trägt dieser Umstand anscheinend zur Erklärung dieser merkwürdigen Tatsache bei. Nicht immer wird sie in der größeren Sterblichkeit des weiblichen Geschlechts, die sich aus mangelnder Hygiene oder zu früher Heirat erklären ließe, zu suchen sein, sondern zum Teil auch in dem jetzt in Abnahme begriffenen Mädchenmord, trotzdem dieser von den brähmanischen Texten weder gerechtfertigt noch begünstigt wird (Abb. 100). Daß die Kinderheirat nicht immer Brauch war, sondern sich erst in historischer Zeit entwickelt hat, dürfte aus der älteren Literatur noch deutlich hervorgehen, und auch die indischen Ärzte früherer Zeit dachten über das Heiratsalter ganz anders, als es die brähmanischen Rechtslehrer taten. Sie empfahlen vielmehr, wie J. Jolly in seiner Darstellung der indischen „Medizin“ (Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde Bd. III, H. 10) S. 49 ausführt, „im Alter von 21 Jahren ein zwölfjähriges Mädchen zu heiraten und im Alter von 25 Jahren mit einer sechzehnjährigen Frau einen Sohn zu erzeugen, weil sie dann im kräftigsten Alter stehen und kräftige Nachkommenschaft erzeugen“, eine Forderung, die auch die oben erwähnte „National Social Conference“ in ihren Resolutionen von Allahābād aufstellt. Es mag zugegeben werden, daß die frühzeitige Heirat in gewisser Beziehung eine gute Seite besitzt, z. B. daß die Frau noch als „Kind in das Heim ihres Gatten zieht, sich ihm völlig unterzuordnen lernt und so dem indischen Frauenideal am nächsten kommt“ (Winternitz), daß die Ehegatten, wie die Inder sagen, wie Geschwister miteinander aufwachsen und sich ganz

aneinander gewöhnen, oder daß sich die junge Frau viel leichter in das vielfach noch bestehende System der Großfamilie einfügt und dergleichen mehr, doch sind die Nachteile wohl ungleich größer. Nicht nur die Schädigung der Gesundheit durch zu frühe Kohabitation, die Erzeugung einer schwächlichen Nachkommenschaft, sondern besonders die Verheiratung eines jungen Mädchens an einen alten Mann und die unglaublich traurige Lage einer früh verwitweten Frau. Schon seit langer Zeit zielen die Reformbestrebungen aller einsichtigen Inder darauf hin, diese Auswüchse zu beseitigen und das allgemeine Heiratsalter heraufzusetzen. Wie tief dem Volk aber die frühzeitige Verheiratung eines Mädchens und die sich in ihr äußernde magisch-religiöse Grundidee im Blute steckt, dürfte schon daraus hervorgehen, daß stellenweise ein Mädchen im heiratsfähigen Alter, für das noch kein Freier gefunden ist, mit einer Pflanze, einem Tier oder einem Gegenstand verheiratet wird.

Nach der Übersiedelung der jungen Frau in ihr neues Heim ist sie ihrer Schwiegermutter unterstellt und sie hat ihr Ehrfurcht und Gehorsam zu erweisen. Ihre höchste Pflicht ist aber die vollkommene Unterordnung unter den Willen ihres Gatten in allen weltlichen und religiösen Angelegenheiten. Selbständig kann sie kein Opfer verrichten und nicht einmal zu des Gatten Lebzeiten ohne seine Einwilligung ein Gelübde übernehmen. Das einzige Mittel, das ihr den Himmel erschließt, ist Treue und Gehorsam gegen denselben, „ihr Gott ist der Gatte, ihr Gottesdienst sei Gattendienst“. Heißt es doch bei Manu: „Ihrem Manne soll ein tugendhaftes Weib mit Achtung ihr Leben lang dienen und ihm auch nach seinem Tode noch anhängen . . . wenn auch der Mann sich tadelnswert betrüge und der Liebe anderer sich zuwendete und bar guter Eigenschaften wäre, so soll ein gutes Weib ihn dennoch wie einen Gott verehren; sie darf nichts tun, was ihm mißfällt, weder zu seinen Lebzeiten noch nach seinem Tode . . .; in dem Maße, wie eine Frau ihren Gebieter ehrt, wird sie im Himmel angesehen sein.“ Und mehr als einmal wird im Mahābhārata, dem riesigen Epos, gesagt, daß der Gatte des Weibes höchste Gottheit sei. Wie weit in allen weltlichen Dingen die Unselbständigkeit der Frau geht, drückt sich am besten wieder in Manus Gesetzbuch V. 147 aus, wo es heißt: „Nicht einmal in ihrem eigenen Hause darf ein Mädchen oder eine junge Frau oder eine alte Matrone irgend etwas selbständig unternehmen. In der Kindheit soll sie in des Vaters, in der Jugend in des Gatten, und wenn dieser gestorben ist, in der Söhne Gewalt stehen, niemals aber darf eine Frau Selbständigkeit genießen“ (Winternitz). So wird denn immer die Frau als Ideal dargestellt, die für alles sorgt, alles bedient, aber selbst stets bescheiden im Hintergrunde bleibt, die Glück und Unglück mit ihrem Gatten teilt und ihm in allen Lebenslagen die Treue wahrt so wie Sītā, Sāvitrī, Damayantī, die der Legende nach diese höchste aller Frauentugenden in hervorragendstem Maße bewiesen haben. Wird in der Literatur nun einerseits immer wieder dieses Frauenideal verherrlicht, so gilt andererseits das Weib als unzuverlässig und stets zu Intrigen und Untreue geneigt. Sie versteht sich auf die Künste der Verführung und wird selbst von Göttern mißbraucht, um Heilige um den Erfolg ihrer Askese zu bringen. Drum hat der Gatte die Pflicht, sie vor dem Verkehr mit Fremden zu behüten, denn nur dann kann der eigentliche Zweck der Ehe, die Erzeugung von Söhnen, verwirklicht werden.

Ist in Indien die Frau nun einerseits dem Gatten zu Gehorsam und Treue verpflichtet, ist sie unselbständig und muß sie ihre Tage in Zurückgezogenheit verbringen, so ist dem Manne doch andererseits jede Freiheit erlaubt. Er darf sehr bald nach dem Tode seiner Gattin eine neue Ehe eingehen, was der Witwe aus dem eingangs erwähnten Grunde zeit ihres Lebens streng untersagt ist. Auch darf er mehrere Frauen heiraten und sich Konkubinen halten. Tatsächlich ist aber die Polygamie bei den Indern verhältnismäßig selten, was schon daraus hervorgeht,



101. Sati-Monument in Dilmal in Gujarat. In ausdrucksloser Form sind die Züge der Verstorbenen wiedergegeben. Am Kopf sind Sonne und Mond als die beiden großen Zeugen angedeutet. Der aufwärts weisende Unterarm, das Symbol des Planeten Venus, deutet an, daß die Gattin den Scheiterhaufen mit bestiegen hat und dem Gatten in den Tod gefolgt ist.

daß nach dem Zensus von 1931 in Britisch-Indien auf 1000 verheiratete Männer des hinduistischen Glaubens im Durchschnitt nur 1044 verheiratete Frauen gerechnet wurden. Außer diesen monogamischen und polygamischen Eheformen findet sich in Indien aber noch eine dritte, die polyandrische, d. h. die eheliche Gemeinschaft einer oder mehrerer Frauen mit mehreren Männern, meistens Brüdern. Diese Institution, von der sich auch Spuren in der älteren indischen Literatur z. B. im Mahābhārata finden, ist nach einer Kartenbeilage in K. E. von Ujfalvys Reiseschilderung „Aus dem westlichen Himālaya“, Leipzig 1884, von verschiedenen Forschern beobachtet worden und findet sich, abgesehen von dem Kulu-Gebiet, der Gegend von Ladak und Karghil im Himālaya sowie der von Schigatse in Tibet noch im Nilgiri-Gebirge und bei dem Volk der Naïr an der Südecke der Malabarküste.

Ist schon die Stellung der Ehefrau bei den Indern im allgemeinen nicht sehr beneidenswert, so ist das Los der Witwe geradezu düster und peinvoll. Sie gilt als moralisch aussätzig; denn durch ihre schweren Sünden in vergangenen Existenzen hat sie den vorzeitigen Tod ihres Gatten verschuldet und ist infolgedessen zu einem traurigen Bußleben verurteilt, bis der Tod sie von ihm erlöst. In früheren Zeiten bestand zwar in höheren Ständen die Sitte, daß sich die Witwe auf dem Scheiterhaufen ihres Gatten mitverbrennen ließ (Abb. 101), jedoch wurde sie von Lord Bentinck im Jahre 1829 für den ganzen Bereich der damaligen „East India Company“ verboten. Trotzdem haben hin und wieder Witwenverbrennungen — der Engländer nennt sie *sutee* von *sati*, d. h. die „treue Frau“ — stattgefunden, und sicher sind noch häufiger Frauen durch Freitod ihrem Gatten ins Jenseits gefolgt. Es wäre ungerecht, wollte man die Inder mit dem Vorwurf belasten, diese barbarische Sitte erfunden zu haben. An und für sich ist diese viel älter und muß bereits für die indogermanische Vorzeit angenommen werden, aber auch von manchen anderen Stellen der Erde wird für die Vergangenheit ihr Vorkommen berichtet. Selbst in der vedischen, der buddhistischen und der älteren Rechtsliteratur ist sie nicht bezeugt, sondern erst in den späteren Rechtsbüchern, und in den jüngeren Teilen des Mahābhārata tritt sie immer deutlicher in die Erscheinung. Von nicht-indischen Berichten dürften die des Strabo und Diodor die ältesten sein, erwähnt wird sie dann ausdrücklich auch von Alberuni (11. Jahrhundert), Marco Polo (13. Jahrhundert) und manchen späteren Schriftstellern, die wenigstens zum Teil diesem grausigen Akt als Augenzeugen beigewohnt haben dürften. Immerhin war die Praxis der Witwenverbrennung nicht allorts die gleiche, und es ist auch sicher nicht in jedem Falle die Frau ihrem Gatten in den Tod gefolgt, zumal wenn sie noch für kleine Kinder zu sorgen hatte.



102. Gedenkstein in Dilmal in Gujarat, der den Verstorbenen hoch zu Roß darstellt. Das Fehlen der Hand deutet an, daß ihm eine Gattin nicht in den Tod gefolgt ist.



103. Siebzigjährige Witwe.

Andererseits ist zweifellos vielfach, besonders in vornehmen Familien, ein moralischer Druck auf die Frau ausgeübt worden, bis sie sich zu diesem letzten Schritt entschloß, um mit dem Ruhmestitel einer Satī, also der „gattentreuen Frau“, im Munde der Nachwelt weiterzuleben. War sie doch auch für das jenseitige Leben mit ihrem Gatten verbunden und hatte sie ja, wenn sie ihm einen Sohn geboren, hinieden ihren Daseinszweck erfüllt.

Wenn auch die englische Regierung den Feuertod der Witwe verboten hat, so hat sie damit deren Los doch nicht wesentlich verbessert; statt eines schnellen, wenn auch grausamen Todes, wartet ihr ein Leben voll Qual und

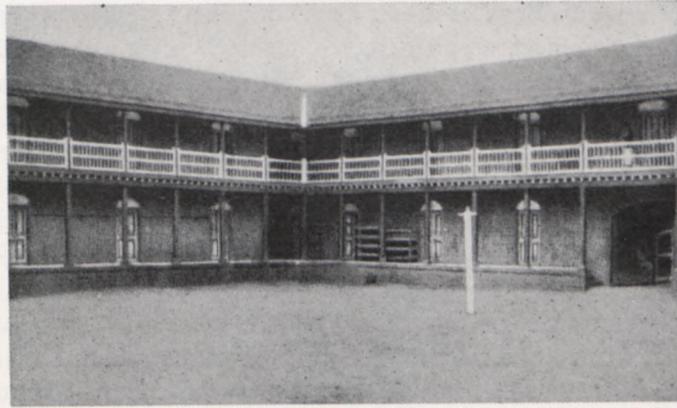


104. Sechsjährige Witwe, ein erschütterndes Zeugnis für das Elend, das Kinderheirat und Witwenverdikt im Gefolge hat.

Leid (Abb. 103), besonders wenn sie bereits im Kindesalter den meist noch jugendlichen Gatten verloren hat (Abb. 104). Nicht nur ist ihr, zumal in den höheren Kasten, die Wiederverhehlung versagt, sondern sie hat auch, wie bereits angedeutet, ihr ganzes Leben hindurch in grober und dürftiger Gewandung, alles Schmuckes, in manchen Gegenden sogar ihrer Haare beraubt, ohne die geringste Bequemlichkeit bei geringer und schlechter Nahrung ein Leben der Buße zu führen, denn nach dem Glauben hat sie ja durch die Sünden der Vergangenheit ihres Gatten Tod verschuldet, und schon ihr Anblick bedeutet Unglück. Gegen diese Quälereien, von denen die Rechtsschriften noch keine Erwähnung tun, setzte erst im 19. Jahrhundert eine Reformbewegung ein. Angebahnt wurde sie von dem indischen Gelehrten Paṇḍit Īśvaracandra Vidyāsāgara (1820—1891), der in mehreren Werken in bengalischer Sprache den Nachweis erbrachte, daß weder im Veda noch in den Rechtsschriften die Wiederverheiratung einer Witwe verboten sei. Im gleichen Sinne wirkte seit 1864 auch Keshab Candra Sen († 1884), der Reformator des Brāhma-Samāj, und der verstorbene Parsi-Journalist Behramji Malabari, der 1887 ein Pamphlet gegen Kinderheirat und Witwenzölibat veröffentlichte und im Jahre 1908 zusammen mit dem ehemaligen Richter Dayaram Gidumal, einem Hindu aus Sindh, in Bombay das Sevā Sadan, d. h. das „Heim des Dienstes“ gründete, in dem für den Sozial-, Bildungs- und Hygienesdienst an der indischen Frauenwelt besondere Schwestern ausgebildet werden sollten. Große Verdienste um die Besserung des Witwenloses erwarb sich die berühmte Inderin Paṇḍitā Rāmabai, die, selbst mit 22 Jahren verwitwet, ihr übriges Leben der Lösung dieser wichtigen Frage zu widmen beschloß und dank ihrer guten Erziehung hierzu auch in der Lage war. Nach mehrjährigem Aufenthalt in England und Amerika, während dessen sie zum Christentum übertrat, kehrte sie 1887 nach Indien zurück, also im gleichen Jahre, in dem von Sasipada Banerjea in Barahanagar bei Calcutta das erste Witwenheim errichtet wurde. Zwei Jahre später eröffnete sie in Bombay das Sārādā Sadan oder „Heim der



105. Dondho Keshao Karvé, Professor der Mathematik, stellte sich die ideale Aufgabe, durch Wort und Tat das soziale Los der indischen Witwen zu bessern.



106. Wohnzellen der unter dem Namen „Erste Indische Frauenuniversität“ von Prof. D. K. Karvé in Puna begründeten Frauenschule, vom Hofe aus gesehen.

Gelehrsamkeit“, das die gleichen Ziele verfolgte und während des Pest- und Hungerjahres 1896 Hunderten von Witwen eine Zuflucht bot. Mit 300 Witwen bezog sie später in der Nähe von Puna ein neues Heim, das unter dem Namen „Mukti Sadan“, d. h. „Heim der Erlösung“, bekannt wurde und 1908 1700 Witwen beherbergte. Ebendorthin wurde auch die von ihrer Tochter Manoramā geleitete Mädchenschule aus Puna verlegt. Da innerhalb weniger Jahre manche der Insassinnen zum Christentum übertraten, verlor es die Unterstützung seitens der Hindus. Unterdessen hatte auch ein Gelehrter in Puna, der Mathematiker Dondho Keshao Karvé (Abb. 105), der selbst in zweiter Ehe eine Witwe geheiratet und deswegen gleich mehreren ideal denkenden Vorgängern jahrelang Verfolgung und gesellschaftlichen Boykott zu erdulden hatte, den Entschluß gefaßt, sich diesem wichtigen sozialen Problem zu widmen. 1896 gründete er in Puna, dem indischen Oxford, die „Hindu Home Association“ und benutzte die eigenen Ersparnisse zur Einrichtung eines Witwenheims, das sich dank der Unterstützung Gleichgesinnter aus kleinen Anfängen immer weiter vergrößerte, bis es 1914 bereits 110 Frauen aufnehmen konnte, die fast ausnahmslos Witwen waren. 1906 wurde ihm ein Pensionat für Mädchen und Witwen aus höheren Kasten angegliedert, und 1912 wurde das „Kloster für selbstloses Werk“, „Niskāma Karma Matha“, ein Institut zur Ausbildung geeigneten weiblichen Lehrpersonals, eröffnet (Abb. 106). Um das gleiche Jahr 1906, oder schon etwas früher, sind auch von mehreren Sekten ähnliche Einrichtungen getroffen worden, so von dem Deva-Samāj je eine in Firozpur und Bhatinda, dem Ārya-Samāj eine in Jullundur und den Digambara-Jainas eine gleiche in Bombay. 1907 wurde in Mysore ein Witwenheim eröffnet, dessen Kosten von Bahādūr Narsimha Iyengar gedeckt wurden. Zugleich ward ein weiteres, der Mahilā-Śilpāśrama oder das „Frauengewerbeheim“ von Frau P. Mukerjee, einer Nichte Rabindranath Tagore's, in Calcutta ins Leben gerufen, in der über ein Dutzend Witwen wohnen und eine Anzahl anderer Unterweisung erhält, 1908 folgten die Sikhs mit einem Heim in Amritsar, und ein Jahr später schuf Mrs. Pitt, die Witwe eines indischen Zivilbeamten, ein solches in Bangalore, das ganz nach indischen Richtlinien geführt wird und Frauen im Sozialdienst unterrichten will. Ein ähnliches Institut wurde 1911 von Frau Dutta in Dacca eingerichtet, und im Juli des nächsten Jahres das „Brahman Widows' Hotel“ in Madras begründet, dessen finanzielle Lasten die dortige Regierung übernommen hat. Alle diese Unternehmungen sind nur Anfänge und reichen nicht im entfer-

testen aus, das Los dieser Unglücklichen zu bessern, die nach Ausweis des letzten Zensus nicht weniger als 15,5 % aller Frauen ausmachen, während der Hundertsatz der Witwer nur 6,4 beträgt.

Als erster Reformator des indischen Frauenloses muß eigentlich schon Buddha angesehen werden, denn nach langen Bitten hat er sich endlich dazu bereit erklärt, auch einen Frauenorden zu stiften, der vielleicht für viele eine Zufluchtsstätte geworden ist. Freilich enthielten auch dessen Satzungen mancherlei Demütigung für die Frau, war doch selbst die älteste Nonne dem jüngsten Mönch unterstellt und galt im übrigen auch hier der berühmte Ausspruch: „taceat mulier in ecclesia“. So ist denn das Bild, das uns das Verhältnis von Mann und Frau in Indien enthüllte, in bezug auf letztere nicht gerade anziehend, aber doch empfängt es noch einen verklärenden Schein durch die Verehrung der Mutter, die uns an manchen Stellen der Literatur in fast überschwenglicher Weise entgegentritt. Sagt doch der Dichter Bhāsa an irgendeiner Stelle sogar: „Wahrlich, die Mutter ist eine Gottheit für Menschen und Götter.“

VII. DAS GLAUBENSLEBEN.

Wohl kein Volk der Erde besitzt eine solche Fülle religiöser Formen und hat entsprechend den Daseinsbedingungen des Bodens und der Blutmischung seiner Bevölkerung ein solches Urwald Dickicht von Mythos und Aberglauben entwickelt, wie gerade das indische, und ein Versuch, dies alles in den engen Raum einiger Seiten zu zwängen, hieße wohl, einen See in einen Topf füllen. Insofern kann es sich hier auch nur darum handeln, mit ein paar groben Strichen die Hauptlinien dieses ungeheuren Gebietes zu umreißen.

Die überwiegende Mehrheit des indischen Volkes bekennt sich zum Hinduismus, und zwar sind es nach dem Zensus von 1931 rund 239 195 000, denen 77 678 000 Anhänger des Islams gegenüberstehen. Zu diesen kommen noch einige kleinere Gruppen. So wird die Zahl der Buddhisten, die in der Hauptsache in Nordindien sitzen, mit 12 787 000, die der Jaina's mit 1 252 000 und die der Sikhs mit 433 600 angegeben. Andere religiöse Gemeinschaften, die wie der Islam nicht auf indischem Boden entstanden sind und hier nicht weiter berücksichtigt werden können, sind der Parsismus oder zoroastrischer Feuertempel mit 110 000, das Christentum mit 6 297 000 und das Judentum mit 24 000 Anhängern. Schließlich werden noch etwa 8 280 000 als primitiven Religionen zugehörig verzeichnet.

Auch der eigentliche Hinduismus bildet kein einheitliches System, sondern eine synkretistische Mischung, teilweise ein bloßer Sammelname für eine größere Anzahl in ihrer Wesenheit verschiedener Kulte. Allgemein charakterisiert er sich als polytheistisch, wenn sich auch schon frühzeitig monotheistische Formen von idealer Höhe herausgebildet haben.

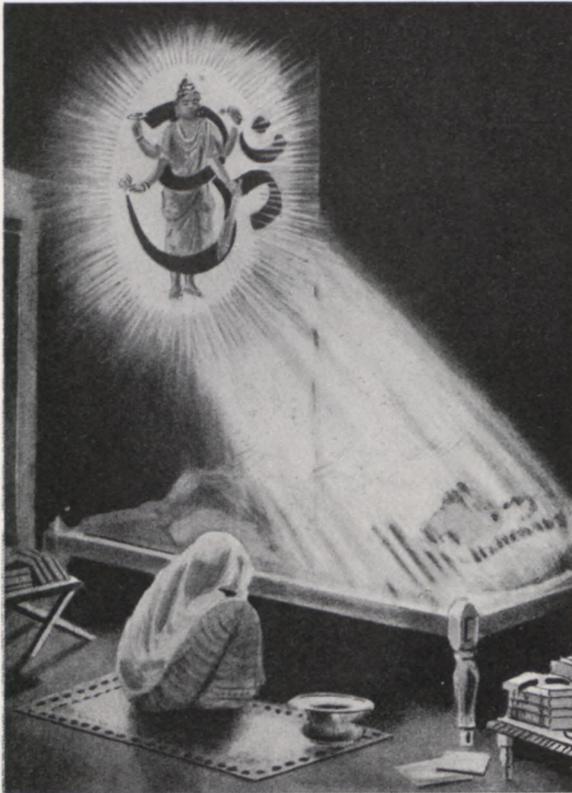
Soweit uns die Quellen unterrichten, waren die Götter des arischen Indiens in vedischer Zeit noch die Naturkräfte: der Donnergott Indra, der im Gewitter die Wasser aus der Gewalt des Dämons der Dürre befreit, seit jeher aber auch die Stelle des Götterfürsten bekleidet, Varuṇa, der Gott des himmlischen Ozeans und insofern auch des Wassers, dann aber auch der Hüter der sittlichen Ordnung und der Gott des Eides, Mitra, ehemals vielleicht ein Sonnengott, dann aber auch der Gott des Freundschaftsbündnisses, Vāyu, der Gott des Windes, und Parjanya, der des Regens, Sūrya und Soma, die Götter von Sonne und Mond, Agni, der Gott des Feuers, der das Opfer gen Himmel emporträgt, Uṣas, die Göttin der Morgenröte, usw. Die Verehrung all dieser Gottheiten bestand in Opfern, deren kompliziertes Zeremoniell in langatmigen Traktaten, Brāhmaṇa's und Sūtra's, gelehrt wird, die aber hier bereits weniger den Eindruck von Akten der Götterverehrung als den von magischen Praktiken machen. Die an das Opfer anschließenden Spekulationen führten zu mancherlei Betrachtungen über Welt und

Seele und deren innere Verknüpfung miteinander, Betrachtungen, die in den Geheimlehren der Upanisads zum Ausdruck kommen, schon den Keim philosophischer Systeme in sich bergen und bereits die Idee vom magischen Wissen als alleinigem Faktor der Erlösung in den Vordergrund schieben. Ihnen folgt die gewaltige Masse der Purāṇenliteratur oder geht in ihren Anfängen vielleicht schon nebenher, in der die naturhaften Göttergestalten des Veda verblaßt und, meist mit neuen Funktionen ausgestattet, in bestimmte Gruppen wie die der Ādityas, die der Welthüter und andere geordnet sind. Mit den Sippen der Dämonen und anderen Gestalten und Schemen sind sie in ein großes genealogisches System gefügt, das mit der Schöpfung beginnt und die Entfaltung des gesamten Kosmos umfaßt. Die Religion, die uns hier entgegentritt, ist so verschieden von dem Glauben der Vorzeit, daß man mit der Hypothese bloßer Fortentwicklung vedischen Erbgutes nicht auskommt, sondern zur Vermutung gedrängt wird, daß sich unter ihr bereits etwas wie ein Synkretismus arischer und urindischer Elemente verbirgt. Über diese fast verwirrende Fülle göttlicher und halbgöttlicher Figuren ragen aber drei Gestalten empor: Viṣṇu (Abb. 108) und Śiva (Abb. 107), die offenkundigsten Ergebnisse dieses Synkretismus, und Brahman, vielleicht nur die Personifikation jener gleichlautenden magischen Kraft, der man alle übermenschlichen Erscheinungen zuschrieb, die dann aber von der Spekulation zur kosmischen Potenz des Absoluten gesteigert und mit der Allseele identifiziert wurde. Und doch hat sich Brahman als Persönlichkeit nicht zur allüberragenden Gottheit entwickelt, sondern in der Hauptsache mit der Rolle eines Demiurgen abfinden müssen. Nur Viṣṇu und Śiva, um die sich auch die Hauptmasse der Mythen rankt, sind schon früh zu überkosmischen Mächten geworden, und wie vor Jahrhunderten, so geben sie und der sich um sie scharende Kreis teils freundlicher, teils grausiger Gestalten auch heute noch der gröberen Form des Hinduismus ihr eigentümliches Gepräge.

Schon in den Liedern des Veda wird Viṣṇu genannt, doch ist er hier als Indras jüngerer Gefährte von noch geringer Bedeutung. Erst bei der Entwicklung des eigentlichen Hinduismus vereinigten sich immer mehr Züge ursprünglich verschiedener Formen und volkstümlicher Heroen in dieser einen Gestalt und steigerten sie zum höchsten Herrn, der als Schöpfer die Welt und alles in ihr existierende Leben durch Emanation ins Dasein ruft, als Erhalter sie leitet und regiert und als Zerstörer sie nach Ablauf eines Weltzeitalters wieder in sich einzieht, um nach gleich langer Spanne magischen Schlafs dasselbe Spiel zu wiederholen. Die Spuren dieser Mischung zur einen Viṣṇu-Form zeigen sich noch in der Lehre von seinen 10 Avatāras oder Inkarnationen: als Fisch (matsya), der den Manu Vaivasvata, den indischen Noa, aus



107. Śiva im Aspekt des naṭarāja „des Königs der Tänzer“. Sein Tanz gilt „als Entfaltung, Spiel und Untergang der Welt“. (H. Zimmer: Kunstform und Joga T.21).



108. Viṣṇu in seiner achten Inkarnation als Kṛṣṇa erscheint einem Gläubigen im Augenblick des Todes im Schriftumriß des mystischen Lautes „om“. Vor dem Lager hockt die trauernde Gattin. Neuzeitliches Gemälde.

das man sich unter grotesken Spukgestalten verkörpert dachte, zu schützen. Ist doch der charakteristischste Zug der indischen Mythologie in ihren verschiedensten Richtungen der immer wiederkehrende Kampf oder immer wieder betonte Gegensatz zwischen den Göttern und Dämonen, den Mächten der Ober- und Unterwelt, denen des Lichts und des Dunkels. Viṣṇu stellt man sich vor als einen Mann von dunkelblauer Farbe, der in seinen vier Armen Muschel, Diskus, Keule und Lotusblume trägt. Daß aber noch eine Reihe anderer ursprünglich verschiedener Gestalten in der historischen Viṣṇu-Form zusammengefloßen sein können und es wohl tatsächlich auch sind, zeigen seine 24 Aspekte, die verschiedene mythisch-motivierte Namen tragen, sich ikonographisch jedoch nur durch die nach der Permutation mögliche Abweichung in der Reihenfolge der vorhin genannten Embleme unterscheiden.

Wie in der Viṣṇu- (Abb. 109), so sind auch in der Śiva-Gestalt (Abb. 107), die seine Anhänger ebenfalls als höchste Gottheit verehren, verschiedene Götterformen zusammengefloßen, so Rudra, der schon in den Vedahymnen genannte Sturmgott, oder Bhava und Śarva, die der Atharvaveda noch als besondere Götter kennt. Diesen drei fügen die Purāṇas noch die fünf weiteren Namen: Īśāna, Paśupati, Bhīma, Ugra und Mahādeva bei, Namen, die wenigstens zum Teil ehemals verschiedene Götterfiguren bezeichnet haben dürften. Wie H. Meinhard in seinen „Beiträgen zur Kenntnis des Śivaismus nach den Purāṇas (Diss. Bonn). Berlin 1928“ ausführlich dargelegt

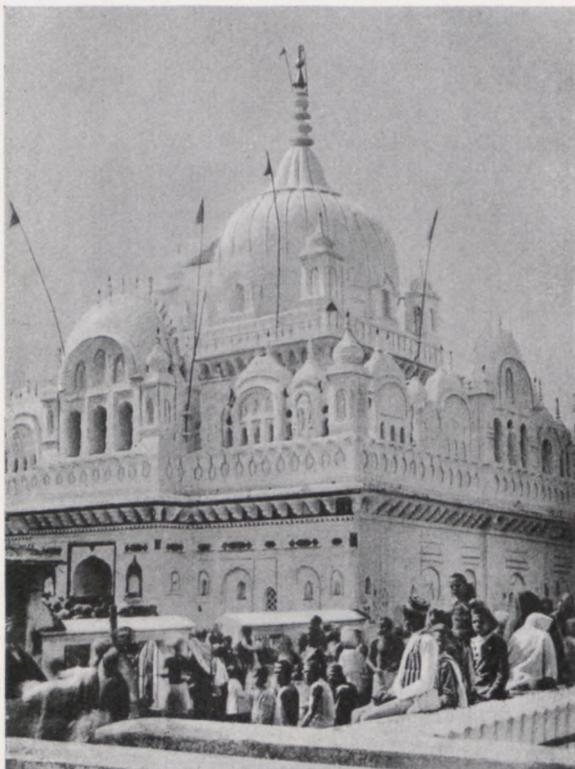
der Sintflut errettet, als Schildkröte (kūrma), die bei der Quirlung des Milchmeers zur Gewinnung des Ambrosia (amṛta) den Berg Mandara als Quirlstock trägt, als Eber (varāha), der die im Ozean versunkene Erdscheibe wieder emporhebt, als Mannlöwe (nṛsiṃha), der den für Götter, Menschen und Tiere unverwundbaren Dämonenkönig Hiraṇyakaśipu, der die Weltherrschaft an sich gerissen hatte, zerschmettert, als Zwerg (vāmana), der Bali, einem König aus Dämonengeschlecht, mit drei Schritten die Herrschaft über die Dreiwelt raubt, als Paraśurāma, d. i. „Rāma mit dem Beil“, der die Kriegerkaste erschlägt, als Rāma, Sohn des Daśaratha, der den Dämonenkönig Rāvaṇa vernichtet und die Erde von Unholden säubert, als Kṛṣṇa, der den dämonischen Kāṃsa, den König von Mathurā, erschlägt, als Buddha, der im gegenwärtigen Zeitalter durch Verbreitung ketzerischer Lehren die Schlechten unter den Menschen zum eigenen Verderben betört, und als Kalkin, der am Ende dieses Zeitalters erscheinen wird, um die Guten zu belohnen und die Bösen zu bestrafen. Nach dem Glauben der Hindus sind es nur Erscheinungsformen, in die der eine Gott sich kleidet, um immer wieder die Guten gegen die Macht des Bösen,

hat, entsprechen den genannten acht Namen in gleicher Reihenfolge die acht Wirkungsgebiete: Sonne, Wasser, Erde, Wind, Feuer, Äther, geweihter Brähmaṇe und Mond, eine Zuteilung, die man in ähnlicher Weise bereits in der Brähmaṇa-Literatur antrifft. Neben diesen acht Formen unterscheidet man noch dessen fünf Manifestationen: Tatpuruṣa, Aghora, Sadyojāta, Vāmadeva und Isāna, die man ikonographisch als die nach Ost, Süd, West, Nord und oben schauenden Häupter eines Mannes darstellt, die in gleicher Reihenfolge gelb, schwarz, weiß, rot und durchsichtig sind. Mit ihnen werden ontologische Prinzipien, die Organe des Erkennens und der körperlichen Betätigung, die Sinnesqualitäten und Elemente in Beziehung gesetzt. Mit der Lehre von den fünf Manifestationen steht die von seinen 28 Avatāras oder Verkörperungen in gewisser Beziehung. Daß das Prinzip der Avatāra-Lehre dem Viṣṇuismus abgesehen ist, geht schon daraus hervor, daß seine verschiedenen Inkarnationen nur Yoga-Lehrer sind, ihnen also die charakteristischen Züge des Viṣṇuismus fehlen. Ihre Beziehung zu den fünf Manifestationen zeigt sich darin, daß jedem dieser als Inkarnation genannten Yogalehrer wieder vier Schüler zugeschrieben werden. Śivas Beziehung zum Yoga äußert sich auch in seiner bildlichen Darstellung, denkt man sich ihn doch als nackten Asketen mit geflochtenem Haar, blauschwarzem Halse und mit Asche beschmierter Haut. Ein Schurz aus Elefantenhaut und eine Halskette aus Menschenschädeln bilden seine schaurigen Kleidungs- und Schmuckstücke. An seinem Halse windet sich eine Schlange, und auf seinem Scheitel erhebt sich die Mondsichel. Seine vier Arme halten Dreizack, Bogen, Trommel, Strick und Keule. Auf einem Tigerfell sitzt er in Meditation versunken, „weltentrückt durch die Macht seiner Gedanken das All beherrschend“, und Leichenstätten bilden seinen Lieblingsaufenthalt. Zwischen diesen Emblemen und den theopanistischen Zügen, mit denen die Spekulation ihn ausgestattet hat, klafft ein merkwürdiger Zwiespalt, der sich nur dadurch erklären läßt, daß die Wurzeln seines Gottseins auf einen nicht-arischen Kulturkreis zurückgehen, was sich auch aus anderen Gründen, die gleich unten erörtert werden sollen, erschließen läßt (Abb. 110).

Gegenüber Viṣṇu und Śiva bildet Brahman eine bloße Schattenfigur. An und für sich hätte man denken können, daß sich die Personifikation des höchsten kosmischen Prinzips, des gestalt- und geschlechtslosen Brahman, den ersten Rang im indischen Pantheon erobert hätte, doch die beiden anderen Götter hatten anscheinend stärkere Wurzeln als die farblose Potenz,



109. Verehrung Viṣṇu's in der Form des Japannāth „Herrn der Welt“ in den Zentralprovinzen. Ähnlich dem berühmten Götterbild in Puri ist hier Viṣṇu zusammen mit seinem Bruder Balarāma und seiner Schwester Subhadrā in grotesk roher Form, mit großem rotbemaltem Kopf, beinlosem plumpem Körper und kurzen Armstümpfen dargestellt.



110. Tempel des Śiva in Bāndakpur, unfern von Damoh (Zentralprovinzen).

und so verblieb er auf der Stufe eines Demiurgen, der im Auftrage eines der großen Götter die Schöpfung ins Werk setzt. So erscheint er denn in der bildlichen Darstellung als ein Mann mit vier Gesichtern nach den Hauptrichtungen der Windrose, sitzend auf dem entfalteten Lotus der Welt, dessen Urgrund im Nabel Viṣṇus liegt.

Jedem dieser Götter steht ein weibliches Gegenstück zur Seite, das ihm an Macht gleichkommt, wenn nicht gar nach dem Volksglauben überlegen ist. Die Spekulation nennt sie Śakti's, d. h. personifizierte Energien ihrer männlichen Partner. Brahman's Śakti, vom Mythos zugleich als Tochter und Gattin gestempelt, ist Sarasvatī, die Göttin der Rede und Schützerin von Wissenschaft und Kunst. Bisweilen wird ihr auch Gāyatrī, die Personifikation des bekannten vedischen Metrums an die Seite gestellt. Viṣṇu's Śakti ist Śrī oder Lakṣmī, die Göttin der Schönheit und des Glücks, die in der bildlichen Darstellung auf einer Lotusblume sitzt und auch Lotusblumen in ihren vier Händen hält. Gegenüber diesen beiden freundlichen Gestalten zeigt Śivas

Śakti einen teilweise grimmigen Charakter, dadurch zugleich das wahre Wesen des Gottes selbst beleuchtend. Sie ist es auch, die nicht nur die Śaktis des Brahman und Viṣṇu weit überragt, sondern in den Augen vieler ihrer Verehrer sogar hoch über ihrem männlichen Partner steht. Als Satī, Pārvatī, Umā, Ambā oder Ambikā usw. hat sie einen freundlichen, dagegen als Durgā, Kālī, Caṇḍī usw. einen grimmigen Aspekt (Abb. 111). Ist sie unter der ersteren Form ein Muster weiblicher Tugenden, so stellt sie unter der letzteren ein Symbol von Grausamkeit und Blutdurst dar, und unter diesem Aspekt erscheint sie als eine Gestalt von schrecklichem Aussehen, mit einem häßlichen schwarzen Körper, den ein Tigerfell bekleidet. Um den Hals hängt ihr ein Kranz von Menschenschädeln, und in ihren Händen trägt sie Schwert, Stock und Schlinge, oder auch nur ein Schwert und einen frisch abgeschnittenen, noch blutenden Menschenkopf. In beiden Formen ist sie von Mythen reich umspinnen. Wie Śiva, so ist auch seine Śakti eine ursprünglich nicht einheitliche Gestalt, sondern ein Produkt, das durch Verschmelzung zahlreicher Göttinnen entstand und sich immer weiter steigerte, bis es zur alles überragenden Devī, der Weltmutter, wurde. In ihrem zweifachen Aspekt hat Śivas Śakti mancherlei Ebenbilder, Figuren, die sie an Bedeutung nicht erreichen. Teils sind diese in den Verschmelzungsprozeß wohl noch nicht einbezogen, teils schießen sie in ähnlicher Form immer wieder aus dem gleichen Kulturboden empor. Ist es einerseits die Ṣaṣṭhī, die nicht nur Schwangere und Wöchnerinnen schirmt, sondern auch die Kinder während ihres ersten Lebensjahres vor der Einwirkung böser Mächte bewahrt, so andererseits die machtvolle, aber eifersüchtige Manasā, die Verwundung durch Schlangen und andere bösertige Reptilien hervorrufen, solche aber auch heilen kann,

oder die Pockengöttin Śītalā, die gefährlichste unter den sieben Müttern im Gefolge der Durgā, die personifizierte Krankheiten darstellen, oder ihr südindisches Gegenstück, die feuerrote Māriyamman mit Dreizack, Schwert und Trommel, die man auch die furchtbare Mutter nennt, oder die Choleragöttinnen Hatthi und Marimai in den Nordwestprovinzen, Ola Bibi in Bengalen, Didi Thakrun in Bardvān und viele andere mehr.

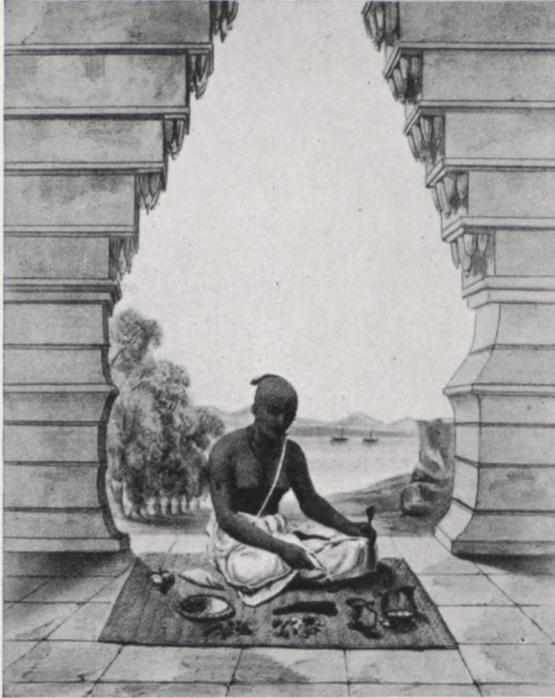
Charakteristisch für die Natur der großen Götter ist auch ihre nähere Umgebung bzw. Familie. Bei Brahma und Viṣṇu werden außer ihren Śaktis keine weiteren Familienmitglieder erwähnt, dagegen gelten der sechsköpfige Skanda oder Kārttikeya, auch Kumāra oder Subrahmaṇya genannt, — er hat sechs Köpfe, weil er auch als Kind der sechssternigen Konstellation Kṛttikā gilt — und Gaṇeśa, der Gott mit dem einzahnigen Elefantenkopf, als seine Söhne, die Śivas zwiefache Natur wiederum trefflich

charakterisieren. Ersterer ist nämlich der Gott des Krieges, von Śiva zur Besiegung des Dämons Tāraka erzeugt, letzterer ein Gott, der die Hindernisse hinwegräumt und auch als der Beschützer der Gelehrsamkeit verehrt wird. Tatsächlich wird sich hinter ihm, was sich hier nicht weiter erläutern läßt, eine Gottheit der Fruchtbarkeit und mithin des Ackerbaues verbergen. Dafür, daß auch dieser letztere Aspekt in Śiva steckt, dürften die Tatsachen sprechen, daß der weiße Stier Nandin sowohl als sein Reittier wie auch als sein Diener angesehen und er selbst durch den phallischen Liṅga-Kult verehrt wird (Abb. 113). Vielleicht weist endlich auch darauf hin, daß er nach dem Mythos mit seiner Gattin Durgā im Liebesspiel eine solche enge Verbindung einging, daß beide zu einem zweigeschlechtlichen, rechts männlichen, links weiblichen Wesen verwachsen.

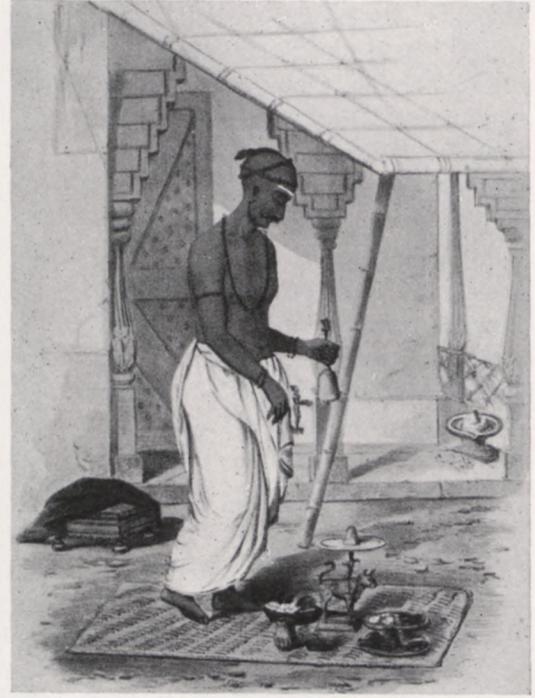
Die wahre Natur der drei großen Götter zeigt sich auch wieder in der besonderen Art ihrer Verehrung (Abb. 112 u. 113). Brahma als Produkt der Spekulation hat bei der Masse nie besonderen Anklang gefunden, und es wird nur von zwei Heiligtümern berichtet, die ihm geweiht sind, während nicht nur die beiden anderen, sondern auch tiefer stehende Gottheiten eine weit größere Zahl von Tempeln und Verehrungsstätten besitzen. Während von blutigen Opfern für Viṣṇu nichts bekannt ist, werden Śiva und Durgā derartige Tier- und wurden in früheren Zeiten auch Menschenopfer dargebracht. Nur der abgeschlagene Kopf dient als Opfergabe und wird der Gott-



111. Durgā, der grimmige Aspekt der personifizierten Weltmutter und Gattin (śakti) Śivas als Besiegerin des stiergewaltigen Dämons Mahiṣa („Stier“). Als Wappen trägt sie in ihren acht Armen die ihr von den Göttern verliehenen Attribute: Dreizack, Diskus, Speer, Donnerkeil, Stab, Schlinge, Bogen und Wassertopf. Ihr Reittier ist der Löwe. (Neuzeitliche Elfenbeinschnitzerei im Museum Guimet in Paris.)



112. Zeremonie zur Verehrung (pūjā) Viṣṇus. Der Kultgegenstand ist ein Ammonit aus dem Flusse Gandak, der in einer Büchse von weißem Metall aufbewahrt wird. Lampe, Räuchergefäß, Glocke, Schalen verschiedener Form, ein Stück Zeug, Blumen, Basilienkraut, Betel usw. erfordert diese Zeremonie, da sie in mehreren Akten eine gastliche Aufnahme und Bewirtung des Gottes symbolisiert. Während derselben trägt der Brahmane die hl. Schnur und ruft mit der Glocke den Gott herbei.

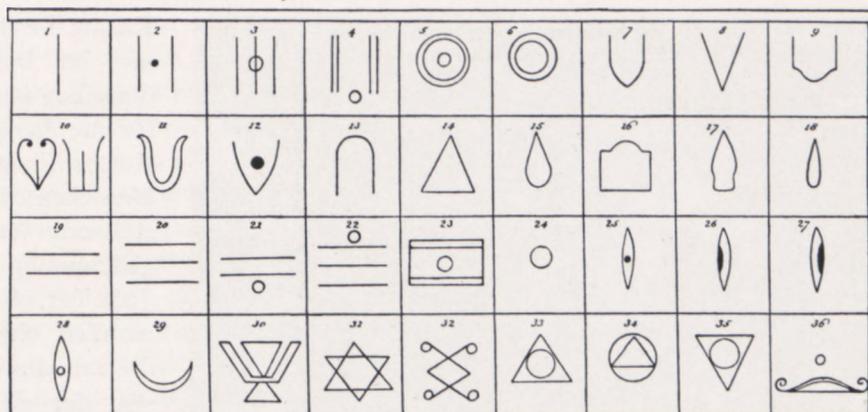


113. Zeremonie zur Verehrung (pūjā) Śivas. Auf der Matte steht ein Bildnis des hl. Stiers Nandin (Śiva's Diener u. Freund), das eine Schale mit einem Liṅga (symbolische Darstellung des männlichen Generationsorgans) trägt. Früchte, Süßigkeiten, Blätter, weiße Blumen und Duftmittel, die daneben stehen, werden daraufgelegt. Haupt, Hals und Arme des Brahmanen sind mit Kränzen aus den ausgetrockneten Früchten von *Elaeocarpus Ganitrus* umwunden.

heit vor die Füße gelegt, und dieser Brauch in Verbindung mit dem Schädelkranz sowie dem abgeschlagenen Haupt in Durgās Hand spiegelt einen Zug nicht-arischer Herkunft wieder und läßt erkennen, daß zum mindesten dieser Aspekt einem Kulturkreise angehören wird, für den die Kopfjagd ein Charakteristikum bildete. Endlich scheint auch die höhere, geistigere Verehrung die beiden Götter voneinander zu trennen, so ist in der Hauptsache die Verehrung Viṣṇus in seinen wichtigsten Manifestationen als gütiges Prinzip die Gottesliebe (bhakti), die Śivas, den der Mythos mit dem Yoga in engere Verbindung bringt, eben dieser letztere.

Wie nun Śiva und seine Śakti Durgā zu der androgynen Form des Ardhanārīśvara „Halb Mann — halb Weib“ zusammenschmolzen, so fanden auch Verschmelzungen der großen Götter statt, die zugleich eine rein monotheistische Richtung der indischen Religion anzeigen. Die wichtigsten sind die zur Trimūrti und zum Hari-Hara. Erstere bedeutet die Verschmelzung Brahman, Viṣṇus und Śivas zu einer Dreieinigkeit, die den dreifachen Aspekt der Gottheit als Schöpfer, Erhalter und Zerstörer symbolisiert und sich ikonographisch schon früh — nach den bisherigen archäologischen Funden bereits im 3. Jahrhundert n. Chr. — als ein Leib mit drei Häuptern darstellt. Es ist ein äußeres Sinnbild, das auch im Abendland das ausgehende Mittelalter zur bildlichen Darstellung der christlichen Dreifaltigkeit verwendet und als Form vielleicht dem Osten entnommen hat. Der Typ des Hari-Hara ist die Verschmelzung Viṣṇus und Śivas zu einer einzigen, der androgynen ähnlichen Form, deren rechte Seite Hara, d. i. Śiva und deren linke Hari,

d. i. Viṣṇu darstellt. Die Merkwürdigkeit, daß Śiva die rechte, Viṣṇu aber ebenso wie das weibliche Element in der androgynen Form die linke Seite einnimmt, motiviert sich, abgesehen von der engen Beziehung Śivas zum Phalluskult, in dem mystischen Vergleich, der im Līṅgapurāṇa 20, 73ff. ausgeführt wird.



114. Sektenabzeichen, die mit farbiger Asche auf die Stirn aufgetragen werden. 1—12 kennzeichnen die Verehrer Viṣṇus, 13—30 die Śivas, 31 und 32 die der Śakti (Durgā) und 33—35 die der Trimūrti oder Hindu-Trinität: Brahman, Viṣṇu und Śiva.

Hier wird nämlich Śiva als der Samenspender, Brahman als der Same und Viṣṇu als der Mutterschoß bezeichnet. Zugleich symbolisiert die Form des Hari-Hara den Prozeß eines Synkretismus der Viṣṇu- und der in den tieferen Volksschichten fester verwurzelten und darum stärkeren Śiva-Religion, der sich auch in der śivaisierenden Überarbeitung ursprünglich viṣṇuitischer Purāṇa-Texte oder deren Durchsetzung mit śivaitischen Interpolationen dokumentiert.

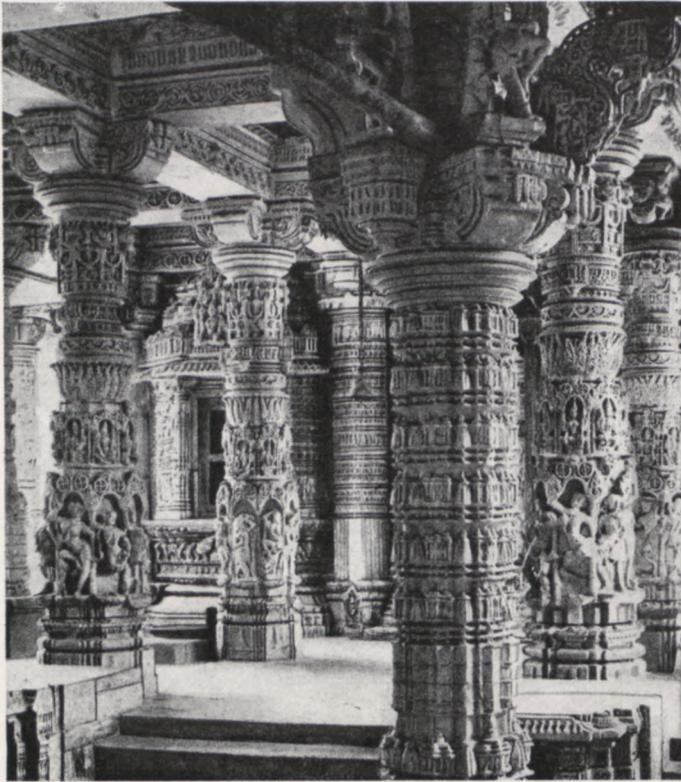
Außer den großen Göttern finden sich noch einige minder bedeutende, so Sūrya, der Sonnengott, Soma, der Mondgott, Kāma, der Gott der Liebe usw., sowie die Scharen der Bhūtas oder Dämonen, die Schlangen und noch manche anderen Klassen bis hinab zu den bereits erwähnten personifizierten Krankheitserscheinungen. Auch diese besitzen Standbilder, Tempel oder Schreine, bisweilen von solch primitiver Form oder solcher Kleinheit, daß sie nur genügen, ein paar Opfergaben aufzunehmen.

Neben diesem Götter- und Götzenglauben mit seiner mannigfachen Abstufung und unterschiedlichen Entwicklungshöhe — die Angehörigen der verschiedenen Sekten machen sich schon äußerlich durch bestimmte Stirn-



115. Auftragen von Sekten- und Kastenzeichen. Die drei parallelen Linien auf der Stirn kennzeichnen den Verehrer Śivas.

male (Abb. 114 u. 115) kenntlich — finden wir in Indien noch reinen Monotheismus und Atheismus: Monotheismus, insofern seine Anhänger neben der großen Zahl der vergänglichen und in ihrer Machtentfaltung begrenzten Götterfiguren ein höchstes Wesen, einen unerschaffenen, ewigen, und in jeder Hinsicht vollkommenen Gott (īśvara) annehmen, für dessen Beweis die teleologische Zweckmäßigkeit des Kosmos und das Vorhandensein einer sittlichen Weltordnung angeführt werden, Atheismus, insofern bestimmte Systeme der Philosophie das Gesetz von der Vergeltung der menschlichen Taten, also das Gesetz vom



116. Inneres der prachtvollen Vorhalle (mandapa) im Jainatempel der beiden Brüder Vastupāla und Tejāhpāla auf dem Berge Girnār (Halbinsel Kāthiāvār). Der Tempel wurde um 1230 n. Chr. vollendet und ist wegen seines phantastischen Reichtums an Marmorskulpturen eines der schönsten und berühmtesten Werke indischer Architektur.

unendliches Unglück dar, und von der Gebundenheit an dasselbe muß sich der Mensch zu erlösen suchen. Je nach den Systemen der Philosophie sind die Wege verschieden, doch gibt es neben ihnen noch zwei Religionen, die dieses Ziel in den Vordergrund stellen, und darum im eigentlichen Sinne als Erlösungsreligionen angesehen werden müssen; es sind der Buddhismus und der Jinizismus.

Buddhismus und Jinizismus sind in der gleichen Gegend und fast zur gleichen Zeit begründet worden. Der Stifter des ersteren war Gautama aus dem Geschlecht der Śākya († etwa 484 v. Chr.), und der des letzteren Vardhamāna oder Nigantha Nattaputta († etwa 477, nach den letzten Ausführungen H. Jacobis in: Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. in Berlin). Ersterer erhielt den Beinamen eines „Buddha“, d. h. „Erleuchteten“, letzterer den eines „Jina“ oder „Siegens“, und diese beiden Ehrentitel haben auch den von ihnen begründeten Religionen den Namen gegeben. Während der Buddhismus Missionen organisiert und Weltgeltung erlangt hat, ist der Jinizismus auf Indien beschränkt und dadurch in seiner Entwicklung und Ausbreitung zurückgeblieben, er hat aber dennoch eine umfangreiche Literatur hervorgebracht, und seine Anhänger stellen in der indischen Gesellschaft auch heute noch einen beachtenswerten Faktor dar (Abb. 116).

Dogmatisch ist der Buddhismus in eine Reihe von Schulen gespalten und er hat auch in

Karma in den Vordergrund stellen und bei konsequenter Anwendung desselben nicht mehr die Möglichkeit für die Annahme eines unendlichen Gottes finden, sondern Götter wie Menschen oder biologisch noch tiefer stehende Wesen als diesem Gesetz gleichmäßig unterworfen ansehen. Jede Tat, ob gut ob schlecht, erzeugt nämlich eine bestimmte Wirkung, die auf das künftige Schicksal dessen, der sie vollbracht hat, einen bestimmenden Einfluß ausübt. Existiert aber ein solches Karma-Gesetz, so kann es nur die einzige kosmische Macht darstellen, die den Einfluß eines höchsten Wesens gänzlich ausschaltet. Wenn aber die Weltordnung auf diesem Gesetze beruht, so bestimmt eben nur die sittliche Qualität der Handlungen eines Menschen dessen Schicksal in künftigen Existenzen, es gibt kein Ende dieses ewigen Wandels, und nur die Aufhebung jener Wirkungen vermag das Wesen vor der immerwährenden Wiederkehr derartiger Verkörperungen zu bewahren. Es stellt also ein

den Ländern, die er erobert hat, durch Aufnahme lokaler, zum Teil primitiver Kulte äußerlich eine individuelle Entwicklung genommen. Und doch ist der eigentliche Kern seiner Lehre in all seinen Abarten so ziemlich der gleiche geblieben. Darnach stellen Welt, Leben und Individuum keine wirkliche Realität dar, sondern bilden nur das Ergebnis, das durch das Zusammenwirken einer Mehrheit nicht weiter analysierbarer subtiler Elemente (dharma) von Materie (rūpa), Geist (citta) und Kraft (cetana oder saṃskāra) zustandekommt. Sie sind die einzigen Realitäten und verhalten sich so zueinander, daß keines derselben dem anderen inhäriert, keine Substanz den Qualitäten, keine Materie den Sinnes- und keine Seele den geistigen Wahrnehmungen zugrunde oder jenseits derselben liegt. Sie sind nur von momentaner Dauer und werden in stetem Fluß durch Äquivalente ihrer selbst ersetzt. Ihr Zusammenwirken vollzieht sich so, daß sie in Abhängigkeit voneinander entstehen und durch das Gesetz dieser Abhängigkeit zu einer Einheit verbunden werden. Als Ergebnis des Zusammenwirkens von 75 derartiger Elemente von zeitloser Dauer stellt sich nun sowohl der Weltprozeß wie das, was wir individuelle Persönlichkeit nennen, als ein Strom von Erscheinungen dar. Unter dem Einfluß des Elements „Nichtwissen“ (avidyā) ist dieser Prozeß in vollem Schwung, während andererseits das Hervortreten des Elements „Erkennen“ (prajñā) zu Beruhigung und schließlichem Erlöschen desselben hinführt. Da nur in letzterem das Glück liegt, so bedeutet die Wirksamkeit, also Unruhe der Elemente, Leid (duḥkha), da der Einfluß des Nichtwissens den Weltprozeß in Gang bringt, also die Unruhe verursacht, so ist es die Entstehung des Leids (duḥkhasamudaya), da die Beruhigung dieses Prozesses schließlich dessen Erlöschen bewirkt, so ist sie die Vernichtung des Leids (duḥkhanirodha), und da endlich die Erkenntnis der inneren Zusammenhänge (prajñā) zu Beruhigung und Erlöschen hinführt, so ist sie das Mittel oder der Weg (mārga), der zur Aufhebung des Leids hinführt. Diese an medizinische Methodik erinnernden vier Punkte sind „die vier edlen Wahrheiten“, die zum dogmatischen Gerüst des Buddhismus gehören. Und das „Symbolum“ desselben, das die Entstehung des Weltprozesses noch deutlicher zum Ausdruck bringt, ist die Formel vom Kausalnexus, die aus dem Element „Nichtwissen“ (avidyā) in ursächlicher Aufeinanderfolge die im Karma vergangener Existenzen liegenden Wirkungen oder Bildekräfte (saṃskāra), das Bewußtsein als ersten Moment neuer Lebensform (vijñāna), Name und Form, d. h. die materiellen und geistigen Elemente und Objekte im embryonalen Zustand des Individuums (nāma-rūpa), die sechs Sinnesorgane nebst ihren Objekten (ṣaḍāyatana), den Kontakt zwischen Sinnesorgan und Objekt (sparśa), die hierdurch bewirkte Empfindung (vedanā), das durch



117. Front des Höhlenbaus 26 von Ajantā. Die Höhle stellt einen buddhistischen Tempel (caitya) dar und stammt aus dem Ende des 6. oder dem Anfang des 7. Jahrh. n. Chr. Angelegt wurde dieser Höhlenbau von dem Mönch Buddhahadra, der wahrscheinlich das Haupt einer Sekte war.



118. Religiöse Bettler, sogenannte Yogins in ihrem phantastischen Aufzug und mit ihren seltsamen Gerätschaften. Man beachte die Weckuhr im Vordergrund.

Fortentwicklung des individuellen und allgemeinen Lebens als potentiell enthalten annimmt. Der eigentliche Kern der buddhistischen Lehre ist also phänomenologischer Art, mag er auch je nach Volk und Landschaft in einem mehr oder weniger dichten Gestrüpp von Aberglauben und Zauberei verborgen sein.

Wie schon angedeutet, kann die Erlösung nur darin bestehen, daß man das Zusammenwirken jener Lebenselemente erkennt und dadurch das Nichtwissen, die Ursache der Wiedergeburt und also auch des Weltprozesses, ausschaltet. Je nachdem nur die persönliche Erlösung erstrebt oder das Heil der ganzen Welt und aller Wesen verfolgt wird, unterscheidet man das „kleine“ (hīna-) und das „große Fahrzeug“ (mahā-yāna), zwei Richtungen, die sich ähnlich zueinander verhalten wie etwa die Philosophie Schopenhauers zu der eines Eduard von Hartmann. Schon frühzeitig haben sich beide Systeme entwickelt, nebeneinanderher bestanden und eigene Literaturen hervorgebracht (Abb. 117). Das erstere herrscht heute auf Ceylon, in Birma, Siam und Kambodja, das letztere in den Himālaya-Staaten und in der Mongolei, in China, Korea und Japan. Die Richtung des „kleinen Fahrzeugs“ ist im eigentlichen Sinne atheistisch, da all die Wesen, insbesondere auch die Götter, die in den drei Welten der Sinnlichkeit (kāṃāvacarā bhūmi), der Form (rūpāvacarā bh.) und der Formlosigkeit (arūpāvacarā bh.) mit ihren vielen übereinander getürmten Stockwerken und Himmeln leben, trotz ihrer sich stufenweise bis ins Ungemessene steigenden Lebensdauer endliche Wesen sind und noch im Kreislauf des Daseins stecken. Dagegen ist die des „großen Fahrzeugs“ von gewissermaßen monotheistischem Charakter, insofern sich hier die Buddha-Gestalt zum allumfassenden gütigen Gotte gesteigert hat, der mit seinem „Leib des Gesetzes“ (dharmakāya) als immerwährender Realität allen Erscheinungen und Individuen zugrunde liegt, seinem „Leib der Seligkeit“ (saṃbhogakāya) sich in strahlendem, überirdischem Glanz im Paradiese zeigt und mit seinem „Leib der Verwandlung“ (nirmānakāya) in Menschengestalt auf Erden erscheint.

Wie das System des „kleinen Fahrzeugs“, so ist auch der Jinismus eine ausgesprochen

die Empfindung verursachte Erwachen der neues Karma realisierenden Triebe (trṣṇā), die durch sie bedingten Bestrebungen und Zielsetzungen des Lebens (upādāna), das Lebens in seiner bewußten Betätigung (bhava), die hieraus resultierende Wiedergeburt (jāti) und endlich Alter und Tod (jarā-marāṇa) ableitet, also wie im Samenkorn bereits den Baum in seiner Entstehung, Art und Fortpflanzung, so auch in jenem Element Entstehung, Schicksal, Tätigkeit und

atheistische Religion. Er kennt keine alles übertragende regierende Gottheit, vielmehr ist für ihn die einzige kosmische Macht das Karma, das nach seiner Lehre als feine Substanz in die Seele hineinfließt und ihre Verkörperungen in künftigen Existenzen in einer der vielen Daseinsmöglichkeiten bestimmt. Die Erlösung besteht in der absoluten Neutralisierung dieser subtilen Substanz, und der Zustand des Erlösten ist die Wiedergeburt zu ewiger Ruhe in dem Gipfelraum des in Menschenform vorgestellten Weltgebäudes.

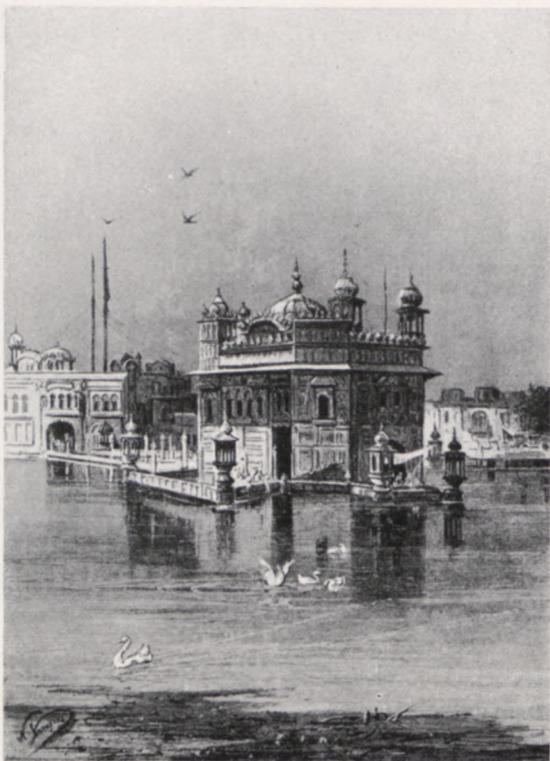


119. Pilger, die zum Ganges, dem heiligsten Strome Indiens, gewallfahrtet sind und Gangeswasser mitbringen. Nach dem Glauben der Inder läutert dieses von allen Sünden.

Ist für die meisten Schulen des Buddhismus die Welt nur eine Summe von Erscheinungen, so ist sie für den Jinismus eine Realität, die seit Ewigkeit besteht und in Ewigkeit bestehen wird. Wellenförmig senkt sich in unermeßlich langen Zeiträumen die Körpergröße und Lebensdauer nebst den entsprechenden Lebensfunktionen allmählich von einem ungeheuren Maximum zu einem Minimum, um dann in gleicher Weise wieder anzusteigen. Den Buddhas ähnlich, die von Zeit zu Zeit erscheinen, treten auch in bestimmten Ländern und zu bestimmten Zeiten Jinas auf, um den „wahren Glauben“ neu zu begründen. Und wie im Buddhismus, so gliedert sich auch im Jinismus die Gemeinde der Gläubigen in Mönchsorden und Laienschaft. Ersterer ist der eigentliche Träger und Fortentwickler der Religion, und nach allgemeinem Glauben kann in der Regel nur ein Mönch unmittelbar aus dem Kreislauf des Daseins ausscheiden.

Außer diesen Hauptreligionen wären eigentlich noch mancherlei Sekten, Formen des Aberglaubens und primitive Kulte (Abb. 118) zu erwähnen, die auf einer tiefen Stufe der Entwicklung stehen, jedoch können sie hier nicht weiter behandelt werden. Aber auch in den Hauptsystemen stecken wie letztthin in allen, selbst den hochstehendsten Religionen Spuren aus primitiver Zeit — wie z. B. die läuternde Kraft des Gangeswassers (Abb. 119) —, die die Entwicklung nach und nach auszumerzen bestrebt ist. So hat sich denn schon seit längerer Zeit auch auf diesem Gebiete der Einfluß des Westens bemerkbar gemacht. Aber schon vor Europas Einzug in Indien zeigten sich hier Bestrebungen, die auf eine Reformierung des Hinduismus und seine Angleichung an den Islam hinzielten.

Der erste Reformator dieser Art, der die hinduistischen Symbole aus dem Gottesdienst zu verdrängen und den Islam mit dem Hinduismus zu verschmelzen suchte, war Kabir (1440? bis 1518). Angeblich der uneheliche Sohn einer Brahmanenwitwe und von ihr ausgesetzt,



120. Der sog. „goldene Tempel“ (darbār sāhib) mit dem hl. „Nektarsee“, das größte Heiligtum der Sikhs in der nach diesem benannten Stadt Amritsar (Prov. Panjāb). Der Wiederaufbau von Stadt und Tempel, die 1761 von Ahmed Shah zerstört worden waren, wurde von Ranjit Singh († 1839) tatkräftig gefördert.

sie durch Verkörperungen und kehren erst nach ihrer Läuterung in einem gottergebenen Leben zu ihm zurück. Unter seinen Nachfolgern, den Gurus, besonders dem letzten, Govind Singh (1675—1708) nahm die Gemeinde beträchtlich zu und erlangte militärische und politische Bedeutung und Selbständigkeit, die sie erst 1848 an England verlor, ohne aber damit als ansehnlicher Faktor im religiösen wie politischen Leben Indiens auszuscheiden (Abb. 120).

Der steigende Einfluß der abendländischen Kultur und damit des Christentums brachte den Hinduismus in ähnlicher Weise zum Erwachen, wie sich dies auch beim Buddhismus beobachten läßt. Das Christentum, mit dem Indien in Berührung kam, war organisiert, der Hinduismus aber nicht, obgleich die Religiösität seiner Massen noch nicht erstarrt war. Ihm fehlte vor allem eine zentrale Instanz oder doch wenigstens ein zentrales Dogma, wie es der Buddhismus bis zu einem gewissen Grade besitzt. Und doch begann sich eine Gegenbewegung zu erheben, die den Zusammenschluß aller hinduistischen Gruppen und die Abwehr des Christentums erstrebt. Unter den Gesellschaften, die dieses Ziel verfolgen, steht voran die „Śri Bhārata-Dharma mahāmaṇḍala“, die 1902 in Benares gegründet wurde und heute über Hunderte von Zweigorganisationen und Einrichtungen verfügt. Ein großer Erfolg dieser Bewegung war die Gründung der Universität Benares, die von Hindu-Kreisen ausging und 1916 vollzogen wurde.

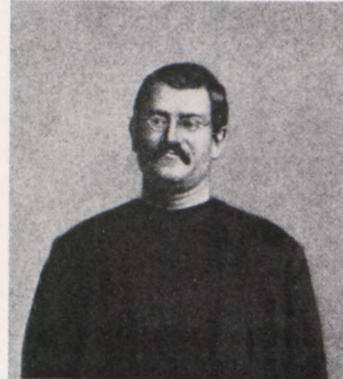
wurde er von einem muhammedanischen Weber aufgenommen und im islamischen Glauben erzogen. Erst von seinem Lehrer Rāmānanda, der die Verehrung Viṣṇus in der Form der Rāma-Inkarnation vertrat und die Gleichheit aller Menschen verkündete, lernte er den Hinduismus kennen. In zahlreichen Versen in Alt-Hindī brachte er seine monotheistischen und pantheistischen Ideen zum Ausdruck, stets bestrebt, hinduistische und muhammedanische Anschauungen miteinander in Einklang zu bringen. Sein System gipfelt in der Lehre, daß Gott alles durch sein Wort erschaffen habe. Infolgedessen seien alle Menschen gleich und die Kastenunterschiede hinfällig.

Größere Bedeutung gewann die sich heute in mehrere Sekten gliedernde Gemeinde der Sikhs im Pañjāb, die von Nānak (1469—1538) begründet wurde und ebenfalls von einer Verschmelzung hinduistischer und muhammedanischer Anschauungen ausgeht. Auch Nānak lehrte „den Glauben an den einen bildlich nicht darzustellenden Gott (Rāma, Hari, Govinda)“ (v. Glasenapp) sowie die Gleichberechtigung aller Mitglieder der Gemeinde. Dem Hinduismus ist die Lehre entlehnt, daß Gott durch seine Māyā die Welt erschaffen habe und die Seelen ihm entstammen. Infolge ihres Karmas gehen



121. Ram Mohan Ray,
Begründer des Brāhma-Samāj.

Ihre Subsistenzmittel erhält sie einzig aus freiwilligen Stiftungen und ihre besondere Aufgabe sieht sie darin, die hinduistischen Anschauungen und Wissenschaften zu pflegen. Abgesehen von der Übersetzung und Verbreitung abendländischer Werke christentumfeindlichen Charakters erscheint dem Hinduismus wie auch dem modernen Buddhismus als wirksamstes Kampfmittel gegen das Christentum



122. Keshab Chandra Sen,
Reformator des Brāhma-Samāj.

die Übernahme seiner Methoden und Organisationen, wie z. B. des Missions- und Vereins-, des Konferenz- und Propagandawesens.

Sind die großen Hindu-Sekten durch Zusammenschluß, Propaganda und Abwehr in engere Verbindung und damit in ein neues Stadium der Entwicklung getreten, so sind andererseits neue Religionsgemeinden entstanden, deren Bekenntnisse noch deutlicher den Einfluß des Westens verraten. Entweder suchen diese auf Grund der bestehenden Religionen eklektisch eine neue zu begründen oder sie erstreben nur eine Reform und Vergeistigung des Hinduismus.

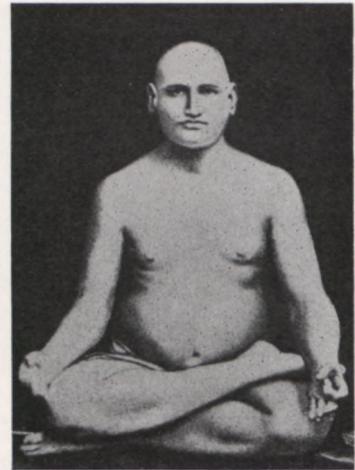
Die erste Sekte, die derartige Tendenzen verfolgte und eine Synthese der Hauptreligionen erstrebte, war der Brāhma-Samāj, eine Schöpfung Ram Mohan Rays (1772—1833) (Abb. 121). Als Sohn brahmanischer Eltern verschiedener religiöser Richtung kam er während seiner Schulzeit und auf Wanderschaft mit anderen Religionen in Berührung und beschloß, ganz seinen religiösen Neigungen zu folgen, nachdem eine zehnjährige Dienstzeit als Regierungsbeamter ihm dies wirtschaftlich ermöglicht hatte. 1828 begründete er in Calcutta den Brāhma-Samāj, d. h. „die Gemeinde der Gottesgläubigen“, eine kleine Gesellschaft gebildeter Inder, die einen reinen Theismus vertrat und Polytheismus, Mythologie, Bilderverehrung und Seelenwanderung ablehnte. Als er 1833 in England starb, fand die jahrelang verwaiste Gemeinde endlich 1842 in Debendra Nath Tagore einen ausgezeichneten Führer, der 1866 mit einem Teil der Mitglieder den Ādi-Brāhma-Samāj abzweigte, als die Gegenpartei unter Führung des gebildeten Bengalen Keshab Candra Sen (Abb. 122), der 1857 in den Samāj eingetreten war und seit 1861 mit mehreren jungen Freunden missionierend gewirkt hatte; die geistige Kluft zwischen der Gemeinde und dem Hinduismus noch verbreiterte und den christlichen Einschlag verstärkte. Als Keshab immer autokratischer wurde, göttliche Offenbarungen verkündete und entgegen seiner eigenen Forderung in bezug auf die Kinderheiraten bei der Verhehlung seiner Tochter eine starke Inkonsequenz an den Tag legte, führte ein zweites Schisma zur Gründung des Sādhārana-Brāhma-Samāj, „der allgemeinen Gemeinde der Gottesgläubigen“, die einen lebendigeren Glauben verkündete und missionierend zu wirken versuchte.

Ähnliche Ziele wie der Brāhma-Samāj verfolgt auch der Prārthanā-Samāj, d. h. „die Gemeinde des Gebets“, der sich 1867 unter Führung von Dr. Atmaram Pandurang (1823—1898) in Bombay bildete und eine Anzahl bedeutender Männer zu seinen Mitgliedern zählte, der Sādhārana-Dharma oder „die gemeinsame Religion“, der den Glauben an den Paramātman, „das höchste Selbst“ lehrt und sich 1909 mit dem „Vedic Dharma“ zu der „Vedic Mission“ zusammenschloß, die Sekte Cet Rams (1835—1894), die der Īsāmeshpanthīs oder „Nachfolger



123. Śiva Nārāyan Agnihotrī,
Begründer des Deva-Samāj.

des Jesus-Messias“ in Süd-Bihār und vielleicht noch die eine oder andere kleinere Gruppe. Während sich in den genannten Sekten der abendländische Einfluß mehr in der Betonung christlicher Ideen zeigt, kommt die naturwissenschaftliche Seite unserer modernen Kultur stärker zum Ausdruck bei der Sekte der Rādhāsvāmī und des Deva-Samāj. Erstere stützt sich auf die Lehren ihrer drei Propheten (guru): Śiva Dayāl Sāhib (1818—1878), Rai Śāligrām Sāhib Bahādur (1828—1898) und



124. Mūla Śaṅkara, bekannt u.
d. Namen Dayānand Sarasvatī,
der Begründer des Ārya-Samāj.

Brahmā Śankar Mīśra (1861 bis 1907), und vermischt auf der Grundlage ihrer Theorie der drei Weltschichten, und zwar der spirituellen, spirituell-materiellen und materiell-spirituellen (in der Reihenfolge von oben nach unten) echt indische Vorstellungen wie die von der Seelenwanderung, Versenkung und Erlösung mit christlichen und modernen Anschauungen über Energetik (siehe z. B. J. N. Farquhar: *Modern religious movements in India*. London 1924. S. 157ff.). Begründet wurde die letztere am 16. Februar 1887 von Śiva Nārāyan Agnihotrī (*1850) (Abb. 123), einem ehemaligen Mitglied des Brāhma-Samāj. Zunächst entfernte sie sich in ihren Anschauungen kaum von denen der genannten Gemeinde, bekannte sich aber mit dem Jahre 1898 als eine atheistische Gesellschaft, die in der Hauptsache in der Förderung von Bildung und Moral ihre Ziele sieht.

Während die genannten Sekten nach einer Synthese der religiösen Vorstellungen des Ostens und Westens suchen, hat sich die Sekte des Ārya-Samāj, d. h. der „Gemeinde der Arier“ zum Ziele gesetzt, die reine Urform des indischen Glaubens wieder herzustellen und alle Verderbnisse, die sich im Laufe der Zeiten eingeschlichen haben, wie z. B. die Bilderverehrung, wieder auszuscheiden. Begründet wurde sie im Jahre 1875 von dem Brāhmaṇen Mūla Śaṅkara, der unter dem Namen Dayānand Sarasvatī (1824—83) (Abb. 124) bekannt ist. Während seiner Lehr- und Wanderjahre festigte sich in ihm immer mehr die Überzeugung, daß die derzeitige Form des Hinduismus nicht mehr mit der Lehre der Veden im Einklang stehe und nur die in ihnen überlieferte Offenbarung die Grundlage der Religion bilden dürfe. Nach seiner Meinung war sie in ihrer Urform durchaus monotheistisch, und sind die vielen Götternamen, die sich in den Veden finden, nichts anderes als die Benennungen des einen Gottes, der über Materie und Seelen herrscht. Infolge ihres Karmas wandern letztere von Existenz zu Existenz, bis die Erkenntnis Gottes sie aus dem Kreislauf des Daseins erlöst und ihnen für die Zeit eines Mahākālpa die Seligkeit in Gottes Nähe bringt, nach Verlauf welcher Zeit sie wieder ins Weltgetriebe „eines großen Weltzeitalters“ zurückkehren müssen. Im Jahre 1892 spaltete sich die verhältnismäßig starke Sekte in zwei Gruppen: die College-Partei, die in jedweder Hinsicht den Fortschritt erstrebt, und die Mahātma-Partei, die rein konservativ eingestellt ist und an den altindischen Lebensidealen festhält. Beide Gruppen suchen ihre Ziele in je einem Erziehungsinstitut zu verwirklichen, erstere im „Dayānand Anglo-Vedic College“ in Lahore, letztere in

der „Gurukula-mahāvīdyālaya“ in Hardvār, über die weiter unten noch ein paar Einzelheiten mitzuteilen sind.

Schließlich wäre auch noch die theosophische Gesellschaft zu erwähnen, doch sie ist keine ausgesprochen indische Sekte oder religiöse Richtung, ferner ist sie nicht in Indien entstanden und auch nicht von Indern begründet worden, trotzdem sie mancherlei indische Elemente enthält und in Indien selbst zahlreiche Anhänger besitzt.

DIE BILDUNG.

In dem ältesten Zeitraum seiner Geschichte beschränkte sich das Bildungswesen der Inder unter dem Einfluß ständischer und kastenmäßiger Abstufung mit traditionell gebundener Berufstätigkeit vor allem auf die Aneignung der zu ihrer Ausübung notwendigen Fertigkeiten. Nebenher waren magische Vorstellungen wirksam, die die richtige Erlernung bestimmter religiöser und ritueller Texte und der mit ihnen in Verbindung stehenden Zeremonien verlangte. Die Träger dieser primitiven Bildung waren vornehmlich die Brähmaṇen. Durch deren Pflege begann sich zugleich die Spekulation und damit der Anfang der Wissenschaften zu entwickeln. Eine bevorzugte Stellung kam der Philosophie zu, die in ihren Anfängen noch geheim gehalten und nur auserwählten Schülern anvertraut wurde, wodurch eine gewisse Differenzierung der Bildung eintrat.

Einen mächtigen Antrieb erhielt das indische Unterrichtswesen, als sich der Buddhismus auszubreiten begann und Mönchsgemeinden entstanden, deren Erziehungssystem in den Klöstern Ceylons, Tibets und Ostasiens bis auf den heutigen Tag fortlebt. Das Studium der hl. Schriften, auf sie fußende oder an sie anknüpfende Philosopheme, Apologetik und Polemik bis hinab zur tantrischen Mystik wurden hier betrieben, und so entwickelten sich aus ihnen gewisse Bildungszentren, die mit den christlichen Klöstern des europäischen Mittelalters große Ähnlichkeit haben. Als sich dann der Hinduismus zu festigen und den Buddhismus zu verdrängen begann, wurde das Erziehungswesen der oberen Kasten, wahrscheinlich den obwaltenden Verhältnissen entsprechend, in einer Weise geregelt, wie es die in den Rechtsbüchern niedergelegte soziale Gesetzgebung vorschreibt. Vom 8. bzw. 11. oder 12. Jahre nach der Geburt wurde nämlich der junge Brähmaṇe bzw. Kṣatriya oder Vaiśya für eine Reihe von Jahren einem Brähmaṇen in die Lehre gegeben, von dem er sich das für ihn vorgeschriebene Wissen, insbesondere die Kenntnis des Veda erwerben sollte (Abb. 125), doch hatte er auch bei ihm zu leben, ihm in Gehorsam und Keuschheit zu dienen und durch Betteln den



125. Veda-Schüler mit ihrem Lehrer in Cochin, einem Eingeborenensstaate der Präsidentschaft Madras.

Lebensunterhalt zu verschaffen. Unter feierlichen Zeremonien wurde die Initiation vollzogen, und ebenso beendete eine mit rituellem Bad verbundene Entlassungsfeier die Lehrzeit. Ein Rest dieses einstigen Brauches hat sich bis auf den heutigen Tag im Leben der Inder erhalten, doch ist er zu kaum mehr als einer leeren Zeremonie geworden. Auch bei den Śūdras, für die uns ältere Nachrichten nicht vorliegen, findet bereits in frühen Jahren eine Initiationsfeier statt, bei der dem Knaben eine magische Formel übergeben wird, die ihm Schutz und Zuflucht im Leben sein soll. Da das ganze Dasein des Inders von der Religion durchdrungen war, so war seine Erziehung zu allen Zeiten auf religiöser Grundlage aufgebaut.

Als Indien im 18. Jahrhundert in die Hand der Engländer fiel, zeigten diese zunächst keine Neigung, westliche Bildung und Erziehungsmethoden einzuführen. Warren Hastings, der erste englische Generalgouverneur (1772—1786), war ein großer Bewunderer der Literatur des Ostens, und sein Streben zielte einzig dahin, Indiens einheimische Wissenschaft wieder zu beleben und zur Blüte zu bringen. Die Regierung wollte sich nicht in das innere Leben des Volkes einmischen und es bei seinen Gewohnheiten belassen, ja selbst das Gesetz von 1813, das eine Summe von 100000 Rs. zur Einführung und Förderung der Naturwissenschaften vorsah, wurde dahin ausgelegt, daß es nur einen Anreiz für das Studium des Sanskrit und Arabischen bedeuten sollte. Erst das Vorgehen von privater Seite und vor allem die Gründungen der christlichen Missionen brachten die anglo-indische Regierung nach und nach zu einer Änderung ihres Standpunktes. Jetzt begann sich allmählich das westliche Erziehungswesen in Indien einzubürgern und immer weiter auszudehnen. Eine Neuregelung erfuhr dasselbe durch die „University Acts“ vom Jahre 1904. In der Hauptsache wurden durch diese die Rechte und Befugnisse der bereits bestehenden Universitäten genauer umschrieben und eine ordnungsgemäße Schulinspektion eingeführt.

Das heutige Schulwesen Indiens gliedert sich, soweit es westlichen Stils ist, in: Volksschulen, mittlere und höhere Schulen und Universitäten und Fachschulen.

Die Volksschule, die an die in vielen Städten bereits vorhandenen Kindergärten anschließt, steht meist unter der Leitung der Orts- oder Stadtbehörden. Schon 1911 wurde in der „Gesetzgebenden Versammlung“ von dem indischen Nationalisten Gokhale die Einführung eines gewissen Schulzwanges gefordert, doch war sie der Regierung damals aus angeblich finanziellen Gründen nicht möglich. Erst in den Jahren 1918—1926 wurden nacheinander von den acht Provinzen: Bombay, Bihār und Orissa, Pañjāb, Bengal, United States, Central Provinces, Madras und Delhi „Primary Education Acts“, die die Einführung eines Schulzwanges durch lokale Abstimmung vorsahen, durchgebracht. Obgleich die verschiedenen „Acts“ ähnliche Linien aufweisen, beschränken doch einzelne den Schulzwang nur auf Städte, andere nur auf das männliche Geschlecht, abgesehen natürlich von genau umschriebenen Ausnahmen, wie körperliche Schwäche, zu große Entfernung von der Schule usw. Von den Gesetzen werden nur die Kinder zwischen 6 und 10 Jahren erfaßt, doch kann die Schulpflicht auch über das 10. Jahr hinaus ausgedehnt werden. Schulfächer sind: Lesen und Schreiben in der Muttersprache, einfache Rechnungsarten und die Anfangsgründe der Geographie und Geschichte, der Hygiene und Landwirtschaftslehre.

Nach dem Indian Year Book von 1934/35 S. 361 bestanden am 31. März 1932 in Britisch-Indien 201470 anerkannte Volksschulen mit 9454360 Schülern. Auch heute sind die vorhandenen Lehrpersonen in bezug auf Zahl und Ausbildung noch ungenügend, um ein einigermaßen befriedigendes Bildungsziel verwirklichen zu lassen.

Die mittleren und höheren Schulen sind qualitativ besser als die Volksschulen. 1882 wurde

von der Schulkommission die Errichtung von zwei verschiedenen Typen einer höheren Schule beschlossen. Die Schule des einen Typs sollte für das Universitätsstudium, die des zweiten für den kaufmännischen oder irgendeinen anderen praktischen Beruf vorbereiten. Im ersten Falle bildet das „Immatriculation Examen“ den Abschluß. Prüfungsfächer sind bei denselben: Englisch, das in den höheren Klassen auch als Unterrichtssprache dient, und eine zweite orientalische oder europäische Sprache, Mathematik, Geschichte, Geographie und teilweise auch Naturwissenschaften. Die Schulen des zweiten Typs sehen für die höheren Klassen Unterricht in praktischen Fächern vor, wie Handelslehre, Landwirtschaft, Technik usw., und die Schlußprüfung, „School Final“, gilt als Befähigungsnachweis für verschiedene praktische Zweige der Verwaltung und andere Berufsarten. Nach dem Zensus von 1911 bestanden 6442 mittlere und höhere Schulen mit zusammen 890061 Schülern, nach dem Indian Year Book für 1934/35 war 1932 ihre Zahl bereits auf 3125 höhere Schulen mit 955051 und 10616 mittlere Schulen mit 1342468 Schülern gestiegen. Auch heute besteht noch der Mißstand, daß nur ein kleiner Prozentsatz der Lehrer eine akademische Bildung besitzt, die Schulen es vielfach als ihr Hauptziel ansehen, den Schülern nur das für die Prüfung erforderliche Wissen zu vermitteln und die tüchtigen Schüler zu schnell durch die Schule getrieben werden und bereits unter 15 Jahren ihre Prüfung ablegen.

Die Hochschulen zerfallen in Universitäten und Fachschulen. Zur Zeit besitzt Indien folgende 18 Universitäten, nach dem Gründungsjahr geordnet: Calcutta (1857), Madras (1857), Bombay (1857), Panjāb (1882), Allahābād (1887), Benares (1915), Mysore (1916), Patna (1917), Osmania (1918), Dacca (1920), Aligarh (1920), Rangoon (Burma [1920]), Lucknow (1920), Delhi (1922), Nāgpur (1923) Andhra (1926), Agra (1927) und Annamalai (1929). In der Regel bestehen die indischen Universitäten dem englischen Vorbild entsprechend aus einer Gruppe von Colleges — einige von ihnen werden von christlichen Missionen geleitet —, die oft Hunderte von Meilen voneinander entfernt sind, jedoch werden sie durch eine Zentralorganisation, die die Zulassungsbedingungen aufstellt, die Unterrichtskurse vorschreibt, die Prüfungen abhält und eine milde Form der Überwachung ausübt, miteinander verbunden. Der Bereich der Jurisdiktion ist für die einzelnen Universitäten genau umschrieben. Letztere waren ursprünglich nur Prüfungsinstitute, doch haben sie schon vor einer Reihe von Jahren mit der Einrichtung eines regelrechten Unterrichtsbetriebes begonnen. Meist, d. h. bei den älteren Universitäten, sind die Geisteswissenschaften, Medizin, Rechtswissenschaft und Technik vertreten, einzelne haben sich aber auch besondere Aufgaben gestellt. So hat sich, wie bereits erwähnt, die Universität Benares in erster Linie die Pflege der alten indischen und Aligarh die der muhammedanischen Wissenschaften als Ziel gesetzt. Als Unterrichtssprache dient meist das Englische.

Neben den Universitäten gibt es eine Reihe von Fachschulen, in denen nur eine Wissenschaft gelehrt wird. Nach dem Stande vom 31. März 1932 gab es 42 Colleges und Schulen für Medizin, 14 für Rechtswissenschaft, 21 für Landwirtschaft, 656 Colleges für die Ausbildung von Volksschullehrern, 142 für Handelslehre, 18 für Ingenieurwesen, von denen 7 Universitäten angegliedert sind, abgesehen von einer Anzahl anderer Ingenieurschulen, 2 für Forstwesen, 4 für Tierarzneikunde und eine Anzahl von Schulen für Architektur, Kunst und Kunstgewerbe.

Besondere Erwähnung verdienen drei hinduistische Anstalten, die den Charakter von Hochschulen tragen, aber nur teilweise westlichen Anschauungen folgen. Die beiden ersten sind, wie bereits bemerkt, mit der Geschichte des Ārya-Samāj verknüpft. Das „Dayānand



126. Die Stadt Hardvār am Ganges, kurz vor dem Eintritt des Flusses in die Tiefebene von Hindustan.

Anglo-Vedic College“ der fortschrittlichen „College-Partei“ in Lahor hat Sanskrit, Hindī und Englisch als Unterrichtsfächer und das Parallelinstitut der Mahātma-Partei, der „Gurukulamahāvidyālaya“ in Hardvār (Abb. 126), einer der 7 berühmten hl. Städte der Hindus, betont neben dem Unterricht im Englischen und in den exakten Wissenschaften besonders die Pflege des Sanskrit und, der konservativen Einstellung seiner Gründer entsprechend, das altindische Erziehungsideal. Von seinen Verwandten getrennt und von der Welt abgeschlossen genießt hier der Schüler vom 8. bis 15. Lebensjahr eine ausgesprochen religiös-nationale Erziehung. Die dritte Anstalt von Hochschulcharakter ist die von Rabindranath Tagore in dem 100 Meilen von Calcutta gelegenen Santiniketan gegründete und 1921 eröffnete internationale Universität Viśvabhāratī. Schon die Schule „zu Lebens- und Erziehungszwecken“, die er hier im Jahre 1901 errichtet hatte, folgte den Idealen der Upaniṣads, und ganz besonders soll die Hochschule als „ein Zentrum indischer und östlicher Kulturen, Ausgangspunkt einer Vereinigung östlichen und westlichen Geistes zur Erstrebung menschlicher Eintracht“ zu übernationaler Gesinnung hinführen. Sowohl mit der Viśvabhāratī als auch den beiden vorhin genannten Instituten sind höhere und Elementarschulen verbunden.

Große Fortschrittlichkeit in Erziehungsfragen beweist auch die Gemeinde der Sikhs, die in Amritsar das unter europäischer Leitung stehende Khālsā College sowie 46 Elementar-, mittlere und höhere Schulen für Knaben und 32 für Mädchen unterhält.

Die Bildung des weiblichen Geschlechts steht noch weit hinter der des männlichen zurück. Erst 1849 wurde von Īśvara Candra Vidyābhūṣaṇa (1820—1891) in Calcutta die erste Mädchenschule gegründet. Nach und nach hat dieses Beispiel auch in anderen Orten Nachahmung gefunden und sind selbst mittlere und höhere Schulen sowie Colleges für den weiblichen Bevölkerungsteil eingerichtet worden. Nach dem bereits genannten Indian Year Book für 1934/35 S. 368 bestanden 1932 für das weibliche Geschlecht 20 Colleges für Kunst und Kunstgewerbe, 8 Fach-Colleges, 324 höhere, 847 mittlere, 32 635 Volks-, 390 Spezial- und 4242 nicht-anerkannte Schulen.

Ziehen wir die Summen, so besuchten 1932 12 122 466 Personen anerkannte und 644 071 nicht-anerkannte Schulen. Von diesen gehörten 10 273 888 dem männlichen und 2 492 649 dem

weiblichen Geschlechte an. Der Gesamtschulbesuch in Britisch-Indien (einschließlich Birma) betrug 1932 demnach 12766537 oder rund 4,7% der Bevölkerung. Tatsächlich soll aber eine weit größere Zahl — sie wird auf 11% der Bevölkerung geschätzt — die Anfänge einer modernen Bildung besitzen, demnach würde die Masse der Analphabeten nur 89% ausmachen. Ein Vergleich der statistischen Angaben für die verschiedenen Jahre lehrt aber, daß die allgemeine Bildungskurve, wenn auch langsam, so doch in stetem Steigen begriffen ist.

ALLTAG UND FEIERZEIT.

Wie in ältesten Zeiten, so ist Indien auch heute noch ein Land der Dörfer, beträgt doch deren Zahl nach dem Census von 1931 696831 mit 63126239 Häusern und Hütten und 313852351 Seelen und die seiner Städte 2575 mit 7935989 Häusern und 38985427 Bewohnern (Abb. 127). Diese Zahlen besagen also, daß nur 9,5% seiner Bevölkerung in Städten leben, darunter nur 3% in Städten mit über 100000 Einwohnern, während 90,5% auf das Land entfallen. Die Eigenart dieser Volksverteilung tritt noch stärker in die Erscheinung, wenn man bedenkt, daß nach der Volkszählung von 1919 nur 37,63% der deutschen Bevölkerung auf dem Lande und die übrigen 62,37% in Mittel- und Großstädten oder in England 48% seiner Einwohner in 52 Großstädten (mit über 100000 Seelen) leben. Sodann können wir aus obigen Zahlen aber auch herauslesen, daß Indien ein ausgesprochenes Agrarland ist, und tatsächlich existieren nach dem letzten Census rund 103,3 Millionen der arbeitenden, d. i. 67% von Indiens gesamter Bevölkerung von Landwirtschaft und Viehzucht.

Die Geschichte der Landwirtschaft ist in Indien wie in fast ganz Asien mit einem interessanten Problem, das auch in unsere Gegenwart seine Schatten wirft, aufs engste verknüpft, nämlich mit dem des Eigentumsrechts an Grund und Boden. Denn wie B. Breloer in seinem Buche „Das Grundeigentum in Indien (Kauṭaliya-Studien I)“ überzeugend nachweisen konnte, hat es in Indien ein Grundeigentumsrecht in unserem heutigen Sinne ursprünglich nicht gegeben. Hier war der ganze Grund und Boden tatsächliches Eigentum des Staates oder vielmehr seines ausgesprochensten Repräsentanten, des Königs, dem Bauern war ein Stück Land nur gegen Entrichtung einer bestimmten Erntequote, z. B. eines Sechstels oder gar eines Viertels als eine Art Staatspacht übertragen. Nur derjenige, der diese Forderung erfüllte, konnte das von ihm bebauten Land behalten, vererben usw. Zwar stehen uns für diese und manche anderen Rechtsfragen außer dem Staatshandbuch (arthaśāstra) des Kauṭalya — als sein Verfasser gilt der Kanzler des ersten Maurya-Herrschers Candragupta (um 300 v. Chr.) — bis zur muhammedanischen Invasion keine anderen über-



127. Baiga-Dorf im Distrikt Bālāghāt (Zentral-Provinzen).



128. Brähmanen mit den Verzeichnissen ihrer Schuldner in Hardvār.

zeugenden Rechtsquellen zur Verfügung, immerhin lassen uns aber auch die Rechtsschriften, die zwischen diesen beiden Zeitpunkten liegen, deutlich erkennen, daß dem König ein Rechtstitel auf Grund und Boden zustand und der jeweilige Inhaber desselben zur Ablieferung einer gewissen Ertragsquote verpflichtet war, mag auch die Verleihung dieses Abgabenrechts an Beamte, das sogenannte Zamindari-System der Muhammedaner, in späterer Zeit zur Gewohnheit geworden sein. Selbst nach der Eroberung Indiens durch Kaiser Akbar (1556—1603) änderten sich diese Rechtsverhältnisse nicht so wesentlich, daß sich die Spuren der Vergangenheit ganz verwischt hätten, vielmehr kannte das muhammedanische System grundsätzlich nur zwei Arten von Land, nämlich solches, bei dem die Abgaben unmittelbar an den Staat zu entrichten waren (khālsā), und anderes, „dessen Abgaben zunächst einer mit dem Land beliehenen Person zukam, dem jagir-dar“, mochte es nun ein höherer Staats- oder ein Militärbeamter sein. Der Beliehene war der eigentliche Abgabenschuldner, denn diese Vergünstigung war mit der Verpflichtung verknüpft, außer eigenem standesgemäßen Unterhalt einen bestimmten Steuersatz zu entrichten sowie die Kosten für die örtliche Verwaltung und ein militärisches Aufgebot zu tragen. Als dann die Engländer nach Indien kamen und 1765 die fiskalische Verwaltung von Bengalen, Orissa und Bihār übernahmen, fanden sie hier die angedeutete Rechtslage vor, und es erschien ihnen als das Nächstliegende, die Zamindar's, also die bis dahin ersetzbaren Zwischeninstanzen zwischen Bauer und Regierung, in ihrem jeweiligen Besitz zu bestätigen und sie den englischen „Landlords“ gleichzustellen, doch sicherten sie andererseits auch die Besitzrechte der Bauern durch Eintragung in die Grundbücher und suchten sie zugleich vor ungerechten Pachtsteigerungen und Expropriationen, soweit möglich, gesetzlich zu schützen (Abb. 128).

Mochten auch in einigen Nachbarprovinzen ähnliche Verhältnisse bestehen, so die Talukdare in Oudh oder die Malguzare in den Zentralprovinzen eine den bengalischen Zamindar's im großen und ganzen ähnliche Stellung einnehmen, die die gleiche Regelung ermöglichte, so war die Rechtslage in anderen Teilen des weiten Landes doch wieder abweichend, denn in Südindien und stellenweise im Panjāb fehlte die Zwischeninstanz des Abgabenschuldners. Zwar war der Bauer auch hier nicht der Eigentümer des Bodens in unserem landläufigen Sinne, auch hier mußte er eine Grundrente entrichten, doch erfolgte deren Einziehung durch den Dorfschulzen, und diese Eigenart der Rechtslage erforderte eine besondere Lösung. Hatte die Regierung in den oben genannten Fällen die Grundherrschaft, die für die Abgaben eines bestimmten Territoriums einzustehen hatten, 1793 mit dessen Besitz investiert, so erhielt sie sich in Südindien das Eigentumsrecht und ließ den Bauern, „nur den registrierten Besitz“. Dieses System,

das gegen Ende des 19. Jahrhunderts zur Fortführung der Veranlagung die Einrichtung von Kataster und Grundbuch erforderlich machte, nennt man im Gegensatz zum Zaminari- das Ryotwari-System von Ryotwar, d. h. „einem Bauern (ryot vom arabischen rā'iyat, rāyat) gehörig“.

Einen Sonderfall im Bereich des Zamindari-Systems bilden, wie bereits angedeutet, die Dorfgemeinschaften des Panjāb. Zwar gibt es auch im Bereich des Ryotwari-Systems, ja in ganz

Indien Dorfgemeinschaften (joint-villages), die die Grundrente durch Umlage erheben und sie dann kollektiv entrichten, doch besteht die Eigenart dieser Institutionen im Panjāb darin, daß sie zugleich Eigentümer des ganzen „Dorfareals“ sind. Doch nur in vereinzelt Fällen erstreckt sich diese Gerechtsame auf alle Insassen des Dorfes und bedeutet alsdann „ein Gesamtrecht und eine Gesamtbewirtschaftung des Bodens für alle Dorfbewohner“, in der Regel umfaßt sie nur die herrschende Schicht, und überhaupt kann sich je nach Lage der Dinge eine ganze Fülle von Möglichkeiten ergeben. Mit gewissen Abweichungen, die hier nicht weiter erörtert werden können, herrscht das Zamindari-System in Bengalen, in den Vereinigten Provinzen, in den Zentralprovinzen und im Panjāb, das Ryotwari-System dagegen „in den Provinzen Bombay, Madras, Assam und Birma“, und das Steueraufkommen aus dem ersteren beträgt 53, das aus dem letzteren 47% des staatlichen „Gesamteinkommens aus der Grundrente“.

Indiens Boden ist nicht von einheitlicher Qualität. Am fruchtbarsten sind die nordindische Tiefebene und die Küstenstriche längs der Ghaṭs, ungünstiger liegen die Verhältnisse in dem gebirgigen Zentral- und in Südindien, dessen lehmige und harte Bodenkruste dem Landmann oft große Schwierigkeit bereitet. Bedient sich der Bauer in Nordindien durchweg noch des einfachen Holzpfluges (Abb. 129), so muß er im gebirgigen Dekhan vielfach zur Hacke greifen. Auch seine übrigen Gerätschaften sind noch durchaus primitiver Natur. Und doch haben unsere modernen landwirtschaftlichen Maschinen bereits angefangen, den indischen Markt zu erobern, d. h. natürlich, soweit es die durchweg geringe Kaufkraft der indischen Landbevölkerung gestattet.

Bei normalen Witterungsverhältnissen liefert der indische Boden zwei Ernten, die Sarif- oder edle Ernte im Herbst und die Rabī'- oder Frühlingsernte im Frühjahr. Das wichtigste Ertragnis der ersteren ist Reis, das hauptsächlichste Nahrungsmittel für den größten Teil der indischen Bevölkerung, das der letzteren Weizen, der zum großen Teil nach Europa verhandelt wird. Auch Hirse und Hülsenfrüchte sind für die Ernährung des Landes von erheblicher Bedeutung und werden daher in beträchtlichem Maße angebaut. Von größter Wichtig-



129. Ackerbauer aus der Kaste der Jāt's mit Büffelgespann und altertümlich-primitivem Holzpflug. Die Jāt's leben größtenteils in den Nordwestprovinzen, gelten als eine der 36 adeligen Rassen der Rājputen und treiben Ackerbau.

keit für den indischen Handel sind allerdings Baumwolle, Jute, Ölsamen, Tabak, Tee u. a. m. Gerade die Produktion von Tee gewinnt immer breiteren Raum, während die von Kaffee eher zurückgegangen ist.

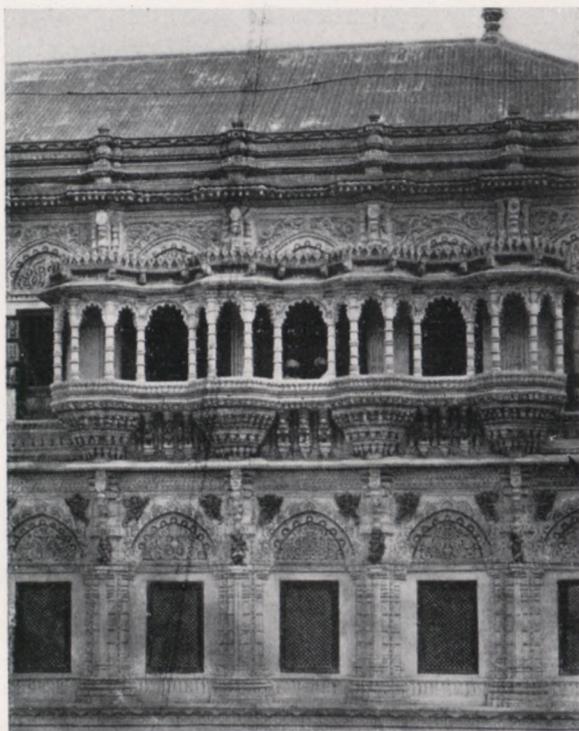
Diese skizzenhaften Andeutungen beweisen schon zur Genüge, daß Indien, vor allem seine nördliche Tiefebene mit ihrem fruchtbaren Alluvialboden, ihren beiden Ernten und verhältnismäßig günstigen Lebensbedingungen allzeit das Eroberungsziel von Völkern sein mußte, die der gebirgige, kältere und unfruchtbarere Norden des asiatischen Kontinents kaum zu erhalten vermochte. Aber nur dann trug der indische Acker reiche Frucht und konnte seine Bewohner ernähren, wenn der Monsun zeitig einsetzte und das befruchtende Naß brachte, anderenfalls verschmachtete Mensch und Tier, und der Tod hielt reiche Ernte. Diese Abhängigkeit von den meteorologischen Verhältnissen wurde noch bedrohlicher, als England die ganze Halbinsel unter seine Herrschaft gebracht hatte und nun dank der Ausschaltung äußerer Erschütterungen, der Stabilisierung der innerpolitischen Verhältnisse, der Einführung hygienischer Maßnahmen und dergleichen mehr die Bevölkerungsziffer eine stetige und beachtliche Steigerung erfuhr (1881: 253 896 330, 1931: 352 837 778). Schon die militärische Beherrschung des gewaltigen Terrains machte die Anlage von Straßen und Eisenbahnlinien — 1928 besaß Indien bereits 63 539 km Eisenbahn, d. i. 10% mehr als Deutschland — erforderlich, die dann auch seiner kommerziellen Durchdringung und nicht zuletzt der leichteren Versorgung der Bevölkerung mit Lebensmitteln in Zeiten der Not zugute kommen muß. Und schließlich hat ja auch die erstaunliche Entwicklung des Kraftfahrwesens während der letzten Jahrzehnte die Gefahren, die eine Mißernte im Gefolge haben kann, immer weiter vermindert.

Um nun einerseits die landwirtschaftliche Produktion von den Wechselfällen der Witterung unabhängiger zu machen, sie andererseits zu steigern und ihr Gegenden mit einer ungenügenden Niederschlagsmenge hinzuzuerobern, hat die Aktivität der anglo-indischen Regierung eine Reihe beachtenswerter Unternehmungen ins Leben gerufen. Es sind nicht nur die landwirtschaftlichen Schulen und Versuchsanstalten, die zeitgemäße und rationellere Methoden zu verbreiten und für die Züchtung besseren Saatguts zu sorgen haben, mit großer Umsicht und bedeutendem Kapitalaufwand hat sie auch die Errichtung außerordentlicher Bewässerungsanlagen in Angriff genommen, insbesondere hat die große Bewässerungskommission vom Jahre 1901 in dieser Beziehung ein umfassendes Programm aufgestellt. Weite Strecken, die vor einem Menschenalter noch Einöde oder Wüste waren, wurden der Kultivierung gewonnen, und heute liegt schon ein bedeutender Teil der gesamten Anbaufläche Britisch-Indiens unter künstlicher Bewässerung. Wie in anderen Ländern des Orients, so kannte man auch in Indien schon seit frühesten Zeiten Vorrichtungen für eine künstliche Berieselung der Saaten; hier wie dort grub man Brunnen oder legte Teiche an, deren Wasser durch Menschen- oder Tierkraft geschöpft und vermitteltst eines kleineren oder größeren Grabensystems den Feldern zugeführt wurde. Auch das Wasser der Flüsse wurde schon durch Kanäle abgeleitet und nutzbar gemacht. Hinsichtlich ihrer Ausdehnung und ihres Nutzwertes traten diese Anlagen allerdings weit hinter jenen zurück, die die Kolonialpolitik Englands in großzügigster Weise schon seit geraumer Zeit in Angriff genommen hat.

So hat das Kanalisationssystem des unteren Cenäb, 1892 begonnen, etwa 790 000 ha fruchtbaren Bodens geschaffen und „einer Million Menschen Unterkunft und Auskommen“ gegeben (Sten Konow' Indien. Leipzig 1917, S. 55). Die Stauwerke von Sukkur, noch gigantischer und kostspieliger als die des Nils bei Assuan, werden mit ihren beiden, je 850 m langen Dämmen, ihren sieben, viele Kilometer langen Kanälen und deren Verzweigungen die Wassermassen des Indus für die Bewässerung der Felder in Panjāb und Sindh während der trockenen Jahreszeit auswerten. Den gleichen Zweck verfolgt ein 1922 in

Angriff genommenes Projekt, das die Wasser des Sütlej, eines Nebenflusses des Indus, durch vier Staudämme in einer Durchschnittsentfernung von je 60 km fassen und durch zwölf Kanäle und zahlreiche Verästelungen der umliegenden Wüste zuführen wird. Die Periyar-Werke in Südindien zwingen einen Wasserlauf, der seit Menschengedenken von den Ghats in den Persischen Meerbusen abfloß, durch Sammlung in einer Talsperre und einen 2 km langen Tunnel unter der Wasserscheide hin zu dem viel weiteren Weg in der umgekehrten Richtung und seiner schließlichen Mündung im Bengalischen Meerbusen. Und endlich will auch das Kāveri-Projekt durch Abdämmung dieses Flußlaufs und einen Stichkanal von 88 Meilen Länge „Ernteflächen für jährlich an 150000 t Reis aus dem wüsten Boden hervorzaubern“ (A. Nobel: Herr über Asien. Hamburg (1928), S. 144f.). Die Vollendung dieser Unternehmungen wird also nicht nur dazu beitragen, die landwirtschaftliche Produktion zu stabilisieren, sondern zugleich Millionen von Hektar neuer Anbaufläche urbar machen.

Ist Indien nun einerseits ein Agrarland, dessen wirtschaftlicher Schwerpunkt wie in der Vergangenheit, so auch in Zukunft in der Erzeugung landwirtschaftlicher Produkte liegen wird, so war es andererseits zugleich die Heimat eines hochstehenden Kunstgewerbes. Die persönlichen Bedürfnisse der einfachen Volksmasse in bezug auf Kleidung, Wohnung und Gebrauchsgegenstände waren schon aus klimatischen Gründen recht bescheiden und von dem einheimischen Handwerk leicht zu befriedigen. Wie schon angedeutet, war dieses ebenso wie das Kunstgewerbe kastenmäßig verbunden, und so konnten sie ähnlich wie im alten Ägypten infolge ihrer traditionellen Überlieferung von Generation zu Generation trotz ihres primitiven technischen Instrumentariums jene Vollendung von Form und Geschmack ent-



130. Teil der Frontseite des Palastes in Jāmnagar, erbaut nach 1814. In beiden Stockwerken wölbt sich über den Fenstern in verschiedenen Mustern kunstvoll durchbohrtes Steinwerk zu Bogen. Die Balkone des oberen Stockwerks sind etwas im Stile jener an Jaina-Tempeln älteren Datums gehalten.



131. Inneres der prächtigen Vorhalle (mandapa) im Tempel des Sonnengottes (Sūrya) von Modherā, erbaut um 1027 n. Chr. Modherā, ein heute unbedeutendes Dorf, 18 engl. Meilen von Pāṭan entfernt am linken Ufer des Fließchens Jūsmavati, ist nach der Überlieferung ursprünglich eine Siedlung der Modha-Brahmanen.



132. Angehörige der Weberkaste der Telugu-Devanga's aus Kochin, einem Eingeborenestaate der Präsidentschaft Madras, mit ihren volkstümlichen Spinn- und Webgeräten in ihrer Werkstatt.

Gewebe lieferte (J. Marschall: Mohenjo-daro and the Indus civilization. London 1931, S. 15ff.; 674ff.). Mochten auch durch die arische und spätere Invasionen gewisse Rückschläge eintreten, so waren diese doch mehr lokaler Natur und vernichteten die technischen und kunstgewerblichen Kenntnisse und Fertigkeiten der ansässigen Bevölkerung keineswegs (Abb. 132). So stellt — um hier von den zahllosen Werken der bildenden Kunst zu schweigen und nur ein Beispiel aus dem Bereich des Schmiedehandwerks zu erwähnen — die Säule von Delhi, eine massive rostfreie Eisenwelle mit einem Durchmesser von mehr als 16 engl. Zoll und einer Länge von etwa 50 engl. Fuß, deren Aufstellung Alex. Cunningham 1862 auf das Jahr 319 n. Chr. datierte, selbst für unsere Tage eine beachtenswerte Leistung dar, deren technische Voraussetzungen noch ungeklärt sind.

Erst als Indien unter Englands Oberhoheit gekommen war, bereitete sich ein allmählicher Umschwung vor. Der langsam wirkende Einfluß des Westens auf die Gestaltung des indischen Lebens, die stetige Zunahme der Bevölkerung und die dadurch bedingte Steigerung ihrer materiellen Bedürfnisse begann sich für das einheimische Gewerbe ungünstig auszuwirken, zumal das Mutterland ein verständliches Interesse daran hatte, sich in seinem bevölkertsten Schutzgebiet für die Erzeugnisse seiner einheimischen aufstrebenden Großindustrie immer bedeutendere Absatzquoten zu sichern. Mochte jenes auch versuchen, Indien möglichst lange in seiner Abgeschlossenheit und kulturellen Eigenart zu erhalten, so konnte es, durch die Entwicklung der Verhältnisse gezwungen, auf die Dauer doch nicht verhindern, daß auch die Großindustrie hier festen Fuß faßte.

Als den eigentlichen Beginn von Indiens wirtschaftlicher Revolutionierung, dem Vorboten der politischen, kann man vielleicht den 1. Januar 1877 bezeichnen, den Tag, an dem der Parse Jamssetji Nusserwanji Tata (1839—1904), bisher Indiens größtes Wirtschaftsgenie, in dem von Bombay 500 (engl.) Meilen entfernten Nāgpur (Zentralprovinzen), dem damaligen Endpunkt der „Great India Peninsular Railway“, mitten „in einem Baumwolldistrikt und nicht weit von ertragreichen Kohlengruben“ eine Baumwollfabrik eröffnete. Sie erhielt den Namen „Empreß Mill“, weil Königin Viktoria am gleichen Tage den Titel einer „Empreß of India“ annahm, gewissermaßen als äußeres Zeichen dafür, daß Englands Macht in Indien ihren Höhepunkt erreicht zu haben schien. Allerdings war die erste wirkliche Baumwollfabrik schon 1856 begründet worden, und bis dahin war die Zahl der Bombayer Baumwollbetriebe bereits auf 15 gestiegen, Unternehmungen von Parsen und Juden, aber Tatas Gründung erhielt als Neuerung etwas wie „Arbeiterfürsorge“;

wickeln, die ihre Erzeugnisse zu allen Zeiten zu begehrten Handelsartikeln machte und uns heute noch Anerkennung und Bewunderung abzwingt (Abb. 130, 131). Ja, die jüngsten Ausgrabungen im Indus beweisen sogar, daß sich schon dessen vorarische Bevölkerung im 3. vorchristlichen Jahrtausend nicht nur auf Städtebau mit parallelen Straßen und planmäßiger unterirdischer Kanalisation, sondern auch auf die Bearbeitung von Metallen und Edelmetallen verstand, und selbst die Baumwollstaude ihr bereits die Rohstoffe für feine

sie besaß „die ersten Ventilatoren, Luftanfeuchter und Berieselungsanlagen“ (C. Z. Klötzel: Indien im Schmelztiegel. Leipzig 1930, S. 244ff.). Was die Prosperität der „Empreß Mill“ am besten kennzeichnet, ist die Tatsache, daß sie bis zum Jahre 1920 bereits das Fünffache ihres Gründungskapitals als Dividende auswerfen konnte. Seitdem hat Indien eine stetige Steigerung seiner Textilfabriken erfahren. So besaß es z. B. 1925 337 Baumwollbetriebe mit 8510633 Spindeln sowie 154202 Webstühlen und beschäftigte in ihnen 367877 Personen (Abb. 133). Ähnlich verhält es sich mit der Jute, von deren Weltproduktion



133. Moderne Zwirnerei in Sholapur.

(ca. 10 Millionen Ballen) Calcutta allein sieben Zehntel verarbeitet. In der Zeit von 1899 bis 1925 wuchs die Zahl der indischen Jutespindeln von 244800 auf 1017500 und die der Webstühle von 11700 auf 48500, während sich zugleich die Arbeiterzahl mehr als verdrei- und das investierte Kapital vervierfachte (K. Schrader und F. T. Furtwängler: Das werktätige Indien. Berlin 1928, S. 95 ff.).

Auch die Schwerindustrie ist in Indien eingedrungen, allerdings in viel jüngerer und kürzerer Zeit, wenn auch ihre Erzeugungsmenge augenblicklich erst eine kleine Quote der Weltproduktion ausmacht. Wie bereits angedeutet, hat man sich hier schon immer auf Bergbau und Bearbeitung von Metallen verstanden, wenn auch in beschränktem Maße und nach altüberliefertem Verfahren, doch die industrielle Erzeugung von Eisen in großem Stil datiert erst seit ein paar Jahrzehnten und ist wieder mit dem Namen Tatas verknüpft. Nach jahrelangen kostspieligen Schürfungen sowie Verkokungs- und Schmelzversuchen entdeckte einer seiner Angestellten bei dem Dörfchen Sakschi, 200 km westlich von Calcutta, ein reiches zum Abbau geeignetes Eisenlager, fast gleichzeitig wurde ihm die Ausbeutung eines zweiten angeboten, und nun wuchs seit 1907 mitten im Dschungel das indische „Essen“ wie aus dem Erdboden heraus, eine gewaltige Industriesiedlung, die schon in wenigen Jahren eine Einwohnerzahl von 100000 erreichte. Nach Jamsetji N. Tata, dem indischen „Krupp“, heißt sie entweder Jamsetpur oder Tatanagar und ist der Sitz der „Tata Iron and Steel Compagny“, die bereits im Geschäftsjahr 1926/27 612000 t Eisen sowie 394000 t Stahl erzeugen und einen Reingewinn von 14834316 Rupien buchen konnte.

Lange Zeit hindurch suchte England den Ausbau einer Schwerindustrie in Indien zu verhindern, schon um für Birmingham keine Konkurrenz aufkommen zu lassen, schließlich mußte es doch nachgeben, da es einerseits während des Weltkrieges durch die Lage der Dinge dazu gezwungen wurde, auch die Kolonien schärfer anzuspannen, und andererseits für den Fall kriegerischer Verwicklungen in Ostasien schonzeitig einen Stützpunkt für seine Rüstungen in Indien anlegen wollte. In diesem Zusammenhang mag die Bemerkung noch von Interesse sein, daß gerade Indien wegen seines Reichtums an Manganerz fast eine Monopolstellung einnimmt und es für dessen Abbau bereits 1927 15 Unternehmungen (in den Zentralprovinzen 5, in Mysore 4 und in Madras und Bombay je 3) aufzuweisen hatte. Neben Mangan wird auch Chrom, Zinn, Bernstein, Graphit, Diamanten u. a. m. gewonnen. Die Glimmererzeugung umfaßt fast die Hälfte der Weltproduktion, und von Bedeutung sind in erster Linie auch die Goldfelder und Petroleumquellen. Neben Bergbau und Schwerindustrie haben sich im Laufe der Zeit noch eine Reihe anderer Produktionszweige in Indien heimisch gemacht, unter anderem sind Fabriken für Glas, Zement, Zucker, Porzellan, Papier, Leder, chemische und pharmazeutische Artikel usw. entstanden. So entwickelt sich denn Indiens Industrie im Rahmen der von ganz Asien und trägt auch ihrerseits dazu bei, daß die wirtschaftliche Depression, die seit geraumer Zeit über diesem Kontinent lagert, wenn auch langsam, so doch immer mehr verschwindet.

Noch lebt Indiens Bevölkerung in ihrer überwiegenden Mehrheit ihr eigenes Leben nach den gleichen Sitten und Gebräuchen, die ihr aus der Vergangenheit überkommen sind, und doch hat der stete Einfluß des Westens durch Verkehrs- und Nachrichtenwesen, Bildungsstätten und Produktionsmethoden auch hier schon das Antlitz des Alltags gewandelt, und er gleicht es dem unse- rigen mehr und mehr an. Doch zugleich tritt auch jene Fülle lebensbestimmender Probleme in die Erscheinung, die jenen schon seit langem beschäftigt haben.

Während der Alltag stets die Züge trägt, die ihm die Wirtschaftsform der Gegenwart aufdrückt, repräsentiert die Festzeit mit der Eigenart ihrer Sitten und Gebräuche gewisser- maßen das Erbe vergangener Zeiten. Wie Indiens Rassen, Sprachen und Religionen, so haben auch seine Feste keinen einheitlichen Charakter. Bekanntlich sind die der Muhammedaner und Christen nicht indischen Ursprungs und scheiden schon deshalb aus unserer Darstellung aus. Ferner knüpfen die beiden Erlösungsreligionen des Buddhismus und Jinismus mit ihrer heute nurmehr beschränkten Anhängerzahl durchweg an besondere Ereignisse im Leben ihrer Stifter an und sind insofern kaum als unmittelbare Schöpfung des indischen Volkstums zu werten. Nur die Feste des eigentlichen Hinduismus sind tiefer in Indiens Blut und Boden verwurzelt und verdienen dadurch stärkere Beachtung. Aber auch sie sind, dem synkretisti- schen Charakter des Hinduismus entsprechend, nicht von einheitlicher Provenienz, sondern entstammen verschiedenen Zeiten und Volksgruppen und müssen als der Ausdruck mehrerer religiöser Vorstellungskomplexe angesehen werden.

In großer Zahl ziehen sich diese Feste durch das Jahr hin, aber sie sind nicht in unserem Sinne stabil, sondern müssen trotz ihrer unveränderlichen Lage nach dem indischen Kalender gewissermaßen als beweglich angesehen werden, da sie durchweg an das indische Mondjahr gebunden sind, das wegen der kürzeren Dauer eines lunaren Tages (tithi) gegenüber dem bürgerlichen um etwa elf Tage hinter dem gewöhnlichen Sonnenjahr zurückbleibt, und es ist ohne weiteres klar, daß die Verkoppelung eines Mondjahres mit einem Sonnenjahr und die Angleichung an dasselbe dauernd gewisse Schwankungen im Gefolge hat. Von diesen Festen mögen hier nur die wichtigsten kurz skizziert werden, insbesondere jene, für die das Abendland gewisse Parallelen aufzuweisen hat.

Die Festreihe setzt ein mit der Makara-samkrānti, d. h. dem „Eintritt (der Sonne) in (das Zodiakalzeichen) Delphin“ (unserem Steinbock), in Südindien auch Pongal genannt. Es ist also das Fest der Wintersonnenwende und infolgedessen dem Sonnengott heilig, mag es auch infolge der Kalenderverschiebung erst um den 12. (1934 am 14.) Januar begangen werden. Unter Freunden und Verwandten tauscht man Glückwünsche und Süßigkeiten aus, ehrt in Süd- indien besonders die Haustiere und veranstaltet in den Städten am Gangesufer große Badefeste in Erinnerung an den Abstieg der Göttin Gaṅgā vom Himmel zur Erde, der an diesem Tage eben stattgefunden haben soll. Es ist ein Freudentag und entspricht etwa unserem Neujahrsfest, trotz- dem örtlich die Meṣa-samkrānti, d. h. „der Eintritt (der Sonne) in das Zeichen des Widder“ — nach dem indischen Kalender um den 12. April — als Jahresanfang angesehen wird.

Auch das Holī-Fest, das am Phālguna-Vollmond, 1934 am 1. März, also um die Zeit des Frühlingsäquinoktiums gefeiert wird, scheint ursprünglich ein Neujahrsfest gewesen zu sein, das sich aus einem älteren präarischen Kulturkreis erhalten hat, dem auch Indien mindestens zum Teil angehört haben dürfte. Nicht nur in seiner Kalenderlage, sondern auch in der Art des Festgebahrens der Menschen zeigt es eine Parallele zum altbabylonischen Neujahrsfest (s. A. Jeremias: Handbuch der altoriental. Geisteskultur. Leipzig 1913. S. 312ff., vgl. auch S. 160) und zu unserem Karneval, der ja verwandten Ursprungs ist; herrscht an diesem Tage

doch auch in Indien fröhliches Treiben, verbunden mit Freiheit in alkoholischen Genüssen und sexueller Ungebundenheit und bewirft man sich auch dort ähnlich mit rotem Pulver (phalgu), wie man es bei uns mit Confetti zu tun pflegt. Die Verbrennung einer Strohuppe (holikā) am Abend ist vielleicht als letzter Rest eines einstigen Menschenopfers zu deuten. Erst später dürfte man dem Fest eine religiöse Umdeutung gegeben haben. Nennt man es in Nordindien auch Dolāyātrā (Kṛṣṇa's „Schaukelfest“) und betrachtet es mithin als einen Festtag Kṛṣṇa's, einer Inkarnation Viṣṇu's, so hat man ihm im Süden einen śivaitisch-mythologischen Sinn untergelegt und feiert es in Erinnerung daran, daß Śiva einst den Liebesgott verbrannte, der ihn in seiner Askese gestört haben soll, aber auch diese Auslegung ist nicht einheitlich (s. F. Kitzel: Über den Ursprung des Lingakultus in Indien, Mangalore 1876, S. 10 Anm.).

Von den Festen, die an den Mythenkomplex des Viṣṇu-Glaubens anknüpfen, ist „Kṛṣṇa's Geburtsfest“ (Kṛṣṇajanmāṣṭhamī) ohne Zweifel das beachtenswerteste. Je nach der Gegend wird es zu einem anderen Zeitpunkt, aber zwischen Juni und September, gefeiert. Das Charakteristische besteht darin, daß man Bildgruppen aufstellt, die ein Kind an der Mutter Brust wiedergeben und an unsere Weihnachtskrippen mit Stall und Hirten erinnern, ferner unseren Krippenspielen ähnliche Szenen aus Kṛṣṇa's Jugendgeschichte aufführt. Diese eigentümliche Parallele wird in der Regel auf christliche Einflüsse zurückgeführt (s. R. Garbe: Indien und das Christentum. Tübingen 1914. S. 254ff.), doch scheint die Frage noch nicht endgültig geklärt zu sein.

Zum gleichen Mythenkomplex gehört auch das in manchen Gegenden Indiens volkstümliche „Rāma-Spiel“ (Rāmalīlā), ein Fest, an dem das Epos Rāmāyaṇa „das Lied von Rāma“, einer anderen Inkarnation Viṣṇu's, vorgelesen und Episoden desselben zur Darstellung gebracht werden, sowie das mehrtägige Dīvālī- oder „Lampenfest“, das im Herbst — 1934 vom 6.—8. November — zu Ehren der Glücksgöttin Lakṣmī, der Gemahlin (śakti) Viṣṇu's unter großem Trubel mit öffentlichen Glücksspielen usw., besonders aber, wie schon der Name besagt, durch Illumination gefeiert wird.

An den Mythenkomplex des Śiva-Dienstes knüpfen ebenfalls mehrere Feste an. Unter ihnen ist zunächst „die Nacht des Śiva“ (Śivarātrī) zu nennen, sie fällt in den Februar — 1934 auf den 12. Februar — und wird von den Anhängern dieses Gottes als ihr heiligstes Fest betrachtet. Während sie den Tag mit Fasten zubringen, verehren sie in der Nacht das Liṅga, das „männliche Generationsorgan“ und Śiva's ureigenstes Kultobjekt, in dessen Tempel unter besonderen Zeremonien. Ein anderes ist das sogenannte Kṛttikā-Fest, das die Śiva-Anhänger Südindiens im November, wenn der Mond mit den Plejaden (Kṛttikā) in Konjunktion steht, mit pomphaften Illuminationen begehen, zur Erinnerung an den Tag, an dem Śiva einst den Göttern in einer Flammensäule erschienen sei. Am merkwürdigsten und prunkvollsten sind jedoch die Feste, die zu Ehren von Śiva's Gemahlin Durgā, Kālī, Gaurī oder wie sie auch immer genannt werden mag (s. S. 134ff.), veranstaltet werden und sich in der Regel über mehrere Tage hinziehen. Das großartigste ist wohl die Navarātrī, „die neun Nächte“, auch Daśaharā „die zehn Tage“ genannt, es fällt in den Oktober — 1934 auf den 17. Oktober — und zieht sich unter mancherlei Lustbarkeiten neun Tage lang hin. In Bengalen verehrt man während dieser Tage das Bild des Durgā in den Häusern, die auch des Nachts gastfrei geöffnet sind, mit Musik und Tanz, und in den Tempeln durch blutige Tieropfer, zum Gedächtnis an ihren mythischen Sieg über den Dämon Mahiṣāsura. In nicht-śivaitischen Gegenden gilt das Fest der Lakṣmī oder Sarasvatī, also der Gemahlin Viṣṇu's oder Brahman's. In ähnlicher Weise vollzieht sich im November die Feier der Kālīpūjā, „der Verehrung der Kālī“, d. i. des grimmen Aspektes der Durgā. Die Verehrung der Durgā in ihrem freundlichen Aspekt als Gaurī,

dem Genius der Fruchtbarkeit, wird auch am südindischen Erntefest im Monat Bhādrapada (September) gedacht. Fast drei Tage zieht sich die Feier hin unter merkwürdigen Bräuchen, in deren Mittelpunkt die Verehrung ihres zeitigen Symbols, eines zu einer Puppe gebundenen Bündels wildblühender Balsampflanzen („Kräutchen Rührmichnichtan“), steht (s. W. Kirfel: Hinduismus, Leipzig 1934. S. XXIXf.).

Zum Mythenkreis des Śivaismus gehört endlich auch Gaṇeśa, der seinem innersten Wesen nach ebenfalls als ein Genius der Fruchtbarkeit zu betrachten ist. Als sein Geburtstag gilt der 4. Tag der hellen Hälfte des Monats Bhādrapada, 1934 der 12. September. Eine Reispeise, ihm zu Ehren bereitet, wird seinem Bilde dargebracht und so geweiht von den Mitgliedern der Familie genossen.

Von den vielen anderen Festen, die durchweg nur lokaler oder familiärer Natur sind, mag wegen seiner ethnologischen Merkwürdigkeit zum Schlusse noch das heute von der angloindischen Regierung allerdings verbotene sog. „Schwingfest“ (carak-pūjā) kurz charakterisiert werden. Nach Barth. Ziegenbalgs „Genealogie der Malabarischen Götter“ (hrsg. von W. Hermann, Madras und Erlangen 1861, S. 160) wurde es von den Verehrern der Durgā in der Regel nur dann begangen, wenn man ihre besondere Hilfe erbitten zu müssen glaubte, aber auch an dem Feste der Māriyamman, die sonst als Pockengöttin Śitalā, eine Abart der Durgā, bekannt ist, oder an dem des Aiyanār, der als Helfer in der Not gilt und mit Śiva in Beziehung steht, wurde dessen Hauptzeremonie vollzogen. An diesen Festen pflegte man sich nämlich ohne jegliche Gefühlsäußerung großer Schmerzen zu unterziehen, einige ließen sich sogar an Haken, die ins Rückenfleisch eingebohrt wurden, an einer großen Stange wie bei einem Ziehbrunnen in die Höhe ziehen und durch die Luft schwenken. In seiner Untersuchung „The nature, origin and linkages of the rite of hookswinging“ in: *Anthropos*, Bd. 29 (1934), S. 1 ff., konnte nun der amerikanische Ethnologe W. C. MacLeod einen parallelen Ritus an der Nordwestküste Nordamerikas, im Mississippi-Tal und in Zentralamerika nachweisen, und er glaubt eben Südindien als das Ursprungsland dieses eigenartigen Brauches, der nur einmal auf Erden erfunden sein dürfte, annehmen zu müssen.

Unser Abriß der indischen Kulturgeschichte ist zu Ende. Schon aus Raumgründen hatte er darauf zu verzichten, alle Gebiete des höheren Kulturlebens, wie Literatur und Kunst, Philosophie und Astronomie und noch vieles andere mehr zu berühren, er mußte sich vielmehr darauf beschränken, nur einige Seiten des indischen Volkslebens, aber auch diese nur skizzenhaft, zur Darstellung zu bringen.

Literatur.

Außer den im Text genannten Quellen sei noch auf folgende Werke verwiesen: *Census of India* 1931. Vol. 1. 1. Report, 1. 2. Tables by J. H. Hulton. Delhi 1931. — K. A. Cōomaswamy, Geschichte der indischen und indonesischen Kunst. Deutsch von Herm. Goetz. Leipzig 1926. — H. v. Glasenapp, Der Jainismus. Eine indische Erlösungsreligion. Berlin 1925. — H. Goetz, Epochen der indischen Kultur. Leipzig 1929. — Carl Friedr. Koepfen, Die Religion des Buddha und ihre Entstehung. 2. Aufl. Berlin 1906. — Sten Konow, Indien unter der englischen Herrschaft. Tübingen 1915. — Herm. Niggemeyer, Totemismus in Vorderindien. Diss. Köln 1933. Aus: *Anthropos*, Bd. 28 (1933). S. 407—461, 579—619. — H. Oldenberg, Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 12. Aufl. Berlin 1923. — H. Oldenberg, Die Religion des Veda. 3. Aufl. Berlin 1923. — Emile Sénart, Caste in India, the facts and the system. Transl. by Denison Ross. London (1930). — Vincent A. Smith, The Oxford history of India from the earliest times to the end of 1911. 2. ed. rev. Oxford 1923. — J. S. Speyer, Die indische Theosophie. Leipzig 1914. — Otto Strauß, Indische Philosophie. München 1925. — Th. Stcherbatsky, The Central conception of Buddhism and the meaning of the word „Dharma“. London 1923. — M. Winternitz, Die Frau in den indischen Religionen. Tl. 1. Die Frau im Brahmanismus. Leipzig 1920. — M. Winternitz, Geschichte der indischen Literatur. Bd. 1—3. Leipzig 1909—23. — *Indian Year Book*, jährlich.

REGISTER.

- Abendland s. Westen**
 Aberglauben 141
 Abgaben 149f.
 Äbū, Mount 119
 Ädi-Brähma-Samāj 143
 Äditya 131
 Afghanisch 119
 Aghora 133
 Agni 130
 Agnihotri, śiva Nārāyaṇ 144
 Agra, Provinz 119
 — Universität 147
 Ahnenkult 123
 Aiyānār 158
 Ajmer 119
 Akbar 150
 Alberuni 127
 Aligarh 147
 Allahābād 119, 122, 125, 147
 Allseele 131
 Alter und Tod 140
 Altindisch 118
 Ambā 134
 Ambikā 134
 Amritsar 129, 148
 Amrta 132
 Andhra, Sprachgruppe 118
 — Universität 147
 Annamalai 147
 Apabhraṃsā 118
 Ardhamāgadhī 118f.
 Ardhanārīśvara 136f.
 Arier 117f., 120
 Arische Sprachen 118
 Arthāśāstra 149
 Arthāvacaṛā bhūmī 140
 Ārya-Samāj 122, 129, 144, 147
 Assam 151
 Assamesisch 119
 Atharvaveda 132
 Atheismus 137ff., 144
 Austronesischer Sprachstamm
 Avadhī 119 [117]
 Avatāra 131, 133
 Avidyā 139
Baghelī 119
 Baghelkhand 119
 Ballī 132
 Banerjā, Sasipada 128
 Bangalore 129
 Barahanagar 128
 Bardvān 135
 Baumwolle 154f.
 Belutschistan 118
 Benares, Stadt 119
 — Universität 142f., 147
 Bengal(en) 117ff., 122, 146,
 Bengali 119 [150f., 158]
 Bentinck, Lord 127
 Berār 119
 Bergbau 155
 Bevölkerungsstatistik 149
 Bewässerungsanlagen 152
 Bewußtsein 139
 Bhādrawah 119
 Bhakti 136
 Bhārata-Dharma-Mahāmaṇ-
 Bhāsa 130 [dala 142]
 Bhatinda 129
 Bhava-Śiva 132
 Bhava (buddh.) 140
 Bhīllī 119
 Bhīma 132
 Bhūta 137
 Bihār 119, 144, 146, 150
 Bihārī 119
 Bilderverehrung 144
 Birma 117, 140, 151 [151]
 Bombay, Provinz 119, 122, 146,
 — Stadt 128f., 143, 154f.
 — Universität 147
 Brahman 131, 133ff., 158
 Brāhmaṇa 130, 133
 Brāhmaṇen 120ff., 145
 Brahman Widows Hostel 129
 Brahmaṇputra 119
 Brähma-Samāj 122, 128, 143f.
 Brāhūī 118
 Buddha 130, 132, 138, 140
 Buddhismus 138ff., 142f., 145,
 Buddhisten 130 [156]
 Bundelkhand 119
 Buner 119
Calcutta, Stadt 128f., 143, 148,
 — Universität 147 [155]
 Candī 134
 Candragupta 149
 Carakpūjā 158
 Cattigarhī 119
 Cenāb 152
 Central Provinces s. Zentral-
 provinzen
 Cetana 139
 Cet Ram 143
 Ceylon 116, 118f., 140, 145
 China 140
 Christentum 129, 130, 142f.
 Citta 139
 College-Partei 144, 147
 Colleges 147f.
 Conference, National Social 122,
 Cota Nāgpur 119 [125]
 Cunningham, Alexander 154
Dacca, Stadt 129
 — Universität 147
 Dämonen 113, 131f.
 Damayanti 126
 Dardisch 119
 Dardu-Sprachen 119
 Darstellung der Götter 133f.
 Daśaharā 158
 Daśaratha 132 [144, 147]
 Dayānand Anglo-Vedic College
 Dayānand Sarasvatī 122, 144
 Dekhan 116f., 151
 Delhi, Stadt 120
 — Provinz 146
 — Universität 147
 Denken, Indisches 114
 Deva-Samāj 129, 144
 Devī 134
 Dharma 139
 Dharmakāya 140
 Didi Thakrun 135
 Digambara-Jaina 129
 Diodor 127
 Divāllī 157
 Dolāyātrā 157
 Dorfgemeinschaften 151
 Dravidier 117f.
 Draviḍa-Sprachen 118
 Dreieinigkeits 136, 140
 Dualismus 132
 Duḥkha 139
 Duḥkhanirodha 139
 Duḥkhasamudaya 139
 Durgā 134ff., 158
 Dutta, Frau 129
Ehe 124ff.
 — -Kontrakt 124
 — -Konsumption 124f.
 — -Voraussetzungen 124
 — Zeitpunkt 125f.
 Eisenbahnen 152
 Elemente der Erkenntnis,
 buddh. 139
 Emanation 131
 Empfindung 139
 Empreß Mill 154f.
 England in Indien 113ff., 146
 Englisch 119, 147
 Erkenntnis 139
 Erlöschchen 139
 Erlösung 131, 138, 140
 Erntefest 151
 Erntefest, Südindisches 158
 Erziehungssysteme 145
Fahrzeug, großes 149
 — kleines 140
 Feuer, heiliges 124
 Feste 156ff.
 Firozpur 129
 Frau 123ff.
 — Bildung 148
 — Daseinszweck 123, 128
 — Ideal 126
 — Soziale Stellung 115
 — Unzuverlässigkeit 126
 — Wertschätzung 125
 Frauengewerbeheim 129
 Fruchtbarkeit 158
 Fünferausschuß der Kaste 121
Gandhi 115, 123
 Gaṇeśa 135, 138, 158
 Gaṅgā 157
 Ganges 157
 Ganges-Land 116, 118
 Ganges-Wasser 141
 Gaurī 158
 Gāyatrī 134
 Gāthā-Dialekt 118
 Gewebe 154
 Ghaṭṭa 116, 151, 153
 Gidumal, Dayaram 128
 Goa 119
 Götter 113, 130ff.
 Gokhale, G. K. 123, 146
 Goṇḍī 118
 Govind Singh 142
 Grund und Boden 150f.
 Grundbuch 150f.
 Grundeigentumsrecht 149
 Grundrente 150f.
 Gujarat 119
 Gujarātī 119
 Guru 142, 144 [148]
 Gurukula-mahāvīdyālaya 145,
Haiderābād 119
 Hara 136
 Hardvār 145, 148
 Hari 136
 Hari-Hara 136f.
 Hartmann, Eduard von 140
 Hastings, Warren 146
 Hatthī 135
 Heirat 124
 Heiratsalter 115, 125
 Himālaya 116ff., 127
 Himālaya-Staaten 140
 Himmelsgegenden 133
 Hinayāna 140
 Hindī 119
 Hindu Home Association 129
 Hinduismus 119, 130f., 141ff.
 — Reformierung 141
 Hindukush 119
 Hiranyakaśipu 132
 Hochschulen 147
 Hochzeitszeremonien 124
 Hörigkeit 120
 Holl-Fest 157
 Holikā 157
Immatriculation Examen 147
 Indien, Einwohnerzahl 116
 — geographische Lage 116
 — geologische Gestalt 116
 — Klimata 116
 — Menschentypen 117f.
 — Meteorologische Verhält-
 nisse 116f.
 — Rassen 117f.
 — Religionen 130ff.
 Indogermanische Vorzeit 127
 Indore 122
 Indra 130f.
 Indus 118f., 152ff.
 Indus-Gebiet 116
 Inkarnation 131, 133
 Iranische Stämme 118
 Išāmeshīpanthī 143f.
 Išāna 132f.
 Islam 130, 141 [129]
 Išvara 137
 Iyengar, Bahādūr Narasimha
Jagir-dar 150
 Jaina 130
 Jamsetpur 155
 Jarā-maraṇa 148
 Jāti 140
 Jina 138, 141
 Jinitismus 138, 140ff., 156
 Joint-villages 151
 Judentum 130
 Jullundur 129
 Jute 155
Kabir 141f.
 Kafirisch 119
 Kālī 134, 158
 Kālīpūjā 158
 Kalkin 132
 Kāma 137
 Kāmāvacarā bhūmī 140
 Kambodja 140
 Kaṃsa 132
 Kanalisationssystem 152
 Kanaresisch 118
 Karghil 127
 Karma 138, 140ff., 144
 Karneval 157
 Kārttikeya 135
 Karvé, Dondho Keshao 129
 Kashmir 117
 Kashmirisch 119
 Kaste 113, 115, 120ff., 124, 128
 — Entstehung 120f.
 — Farben 120
 — Jurisdiktion 121
 — Leitung 121
 — Lösung der Kastenfrage 122
 — Verstöße 121
 — Wertung 121f.
 — Zahl 121
 Kastenlose 122
 Kausalnexus, Formel vom 139
 Käveri 153
 Kataster 151
 Kāthiāvār 119
 Kauṭalya 149
 Khālsā 150
 Khālsā College 148
 Khāndesh 119
 Khāndeśī 119
 Kinderheirat 125
 Klimata 116
 Koḍagu 118
 König 150
 Kolāmi 118
 Kolarische Völker 117
 Kontakt von Sinnesorgan 139
 Kopfjagd 136
 Kota 118
 Krankheitserscheinungen 137
 Kreislauf des Daseins 140, 144
 Kṛṣṇa 132, 157
 Kṛṣṇājanmāsthāmi 157
 Kṛttikā 135, 157f.
 Kṣatriya 120f., 145
 Kuī 118
 Kulte, primitive 141
 Kulu 127
 Kumāra 135
 Kunstgewerbe 153f.
 Kūrma 132
 Kurukh 118
Ladak 127
 Lahndā 119
 Lahore 144
 Laienschaft 141
 Lakṣmī 134, 157f.
 Lampenfest 157
 Landwirtschaft 149
 Leben 140
 Lebenselement 140
 Lebensstufen 124
 Leiber Buddhas, Die drei 140
 Leid, Entstehung 139
 — Vernichtung 139
 Liṅga 135, 137, 157
 Liṅgapurāṇa 137

Literatur 114, 130f.
Lucknow 147

Madras, Provinz 146, 151, 155
— Stadt 118, 122, 129
— Universität 147

Madras Hindu Social Reform

Association 122
Mädchenmord 125
Magadha 120
Māgadhi 118
Mahābhārata 127
Mahādeva 132
Mahākālpa 144
Mahārāṣṭri 118
Mahātma-Partei 144, 148
Mahāyāna 140
Mahilā-Silpāsrama 129
Mahiṣāsura 158
Makarasaṃkrānti 156
Malabari, Behramji 128
Malabarküste 127
Maḷayālam 118
Malguzar 150
Malto 118
Manasā 134
Mandara 132
Mangan 155
Manifestationen Śiva's 133
Mann 123f.
Manu 126, 131
Marāṭhi 119
Mārga 139
Marimai 135
Māriyamman 135, 158
Maschinen, Landwirtschaftl. 151
Mathurā 132
Matsya 131
Maurya 149
Māyā 142
Meṣasaṃkrānti 157
Mischkasten 120
Mīśra, Brahmā Śaṅkar 144
Mitra 130
Mönchstum 141
Mogul-Zeit 120
Mongolei 140
Mongolische Elemente 118
Mon-Khmer-Völker 117
Monotheismus 136f., 140
Monsun 116f., 152
Mütter 135
Mukerjee, Frau P. 129
Mukti Sadan 129
Mūla Śaṅkara 144
Mundā-Sprachen 118
— -Völker 117
Mysore-Staat 129, 155
— Universität 147

Nacht des Śiva 157
Nāgpur 147, 154
Naipālī 119
Nair 127
Nāmarūpa 139
Nānak 142
Nandin 135
Nāsik 119
Nattaputta, Nigantha 138
Naturkräfte als Götter 130
Navarātri 158
Nepal 119
Neujahrsfest 157
Nichtwissen 139f.
Nikobaren 117
Nilgiri-Gebirge 127
Nirmānakāya 140
Niskāma Karma Matha 129
Nrsimha 132

Ola Bibi 135
Opfer 130

Orissa 117ff., 146, 150
Oriyā 119
Osmania 147
Ost-Hindi 119
Oudh 119, 150

Pahāri 119
Paisāca-Sprache 119
Paisāci 118
Pāli 118
Palk-Straße 116
Pañcayat 121
Pandurang, Atmaram 143
Pañjāb, Provinz 117, 119, 142,
— Universität 147 [146, 150f.]
Pañjābi 119
Paramātman 143
Paraśurāma 132
Paria 123
Parjanya 130
Parsismus 130
Pārvati 134
Pašto 119
Paśupati 132
Patna 147
Periyar 153
Persönlichkeit, individuelle 139
Pflichten der Frau 123f., 126
— des Mannes 123, 126
Pflug 151
Phalgu 157
Philologie, Indische 114
Pitt, Mrs. 129
Polo, Marco 127
Polyandrie 127
Polygamie 126f.
Pongal 156
Prajñā 139
Prākrit-Sprachen 118
Prārthanā-Samāj 143
Primary Education Acts 146
Pubertät 124f.
Purāṇa 131f., 137
Puna 123, 129
Pygmoiden 117

Rabi'-Ernte 151
Rādhāsvāmī's 144
Rājasthāni 119
Rājputāna 117, 119
Rāma mit dem Beil 132
Rāma, Sohn des Daśaratha 132,
Rāmabai 128 [142]
Rāmākṛṣṇa-Mission 122
Rāmaliā 157
Rāmānanda 142
Rāma-Spiel 157
Rāmāyāna 157
Ranade, M. G. 122
Rangoon 147
Rao, Bahādur Raghunāth 122
Rāvaṇa 132
Ray, Ram Mohan 143
Rechte des Mannes 123f., 126
Rechtsschriften 125, 127f., 145
Reformen, Soziale 122
Reformierung des Hinduismus
— des Kastenwesens 122 [141]
— der Religion 115
Religionen 114f.
Rudra 132
Rūpa 139
Rūpāvacarā bhūmī 140
Ryotwari 151

Ṣaḍāyatana 139
Sādhāraṇa-dharma 143
Sādhāraṇa-Brahma-Samāj 143
Sadyojāta 133
Sahrind 119

Śakti 134ff., 157
Śaktschi 155
Śākya 138
Śāligrām Śāhib Bahādur 144
Sambhogakāya 140
Samskāra 139
Sanskrit 114
Santiniketan 148
Sarasvati 134, 158
Sāradā Sadan 128
Sarif-Ernte 151
Sarva 132
Ṣaṣṭhi 134
Sati 127f., 134
Satyagraha Āśram 123
Sauraseni 118
Sāvitrī 126
Schicksalsgemeinschaft 114
Schlangen 137
School Final 147
Schopenhauer 140
Schulbildung 115
Schulfächer 146f.
Schulen, höhere 146f.
— mittlere 146f.
— Volks- 146
Schwerindustrie 155
Schwingfest 158
Seelenwanderung 123, 144 [143]
Sen, Keshab Candra 122, 128,
Servants of India Society 123
Sevā Sadan 128
Sikhs 129f., 142, 148
Sindh 119, 128
Sindhī 119
Singhalesisch 119
Sinnesorgane 139
Sītā 126
Śitalā 135, 158
Śiva 131ff., 157f.
Śiva Dayāl Śāhib 144
Śivarātri 157
Skanda 135
Social Reform Association 122
Soma 130, 137
Sonnengott 156f.
Spārśa 139
Spekulation 113
Sprachwissenschaft, Vergl. 114
Śrī 134
Städtebau 154
Stämme 120
Stände 113, 120
Statistik der Bevölkerung 149
— der indust. Produktion 155
— der Religionen 130
— des Schulwesens 146ff.
— der Sprachen 118f.
Strabo 127
Strafen seitens der Kaste 121
Strom der Erscheinungen 139
Subrahmaṇya 135
Śūdra 120f., 146
Sukkur 152
Surat 119
Sūrya 130, 137
Śuśrūṣā 120
Sutlej 153
Sūtra 130
Suttee s. sati
svarāj 123
Swat 119
Synkretismus 131

Tagore, Debendranath 143
— Rabindranath 115, 129, 148
Talukdar 150
Tamil 118
Tarai 116
Tāraka 135 [154f.]
Tata, Jamsetji Nusserwanji

Tatanagar 155
Tatpuruṣa 133
Tchigatse 127
Telugu 118
Textilindustrie 154
Theosophische Gesellschaft 145
Tibet 127, 145
Tiefebene, Indische 116f.
Tithi 156
Toda 118
Totem 120
Triebe 140
Trimūrti 136
Trṣṇā 140
Tulu 118
Typen von Menschen 118

Ugra 132
Umā 134
United Provinces 118f., 146
University Acts 146
Unruhe der Elemente 139
Upādāna 140
Upaniṣads 131, 148
Urdu 120
Uṣas 130

Vaideha 120
Vaiśya 120f., 145
Vaivasvata, Manu 131
Vāmana 132f.
Varāha 132
Vardhamāna 138
Varuṇa 120
Varuṇa 130
Vāyu 130
Veda 128, 131f., 144f.
Vedana 139
Veddas 118
Vedic Dharma 143
Vedic Mission 143
Verehrung der Götter 135
— der Kāli 158
Vereinigte Provinzen s. United
Provinces
Verlobung 124 [148]
Vidyābhūṣana, Īśvara Candra
Vidyāsāgara, Īśvaracandra 128
Vijñāna 139
Viktoria, Königin 154
Vindhya 116f.
Viṣṇu 131f., 134ff., 142, 157f.
Viṣṇuismus 133
Viśvabhārati 148

Wahrheiten, Die vier edlen 139
Wandel, Ewiger 113 [146]
Welten, nach dem Buddhismus
Weltgebäude 141
Welthüter 131
Weltprozeß 139f., 144
Weltschichten 131, 144ff.
Weltschöpfung 131
Weltzerstörung 128
Westen, Einfluß 114f.
West-Hindi 119
— -Pañjābi 119
Wiedergeburt 138, 148
Wirkungsgebiete 133
Witwe 127f.
— Los 115, 127f.
— Verbrennung 127f.
— Wiederverhehlung 128
— Zölibat 128

Yoga-Lehrer 133

Zamindar(i) 150f.
Zentralindien 119
Zentralprovinzen 117, 119, 146,
150f., 154f.
Zigeunersprache 119

DER VORDERE ORIENT

VON

HANS HEINRICH SCHAEDEER

DER VORDECKT-GRUPPE

IM HANDELSBRIEF



134. Die Ruinen von Palmyra, gezeichnet von Cornelius Loos, 1711. Universitätsbibliothek Uppsala.

DER ALTE ORIENT

Die Wiederentdeckung des Alten Orients.

Im Jahre 1802 legte G. Fr. Grotefend der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften die Entzifferung von drei altpersischen Königsnamen vor, womit der Erschließung der altpersischen keilschriftlichen Königsinschriften die Bahn gebrochen war. 1837 schrieb H. C. Rawlinson unter Einsatz seines Lebens die in unzugänglicher Höhe am Felsen von Bisutun angebrachte dreisprachige Inschrift des Dareios ab, durch deren Bearbeitung die Entzifferung auch der babylonisch-assyrischen Keilschrift ermöglicht wurde. Seit 1845 gruben die Engländer unter Leitung von A. H. Layard, später von H. Rassam in Kujundschiik bei Mossul und fanden die Bibliothek des Assyrenkönigs Assurbanipal (7. Jahrhundert) in rund 30000 Tontafelbruchstücken. 1887 stieß man bei Tell el-Amarna, 300 km südlich von Kairo auf dem rechten Nilufer, auf die Stätte von Achut-Aton, der Residenz des Königs der 18. Dynastie Amenophis IV. (14. Jahrhundert), und fand dort die von ihm und seinem Vater in babylonischer Schrift und Sprache geführte Korrespondenz mit den Herrschern vorderasiatischer Staaten und den ägyptischen Vasallen in Syrien und Palästina. 1901 fanden die Franzosen unter J. de Morgan bei den Grabungen in Susa die Stele mit dem Gesetz des Hammurabi (20. Jahrhundert). 1906/07 grub H. Winckler für die Deutsche Orient-Gesellschaft in Boghazköj, 150 km östlich der heutigen türkischen Hauptstadt Ankara, und stieß dort auf Hattusas, die Hauptstadt des Hethiterreiches, und auf das Archiv der hethitischen Könige, dessen Texte in babylonischer Keilschrift und verschiedenen Sprachen abgefaßt waren. Von den zahlreichen und erfolgreichen Grabungen, die in der Nachkriegszeit im Zweistromland, in Syrien und Anatolien unternommen worden sind, sei nur eine genannt: seit 1929 ist durch eine französische Grabung unter Leitung von F. A. Schaeffer und G. Chenet in Ras Schamra, nahe der syrischen Küste 12 km nördlich von Latakije, eine Siedlung des 14.—13. Jahrhunderts, Ugarit, entdeckt worden, die sich als Treffpunkt kultureller Beziehungen zwischen Ägypten, der Ägäis, Babylonien, dem Hethiter- und dem Mitannireich erweist und in einer vorher unbekanntem vereinfachten Keilschrift und einer neuen nordwestsemitischen Sprache außer anderen Texten kostbare Reste epischer Poesie des 2. Jahrtausends hergibt.

Dies sind einige Hauptdaten der Entdeckungsgeschichte, die im Verlauf der letzten hundert Jahre den alten Orient neu hat erstehen lassen. Was man vorher von ihm wußte, war un-

11*



135. Der Felsen von Bisutun, Westpersien. (Phot. Prof. Sarre.)

zureichend und ohne Zusammenhang. Freilich hatte man aus griechischer Überlieferung Mitteilungen, die ihren Wert auch nach den neuen Funden nicht verloren haben. Im 5. Jahrhundert hatte Herodot auf Grund älterer und eigener Beobachtung wertvolle Nachrichten über Ägypter, Perser, Skythen aufgezeichnet. Nach dem Alexanderzug machten orientalische Gelehrte sich daran, den Griechen

ihre geschichtliche Überlieferung zu vermitteln. Um 280 eignete der Babylonier Berossos, der von Hause aus Priester des Bel im Marduk-Tempel zu Babylon war und in späteren Jahren auf Kos Astronomie lehrte, dem ersten Seleukiden, Antiochos, die drei Bücher seiner *Babyloniaka* zu. Darin trug er die babylonische Überlieferung von der Weltentstehung und der Geschichte der Könige bis auf Alexander vor. Zu gleicher Zeit schrieb der ägyptische Priester Manetho von Sebennytos seine *Aigyptiaka hypomnemata*. Diese Schriften sind freilich nur in Zitaten späterer Autoren erhalten geblieben. Außer ihnen und ihresgleichen hatte man das Alte Testament, das die Geschichte Israels im letzten vorchristlichen Jahrtausend erkennen ließ und auch einiges Licht auf die Stellung Israels im alten Orient während der assyrischen, neubabylonischen und persischen Epoche warf. Heute reichen die lesbaren Schriftdenkmäler bis in den Anfang des 3. Jahrtausends zurück. Die alte Kultur des südlichen Zweistromlandes ist als der beherrschende Faktor der altorientalischen Kulturgeschichte erkannt worden. Das 2. Jahrtausend, von dem man vor fünfzig Jahren noch kaum etwas wußte, stellt sich heute als eine lebens- und spannungsvolle Periode politischer Umschichtungen und kultureller Neubildungen mit hochentwickelten Formen des diplomatischen und internationalen Verkehrs dar, an der nördliche, indogermanische Völker führenden Anteil haben. Im 1. Jahrtausend ist der Eintritt der Perser in die Weltgeschichte faßbar geworden.

Zugleich aber läßt sich erst jetzt ermessen, wie vollkommen die altorientalische Kultur gerade in ihren charakteristischen Leistungen untergegangen ist. Anders als in Europa, in Indien und zumal in China ist die Kontinuität der 'klassischen' antiken Kultur im vorderen Orient abgebrochen. Die babylonische Kultur ist wie die ägyptische im Hellenismus untergegangen. In Persien hat man nach der griechischen Periode in bewußter Bemühung, aber nur mit halbem Erfolg eine Restauration der vorhellenistischen Kultur unternommen. Eine ungebrochene Tradition gibt es nur für Israel — freilich auch hier mit einer Einschränkung. Die historische Überlieferung Israels, die mit dem 10. Jahrhundert einsetzt und gerade in der ersten Zeit Schriften aufzuweisen hat, die als Geschichtsquellen und als literarische Leistungen gleich bedeutend sind, ist nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern nur in mehrfacher theologischer Überarbeitung erhalten. Diese Redaktionsarbeit setzt im 7. Jahrhundert ein



136. Ansicht der Stadt Assur.

und erreicht während der babylonischen Gefangenschaft den Höhepunkt. Die kritische Aufdeckung dieses Prozesses, die zu gesicherten und allgemein angenommenen Ergebnissen geführt hat, bleibt an den Namen des größten deutschen Orientforschers im 19. Jahrhundert, Julius Wellhausen (1844—1918), geknüpft; sie steht an Bedeutung den neuen Entdeckungen nicht nach.

Eine ungeheure Fülle neuer Tatsachen ist erarbeitet worden und mehrt sich von Tag zu Tag. Was sagen uns diese Dinge? Der Geschichtsforschung war bekannt, daß die Länder im Osten des Mittelmeers von Zeit zu Zeit in Übergangsstadien der politischen Machtbildung Gegenstand eines mit allen Mitteln politischer Kunst geführten Wettbewerbs gewesen sind. So war es im 3. vorchristlichen Jahrhundert zwischen Antigoniden, Seleukiden und Ptolemäern, um 1300 n. Chr. zwischen den türkischen Mameluken in Ägypten, den mongolischen



137. Babylon mit Ischtartort, Prozessionsstraße und Südburg.



138. Becher aus der Nekropole von Susa, erste (tiefste) Schicht, 4. Jahrtausend.

Ilchanen in Persien, dem Byzanz der Paläologen und dem Staat der Goldenen Horde in Südrußland, endlich vor hundert Jahren zwischen der Hohen Pforte, ihrem ägyptischen Vasallen Muhammed Ali und den europäischen Mächten. Jetzt erkennt man, daß es im 14. Jahrhundert v. Chr. nicht anders war: damals ging das Spiel zwischen Ägypten, dem Hethiterreich, dem Mitanni-reich, dem aufsteigenden Assyrien, dem sinkenden Babylonien und den Kleinfürsten in Syrien und Palästina. Erkenntnisse wie diese bereichern wohl unser Wissen: es ist der unverlierbare Gewinn der geschichtlichen Besinnung im 19. Jahrhundert, daß

alles Geschehene grundsätzlich als wissenschaftlich und erforschenswert gilt. Aber ist dies das letzte Wort? Geschichte ist mehr als der erbarmungslose Wandel der Machtbildungen, ihres Aufstiegs und Verfalls. Sie ist der Inbegriff dessen, was der Mensch als Mensch vermocht und erlitten hat. Sie zeigt, wie der Mensch sich der äußeren und inneren Anarchie entringt und im Staat, in der Religion, in der Kultur die Sicherung seines materiellen und den Sinn seines sittlichen Daseins findet. Sie ist meine Geschichte, indem sie mir erhellt, was ich bin und was ich sein kann. Sie lehrt mich, indem sie mir den Menschen weist, der sich seiner Möglichkeiten, seiner Kräfte und seiner Grenzen handelnd und leidend bewußt wird, der in Bewährung und Untergang seiner Bestimmung genügt. Der Blick auf die altorientalische Geschichte, wie sie heute bekannt ist, bleibt an der einen unübersehbaren Stelle haften, wo der Mensch seiner selbst sicher geworden ist: am Zeitalter der Propheten von Israel. Von da reicht ein nicht durchbrochener Zusammenhang menschlicher Selbstbewußtwerdung bis auf uns. Die einzige Quelle aber, aus der das prophetische Zeitalter erkennbar und verstehbar wird, ist seine im Alten Testament enthaltene Selbstbezeugung. Ihr hat die neugewonnene Kunde vom alten Orient nicht mehr hinzufügen können als die genauere und reichere Anschauung der äußeren Bedingungen, unter denen der Prophetismus, alles hinter sich lassend, was sonst altorientalische Religion heißt, entstanden ist und sich ausgewirkt hat. Zugleich lehrt der alte Orient erst eigentlich verstehen, was die Griechen bedeuten.

Landschaften und Völker.

Die Entwicklung der Kultur im alten Orient ist durch den Charakter der Landschaft vorgezeichnet. Der natürliche Ausgangspunkt der Hochkultur ist das fruchtbare Schwemmland des Euphrat und Tigris und ihrer östlichen Nachbarflüsse Karun und Kercha. Hier ist die babylonische Kultur, die Kultur von Sumer und Akkad entstanden. Mit ihr steht die Kultur des östlich benachbarten Elam seit vorgeschichtlicher Zeit in Austausch. Ebenso alt sind weitgestreckte kulturelle Beziehungen von Elam zum iranischen Hochland, die schon in ältester Zeit bis nach Westturkestan und Afghanistan reichten. Dabei ist es geblieben:

Iran ist immer Kolonialboden westlicher Kultur gewesen.

Die arabische Halbinsel wird zu ihrem größeren Teil von der weit nach Norden reichenden, unkultivierbaren Wüste erfüllt. An ihrem Südwestrande, im 'glücklichen Arabien', ist Palmenkultur und Viehzucht, stellenweise auch Ackerbau möglich. Von hier zieht sich nordwärts eine Kette von Oasen bis nach Damaskus und Palmyra. Das kleine Palästina, das durch seine geistige Entwicklung eine geschichtliche Bedeutung gewonnen hat, die über die natürlichen Voraussetzungen der Landschaft und ihrer politischen Möglichkeiten weit hinausreicht, war ein waldiges und weidereiches Gebirgsland, dem

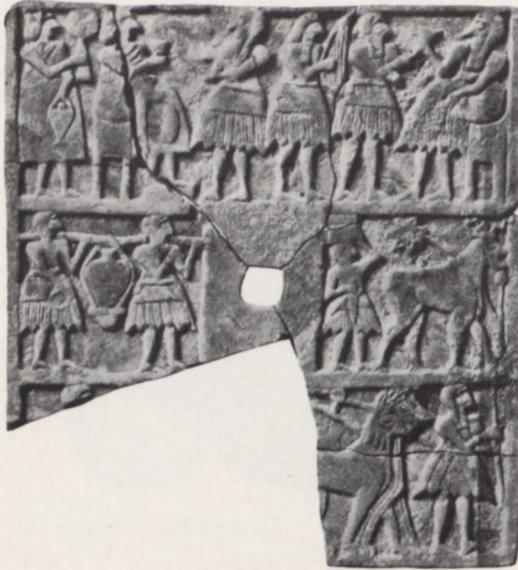
an der Küste südlich vom Karmel Schwemmland vorgelagert ist und das von mehreren Querbrüchen, so der Ebene von Jesreel im Norden, und von der Jordansenke durchschnitten wird. Syrien gliedert sich in das westliche Küstengebiet mit gebirgigem Hinterland und die östliche Hochebene, die in die Wüste übergeht. Anatolien gehört wie Persien als Kolonialgebiet dem vorderasiatischen Kulturkreis an.

Das Kulturland zeigt überall die Neigung zur Herausbildung kleiner Stadtstaaten, deren tragendes Element die Ackerbürger sind und die zugleich den Markt für die Bauern der zugehörigen Dörfer und des flachen Landes sowie für das städtische Handwerk und den Fernhandel darstellen. Diese Staatenbildung wird von zwei Bewegungen durchkreuzt, von denen die eine innerhalb Vorderasiens sozusagen von innen nach außen, die andere in umgekehrter Richtung verläuft. Der Bewohner der Wüste und ihrer Randgebiete drängt zum Kulturland. Die Hirtennomaden, die selbstbewußt gegenüber dem Bauern und Städter ihre grundverschiedene Lebensform behaupten — Freiheit, Einfachheit der Lebensansprüche, Absage an jede Obrigkeit außer der frei erkorenen und sich ständig bewährenden, Festigkeit des Sippen- und Stammeszusammenhanges, der allein dem Individuum das Dasein sichert —, treten räuberisch ins Kulturland hinüber und bleiben entweder auf halbnomadischer Zwischenstufe stehen oder verbauern. Andererseits greifen von außen her Fremdmächte in Vorderasien ein. Ägypten hat stets in Zeiten hoher Machtbildung Palästina und Syrien einzubeziehen versucht — so wie umgekehrt Großmachtbildungen des Zweistromlandes zum Mittelmeer und zum Nil hin streben. Vom Norden her drängen die Bergvölker des iranischen, armenischen und anatolischen Hochlandes in die fruchtbare Ebene. Unter ihnen treten im 2. Jahrtausend vereinzelt, im 1. Jahrtausend in geschlossenerem Vorstoß und mit dem Erfolg der Aufrichtung des Meder- und Perserreiches indogermanische Stämme auf. Vorstöße aus der Ägäis sind Ausnahmen; zu ihnen gehört die Wanderung der Philister, die im 12. Jahrhundert von Ägypten abgewehrt werden und sich darauf an der Küste von Kanaan niederlassen, wo sie so rasch kanaaniert werden wie die etwa gleichzeitig vom Osten und Süden eindringenden Israeliten.

Vorderasien ist das Lebensgebiet der Semiten geworden. Ihren Zusammenhang begründen wir auf die nahe Verwandtschaft ihrer Sprachen, nicht auf Gemeinsamkeit der Rasse. Ihre



139. Dschemdet Nasr-Zeit. Rinderreihe. Schale des Berliner Museums.



140. Alabasterreliefplatte aus Chafadschi (Babylonien), frühsumerische Zeit. Dreistreifige Darstellung einer Trinkszene und eines Tributzugs.

Urheimat ist unbekannt. Zu ihnen gehören die fünf Hauptgruppen der Akkader in Babylonien, der Kanaanäer, zu denen auch die Phöniker gehören, der Aramäer, zu denen ihrer Herkunft nach die Israeliten zu zählen sind — ein Bewußtsein davon lebt in Israel noch im 7. Jahrhundert (Deut. 26,5) —, die Nord- und Südaraber, endlich die Abessinier jenseits des Roten Meeres in Afrika. Das Altägyptische gilt als die semitische Sprache eines nichtsemitischen Volkes. Wie die Indogermanen in Südeuropa, so haben auch die Semiten ihre kulturelle Leistung nicht so sehr in selbständiger Schöpfung als in Mischung, Lebensgemeinschaft und produktiver Auseinandersetzung mit älteren, andersrassigen Kulturvölkern des Mittelmeerkreises hervorgebracht. Von größter Bedeutung war die Verbindung der Akkader mit den Sumerern, einem seit uralter Zeit in Südbabylonien ansässigen, hochbegabten Volk unbekannter Herkunft und Verwandtschaft. Das Semitentum in Babylonien ist im ausgehenden 3. Jahrtausend

durch den Zustrom der mit den Kanaanäern verwandten Amoriter, tausend Jahre später durch das Eindringen der Aramäer, insbesondere der aramäischen Chaldäer, aufgefrischt worden. Die Kanaanäer sind tiefgehend mit einem Volk von weder semitischer noch indogermanischer Herkunft gemischt, dessen Staat in der Amarna-Zeit Mitanni heißt, dessen Sprache die Texte von Boghazköj churrisch nennen und das heute vielfach nach Subartu, dem akkadischen Namen für Nord- und Nordwestmesopotamien, subaräisch genannt wird. Mit ihm sind auch die Aramäer in Syrien und das semitische Element in Assyrien vermischt. Die Araber, die als Beduinen ihr Semitentum in besonderer Reinheit ausgebildet haben, sind erst mit dem Eintritt in Syrien und im Zweistromland kulturbildend geworden. Auf die Dauer hat sich in Sprache und geistiger Eigenart das semitische Element überall durchzusetzen vermocht: das zeugt für seine Vitalität und Spannkraft. Die Semiten sind, aufs Ganze gesehen, mit der ihnen vom Schicksal gestellten Kulturaufgabe in Vorderasien besser fertig geworden als etwa die arischen Indogermanen in Iran und Indien, die freilich unter ungleich schwereren Bedingungen standen als ihre begünstigteren Brüder in Griechenland und Italien.

Der Versuch einer zusammenfassenden Charakteristik der Semiten ist bedenklich genug. Aber beim Umgang mit ihrer Geschichte und Kultur, zumal auch mit ihren Sprachen, trifft man auf eine Reihe von hervortretenden und verhältnismäßig gleichbleibenden Zügen: geistige Beweglichkeit und Helligkeit, Begabung für das rasche und scharfe Auffassen des Augenfälligen, Gegenständlichen, entschiedener praktischer Sinn und die Fähigkeit, mit den Dingen und den gegebenen Verhältnissen fertig zu werden — demgegenüber bei großer Zähigkeit der Lebensbewältigung geringe Konstanz des Willens, Unausgeglichenheit des Affektlebens, daher übermäßige Reizbarkeit, Abhängigkeit von Stimmungen und Launen, ein Schwanken zwischen Fanatismus und Lethargie, zwischen Überhebung und Selbsterniedrigung. Im Unterschied vom Indogermanen fehlt das Streben zur ordnenden Erfassung der Welt als eines Ganzen, zu

sinnender und grübelnder Verinnerlichung, dafür auch zu spekulativer Übersteigerung. Im Ganzen genommen ist die semitische Geistesanlage in hohem Maße bildungs- und entwicklungsfähig. Das gilt besonders für ihre Religiosität, die von Haus aus die Ineinsetzung des Göttlichen mit dem Naturhaften meidet und daher von magischen Zügen verhältnismäßig frei ist. An der Gottheit tritt das Moment der Macht und Herrschergewalt hervor. Sie wird weniger zum vegetativen



141. Rollsiegel der Zeit der Dynastie von Akkad (um 2700).
Helden im Kampf mit Löwen und Stier.

Leben denn zur Gemeinschaft der Menschen, als Hort von Sitte und Recht, in Beziehung gesetzt. Mit dem Übergang ins Kulturland und zu bäuerlicher und städtischer Siedlung tritt freilich eine mehr oder minder starke Anpassung an die Bauernreligion mit ihren ekstatischen und orgiastischen Zügen ein. Aber im gleichen Falle kann sich, wie in Israel, die Gelegenheit zur bewußten und unermesslich folgenreichen Auseinandersetzung zwischen Hirten- und Bauernreligion ergeben. Es gilt hier das gleiche wie für alle hohe Kultur: daß die entscheidenden Momente dort liegen, wo der Mensch aus gestörter Harmonie und Selbstsicherheit den Willen findet, sich über sich selber zu erheben. Die Höchstleistung des Semiten liegt dort, wo er sich als Israelit aus der Unstetheit des Wollens zum Glauben an den einen Gott entschließt, der gerechter und liebender Wille ist — so wie sich zur gleichen Zeit der Indogermane als Grieche aus der Formlosigkeit des Denkens und Trachtens herausringt und sich im Erschaffen unvergänglicher Formen des Denkens, der Kunst, des Gemeinschaftslebens objektiviert. Auf ihrer beider Leistung beruht die Gesamtheit des höheren geistigen Daseins im Morgen- wie im Abendlande.

Sumer und Akkad.

Der Erforschung der altorientalischen Geschichte steht die Schwierigkeit entgegen, daß die chronologischen Ansätze erst im ersten Jahrtausend genau werden. Für die Ereignisse der früheren Zeit unterscheiden sich die Ansätze der heutigen Forscher bis zu 120 Jahren. Die Rechnung nach Regierungsjahren der Herrscher beginnt erst mit der Kassitenzeit. Die von den babylonischen Gelehrten zusammengestellten Dynastienlisten, auf denen noch Berossos fußt, operieren besonders für die älteste Zeit mit märchenhaft hohen Zahlen, stellen gleichzeitig regierende Dynastien hintereinander und sind nur zu gebrauchen, soweit sie durch unabgeleitete Überlieferung bestätigt oder berichtigt werden.

Im südlichen Zweistromland dringt heute geschichtliche Kunde bis in die letzten Jahrhunderte des 4. Jahrtausends hinauf. Die älteste historische Inschrift nennt Aannepada, den Sohn des Mesannepada, der nach den Listen der Begründer der ersten Dynastie von Ur ist. In wesentlich ältere Zeit und auf primitivere Stufen der Kultur führen die vorgeschichtlichen Funde; ob sie mit den Sumerern oder mit einer ihnen vorangegangenen, unbekanntenen Bevölkerung zu verbinden sind, steht dahin. Die Sumerer, die seit dem Einsetzen geschichtlicher Nachrichten im Süden des Landes sitzen, haben keine Überlieferung von früheren Sitten außerhalb des Landes oder einer Einwanderung. Alte Beziehungen zu der um 3000 blühenden



142. Stele des Naramsin von Akkad (um 2800), aus Susa. Verherrlicht den Sieg des Königs über ein Bergvolk.

Induskultur, die durch die Grabungen von Mohenjo Daro und Harappa wiedererstanden ist, sind durch das Auftreten der für sie typischen Stempelsiegel in verschiedenen sumerischen Grabungsstätten gesichert. Sie lehren aber nichts über den etwaigen Einwanderungsweg der Sumerer, sondern bezeugen nur uralte Handelsverbindungen.

Die Semiten sitzen nördlich von Sumer in der Landschaft, die sie Akkad nennen und in die sie wohl vom Westen her eingewandert sind. Daß sie schon vor den Sumerern im Lande gesessen hätten, hat sich nicht erweisen lassen. Wohl aber stehen sie seit frühester Zeit mit dem Sumerertum in einem Austausch, in dem sie nicht nur die Nehmenden sind.

Der Hochstand der materiellen Kultur frühsumerischer Zeit ist besonders durch die englisch-amerikanische Ausgrabung der Königsgräber von Ur erhellt worden. Monumentale Architektur mit reichem Schmuck ist voll ausgebildet. Mosaik- und Metallschmelztechnik stehen in Blüte. In den Beigaben der Königsgräber entfaltet sich ein beispielloser Luxus: Waffen, Schmuck aller Art, Musikinstrumente, Nachbildungen bespannter Wagen, das alles in kostbarem Material und mit raffiniertem Geschmack ausgeführt. Das setzt zunächst einen umfangreichen und weitgespannten Handel voraus. Fast alle verwendeten Werkstoffe mußten von weit her eingeführt werden: Baustoffe wie Kalkstein und Marmor, Alabaster und Diorit, Edelsteine wie Lapislazuli und Karneol, die Edelmetalle Gold, Silber

und Kupfer. Sie gestatten es, das Netz der Handelsstraßen nachzuzeichnen, die schon damals in Babylonien zusammenliefen: nach dem Indusgebiet, nach Nordostiran, ins elamische Gebirge, nach Anatolien, nach dem ostarabischen Oman, wohl auch schon nach Südarabien und — worauf vordynastische Funde im Niltal schließen lassen — nach Ägypten. Schon damals war Babylonien das „Krämerland“, wie es im 6. Jahrhundert der Prophet Ezechiel nennt.

Diese wirtschaftliche Bedeutung des Landes setzt eine entsprechende Höhe der Machtbildung und der politisch-sozialen Entwicklung voraus. Das alles ist durch die Erfordernisse der Wasserversorgung heraufgeführt worden. Der Ertrag des Landes und das Gedeihen seiner Bewohner hing an der Regulierung der Ströme, an der Anlage und Reinhaltung der Kanäle. Die Ströme sind, wie der Nil in Ägypten, nicht nur die Nährer, sondern auch die Erzieher des Volkes geworden. Im Zusammenhang mit den Bewässerungsarbeiten lernte man messen und zählen, die Zeit berechnen, den Himmel und die Gestirne beobachten. Die Sumerer haben ein einheitliches Maßsystem geschaffen, das bis auf uns in der Einteilung des Kreises, des Jahres und seiner Teile fortlebt, sie haben Raum- und Zeitrechnung kommensurabel gemacht, die Umlaufzeit von Sonne und Mond berechnet. Es ist nicht fraglich, daß in alledem die be-

sondere Eigenart des Sumerertums: ein beherrschender Sinn für Ordnung und Beziehung, zutage tritt.

Von den Sumerern geht die Erfindung einer Schrift aus, die von einer einfachen Bilderschrift zur Lautschrift entwickelt worden ist, dabei das Prinzip der Silbenschrift nicht durchbrochen und sich von dem der Wortschrift nicht befreit hat. Durch ihre Übernahme seitens der Semiten ist sie noch vieldeutiger und schwieriger geworden. In der älteren Zeit wird sie senkrecht in von rechts nach links aneinandergereihten Feldern aufgezeichnet, wie in China: so ist noch die Gesetzesstele Hammurabis geschrieben, was freilich für ihre Zeit bereits einen Archaismus bedeutet. Seit der Kassitenzeit wird sie nur noch horizontal von links nach rechts geführt. Die Ausbildung dieses Schriftsystems hat eine außerordentliche kulturelle und erzieherische Bedeutung gewonnen. Neben den Priester tritt der Schreiber — priesterliche und literarische Bildung fließen zusammen. Erlernung und Einübung der Schrift erforderte eine vieljährige Ausbildung und erzeugte eine einheitliche Geistesrichtung, deren Hauptzüge Bildungsstolz, Konservatismus und Pedanterie waren. Wie die Keilschrift das sichtbarste Zeichen der Zusammengehörigkeit der in den sumerisch-akkadischen Kreis gezogenen Völker ist, so ist der Schreiber der Exponent dieser Kultur, dem konfuzianischen Literaten in China vergleichbar. Man begreift danach, welch grundstürzende Bedeutung das Aufkommen der Buchstabenschrift im kanaänischen Westen haben mußte.

Die Stadt mit dem Tempel des Stadtgottes ist zugleich der Staat, dessen König der Stellvertreter des Gottes ist. Die erste Hälfte des 3. Jahrtausends läßt einen bewegten Wettbewerb der einzelnen Städte um die Hegemonie erkennen. Dies führt zur Aufstellung von Heeren, die mit Metallhelm und Mantel, mit Lanze und Dolch, Bogen und Bumerang bewaffnet sind. Der Vielzahl der Städte entspricht eine Mannigfaltigkeit von Göttern, die ursprünglich wohl meist Naturmächte repräsentieren und sich als solche vielfach nur dem Namen nach unterscheiden, die aber frühzeitig durch Gruppen- und Genealogiebildungen in ein System gebracht worden sind. Eins der großen Epen, das Lehrgedicht, das die Welterschöpfung zum Gegenstand hat, verfolgt den Zweck, die Überlegenheit Marduks, des Stadtgottes der erst im ausgehenden dritten Jahrtausend hervortretenden Stadt Babel, über alle andern Götter aus seiner Großtat im Weltbeginn: der Bezwingung des urweltlichen Ungeheuers Tiamat zu erweisen. Die Götter werden zu einem festen, in Himmel, Erde und Unterwelt gegliederten Weltbild in Beziehung gesetzt. Das Schriftzeichen für 'Gott' ist aus dem Bilde eines Sterns abgeleitet. Im unermüdlichen Aufsuchen der Beziehungen zwischen himmlischen und irdischen Erscheinungen und den irdischen Erscheinungen untereinander, in dem Streben, überall Bedeutsames zu finden und auszudeuten, tritt ein weiterer Grundzug der sumerisch-akkadischen Kultur hervor. Neben der Welt der Götter besteht die Heerschar der Zwischenwesen, Geister und Dämonen. Der Kult der Götter ist sorgfältig ausgearbeitet und kalendarisch geordnet. Auch das Origiastische ist in ihn eingeordnet und dadurch vergeistigt; es lebt in den unvergleichlichen



143. Statuette des Ur-Ningirsu, Nachfolger des Gudea von Lagasch.



144. Siegel aus der Zeit der 3. Dynastie von Ur
(ca. 2300).

Klagen um Tammuz, den sterbenden und auferstehenden Gott, die einen Höhepunkt altorientalischer Lyrik bedeuten. Aber nicht minder wichtig als die höheren Formen des Kultes ist der ungeheure Apparat der Magie, der Zeichendeutungs- und Abwehrtechnik. Die Großzügigkeit des Weltbildes und sein Beziehungsreichtum befreien den Menschen nicht, sondern engen ihn ein. Er spürt überall drohende Kräfte und füllt sein halbes Leben damit aus, daß er ihnen zu begegnen sucht. Die poetischen Gipfelleistungen dieser Zeit sind ihre akkadisch erhaltenen epi-

schen Gedichte. Sie scheinen mit den Rätseln von Tod und Unsterblichkeit mehr zu spielen, als daß sie ihnen ins Auge sähen; über sie ist eine Stimmung von Trübsinn und Skepsis gebreitet. Gilgamesch sucht das Lebenskraut, um seinen toten Freund zu erwecken und selber nicht sterben zu müssen; als er es nach unendlichen Mühen gewonnen hat, kommt es dem Schlafenden abhanden. Etana endet in jähem Sturz, als er, um ein Heilkraut für seine unfruchtbaren Schafe zu erlangen, auf einem Adler gen Himmel fliegen will. Der Heros Adapa, Sohn eines Gottes, soll vom Himmelsgott gerichtet werden, da er dem Südwind die Flügel zerbrach; er wird begnadigt und es wird ihm die Speise der Unsterblichkeit geboten, aber im Wahn schlägt er sie aus, von einem Gotte betört.

Das 3. Jahrtausend sieht zwei Vorstöße des Semitentums zur Hegemonie, von denen der zweite zum Siege und zum Verschwinden des Sumerertums führt. Um 2600 steigt Sargon vom Beamten eines Königs von Kisch zum Herrscher von Akkad und zum 'König der vier Weltgegenden' auf. Er dringt bis zum Mittelmeer vor, sein Reich erstreckt sich vom Taurus bis Elam. In fünfzigjähriger Herrschaft erringt er eine Macht, die seinem Hause durch 200 Jahre erhalten bleibt. Seine Gestalt ist von der bewundernden Nachwelt zu mythischer Größe gesteigert worden. Nach dem Niedergang der Dynastie von Akkad folgt auf hundertjährige Fremdherrschaft der aus den nördlichen Bergen hereinbrechenden Gutäer eine sumerische Reaktion, die in der Auflösung der Reichseinheit endet. Die Wiedervereinigung ist das Ergebnis des Auftretens eines neuen semitischen Stammes, der Amoriter, die sich rasch dem Akkadertum anpassen.

Der sechste Herrscher der amoritischen Dynastie ist um 2000 Hammurabi, der Sumer und Akkad wieder vereinigt und die Grenzen gesichert, aus Sumerern und Akkadern den Babylonier geformt und der babylonischen Kultur die abschließende Prägung gegeben hat. Er ist vor Dareios die größte Herrschergestalt des alten Orients und verkörpert in seiner Person den Inbegriff des menschlichen Ideals, das in Babylonien entwickelt worden ist: den weisen, gerechten und frommen Friedenskönig. Er wacht über allem, was im Lande geschieht, über der Anlage und Instandhaltung der Kanäle, der Urbarmachung des Bodens, der Pflege des Handels zu Wasser und zu Lande. Die Verwaltung wird durch die Schaffung eines Heeres von geschulten Beamten gefestigt, die dem König Rechenschaft über ihre Tätigkeit schulden und von ihm mit peinlicher Genauigkeit kontrolliert werden. Ein stehendes Heer wird geschaffen, die Kampftechnik wird von dem sumerischen Kampf mit Speer und Schild in geschlossener Phalanx auf den Gebrauch von Pfeil und Bogen umgestellt. Die Soldaten werden durch Belohnungen entschädigt. Hammurabi dient den Göttern durch Tempelanlagen, durch

Regelung und Ausstattung des Kults. Er leitet die Sichtung des überlieferten Schrifttums ein. Die sumerische Sprache bleibt dem Kult vorbehalten, das Akkadische wird zur Geschäfts- und Literatursprache; doch erhalten sich auch in den Kontrakten sumerische Formeln. Schriftlichkeit wird zum Grundsatz des Geschäfts- und Verkehrsverkehrs erhoben. Das Recht wird literarisch zusammengefaßt und auf der berühmten Stele aufgezeichnet; der Text ist zugleich ein Muster literarischen Stils. Inhaltlich kennzeichnet sich Hammurabis Recht als rational und kasuistisch hochentwickelt und rein profan — im Unterschied von Israel ist die Kultgesetzgebung ausgeschaltet. Der altsemitische Grundsatz der Blutrache weicht dem Prinzip der obrigkeitlich zu vollstreckenden Wiedervergeltung, wobei durch Unterscheidung zwischen Fahrlässigkeit und Vorsätzlichkeit dem Schuldgedanken Genüge getan wird. Obwohl auf soziale Stellung Rücksicht genommen und das Strafmaß nach den drei Ständen der Freien, Hörigen und Sklaven abgestuft wird, erfährt doch auch der Unfreie rechtlichen Schutz. Hammurabi hat alle Möglichkeiten der sumerisch-akkadischen Kultur zur Reife und in eine Form gebracht, die der Nachwelt unüberbietbar erschien. Er hat Babylon zum geistigen Brennpunkt des alten Orients gemacht und ihm diese seine Stellung bis auf Alexander den Großen gesichert.

Die Umwälzungen des 2. Jahrtausends.

Noch im 3. Jahrtausend ist die akkadische Kultur und Sprache nach Assyrien, der Landschaft am oberen Tigris und den beiden Zab, ursprünglich einer babylonischen Grenzmark, übergegangen und von dort kolonisationsmäßig bis nach Kappadokien vorgetragen worden, wo in Kültepe bei Kaisari zahlreiche Urkunden einer assyrischen Handelsniederlassung gefunden worden sind. Aber das Volkstum Assyriens ist erst allmählich semitisiert worden: nach Ausweis der ältesten Königsnamen war es ursprünglich churrisch. Damit ist eines der Völker genannt, die der Geschichte des 2. Jahrtausends neue Antriebe gegeben haben (S. 168). Assyrien ist schon im ausgehenden 3. Jahrtausend zeitweilig so gut wie unabhängig; seine Herrscher stoßen bald nach Hammurabi gelegentlich nach Süden und Westen vor. Aber sie werden durch das im nördlichen Mesopotamien sich bildende Mitanni-Reich zurückgedrängt und kommen zu weltgeschichtlicher Entfaltung erst in den letzten Jahrhunderten des 2. Jahrtausends.

In Babylonien selber blieb die Herrschaft etwa 200 Jahre dem Hause Hammurabis erhalten. Dann erfährt Babylonien einen schweren Schlag durch den Einbruch der Hethiter, der so rasch vorübergeht, wie er gekommen war, aber einem andern nördlichen Bergvolk das Feld läßt: den Kassiten, die über ein halbes Jahrtausend Herren in Babylonien werden. Sie kommen aus dem Zagros, dem persischen Randgebirge, und es ist nicht unmöglich, daß ihr Vordringen die Wirkung des ersten Auftretens arischer Einwanderer in ihrem Rücken ist. Daß sie selber arischen Einschlag zeigten, ist einstweilen nicht zu erweisen. Sie bringen nach Babylonien das Pferd mit, das zwar vorher schon dort nicht durchaus unbekannt war, aber erst jetzt voll ausgenutzt wird. Die Zeit der Kassiten in Babylonien ist an Überlieferung arm. Zwar haben sie sich die vorgefundene Kultur in individueller Weise zu eigen gemacht, aber auf eine neue



145. Die Gesetzesstele des Hammurabi, um 2000, aus Susa.



146. Kassitischer Grenzstein (Kudurru) des Melischipak, 12. Jahrhundert, aus Susa.

mag. In den Texten von Boghazköj heißt übrigens nicht die Sprache der Hethiter selber, sondern eine von ihr grundverschiedene 'hattisch'; sie ist offenbar die Sprache der von den Hethitern vorgefundenen Bevölkerung und wird jetzt 'protohattisch' genannt. Außerdem sind das Akkadische, das dem Hethitischen verwandte Luvische, das Churrische und noch andere Sprachen vertreten. Sie alle werden in Keilschrift geschrieben, und zwar, trotz der assyrischen Kolonisierung in Kappadokien im 3. Jahrtausend, nicht in assyrischer, sondern babylonischer Schriftform. Boghazköj hat also bestätigt, was schon Tell el-Amarna lehrte: daß babylonische Sprache und Schrift im internationalen, insbesondere im diplomatischen Verkehr des ganzen vorderen Orients bis nach Ägypten hin während des 2. Jahrtausends im allgemeinen Gebrauch waren. In Boghazköj sind auch Bruchstücke von Übersetzungen des Gilgamesch-Epos in hethitischer und churrischer Sprache gefunden worden: das geht auf bewußte Aneignung des Gedichtes durch die Hethiter und auf ihren bewundernden Respekt vor der babylonischen Kulturleistung zurück. Der kurze und nicht wiederholte Vorstoß, der sie nach Babylon führte und der Hammurabi-Dynastie ein Ende machte, wies zugleich ihrer kulturellen Entwicklung den Weg.

Die ältere Periode des hethitischen Reiches währt bis ins 17. Jahrhundert und wird durch einen Text erhellt, der gegen Ende dieser Zeit entstanden ist, den sog. Telepinus-Text. Er enthält — dies ist für Vorderasien etwas durchaus Neues — einen geschichtlichen Rückblick, durch den die Gegenwart an die große Zeit der Reichsgründung gemahnt werden soll. Der König erscheint nicht wie sonst in Vorderasien als gottgleicher Herr hoch über der gleichförmigen Masse seiner Untertanen, sondern als Heerkönig, der sich an den ihn umgebenden Adel wendet. Der Name des Reichsgründers, Labarnas, ist zum Titel geworden wie der Name Caesars und später unter den Slaven der Karls des Großen. Seine Nachfolger streben südwärts und südostwärts, nach Syrien und Babylonien; sie treten in den Kampf mit den Churritern ein.

Stufe haben sie sie nicht gehoben. Das Schwergewicht des geschichtlichen Geschehens verlagert sich in dieser Zeit nach dem Westen.

Um die Wende des 3. Jahrtausends sind die Hethiter aus Europa nach Kleinasien gelangt. Ihre Sprache, die aus den Texten von Boghazköj hinreichend bekannt geworden ist, ist dem Formen- und Satzbau nach unzweifelhaft indogermanisch, und zwar der westlichen Gruppe der sog. Centum-Sprachen zugehörig, also dem Griechischen, dem Italo-Keltischen, dem Germanischen und dem 'Tocharischen' verwandt; dagegen zeigt der Wortschatz bis auf wenige, unschwer als indogermanisch zu erkennende Bestände einen fremdartigen Charakter — wobei freilich die mangelnde Eignung der Keilschrift für die Wiedergabe einer indogermanischen Sprache das Ihre zur Verdunkelung beitragen



147. Hethiterzeit: Relief aus dem Felsheiligtum von Jazylykaja (Inneranatolien), etwa 13. Jahrhundert. König vom Gott umarmt.



148. Churrischer Kreis: Statue eines Gottes auf Löwen, Sendschirli (Nordsyrien). Anfang des 1. Jahrtausends.

Der Aufstieg dieses Volkes zur Großmacht im nördlichen Mesopotamien und Syrien hatte den Niedergang des älteren hethitischen Reiches zur Folge und hemmte auch die Ausbreitung der assyrischen Macht. Das Vordringen des Mitannireiches nach Westen und Süden wird mit der Bewegung in Zusammenhang gebracht, die im 17. Jahrhundert Ägypten katastrophal erschüttert: mit dem Einbruch der Hyksos ins Delta, der den Kriegswagen und das Pferd nach Ägypten bringt. Als Fürsten der Mitanni und ebenso der kleinen syrischen und palästinischen Stadtstaaten erscheinen in der Amarna-Zeit Herrscher mit indogermanischen Namen. Diese Namen aber weisen nicht auf das Hethitische oder eine Sprache der Centum-Gruppe hin, sondern eindeutig auf das Arische (Indoiranische): sie gehören der Sprache des noch ungeteilten arischen Volkes an und dürfen jedenfalls nicht 'indisch' genannt werden. Dies führt auf den Einbruch von arischen Eroberern, vermutlich in beschränkter Anzahl, aus dem Osten, vom iranischen Hochlande her. Ihr Ausgangspunkt dürfte das heutige Westturkestan, das Land des Oxus und Jaxartes sein. Von dort strahlen die Bewegungen der Arier in der zweiten Hälfte des 2. Jahrtausends nach dem inneren Rußland — bezeugt durch Kulturlehnworte, die sich bis heute in den Sprachen der Wolga- und Permfinnen sowie der benachbarten Ugrier erhalten haben —, nach Indien, Iran und Vorderasien aus. Sie machten sich zu Herren im Mitannireiche



149. Relief vom Tell Halaf (Nordwestmesopotamien). Wagenszene. Anfang des 1. Jahrtausends.

und führten dessen etwa zweihundert Jahre (16./15. Jahrhundert) währende Großmachtstellung herauf. Daß sie sich mit besonderem Eifer der Pferdezucht widmeten, geht aus einer Reihe von in Boghazköj gefundenen hethitischen, aber auf einen Mann aus Mitanni zurückgeführten Texten hervor, die zu einer Art Handbuch für die Akklimatisation und Pflege von Pferden gehören und eine Reihe von technischen Ausdrücken in arischer Sprache enthalten. Der arische Ritteradel ist im Mitanni-volk spurlos aufgegangen. (Der Name der Churriter wurde früher Charri gelesen; seitdem das

als unrichtig erkannt ist, sind auch die Versuche hinfällig geworden, den Namen mit dem der Arier oder mit ind. *hari* 'blond' zusammenzubringen).

Der Neuaufstieg des Hethiterreiches um 1400 geht dem Vordringen der Könige der 18. ägyptischen Dynastie nach Syrien parallel. Das Mitannireich sinkt, Ägypten und das Hethiterreich treten als ebenbürtige Großmächte einander gegenüber, daneben strebt Assyrien auf. Die hethitische Macht erreicht unter Suppiluliumas im 14. Jahrhundert den Höhepunkt und wird auch in Nordsyrien fest begründet. Dies Land wird, obwohl seiner Bevölkerung nach nicht hethitisch, seit dieser Zeit und vollends nach dem Untergang des Reiches von Boghazköj das 'Hethiterland' schlechthin. Hier tritt auch die neben der babylonischen Keilschrift vorkommende, angeblich hethitische Hieroglyphenschrift häufig auf. Da sie noch unentziffert ist, läßt sich über die Sprache oder die Sprachen, für die sie verwendet wurde, nichts sagen.

Um 1200 brechen die Texte von Boghazköj jäh ab. Eine neue Völkerwelle fährt über Kleinasien hin, gleichzeitig mit dem Ansturm der 'Seevölker' gegen Ägypten. Thrakisch-phrygische Stämme wandern ein, Troja VI, Hattusas und Karkemisch werden zerstört. Dennoch ist das Hethitertum nicht ohne eigentümliche kulturelle Fortwirkungen untergegangen. Wenn es sich auch in den religiösen Texten, die in Boghazköj überwiegen, von babylonischer Mantik und Magie abhängig zeigt — auch die hethitische Gesetzessammlung ist ohne babylonischen Vorgang nicht denkbar —, so wird doch daneben in den Werken der bildenden Kunst ein reiches und eigenartig verinnerlichtes religiöses Leben spürbar. Vollends neuartig sind die Zeugnisse einer bewußten Pflege von Tradition und Traditionsgefühl im Zusammenhang geschichtlicher Besinnung. Die assyrischen Königsannalen, und durch ihre Vermittlung auch die bildende Kunst der Assyrer, lassen hethitischen Einfluß vermuten.

Welche Überraschungen noch jeder Tag der geschichtlichen Erforschung des 2. Jahrtausends bringen kann, lehren die schon eingangs (S. 163) erwähnten Grabungen von Ras Schamra. Sie haben einen Tempel zutage gefördert, der über einem früheren Begräbnisplatz errichtet wurde und um dessentwillen man eine neue Begräbnisstätte näher zum Meere hin anlegte.



Alabastervase aus Urak (Südbabylonien).
Berliner Museen.



Goldschale aus Ras Schamra

Figure 10. The first column

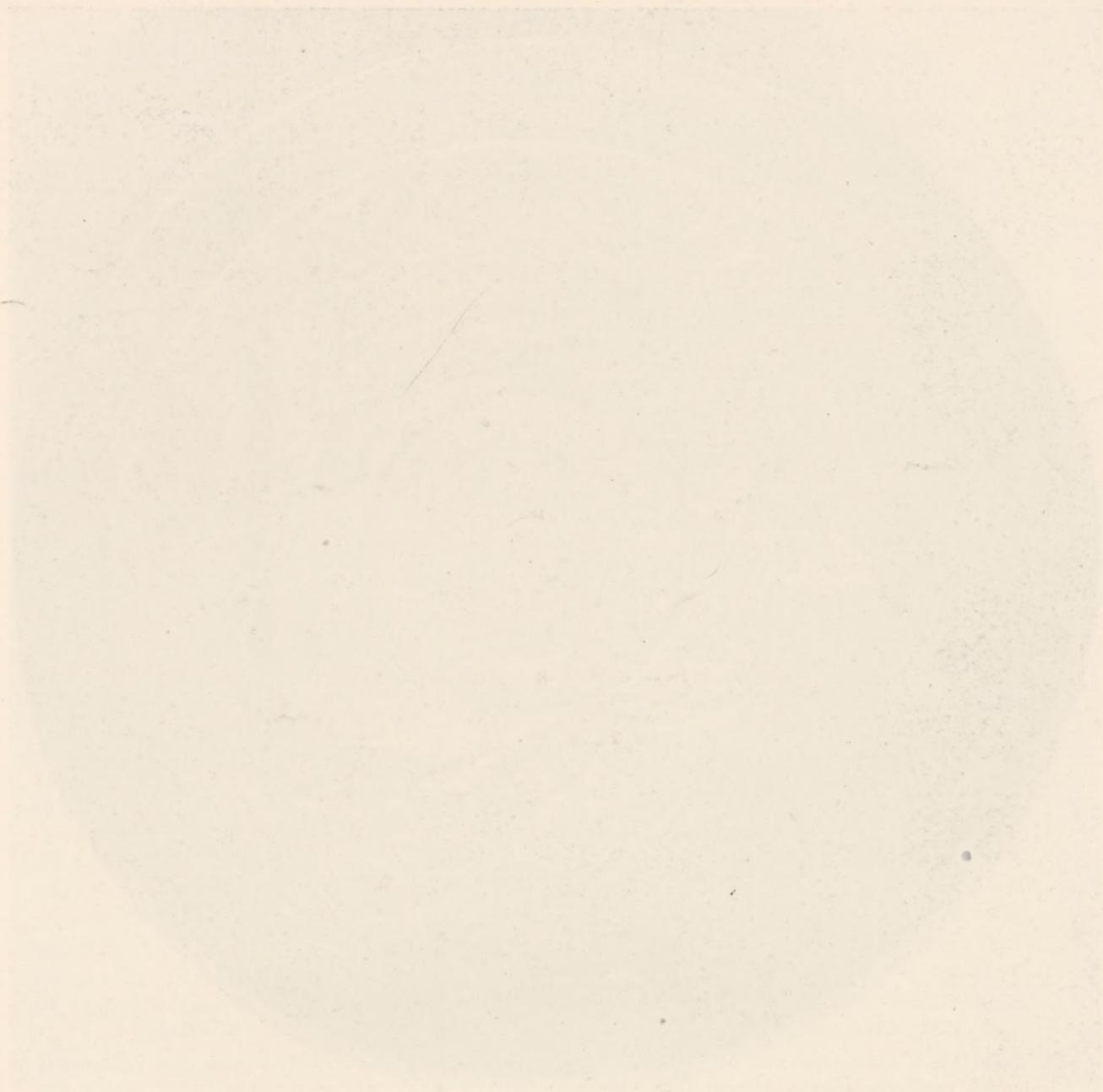


Figure 11. The second column



Der alte Name der Stätte war Ugarit; in der ansässigen Bevölkerung mischte sich das semitische mit dem churrischen Element. Seit dem Beginn des 2. Jahrtausends bestehen lebhaft Beziehungen zu Ägypten. Die Blüte wird im 14./13. Jahrhundert erreicht; in dieser Zeit tritt steigender Einfluß von der Ägäis und Cypern her hervor. Die Funde an Götterbildern, Grabbeigaben, Waffen und Siegelzylindern sind ebenso reichhaltig wie hochwertig. Von besonderer Bedeutung ist die Aufdeckung einer Bibliothek und Schreiberschule. Die Texte bestehen zum Teil aus babylonischen Briefen und grammatischen Listen, in denen eine unbekannte Sprache auftritt, die Berührungen mit dem Churrischen aufweist. Die internationale Bedeutung des Babylonischen wird hier aufs neue veranschaulicht. Dazu treten nun Texte in einer bisher unbekanntem, formal vereinfachten und auf ein Alphabet von 29 Zeichen reduzierten Keilschrift, die schriftgeschichtlich nicht einzureihen ist. Sie hat entziffert werden können und läßt eine neue nordwestsemitische Sprache in die Erscheinung treten, die teils zum Kanaanäischen, teils zum Aramäischen, aber auch zum Akkadischen Beziehungen erkennen läßt. Unter den Texten findet sich ein ausführliches episches Gedicht, das den Kampf der beiden Götter Mot und Al'ijan Baal zum Gegenstande hat. Es wirft neues Licht auf die literarische Tätigkeit des Philo von Byblos (3. Jahrhundert), der den Griechen die phönikische religiöse, zumal kosmogonische Überlieferung zu vermitteln wünschte, so wie seine Zeitgenossen Berossos die babylonische und Manetho die ägyptische. Seine Behauptung, er habe sich dabei an ein altes, in phönikischer Sprache aufgezeichnetes Werk des Sanchunjathon aus der Zeit des Trojanischen Krieges gehalten, ist lange Zeit verworfen worden. Sie muß jetzt neu geprüft werden, da mehrere der Gottheiten von Ras Schamra auch bei Philo erscheinen.



150. Altassyrisches Siegel.

Nach dem Untergang des hethitischen und des Mitanni-Reiches steht den Assyriern der Weg zur Großmacht offen. Sie beschreiten ihn und werden zu dem gewaltigsten Kriegsvolk, das der alte Orient gesehen hat. Ihre Spuren sind in der politischen Geschichte deutlicher sichtbar als in der kulturellen Entwicklung Vorderasiens. Ihre weltgeschichtliche Bedeutung liegt im 1. Jahrtausend in der Aufrichtung einer nach Babylonien, Armenien, Syrien und Palästina, ja zeitweilig nach Ägypten ausgreifenden Herrschaft, die sie mit brutaler militärischer Gewalt durchsetzen und durch Zwangsumsiedlung ganzer Völker zu festigen versuchen. Aber nicht minder denkwürdig ist der monumentale Ernst der Bauanlagen in den Königsstädten Assur, Kalach und Ninive, die sprühende Lebendigkeit und Kraft der assyrischen bildenden Kunst, das Traditionsbewußtsein des Königs Assurbanipal, dessen Fürsorge die Erhaltung der babylonischen Literatur im wesentlichen zu verdanken ist.

In den letzten Jahrhunderten des 2. Jahrtausends beginnt langsam und unaufhaltbar das Vordringen eines neuen semitischen Stammes, der Aramäer, über die Grenzen des Zweistromlandes ebenso wie nach Syrien und Palästina. Ihre Geschichte ist sehr merkwürdig. Sie haben es kaum je zu politischer Kräftezusammenfassung oder zu Staatenbildungen größeren Umfangs und längerer Dauer gebracht — wobei von dem kurzlebigen Aramäerstaat von Damaskus im 9./8. Jahrhundert und von der Tatsache, daß die Könige des neubabylonischen Reiches chaldäischer, also aramäischer Herkunft waren, billig abgesehen werden kann. Aber



151. Assyrer: Sockel von Tukulti Ninurta I. (13. Jahrhundert).

drängt es auch die babylonische Sprache und Schrift aus dem internationalen Verkehr in Vorderasien. Als Dareios die Verwaltung seines Reiches einrichtet, bringt er eine bereits seit Jahrhunderten vorhandene Entwicklung zum Abschluß und führt als einheitliche Schriftsprache in den amtlichen Verkehr des Riesenreiches das Aramäische ein. Der aramäische Schreiber löst den babylonischen ab. Die kulturgeschichtliche Bedeutung dieses Vorgangs ist schwer zu überschätzen. Für den Aufbau der Reichsverwaltung, auf der der achämenidische Staat beruhte, hatte er nicht mindere Bedeutung als zweitausend Jahre später im Abendlande die Erfindung des Buchdrucks für die Ausbreitung der Reformation.

Israel.

Zwischen der Aufrichtung des Königtums in Israel und dem Untergang des jüdischen Reiches liegen wenig mehr als vierhundert Jahre. Nach den glücklichen fünfzig Jahren Davids und Salomos spaltet sich das Reich; der Süden ist von da an politisch so gut wie bedeutungslos. Im 9. Jahrhundert beginnt die Bedrängnis durch die Aramäer von Damaskus immer fühlbarer zu werden. Sie weicht im 8. Jahrhundert, zumal seit den Tagen Tiglatpilesers III. (745—727), dem verzweiflungsvollen Entsetzen, das die Assyiergefahr in Syrien und Palästina hervorruft. Zehn Jahre nach Damaskus geht das Nordreich unter, dem Süden wird eine hundertjährige Schonfrist gewährt. Dann erhebt sich grimmiger vom Neubabylonischen Reich Nabopolassars und Nebukadnezars her die Untergangsdrohung. Jerusalem fällt und wird zehn Jahre später zerstört (597—586).

Von der großen Geschichte Vorderasiens her gesehen ist dies einer der zahllosen und typischen Ereignisabläufe, die kaum beachtet werden: kurzes Glück und unerbittlicher Untergang eines der vielen Kleinstaaten, die im Kampf der Großmächte zerrieben werden. Die

sie haben es trotz der entschlossenen, durch Jahrhunderte fortgesetzten Abwehrversuche der Assyrer in stiller Zähigkeit vermocht, nicht nur Syrien, sondern auch ganz Mesopotamien und Babylonien allmählich zu aramaisieren. Spätestens im 9. Jahrhundert haben sie im Westen von den Phönikern das Buchstaben-Alphabet gelernt und ihrer Sprache angepaßt. Mit ihr führen sie es im Osten ein: das bedeutete eine tödliche Bedrohung der 2000 Jahre alten babylonischen Schreiberkultur. Zwar hat diese ihr Dasein hartnäckig bis in die Partherzeit gefristet, aber schon die Assyrerkönige haben sich veranlaßt gefunden, aramäische Schreiber in Dienst zu stellen. Im 8. Jahrhundert ist das Aramäische im Zweistromland bereits im weiten Umfang Landessprache. Um diese Zeit ver-

staatliche, auch im allgemeinen die kulturelle Entwicklung Israels ist für sich betrachtet geringfügig genug; wird sie in ihrer Funktion für die Geschichte des Menschen und seine geistige Entwicklung aufgefaßt, so ist ihre Bedeutung groß. Schritt für Schritt hat sie die notwendigen Voraussetzungen für die Vollendung dessen geschaffen, wozu Israel bestimmt war. Der Weg geht durch Leiden ohne Maß bis in die Vernichtung des Staates und die Auflösung des Volkes. Israel hat alles verlieren müssen, um sich selber zu gewinnen. Vom Endergebnis her gesehen ist seine Geschichte von zwingender Folgerichtigkeit. In jedem ihrer Stadien wird gerade das, was zunächst zu stören und zu hemmen scheint, positiver Antrieb der Entwicklung. Der Gang dieser vier Jahrhunderte ist ein dramatischer Ablauf von unerbittlicher Geschlossenheit.

In Kanaan besteht in der zweiten Hälfte des 2. Jahrtausends eine Menge kleiner Stadtstaaten, die unter ägyptischer Hoheit stehen und ägyptischem Kultureinfluß unterworfen sind. Die Erinnerung daran ist den israelitischen Stämmen verloren gegangen, die etwa seit 1200 vom Süden aus der Wüste und vom Osten über den Jordan einwandern, um sich zunächst im Gebirge festzusetzen. Mit dem Bewußtsein der Stammesverbundenheit bringen sie den Gott mit, der ihren Bund schützt und heiligt, dessen Heiligtum sie begleitet, während er selber in der Wüste bleibt: Jahve vom Sinai. Bei einzelnen von ihnen lebt die Erinnerung an den Aufenthalt und drückenden Frondienst in Ägypten, von wo auf Jahves Geheiß Mose sie herausführte. Die Einwanderer treten fortschreitend in Gemeinschaft mit den Bewohnern Kanaans, lernen ihre Sprache und passen sich ihrer überlegenen städtischen Kultur an. Die Stammeszusammenhänge lockern sich, Orts- und Gaugemeinschaften treten an ihre Stelle, neue Bildungen treten auf. Der Jahvedienst erfährt Einflüsse vom Kult der Baale her, die an heiligen Stätten mit Altären, geweihten Steinsäulen und Holzpfehlen verehrt werden. Aber das Bewußtsein, daß Jahve ein anderer ist als sie, erstirbt nicht. Dank der Ohnmacht der Ägypter während dieser Zeit vollzieht sich das Einleben der Israeliten in Kanaan ohne Störung von außen.

Zu nahem Zusammenschluß zwingt die Bedrohung durch die Philister, die sich längs der Küste angesiedelt haben (S. 167). Um die Jahrtausendwende erhebt in dem Benjamingiten Saul ein Volkskönig, der Israels Sache zu der seinen macht und in heldenhaftem Kampf wider die Philister schließlich fällt. An seine Stelle tritt David, der vom Bandenführer im judäischen Süden und vom zeitweiligen Vasallen der Philister zum Fürsten von Hebron, schließlich zum König von Jerusalem aufsteigt, der das ganze Land unter seine Hoheit bringt, in un-



152. Assurnasirpal II. (9. Jahrhundert), Jagdszene aus Nimrud-Kalach.

aufhaltsamem Fortschreiten die verwandten Nachbarvölker des Südens und des Ostjordanlandes seinem Reiche einverleibt und in Beziehungen zu den Phönikern tritt. Wie Saul begünstigt er, um seinem Reich die innere Einheit zu geben, die Verehrung Jahves, indem er in Jerusalem ein neues Heiligtum errichtet. Er organisiert das Heer und den Staat und umgibt sich mit einem Stabe von Beamten. Unter seinem Sohne Salomo geht die Entwicklung weiter aufwärts. Israel tritt jetzt in die vorderasiatische Welt ein, deren Reichtümer ins Land strömen. Salomo, der offenen Blicks seinen Staat in die große Politik einführt, der an den Handelsunternehmungen der Phöniker von Tyrus teilnimmt, der seine Hofburg und den Tempel Jahves mit königlicher Pracht aufbaut, gilt der Nachwelt als der Inbegriff welt- und lebenskundiger Weisheit.

In der Königszeit vollendet sich der Übergang der Israeliten zu fester Siedlung und städtischem Leben; die Entstehung sozialer Mißstände und Gegensätze ist unausbleiblich. Die Rechtsprechung geht an die königlichen Beamten über, die Kodifizierung des Rechts beginnt. Magik und Zauberwesen werden bekämpft, nur die Orakelerteilung bleibt Privileg der Priester. Diese Zeit äußeren Glücks und Gedeihens hat in Israel als hervortretende kulturelle Leistung eine zeitgenössische Geschichtsschreibung hervorgerufen, die, weder höfisch noch priesterlich gebunden, mit meisterlicher erzählerischer Kunst eine Klarheit und Unbefangenheit des Auffassens verbindet, die nicht nur alle sonstige Geschichtsschreibung des alten Orients in den Schatten stellt, sondern selbst von den Griechen erst ein halbes Jahrtausend später erreicht worden ist. Wenn sie auch nur in der tendenziösen Umgestaltung der Geschichtstheologie des 7. und 6. Jahrhunderts erhalten ist, so hat doch deren Arbeit nicht tief genug gegriffen, um die ursprüngliche Überlieferung unkenntlich zu machen. Ein im 4. Jahrhundert unternommener Versuch, die Geschichte der Könige rein theologisch darzustellen, hat das ältere Geschichtswerk nicht verdrängen können.

Die Auseinandersetzung mit den Aramäern im Norden begann schon in Salomos Tagen. Die Reichsteilung, die nach seinem Tode erfolgte, ließ nur dem Norden politische Bedeutung und Aktivität. Aber dadurch, daß das kleine Reich Juda sein Geschick von dem des Nordens löste, ging die Katastrophe von 722 an ihm vorbei. Die Entwicklung des Nordreiches, das die politische Tradition des 10. Jahrhunderts weiterführte, trieb, zumal nach dem Dynastiewechsel, der das Haus Omri auf den Thron brachte, zu fortschreitender kultureller, auch religiöser Anpassung an die Nachbarstaaten. Als in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts Omris Sohn Ahab seiner Gemahlin Isebel, einer Prinzessin von Tyrus, zuliebe dem phönikischen Baal in der neuen Hauptstadt Samaria einen Tempel errichtete, erhob sich gegen ihn die nationale und religiöse Opposition. Geführt wurde sie von Elia, in dem sich das seiner Wurzel nach kanaanäische, ekstatische Derwischtum des Nabi zum Kampf für Jahve gegen die Götter des Auslandes, für Israel gegen die Fremden erhebt. Seine mächtige Gestalt steht auf der Wende zweier Zeiten; sein Wirken bedeutet die Geburtsstunde des israelitischen Prophetismus. Er hat der Entwicklung, die Jahve selber zum Baal werden ließ, Einhalt geboten und sie rückläufig gewendet. Eine neue und tiefere Auffassung Jahves in seiner Stellung zu dem Volk seiner Berufung wird vorbereitet. Seine große Heilstat, die Heimführung aus Ägypten, wird zum Richtungspunkt geschichtlicher Besinnung. Geschichtliches Denken entwurzelt den Mythos. Das wurde möglich, indem Israel durch die Kanaanisierung hindurchging und sich aus ihr zurückgewann.

Um die Mitte des 8. Jahrhunderts tritt in Samaria Amos auf, der im Südreich beheimatet war. Von seiner Herde hat ihn Jahve berufen, er lehnt es ab, ein Nabi zu sein. Was er ver-

kündet, ist unerhört: Jahve will dem Unrecht, das in Israel geschieht, der Unterdrückung der Armen, dem Hochmut und Wohlleben der Herren nicht länger zusehen. Es ist ihm nicht um Opfer zu tun, er will reineren und wahrhaftigeren Dienst. Der 'Tag Jahves', von dem man Freude und Erfüllung erwartet, wird vielmehr der Tag des Gerichts und der Strafe sein. Hosea, des Amos jüngerer Zeitgenosse im Norden, geht weiter. Nicht nur die sozialen Nöte bedeuten, daß das Volk von Jahve abgefallen ist: daß Israel sich überhaupt Könige erwählte, geschah wider den göttlichen Willen. In der Not seines persönlichen Lebens, der Untreue seines Weibes, das er geliebt hat und zu lieben nicht aufhören kann, findet Hosea die Widerspiegelung von Jahves Treue und Israels Abfall. Im Zusammenbruch des Staates und Volkes, der unausweichlich ist, wird Gott triumphieren.

Der Gehalt der prophetischen Verkündigung steht seither fest. Der Bund, den Jahve einst durch Mose geschlossen hat, bedeutet nicht die Sicherung des Volkes, das nun im Bewußtsein des göttlichen Schutzes dahinleben dürfte, sondern seine Verpflichtung, dem unabdingbaren göttlichen Gebot eines gerechten und heiligen Lebens zu genügen. Bricht das Volk den Bund, wie es ihn seit der Rettung aus Ägypten immer aufs neue gebrochen hat, so ist es dem Gericht verfallen.

Das Gericht läßt nicht auf sich warten, sein Werkzeug wird der Assyrer. Samaria wird zerstört und in Schutt und Asche gelegt (722), die zehn Stämme des Nordreichs werden nach dem Osten geführt und verschwinden aus der Geschichte. Das Südreich bleibt erhalten und setzt die religiöse Tradition Israels fort: hier kann sich in der Frist, die noch gewährt wird, der Prophetismus festigen und seine letzte Stufe erreichen, auf der er zur persönlichen Religion wird. In Jesaia, der selber aus dem königlichen Geschlecht hervorgegangen ist, erhebt ihm ein neuer Anwalt. Er tritt als unerbittlicher Ankläger und Mahner auf; seine Hoffnung geht darauf, daß ein 'Rest' gefunden werde, der sich dem Willen Jahves beugt und dem drohenden Untergang entrinnt. Nicht Abwehr der Assyrer kann helfen, nur gläubiges Stillhalten und Bekehrung. Es gelingt, den König Hiskia für die Reform des Gottesdienstes zu



153. Alabasterrelief (Orthostatplatte) vom Palast Assurnasirpals II., aus Nimrud-Kalach. Lebensbäume.



154. Alabasterrelief Assurbanipals (7. Jahrhundert) aus Kujundschi-Ninive.
Der König beim Löwenkampf.

gewinnen, das Heiligtum in Jerusalem wird gereinigt, die Götterbilder und Steinsäulen auf den Höhen werden zerstört. Und das Unerwartete, vom Propheten Verkündete, geschieht: der Assyrer läßt von der Belagerung Jerusalems und zieht ab (701). Aber die größere Hoffnung des Propheten erfüllt sich nicht, die innere Umkehr und Erneuerung des Volkes bleibt aus. Jesaia ist es, der zum erstenmal die Summe dessen, was Gott vom Menschen fordert, 'Glauben' genannt hat (7,9; 28, 16).

Nach Jahrzehnten, in denen der Einfluß des Prophetismus zurückgeht, scheint er sich mittelbar als öffentliche Macht durchzusetzen, als im Jahre 622 der König Josia bewogen wird, eine Gesetzessammlung durch feierliche Verpflichtung des Volkes zum Staatsgesetz zu erheben, die von den Forderungen der prophetischen Religion diktiert ist und bestimmte Anweisungen gibt, um sie zur Grundlage des öffentlichen, zumal des gottesdienstlichen Lebens zu machen. Um die Reinheit des Jahvedienstes zu sichern und seine Überwachung zu ermöglichen, soll fortan allein der Tempel von Jerusalem als Opfer- und Kultstätte dienen. Alle übrigen Heiligtümer des Landes werden aufgehoben, ihre Priester treten als niederer Klerus zum Tempel über. Die Wirkungen einer solchen Revolutionierung des religiösen Lebens mußten außerordentliche sein. Der größte Teil des Volkes wurde von der unmittelbaren Beteiligung am Kult ausgeschlossen und auf die Verinnerlichung und Vergeistigung persönlichen Gottesdienstes hingeführt. Die Feste wurden aus kultischen Begehungen zu Erinnerungsfeiern. Das Leben des Alltags wurde religiös durchdrungen: das neue Gesetz wird nicht müde, Gerechtigkeit, Liebe und sozialen Sinn als die Forderungen rechten Lebens einzuschärfen. Andererseits steigerte sich jetzt die Bedeutung des in Jerusalem zentralisierten Kultus und seiner peinlich korrekten Durchführung in bedenklichem Maße. Hier wird das Doppelgesicht der späteren Religion sichtbar, in der, in keiner höheren Einheit aufhebbar, neben der fortschreitenden Vergeistigung der individuellen Religion die fortschreitende Formalisierung des Kults und des Lebens nach dem Gesetz steht.

Aber die Einführung des deuteronomischen Gesetzes wäre, angesichts des natürlichen Widerstandes, den sie hervorrufen mußte, auf die Dauer so unwirksam geblieben wie die Reform des Hiskia. Um sich dem Gesetz zu unterwerfen, mußte das Volk das letzte Opfer bringen, das noch zu bringen blieb: den Rest nationalen Eigendaseins und mit der heiligen Stadt den Tempel Salomos (586). Als es in der Fremde vom reinen Gottesdienst abgeschnitten war,

blieb ihm nichts als das geschriebene Gesetz und mit ihm die heiligen Schriften, die es aus dem Sturz gerettet hatte und die nun das Element seines Lebens wurden.

In den Schrecken der Untergangserwartung und des hereinbrechenden Endes steht für sich ein Einsamer, Israels größter Prophet. Jeremia von Anatot steht in seiner Zeit wider alle, wie alle wider ihn. Er möchte schweigen und den Ruf des Unheils in sich ersticken, aber die prophetische Berufung liegt auf ihm und zwingt ihn zu reden. Daß von Babel das Ende heraufzieht, steht ihm unerschütterlich fest. In dem erneuerten Heiligtum glaubt man ein Palladium wider die drohende Gefahr zu besitzen. Jeremia durchschaut den Selbstbetrug dieser falschen Sicherheit. Er, der sein Volk liebt und nicht von ihm lassen kann, ist dazu verurteilt, unerbittlich zu tadeln und zu richten. Bei dem, der ihn reden heißt, sucht er den letzten Trost, der ihm bleibt. So findet er eine Sprache des Bittens, der Klage und des Vertrauens, die eine neue Offenbarung des Menschlichen bedeutet. Ein Menschenalter nach der Zerstörung zeichnet in Babylon der namenlose Dichter, dessen Heilsverkündigungen an die Sammlung der Worte des Jesaia angeschlossen worden sind, die Gestalt des leidenden Gottesknechtes: sie trägt die Züge Jeremias.

Neben der literarischen Bearbeitung der Prophetensprüche, des Gesetzes, der Geschichtsbücher entsteht in der späteren Königszeit eine Weisheitsliteratur, in der die Fragen nach dem Sinn der Welt und der Bestimmung des Menschen bewegt werden. Sie hat in Ägypten und Babylonien ihre Entsprechungen; in den unter Salomos Namen gehenden 'Sprüchen' ist sogar eine ägyptische Spruchsammlung älterer Zeit ausgiebig verwertet worden. Dieser Literatur gehört als ihr reinstes Werk die gewaltige Dichtung vom Ringen des Menschen mit Gott um den Sinn des Leidens an, die ein Unbekannter aus der volkstümlichen Überlieferung vom frommen Hiob, seinem standhaften Leiden und seiner Belohnung geformt hat. An Tiefe und Leidenschaft des geistigen Ringens, an unbeirrbarem Ernst und Eifer des Glaubenwollens ist er nur Jeremia zu vergleichen, dessen Zeitgenosse er gewesen sein kann. Jeremia und der Hiobdichter haben das Wort Israels in die Geschichte gesprochen.

Das Perserreich.

Von den Einwanderungen indogermanischer Heerhaufen und Stämme im zweiten Jahrtausend ragt in das erste kaum eine Erinnerung. Seit der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts erscheinen die Meder am Rande des assyrischen Machtbereiches. Im 7. Jahrhundert werden die aus Südrußland gekommenen Kimmerier und nach ihnen die Skythen, die gleich den Medern und Persern zu den Stämmen iranischer Sprache gehören, in Armenien und Kleinasien sichtbar. Zur Bildung des Mederreiches, des ersten bedeutenderen Staatswesens im Westen des iranischen Hochlandes,



155. Bronze aus Luristan (Westpersien), vorpersisch.



156. Achämenidenzeit: Menschenköpfiger Stier aus Persepolis.

kommt es in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts. Nach der Niederwerfung des elamischen Reiches durch die Assyrer (640) rücken die Perser in die südwestiranische Landschaft ein, die von ihnen den Namen empfängt. An der Eroberung und Zerstörung von Ninive (612) nehmen mit den Babyloniern auch die Meder unter Kyaxares und die Skythen teil.

Vom medischen Reich geben keine einheimischen literarischen Urkunden Zeugnis. Erkennbar ist, etwa aus griechischer Schilderung der Hauptstadt Ekbatana, daß es sich kulturell ganz nach dem Zweistromland hin orientierte. Aber die geistige Tat, die der Gesamtentwicklung des Iranertums die Richtung wies, war bereits in für uns vorhistorischer Zeit geschehen. Im Nordosten des Landes, wohl im Gebiet des Oxus, dem gemeinsamen Durchzugsgebiet der von dort südwärts über den Hindukusch ins Industal vorstoßenden Inder und der westlich abwandernden Iranier, war Zarathustra aufgetreten, zu einer Zeit, als in jenem Lande kleine Teilfürsten nebeneinander herrschten und noch keine Großmacht vom Westen her herüberreichte. Bei einem von ihnen, dem Fürsten Vischtaspa — die Gleichheit seines Namens mit dem von Dareios' Vater Hystaspes hat häufig dazu verführt, beide gleichzusetzen —, fand Zarathustra Schutz und Gehör für seine Verkündigung. Er wurzelte in religiösen Anschauungen, die von den Indoariern in der Zeit ihres gemeinsamen Lebens nach der Trennung von den indogermanischen Brudervölkern aus-

gebildet worden waren. In deren Mittelpunkt stand die Idee einer das Göttliche und das Menschliche übergreifenden Ordnung (indisch *ṛtam*, iranisch *artam*), die sich im moralischen Leben als Recht und Wahrheit darstellt. Ihr waren Gottheiten des Eides, des Vertrags, der Stammesgemeinschaft zugeordnet, die sich gegen die älteren Götter der Naturkräfte, des Feuers, des Krieges durchsetzten. Bei den Iraniern hieß der höchste Gott der 'weise Herr', Ahuramazda; er ist der Schöpfer, Lenker und kommende Richter der Welt. Seinen Willen trachtet Zarathustra zu erforschen und zu verkünden — in entschiedener Wendung gegen jene andern Götter, die er noch mit ihrem alten Namen aus indogermanischer Zeit Daiva nennt. Er erlebt die stete Gefährdung der friedlichen Hirten und ihrer Herden durch viehraubende Nomaden und die sinnlose Darbringung von Hekatomben bei ihren wüsten Opferfesten, mit denen sie, vom Saft des Hauma (des indischen Soma) in Raserei versetzt, ihren Göttern zu gefallen wähnen. Dem stellt sich Zarathustra, im Bewußtsein göttlichen Berufs und Auftrags, mit Leidenschaft entgegen, im Kampf für eine vernünftige, dem rechtverstandenen Willen Gottes und seiner Weltordnung gemäße Einrichtung eines friedlich tätigen Lebens.

Bei Zarathustra ist der Gegensatz der Wahrheit, die er verkündet, gegen die Lüge, die er bekämpft, des 'guten' gegen den 'schlechten Sinn' noch unmittelbar religiös erlebt und wirksam. Erst nach ihm ist daraus in kosmologischer Spekulation der Urgegensatz zwischen Licht und Finsternis, Gott und Teufel, Ormuzd und Ahriman entwickelt worden. Seine Ver-

kündigung hat in einem kleinen Kreis von Anhängern Wurzel geschlagen und ist von dort aus weiter überliefert worden; aber ihr ursprünglicher Sinn ist rasch verdunkelt und vergessen worden. Die älteren Götter, gegen die er sich wandte, waren stark genug, um sich am Leben zu erhalten und Zarathustras Lehre zum Kompromiß zu zwingen. Sie hat wohl schon die westwärts vordringenden iranischen Stämme begleitet und ist unter den Medern von den Magiern, einem priesterlichen Stamme oder Stande, entwickelt und umgebildet worden. Zu ihr bekennen sich die Erben der Mederkönige, die persischen Herrscher aus dem Hause des Achämenes. Im jüngeren Awesta, anderseits in den Nachrichten der Griechen erscheint Zarathustra als Verkünder aller der religiösen Lehren, die sich nach und nach in Iran durchsetzen. Mit der erstarrten und formalisierten Verkündigung des Propheten vermischen sich Überlieferungen altarischer Natur- und Hirtenreligion, Stücke der Heldensage, Vorstellungen der in Iran einheimischen älteren Bevölkerung, nicht zuletzt Spekulationen über Weltentstehung und Weltende, über Heilsgeschichte und Heilsbringer nach altorientalischem Vorbild.

Der Achämenide Kyros, der sich gegen seinen medischen Oberherrn stellte und das Feld behielt, übertrug die Aufstiegsbewegung des Mederreiches auf die Perser. Er unterwarf die Lyder, dann die Babylonier (539), trat das Erbe beider an, breitete seine Macht ostwärts aus und hinterließ ein Reich, das an Ausdehnung bereits alle seine vorderasiatischen Vorgänger übertraf. Als sein Sohn Kambyses, der Ägypten hinzufügte, auf der Heimkehr nach Persien umkam und ein Usurpator in Iran auftrat, erhob sich Dareios, der einer jüngeren Linie des Achämenidenhauses entstammte, beseitigte den Usurpator und warf in weniger als zwei Jahren die überall im Reich aufflammenden Empörungen nieder. In fünfunddreißigjähriger Regierung (521—486) gab er dem riesenhaften Gebiet, das er vom Indus und Oxus bis zum oberen Nil und zur Ägäis beherrschte, eine bis ins einzelne durchdachte und ausgebildete Verwaltung, wie sie kein altorientalischer Herrscher vor ihm ins Auge gefaßt hat. Er teilte das Reich in zwanzig Satrapien mit örtlichen Beamtenstäben und verband sie mit der Residenz Susa durch ein Netz von Königsstraßen mit geregelter Post- und Kurierdienst. Er führte eine einheitliche Sprache und Schrift für den Verwaltungsdienst ein, setzte nach sorgsamer Berechnung die Steuersätze für die einzelnen Provinzen fest und schuf auf Grund einer festen Verhältnissbestimmung von Gold- und Silberwert ein neues Münzsystem. Er ließ den Kanal vom Nil zum Roten Meer erneuern und den Indus auf seine Schiffbarkeit hin untersuchen. In Persepolis auf dem persischen Hochland und in Susa errichtete er seine Paläste, zu denen er Baustoffe und Werkleute aus den Provinzen zusammenbrachte. Die Kunst der Achämeniden, die hier entsteht, zeigt sich durchweg von älteren vorderasiatischen Stilvorbildern abhängig; besonders tritt der assyrische Einfluß hervor.

An die Ausbildung einer eigentlich persischen Kultur dachte Dareios so wenig wie der Ritteradel, der ihn umgab. Noch weniger lag die Stiftung geistigen Zusammenhanges zwischen den Völkern seines Reiches in seinem Plan. Obwohl er sich in seinen Inschriften als frommer Verehrer Ahuramazdas zu erkennen gibt und seinen Herrscherberuf als sittliche Aufgabe, als die Pflicht zur Durchsetzung von Wahrheit und Recht auffaßt, verzichtet er nicht nur auf Mission, sondern läßt sich die Achtung der einzelnen Völker seines Reiches nach ihrer kulturellen und religiösen Eigenart angelegen sein. Darin folgt er dem Vorbild des Kyros.

Diese praktische Toleranz der Achämeniden kam Ägyptern und kleinasiatischen Griechen, vor allem aber den Juden zugute. Im babylonischen Exil hatte sich alsbald die Hoffnung auf Rückkehr ins Land der Väter erhoben und der Prophetismus war ihr Sprecher geworden. Hatte schon Ezechiel den Grundriß des neu zu errichtenden Tempels entworfen, so begrüßte



157. Ausschnitt aus Reliefs von Persepolis. Tributträger.

gestattet, als einziges Volk Vorderasiens der Hellenisierung erfolgreich Widerpart zu leisten.

Die Herrscher, die nach Dareios kamen, haben seinem Werk nichts hinzufügen können, kaum daß sie es aufrecht erhielten. Eine neue, in sich ruhende Kultur haben die Perser nicht geschaffen, für sich so wenig wie für ihre Untertanen — wohl aber den Rahmen dafür. Das Eroberungswerk des Dareios und seines Sohnes Xerxes traf an einer Stelle auf nicht zu brechenden Widerstand: in Griechenland. Die Perser haben in der Zeit ihres ersten Großreiches mehr durch ungewollte Folgen ihres Handelns als durch unmittelbare Leistungen die Kultur gefördert. Wie sie den Neuaufbau von Jerusalem ermöglichten, so haben sie durch die Zerstörung von Athen — die Alexander an den Palästen von Persepolis heimsuchte — die Griechen zu sich selber gebracht. Mit den Perserkriegen beginnt Athens großes Jahrhundert; am Tage von Salamis hat sich Europa von Asien geschieden. Selbst der Gegensatz gegen die Perser war freilich nicht imstande, die Griechen zu einigen und sie von der Abwehr zum gemeinsamen Gegen-schlag übergehen zu lassen. Vielmehr gewann das persische Reich seit seinem Eingreifen in den Peloponnesischen Krieg (412), den es zu Spartas Gunsten entschied, einen bestimmenden Einfluß auf die Geschehnisse der griechischen Staaten. Begründet war dieser Einfluß, der im Königsfrieden von 386 seinen Ausdruck fand, in den innergriechischen Gegensätzen, nicht mehr in wirklicher Macht der Perser. Diesem Zustand der Dinge machte der Makedonier ein Ende, der die Perserherrschaft niederwarf und den Orient dem Griechentum freigab.

der zweite Jesaja in seinen herrlichen Liedern des Trostes und der Verheißung Kyros als den von Jahve Erwählten. Schon im ersten Jahre nach der Eroberung von Babylon ließ Kyros sich bereitfinden, den Juden die Heimkehr nach Jerusalem und den Wiederaufbau des Tempels zu gestatten (538). Die letztere Erlaubnis bestätigte Dareios, und unter seinem zweiten Nachfolger Artaxerxes I. konnte im Namen des Königs Esra nach Jerusalem ziehen und auf das in der Exilzeit abgeschlossene 'Gesetzbuch Moses' die um das erneuerte Heiligtum versammelte Gemeinde verpflichten (458). Hier beginnt die neue Geschichte des auf staatliche Autonomie verzichtenden, sich von den Völkern absondernden und sich auf die Pflege seines religiösen Lebens in Anwendung und Befolgung des Gesetzes, in Gottesdienst und Überlieferung der Lehre zurückziehenden Judentums. Es wird für zwei Jahrhunderte fast unsichtbar, um dann in einem Zustand innerer Konsistenz wieder hervorzutreten, die es ihm

DER HELLENISMUS

Die griechische Periode.

Ein Symbol für das Verhältnis der Griechen zum Alten Orient ist die Entstehung der griechischen Schrift. Sie ist, was die Alten wohl wußten, von den Phönikern entlehnt. Das phönikische Alphabet, das von den Aramäern übernommen, bis nach Indien und Ostasien gewandert ist, bezeichnet nur die Konsonanten; keines der von ihm abgeleiteten Alphabete hat Buchstaben zur Bezeichnung der Vokale geschaffen. Dagegen sind die Griechen, die von den Phönikern das Alphabet etwa im 10. Jahrhundert übernahmen, sofort dazu übergegangen, einige infolge der Abweichung des griechischen vom semitischen Lautsystem überflüssig werdende Konsonantenzeichen den Vokalen zuzuweisen — eine ebenso einfache wie geniale Erfindung, die erst eine eindeutige Lautwiedergabe ermöglicht und der Erfindung der Buchstabenschrift ebenbürtig ist. Die gleiche Kraft der Vereinfachung, der Präzisierung, der Verlebendigung beseelt alles griechische Schaffen, gemessen an der altorientalischen Kultur. Diese, die im ersten Jahrtausend dem sich entschränkenden Griechentum entgegentritt, wird mit offenen Sinnen aufgefaßt, organisch angeglichen und sofort in neue, selbständige Schöpfungen umgesetzt. So wird der geometrische Stil der älteren, im Bereich der ägäischen Kultur gewachsenen Kunst nach der Begegnung mit orientalischer Kunst im 8. Jahrhundert preisgegeben. Eine neue monumentale Architektur und Plastik tritt ins Leben und schafft im 5. und 4. Jahrhundert die ewigen Werke, in denen der Widerstreit von Geist und Natur, von Idee und Wirklichkeit aufgehoben ist. Um dieselbe Zeit rücken die homerischen Gedichte in den Brennpunkt griechischer Bildung.

Es war den Griechen gegeben, das Menschliche zugleich wie es ist und wie es sein soll zu sehen und das vergängliche Leben in unvergängliche Gestalt zu verwandeln. Das Streben ihrer Edelsten, dem Schönen und Guten des Menschen Raum und Herrschaft im Leben der Gemeinschaft zu geben, die Macht unter die Gerechtigkeit zu beugen, scheiterte, weil es scheitern mußte, und wurde doch als Idee nicht preisgegeben. Die letzten und höchsten Bemühungen des griechischen Geistes der klassischen Zeit, unternommen in Zusammenbruch und Auflösung des autonomen staatlichen Lebens, gelten der Lehre vom rechten Staat — freilich in Abkehr von der realen staatlichen Entwicklung der Zeit. Wie Platon der athenischen Demokratie und der syrakusanischen Tyrannis den Rücken wandte, so hat Aristoteles die neue Reichsschöpfung seines Schülers Alexander und den Gedanken einer griechischen Welt Herrschaft nicht mehr in den Bereich seiner Staatstheorie einbezogen. Das Griechentum hat den Weg der Welteroberung ohne die Wegleitung seiner größten Lehrer antreten müssen.



158. Östliche Mithrasdarstellung. Mithras und Antiochus I. von Kommagene

Es wäre wertlos, die griechische gegen die altorientalische Leistung abzuwägen — so gewiß man auch das Einzige und Unvergleichliche des griechischen Wesens nicht stärker erfahren kann, als wenn man sich ihm vom Orient her nähert —: gerade die Griechen haben im Bewußtsein des eigenen Wertes der Weisheit und Schaffenskraft älterer Kulturvölker neidlos gehuldigt. Aber bedürfte es eines äußeren Zeugnisses für die Bedeutung dessen, was die Griechen in den anderthalb Jahrhunderten zwischen Salamis und Alexanders Eroberung vermocht haben, so ist es in der das materielle und geistige Leben revolutionierenden Wirkung zu finden, die es im Orient hervorgerufen hat.

Alexanders Wille war es, Griechen und Perser zu einem neuen Staatsvolk zu verschmelzen. Schon seine nächsten Nachfolger zogen sich nach der Entscheidung von Ipsos (301), die dem Ptolemaios Ägypten, dem Seleukos Syrien und den ganzen Osten zuteilte, auf eine Politik zurück, die sich auf die Griechen und die Einbürgerung griechischen Wesens im Orient stützte. So wurde das große Werk der Kolonisierung wieder in Gang gebracht, die seit der Mitte des 8. Jahrhunderts die Griechen nach Unteritalien und Sizilien, Gallien und Spanien, Südrußland und Nordafrika geführt hatte und die im 6. Jahrhundert infolge des karthagisch-etruskischen Widerstandes im Westen, des Aufstiegs der Perser im Osten zum Stillstand gekommen war. Während aber in Ägypten zu Alexandria und dem älteren Naukratis nur noch eine bedeutendere reingriechische Gründung, Ptolemais im Süden des Landes, hinzutrat, spannte sich über Syrien, das Zweistromland und Iran bis zu den Gebieten des Oxus und Indus ein Netz von Griechenstädten — das Werk des ersten Seleukos und seines Sohnes Antiochos, das ihnen einen Platz unter den größten Städtegründern der Geschichte anweist. Wie Alexandria für Ägypten, so werden Seleukeia am Westufer des Tigris, zur Nachfolgerin Babylons bestimmt, und Antiocheia am Orontes zu Metropolen griechischen Lebens und zu Mittelpunkten aller Kultur für den Osten. In Kleinasien hatte das Griechentum schon in der Perserzeit weithin an den Satrapenhöfen beherrschende Stellung gewonnen. In den kleinen Fürstentümern, die hier nach Alexander entstehen, wird entweder rein griechische Sitte gepflegt, oder — so in Pontos und Armenien, in Kappadokien und Kommagene — ein Ausgleich zwischen persischer und griechischer Tradition gesucht, teilweise mit größerem Erfolg als die gleichgerichteten Versuche in Iran selber.

Griechische Verwaltungspraxis wird in den neuen Städten heimisch, baut den Apparat städtischer Selbstverwaltung mit ihren Ämtern und Kollegien auf und bringt den Verkehr mit der Zentralregierung in feste Formen. Örtliche Münzprägung nach attischem Fuß, griechische Rechtsprechung und Prozeßführung sind die Regel. Griechische Baumeister entwerfen die Stadtpläne, lassen Straßen und Plätze, amtliche Gebäude und Tempel, Theater und Gymnasien entstehen, die mit den Werken des Bildhauers und Malers geschmückt werden. Griechischer Unternehmergeist bemächtigt sich der Bodenschätze und -erzeugnisse der eroberten Länder, um sie in Umlauf zu setzen, und zugleich der alten Handelsverbindungen, die dem Verkehr der Mittelmeerländer mit Ostafrika, Südarabien, Indien und dem fernen Osten dienen.

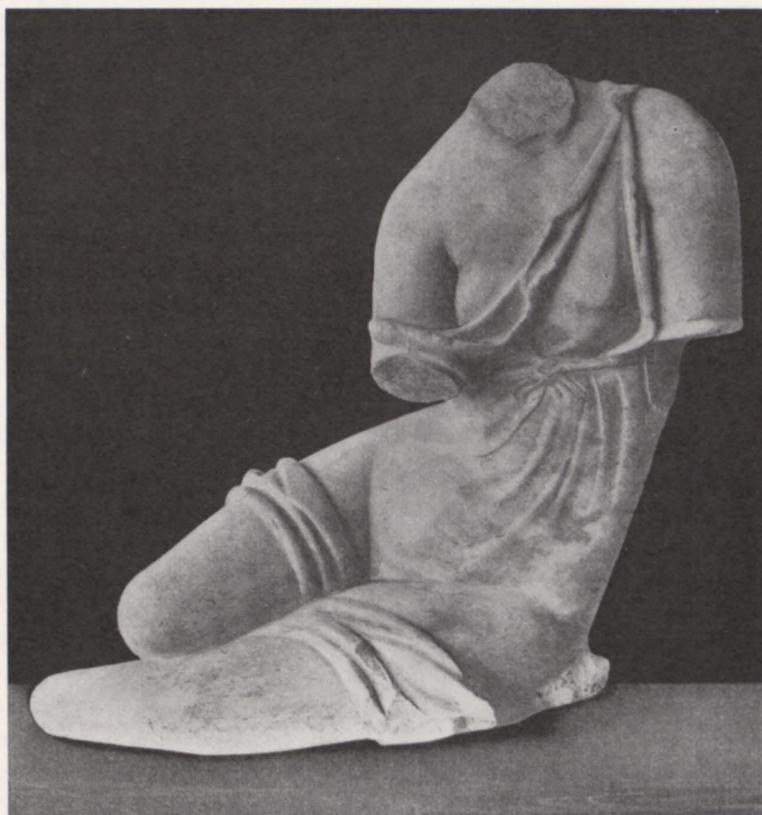
Mit der organisierenden Kraft, die sich in der Verwaltung und im wirtschaftlichen Leben durchsetzt, geht die zweifache Begnadung zusammen, die dem Griechen zuteil geworden ist, die formende und die erkennende. Was immer aus seiner Hand hervorgeht, ist durch Schönheit geädelt, von der Weihgabe an die Gottheit bis zum geringen Gegenstand des alltäglichen Bedarfs und Gebrauchs. Und alle Wirklichkeit, die es erfährt, ordnet sich dem griechischen Denken zu einem Zusammenhang objektiver Erkenntnis. Alexanders Lehrer und Berater war der Mann gewesen, der den Plan einer universalen Erkenntnis des Seienden entworfen

und ihn zu verwirklichen begonnen hatte, indem er in seiner Schule eine Lebensgemeinschaft von Forschern schuf. Sein Antrieb lebte in den Männern im Gefolge Alexanders und später im Dienst der Seleukiden, die an die geographische, ethnographische und naturwissenschaftliche Erschließung der östlichen Länder gingen. Mit Eifer suchte und fand man Wege, um von den einheimischen Trägern heiligen und profanen Wissens Belehrung zu empfangen. Wenn auch Athen nicht aufhörte, die *παιδεύσεις τῆς Ἑλλάδος* zu sein, so sah es sich doch von Alexandria allmählich eingeholt und überflügelt: das entsprach dem Aufstieg dieser Stadt, die unter den Ptolemäern die Hauptstadt der Welt wurde und diesen Rang erst dem Rom des Augustus abtrat.

Antiocheia und Seleukeia können sich an wissenschaftlichem und künstlerischem Glanz mit Alexandria nicht vergleichen, stehen aber an Bedeutung für die Einbürgerung griechischen Lebens im Osten hinter ihr nicht zurück.

Das vornehmste Organ der neuen Kultur war eine Sprache, der es nach dem Worte Gibbons gegeben ist, den Dingen der Wahrnehmung eine Seele und den Abstraktionen der Philosophie einen Körper zu verleihen; eine Sprache, die alle Weiten und Tiefen des Menschlichen auszusagen gelernt und alle Formen der Mitteilung zu vollkommener Deutlichkeit und Genauigkeit ausgebildet hatte: die forensische und politische Rede, den Rechenschaftsbericht und die Darstellung geschichtlicher Abläufe, den wissenschaftlichen und philosophischen Vortrag. Mit ihr wanderten die Werke der Dichtung, der Geschichtsschreibung, der Lebensweisheit, wohin immer Griechen vordrangen.

In den griechischen Städten faßt sich in den Jahrhunderten nach dem Alexanderzug das kulturelle Leben des vordern Orients zusammen. Schon die altorientalische Kultur ist im wesentlichen die Kultur weniger großer Städte und dabei ist es geblieben: auch die islamische Kultur ist städtisch. Vom Nil bis zum Oxus reicht im 3. und 2. Jahrhundert die neue, einheitliche Lebensverfassung des seiner heimischen Beschränkungen entledigten, weltbeherrschenden Griechentums, die seit J. G. Droysen Hellenismus heißt. Hielt sich anfangs das Griechentum im Osten von der Vermischung mit den Einheimischen zurück, so war diese doch auf die Dauer und in dem Maße, wie der Zustrom aus dem Mutterlande nachließ, nicht aufzuhalten. Die



159. Marmortorso einer Knöchelspielerin aus Seleukeia am Tigris.



160. Parthische Zeit: Reliefstele aus Assur.

Werbekraft des griechischen Wesens war unwiderstehlich, auch wo sie nicht beabsichtigt war. Nicht nur der Glanz des äußeren Lebens der Griechen lockte an — wer sie beobachtete, konnte glauben, einem höheren Menschentum gegenüberzustehen, und begann zu fragen, wie er an der griechischen Bildung Anteil gewinnen könne. Unmittelbar nach der makedonischen Eroberung beginnt der ununterbrochene Zug der Orientalen, die ein Jahrtausend lang, bis zur arabischen Eroberung, in den Dienst der griechischen, später der griechisch-christlichen Bildung treten und in ihm, unter Verzicht auf Volkstum und heimische Sitte, zu Griechen werden.

So bedeutet der Hellenismus nicht nur das Weltgriechentum und seinen kulturellen Siegeszug, sondern zugleich die Hellenisierung der Orientalen, die, in den Städten des Mittelmeergebiets am tiefsten dringend, gegen Osten hin an Intensität abnimmt. Sie hat nur scheinbar durch die Völkerbewegungen in Ostiran, durch die sassanidische Reaktion, durch die arabische Eroberung ihr Ende gefunden: wenn auch das griechische Volkstum nach wenigen Jahrhunderten ohne Rest aufgesogen wird, wenn auch seine Sprache ver klingt, so bleibt doch das griechische Denken als das organisierende Element erst der christlichen, dann der islamischen Bildung lebendig. Kein Vorgang von außen her hat tiefer in das Leben des Orients eingegriffen — erst seine Begegnung mit dem modernen Europa hat ihm eine revolutionäre Erschütterung von vergleichbarem Ausmaß mitgeteilt.

Die äußere Wirkung des Hellenismus auf das orientalische Leben war stark genug. Neue Zweige gewerblichen und kommerziellen Schaffens wurden erschlossen, die Betätigung für das öffentliche Wesen gewann einen neuen Sinn. Mit steigendem Wohlstand und erweiterten Verkehrsmöglichkeiten lernte man an das Leben höhere Ansprüche stellen — gegenüber der Bedürfnislosigkeit früherer Zeiten. Man fand Geschmack an den höheren wie an den niederen Formen griechischer Lebensfreude: Schauspieler und Rhapsoden, Athleten und Hetären sorgten dafür. Nicht nur Theater und Rennbahn lockten, selbst das Gymnasion, das von den Orientalen zunächst scheu gemiedene Reservat des sich an leiblicher Schönheit und Kraft unbefangenen freudigen Griechen, zog allmählich die Jugend der vornehmen Stände in seinen Bann. So ging die Wirkung von außen nach innen: ihr Ergebnis war eine Wandlung des Menschen. Sie ist der eigentliche Ertrag des Hellenismus.

Beim Zusammentreffen einer höheren mit einer niederen Kultur treten am raschesten und erfolgreichsten ihrer beider schlechteste Elemente in Aktion. Das sichere und allgemeine Ergebnis ist für die unentwickeltere Kultur eine Auflösung überkommener Lebensordnung, mit deren abgelebten und erstarrten Beständen zugleich auch ihr Lebendiges und Wertvolles in Frage gestellt und leichten Herzens beiseite geworfen wird. Ob sich aus Zusammensturz und Erneuerung positive und organische Lösungen ergeben, hängt von der sittlichen Kraft des einzelnen ab und ist daher unberechenbar und unerzwingbar. So gut wie alles, was die

Griechen in den Orient brachten, das Gute nicht minder als das Schlimme, trug den Gärungsstoff der Zersetzung in sich. Längst hatten die Griechen es gelernt, die Idee der individuellen Freiheit gegen jede Form von staatlicher und religiöser Autorität zu setzen; was bedeuteten, auf das Ganze gesehen, die Kreise, in denen Freiheit als freie Hingabe an die sittliche Idee und ihre Darstellung in Staat und Staatsreligion gelehrt und gelebt wurde! War doch schon im 4. Jahrhundert in Griechenland die folgenschwere Wendung von der Philosophie als Erziehung zum Staat zur philosophisch verkleideten Religion vollzogen worden, in der die alte Welt der Polisreligion, die Formen des staatlichen Lebens, das neue wissenschaftliche Weltbild unmerklich ihren ursprünglichen Gehalt verloren und zur Folie einer neuen Anschauung und Deutung des Menschen wurden. Die Wandlung der Philosophie in Ethik und Religion bedeutet, daß der Mensch und sein Leiden zum Ausgang und Zielpunkt der Besinnung wird — eine ebens fruchtbare wie gefährvolle Entwicklung.

Im orientalischen Hellenismus wirken sich alle die Kräfte aus, die von dem wegführten, was der Mensch in Attika im 5. Jahrhundert geworden war. Von Anfang an stand die Polisverfassung der orientalischen Griechenstädte in einem nur zu verhüllenden, nicht aufzuhebenden Widerstreit mit der von Alexander im ganzen Reich außer in Makedonien durchgesetzten, von seinen Nachfolgern aufrechterhaltenen Herrschervergötterung. Diese ist ihrerseits ein sprechendes Zeugnis für die Verwirrung der religiösen Vorstellungen bei denen, die sie forderten und ausübten. Mochte sie in Augenblicken des enthusiastischen Aufschwungs, im Anblick von Alexanders Welteroberung und Augustus' Weltbefriedung, eine echte religiöse Ergriffenheit zum Ausdruck bringen, so wurde sie im Alltag zur leeren Zeremonie. Das Grauen der Juden vor ihr rührt daher, daß sie wußten, was Gottesdienst ist, und sich darin nicht irre machen ließen. Die Verkehrung der sittlichen Bindung des einzelnen an Gemeinschaft und Staat in eine Religion, die keine war, hat nicht zum wenigsten die Schwächung und Verflüchtigung des Staatsgefühls zur Folge gehabt, die seit der römischen Zeit im Orient das Bewußtsein nationaler und staatlicher Zugehörigkeit gegenüber dem religiösen Gemeinschaftsgefühl bedeutungslos werden läßt.

An allem, was ihnen bis dahin Religion geheißen hatte, mußten die Orientalen irre werden. Die Griechen waren gewohnt, überall in den Göttern der Fremde die olympischen Götter wiederzuerkennen. Sie lehrten den Orient, seine Gottheiten im Bildnis zu vermenschlichen. Zugleich aber brachten sie die Kritik an aller vermenschlichenden Gottesauffassung und mit ihr den Gottesgedanken der Philosophen. Das führte zu einer Formalisierung und Entwertung der überkommenen Gottesdienste, zum Freiwerden der religiösen Spekulation, vor



161. Grabstele aus Palmyra, römische Zeit.



162. Gandhara. Stehender Buddha.
Aus A. v. Le Coq. Die buddhistische
Spätantike in Mittelasien Bd. 1.

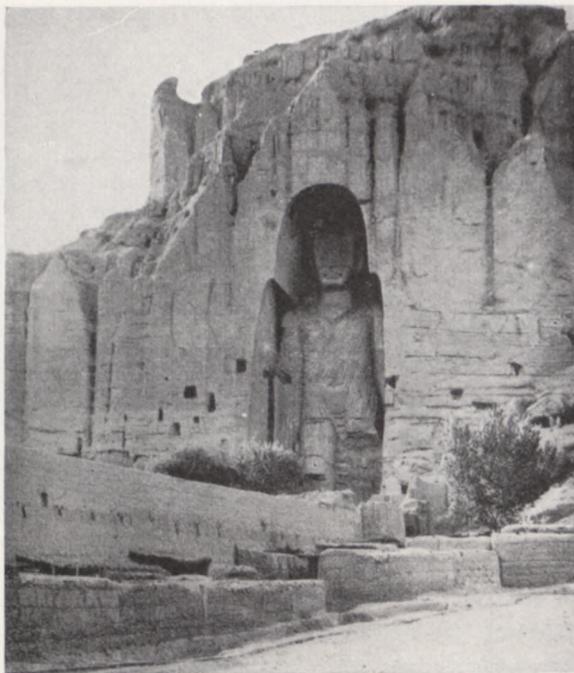
allem zu der Flucht aus der gewohnten Sicherheit der traditionellen Religion in alle Wüsteneien der Superstition und des Zaubers.

Aus dieser ebenso rasch wie ungehemmt sich vollziehenden Destruktion erhebt sich eine verwandelte Menschheit. Sie wird Trägerin der religiösen Umwälzung und Erneuerung, die den Hauptinhalt der hellenistischen Kultur ausmacht und dem religiösen Leben des Morgen- und Abendlandes die nicht wieder auszulöschende Prägung gegeben hat. Durch das Erwachen, das der Mensch dieser Zeit erfährt, ist ihm die Unschuld des Daseins verlorengegangen, die ihn vordem geborgen hatte. Die Institutionen des öffentlichen Lebens und des Gottesdienstes, die Jahrtausende lang ihre Form gewechselt hatten, aber in ihrer Substanz unangetastet geblieben waren, denen er seine Ohnmacht und sein Leiden hatte anheimgeben können, schwanden dahin und ließen ihn mit sich allein. Er suchte in den griechischen Lehren Trost, die dem Weisen, wenn er sich aus der Verstrickung der Welt und den Trübungen der Leidenschaften befreit, das Heil und den Frieden der Seele verheißen. Unfähig, das grandiose Ganze des Platonismus aufzufassen, hörte er aus ihm um so andächtiger heraus, was an orphische Religiosität anklingt, was einen Gegensatz zwischen der höheren, lichten Welt des Geistes und der niederen Stofflichkeit aufzurichten, den Sinn des menschlichen Daseins in die Erlösung zu setzen scheint. Und der platonische Mythos vom Niederstieg der Seele aus der überhimmlischen Stätte in die Haft des irdischen Daseins, aus der sie in die obere Heimat zurückverlangt, ist zum Leitsymbol der hellenistischen Frömmigkeit und theologischen Systematik geworden.

Es führt zu nichts, wenn man die charakteristischen Züge der hellenistischen Religion: Weltangst und Weltabwertung, den sogenannten 'Dualismus', der die Welt als die Stätte des Kampfes zwischen dem Göttlichen und dem Widergöttlichen deutet und den Schnitt zwischen beiden Mächten mitten durch den Menschen hindurch legt, ferner Heilandserwartung und Endzeitsspekulation, Askese und Enthusiasmus auf bestimmt angebbare geschichtliche und lokale Ursprünge zurückzuführen versucht. Sie sind die notwendigen Äußerungen einer bei aller verwirrenden und abstrusen Formenmannigfaltigkeit einfachen und allgemeinen, durch Jahrhunderte wesentlich konstanten religiösen Sehnsucht, die, nach einzelnen Vorböten in vorgriechischer Zeit, den ganzen hellenistischen Orient durchdringt und sich erst bei dem christlichen und dem islamischen Gottesgedanken beruhigt. Sie nimmt ihre sprachliche und literarische Form von den gegebenen Vorbildern griechischer Lehrdarstellung und zieht als Stoff wahllos, in willkürlicher Umbildung und Ausdeutung, griechische und orientalische Mythologie und Sakralüberlieferung an sich. Wie diese mit den Mitteln der von den Griechen ausgebildeten allegorischen Erklärung der neuen Religiosität gefügig gemacht werden können, so erweist sich als Jungbrunnen für die ererbten Kulte ihre Anpassung an das Muster der eleusinischen Mysterien; sie ist allen bedeutenderen Kulte des Ostens — der Isis und des

Serapis, des Adonis und Attis, der Großen Mutter und des Mithras — zuteil geworden und bedeutete die Voraussetzung ihrer Ausbreitung nach dem Westen in der Kaiserzeit. Neben den inneren Gründen für die Erhaltung der alten Gottesdienste in veränderter Gestalt und Auslegung sind die äußeren nicht zu übersehen: sie liegen in dem Selbsterhaltungs- und Machtwillen der auf Bestätigung und Erweiterung ihrer Privilegien bedachten Priesterschaften, ohne deren wohlwogene Toleranz auch der Herrscherkult im Osten nicht die Bedeutung gewonnen hätte, die er gewonnen hat. Die Kunst, mit der Religion Geschäfte zu machen, brauchte der hellenistische Orient nicht zu lernen.

Wie tief der Hellenismus selbst in das Judentum hineingewirkt hat, das ihm dank seiner eigentümlichen Verfassung, seiner Traditionspflege und seinem darauf gegründeten Selbstbewußtsein eine stärkere Konsistenz



163. Bamian (Afghanistan), Buddha-Kolossalbild.

entgegenzustellen hatte als irgendeine andere östliche Religion, das zeigt die umfangreiche, meist in Ägypten entstandene jüdische Literatur in griechischer Sprache, der in einzelnen Stücken der Ausgleich der jüdischen Frömmigkeit mit griechischer Kosmosbetrachtung und Lebensweisheit gelungen ist. Die griechische Übersetzung der heiligen Schriften, mochte sie auch höheren Ansprüchen an literarische Kunst nicht genügen, forderte und fand Aufmerksamkeit durch die Bedeutung ihres Inhalts und wirkte weiter als die früher (S. 164) gewürdigten Vermittlungsversuche des Berossos und Manetho. Nachdem zu Beginn des 2. Jahrhunderts die Seleukiden in der Herrschaft über Palästina die Ptolemäer abgelöst hatten, wetteiferten die rivalisierenden Bewerber um das Hohepriesteramt in dem Hervorkehren hellenistischer Neigungen und ermutigten Antiochos IV. Epiphanes zu dem unsinnigen Versuch, den jüdischen Kultus überhaupt abzuschaffen und den Tempel auf dem Zion dem Zeus zu weihen (168). Die Erhebung der Makkabäer führte weit über das hinaus, was erhofft werden konnte: bis zur Erneuerung der seit vierhundert Jahren unterbrochenen staatlichen Autonomie. Aber die Herrschaft der Hasmonäer (140—63) wie des Idumäers Herodes (37—4), wohl des geschicktesten Politikers, der je in Jerusalem regiert hat, war dazu angetan, die alte prophetische Meinung von der Unvereinbarkeit der Theokratie mit dem Königtum zu bekräftigen. Gegenüber dem fügsamen Priesteradel und seinem Anhang wie gegenüber dem Herodes, der in Jerusalem zwar den Tempel prächtig erneuerte, aber auch ein Theater baute und, seinem kaiserlichen Freunde in Rom zu Gefallen, Städte rein griechischen Gepräges wie Cäsarea am Meere und Sebaste (an der Stelle des alten Samaria) gründete — ihnen gegenüber sammelte sich die Partei der Gesetzesfrommen, die das letzte Wort behielten, über die Katastrophen unter Vespasian und Hadrian hinaus.

Der territoriale Rückgang des Alexanderreiches, der die Schwächung und schließlich das Schwinden des griechischen Kulturfaktors im fernerem Osten zur Folge haben mußte,



164. Geflügelter Jüngling (Putten- und Girlandenmotiv) aus Miran, Ostturkestan.

ther und die seit der Mitte des 2. Jahrhunderts aus den Ländern des Jaxartes und Oxus heranzuströmenden Saken und Tocharer (die nichts mit den Trägern der heute „tocharisch“ heißen Sprache zu tun haben); zugleich von inneren Zwistigkeiten zerrüttet, ging sie im letzten vorchristlichen Jahrhundert unter. Dennoch ist in ihrem Reich eine durch viele Jahrhunderte fortreichende Tradition griechischer Sehweise und Formkraft geschaffen worden. Nach dem Gebiet von Kabul im heutigen Afghanistan, dem Gandhara der altpersischen und indischen Überlieferung, ist die Kunst benannt, die auf die ältere, von Indien her eingeführte buddhistische Kunst befreiend und bereichernd einwirkte und ihr das nach griechischem Vorbild gestaltete kanonische Buddhabildnis schenkte. Sie hat die buddhistische Mission auf ihrem Wege über die zentralasiatischen Gebirge und auf den Karawanenstraßen Ostturkestans bis nach China und Japan begleitet. Zu Anfang unseres Jahrhunderts sind die Denkmäler dieser Kunst aus den Ruinenstätten Ostturkestans bis zum chinesischen Limes hin wieder ans Licht getreten. Durch sie sind die in den sieben ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung überwiegend indogermanischen Bewohner des Landes — Inder und Saken im Süden, die sogenannten „Tocharer“, die sich selber Arshi nennen, im Norden — an die Ausläufer hellenistischer Kultur angeschlossen worden.

Andererseits bedeutete die Errichtung der arsakidisch-parthischen Herrschaft im Zweistromland keinen Bruch mit der griechischen Stadtkultur, die sie vorfand. Die neuen Herren und ihre adligen Gefolgsleute wünschten in allem die Erben der Seleukiden zu sein und nannten sich Philhellenen, weil sie es waren. Eine iranische Restauration hat es unter ihnen nicht gegeben. Wie Babylon als Griechenstadt fortlebte, so blieb Seleukeia die Weltstadt, in der mit den griechischen, einheimisch aramäischen und jüdischen Bewohnern die Kaufleute aus aller Welt zusammentrafen, während die Parther sich in Ktesiphon, ihrer neuen Stadt auf dem andern Ufer des Tigris, einrichteten. Seleukeia gilt noch dem Tacitus als *civitas potens, saepe muris, neque in barbarum corrupta, sed conditoris Seleuci retinens* (Ann. 6, 42). Ihre Größe wurde erst durch die römische Zerstörung zur Zeit Mark Aurels gebrochen (165 n. Chr.); aber schon der erste Sassanide besiedelte sie neu. Während der ganzen Partherzeit, bis ins 3. nach-

setzte am angreifbarsten Punkt, in Nord- und Ostiran, ein. Kurz nachdem sich um die Mitte des 3. Jahrhunderts in Baktrien ein griechisches Reich von den Seleukiden unabhängig gemacht hatte, begründete in Parthien eine Dynastie aus dem sakischen Stamme der Aparner die Herrschaft der Arsakiden, die siegreich nach Westen vordrangen und den Seleukiden hundert Jahre später Babylonien und Mesopotamien entzogen.

Die graeko-baktrische Herrschaft kämpfte auf verlorenem Posten gegen die Par-

christliche Jahrhundert, erhielt sich griechisches Leben in den Städten, so außer in dem großen Seleukeia auch in Seleukeia am Eulaios, an der Stelle des alten Susa, in Dura-Europos am mittleren Euphrat, in Orchoe, dem alten Uruk. Und nicht nur in den größeren Städten: wie in Ägypten gerade die unbedeutende Provinzstadt Oxyrhynchos (heute Behnesa) den reichsten Fund literarischer Papyri hergegeben hat, so stammen aus einer entlegenen Kome in den kurdischen Alpen zwei griechische Pergamenturkunden, die kurz vor und nach der Wende unserer Zeitrechnung datiert sind und sich auf die Veräußerung eines Weinbergs beziehen, an der kein Grieche beteiligt ist; doch sind die Namen der iranischen Kontrahenten und Zeugen durchgehend gräzisiert. Die griechischen Inschriften und Pergamente aus dem Osten sind noch spärlich und auf größere Papyrusfunde ist nicht zu hoffen. Aber im Lichte der reicheren Denkmäler aus Kleinasien, Syrien und Ägypten lehren sie, was man noch vor zehn Jahren nicht wissen konnte und daher in Abrede stellte: daß die Kultur Babyloniens und seiner Nachbarländer bis ins 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. vom Hellenismus so beherrscht ist wie die der Länder am Mittelmeer.

Die römische Periode.

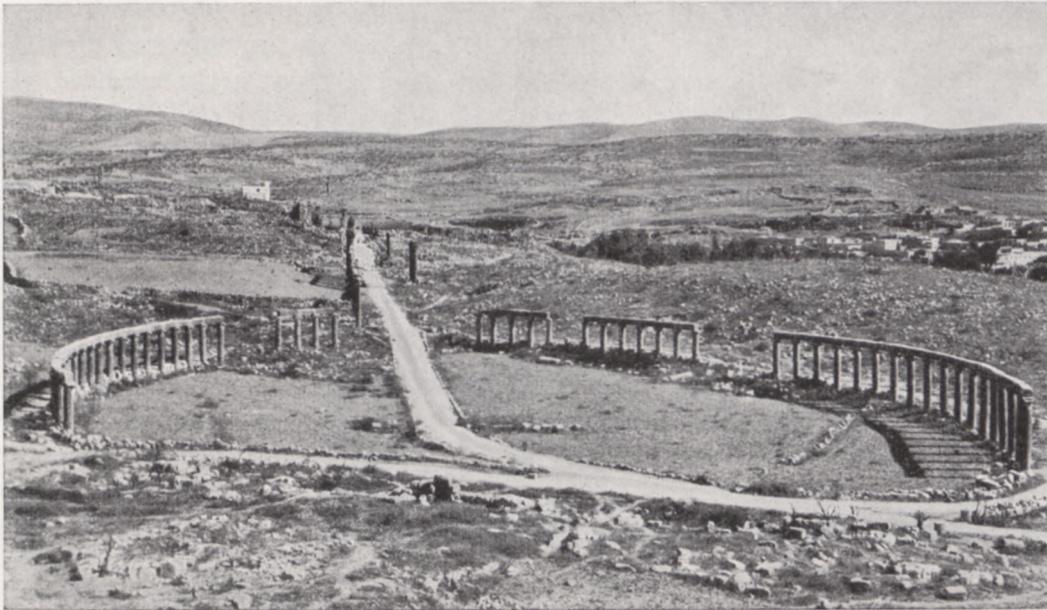
Die Einbeziehung Roms in die hellenistische Kultur seit dem 3. Jahrhundert zeigt anfangs mit der des Orients manche Ähnlichkeit, im Guten wie im Bösen. Aber während sie hier von einem landfremden Herrenvolk durchgesetzt wurde, war Rom seines eigenen staatlichen und kulturellen Schicksals Herr. Es vollendete in anderthalb Jahrhunderten den Weg, der zur Unterwerfung des Orients führte. Am Anfang und am Ende dieses Weges steht die Niederbringung der beiden Männer, die als Einzelne Roms stärkste und gefährlichste Feinde waren, beide Orientalen, beide bewußte Träger griechischer Bildung: Hannibal und Mithradates VI. Eupator. Das Auftreten des letzteren, zusammen mit dem seines Verbündeten und Schwiegersohnes Tigranes von Armenien, führte im Osten Anatoliens, zwischen der römischen und der parthischen Sphäre eine Episode der Machtbildung herauf, die an das ebenso rasch aufsteigende und niedergehende Turkmenenreich denken läßt, das sich etwa in der gleichen Landschaft fünfzehnhundert Jahre später, zwischen Osmanen und Persern erhob. Pompeius, dem die leichte Vollendung dessen zufiel, was Lucullus begonnen hatte, konnte nicht nur den syrischen Rest des Seleukidenreiches zur römischen Provinz machen und Jerusalem einnehmen (64/63), sondern auch in den kleinasiatischen Provinzen Ordnung schaffen, durch deren Mißhandlung in den beiden vorangegangenen Menschenaltern das republikanische Rom seine Unfähigkeit, Länder zu beherrschen, erwiesen hatte.

Das Mündigwerden Roms unter der Anleitung griechischer Bildung, das durch die Namen des jüngeren Scipio und Ciceros bezeichnet wird, vollendet sich im Prinzipat des Augustus — in dem Römertum der beherrschten Kraft und der vernünftigen Ordnung, dem Livius die Geschichte schreibt, Vergil die nationale Epopöe schafft, Horaz die unsterblichen Lieder der Römertugend schenkt. Bei Actium hat Rom über den Orient gesiegt und sich seiner entledigt. Augustus hält die von Pompeius gezogenen Grenzen: die Ausdehnung des Reiches nach Osten durch Bezwingung der Parther, die Caesar geplant hatte und an der Antonius gescheitert war, gibt er preis, so wie er auf Romanisierung des Ostens verzichtet. Erst Trajan, der das Nabatäerreich mit der Hauptstadt Petra im Süden des Toten Meeres zur römischen Provinz macht und von dort über Bostra und Damaskus bis nach Palmyra die Grenze durch den syrischen Limes sichert, dringt wieder bis in das Gebiet des unteren Euphrat und Tigris vor, in dem noch zweimal während des 2. Jahrhunderts, unter Mark Aurel und unter Septimius Se-

verus, römische Heere mit vorübergehendem Erfolg auftreten. Die Römer lassen das kulturelle Leben der vorderasiatischen Provinzen seinen Gang gehen; vorher und nachher ist ihnen keine Zeit so ruhigen Gedeihens beschieden gewesen wie in den beiden Jahrhunderten der Pax Romana.

Im ersten Jahrhundert der Kaiserzeit setzt das Eindringen von verschiedenen Kulturen orientalischer Herkunft nach Rom und in den Westen ein, das, durch die Intensivierung des Weltverkehrs, durch Kaufleute, Wanderprediger, vor allem durch das Heer gefördert, sich rasch steigert und im 3. Jahrhundert den Höhepunkt erreicht. Es ist ein Vorgang, der für eine geistig beunruhigte und unsicher gewordene, mehr religiös interessierte als religiöse Epoche typisch ist und darum Beachtung verdient — wenn auch eine in religiöser Hinsicht so ähnlich geartete Zeit wie die unsere geneigt ist, seine allgemeine Bedeutung zu überschätzen. Eine Reaktion des Orients gegen das Abendland oder gar eine Orientalisierung der spätantiken Religion überhaupt stellt er so wenig dar wie heute die Begründung von buddhistischen und muslimischen Gemeinden in einigen europäischen Hauptstädten eine Orientalisierung der modernen abendländischen Religion bedeutet. Außerdem ist an jenen Kulturen wohl einiges barbarische Ritual und liturgische Beiwerk orientalisch — ihr religiöser Gehalt, sofern ein solcher vorhanden ist, und ihre Theologie spricht die Sprache griechischer Popularphilosophie und faßt sich wesentlich in den gleichen Heilsverheißungen zusammen: keine dieser Religionen hat noch etwas Urwüchsiges und Solides. Nicht sie, nicht die religiösen Moden der römischen Salons und die Superstition der Soldaten und Soldatenkaiser tragen die geistige Bewegung. Diese wird vom Fortleben der antiken Bildung und seit dem beginnenden 2. Jahrhundert vom Christentum bestimmt, dem alle die zukunftsbildenden Kräfte zu Gebote stehen, die jenen Religionen mangeln: eine fest gegründete, das ganze Reich erfassende Gemeindebildung, eine klar umschriebene, trotz beginnender dogmatischer Differenzierung auf einige einfache Grundregeln zurückzuführende Glaubens- und Sittenlehre, grundsätzliche Freiheit von Zauber und Aberglauben bei fortschreitender Anpassungsfähigkeit an die profane Bildung und allgemeine Kultur. — Auch sonst ist gegenüber der Neigung, die Orientalisierung der kaiserzeitlichen Kultur zu übertreiben, Zurückhaltung geboten. Diokletian ist mit nichten der „erste Kalif“, sondern in seiner Sorge um das Reich eine echt abendländische Gestalt; welcher Kalif hätte sich, einzig um für die Zukunft die höchstmögliche Gewähr für gutes Regiment zu schaffen, eine solche Selbstbeschränkung auferlegt wie Diokletian mit seinem Adoptionssystem? Wie sich wirkliche Orientalen auf dem Kaiserthron ausnehmen, kann man an Elagabal studieren.

Im Orient erfuhr der Hellenismus den schwersten Schlag, der ihn seit Alexander getroffen hatte, durch die Aufrichtung des Sassanidenstaates in Persien (seit 224) — nicht sowohl wegen der feindlichen Haltung der zoroastrischen Staatskirche gegen die griechische Bildung als wegen der zerstörenden Wirkung der vier Jahrhunderte lang immer wieder aufflammenden, die Kraft beider Reiche zermürbenden römisch-persischen Kriege auf die Länder zwischen dem Mittelmeer und den persischen Gebirgen. Viermal sind die Perser und ihre Verbündeten bis Antiocheia vorgedrungen, 242 unter Schapur I., 529 unter al-Mundhir von Hira, 540 unter Chosrau I., 612 unter Chosrau II.; beim drittenmal wurden die Bewohner fortgeführt und bei Seleukeia in der 'Römerstadt' angesiedelt — so wie einst Dareios die Milesier an die Tigrismündung verpflanzt hatte; die Stadt hat sich von diesen Schlägen nicht wieder erholt. Die Kriege legten nicht nur durch Zerstörung, durch Kontributionen und rücksichtslose Steigerung der Steuern den Provinzen unerträgliche Lasten auf, sie unterbanden auch den Fernhandel, an dem die wirtschaftliche



165. Römisches Forum in Dscherasch, Ostjordanland. (Phot. Raad & Krikorian.)

Bedeutung der großen Städte hing. So tritt seit dem 3. Jahrhundert ein Rückgang der wirtschaftlichen Blüte und damit des allgemeinen kulturellen Lebens im vorderen Orient ein, während gleichzeitig die beiden feindlichen Mächte, anstatt ihre Grenzen gegen die nördlichen und östlichen Barbaren zu festigen, einander in erfolglosem Ringen aufrieben, bis die Araber ein Ende machten.

Schon Ardaschir, der erste Sassanide, betont seine Anhänglichkeit an die zoroastrische Religion, läßt aber seine Inschriften noch drei Sprachen reden: parthisch, persisch und griechisch; er erkennt also die Sprache seiner griechisch redenden Untertanen in den Städten des Zweistromlandes als eine von drei Reichssprachen an. Noch im Laufe des 3. Jahrhunderts verschwindet das Griechische aus den Inschriften, und unter dem vierten Sassaniden gelingt es dem steigenden Einfluß des zoroastrischen Klerus, den niedergehenden babylonischen Hellenismus in seinem letzten und stärksten Exponenten zu treffen: in Manis Lehre von der Gefangenschaft des göttlichen Lichtes in der Welt und seiner Erlösung durch den vollkommenen Menschen. In der Beseitigung Manis und der Verfolgung seiner Anhänger konstituiert sich die sassanidische Staatskirche. Ihr heiliges Buch wird die umfangreiche Sammlung des Awesta (d. i. 'Grundtext'), von der sich aus dem Untergang der zoroastrischen Kirche nur Bruchstücke erhalten haben, darunter als kostbares Hauptstück die siebzehn Hymnen Zarathustras, von denen freilich schon die Sassanidenzeit keinen Vers mehr verstand. Die Überlieferung, das Awesta sei die Erneuerung einer schon vor Alexander vorhandenen und von ihm zerstörten Sammlung heiliger Schriften, ist so wenig wahr wie die andere, nach der in frühsassanidischer Zeit in großem Ausmaß griechische und indische Werke übersetzt und dem Awesta einverleibt worden wären. Was von zoroastrischer Theologie aus sassanidischer Zeit bekannt ist, zeigt sich von griechischer Bildung so gut wie unberührt. Diese wurde von den Christen im persischen Reich gepflegt und mag auch in aufgeklärten Laienkreisen oder am Hof eines aufgeklärten Monarchen wie Chosrau I. eine Heimstatt gefunden haben — die Staatskirche hat ihr den Rücken gewandt.



166. Wandgemälde aus dem Mithraeum von Dura: Mithras auf der Jagd.

wenigen anderen eingewurzelte Legitimität setzt ihm eine Schranke: jeder Usurpationsversuch eines noch so tüchtigen und bewährten Unebenbürtigen ist aussichtslos. Vermöge der Bedeutung des Adels bildet sich eine ritterliche Kultur mit den ihr eigentümlichen Wertbildungen und Lebensformen aus; ihren dichterischen Niederschlag birgt im 10. Jahrhundert das Epos des Firdosi, das auf dem 'Königsbuch', einem die gesamte mythische und historische Überlieferung zusammenfassenden Werke der ausgehenden Sassanidenzeit beruht. Dem entsprechen die Formen des höfischen Verkehrs zwischen Konstantinopel und Ktesiphon: auf beiden Seiten legt man Wert darauf, daß selbst in Kriegszeiten ein Thronwechsel in offizieller Weise zur Kenntnis gebracht wird. Kavad I. wünscht, um seinem Sohn, dem späteren Chosrau I., die Thronfolge zu erleichtern, daß der Kaiser Justin ihn adoptiere (um 525). Chosrau II. gelangt durch die Hilfe des Maurikios auf den Thron (591); bei ihm sucht nach der Usurpation des Phokas (602) der angebliche Sohn des Maurikios Zuflucht.

In den jähen Zusammenbruch des sassanidischen Staates, das Werk von zwei verlorenen Schlachten (Kadesija 636/7, Nehawend 641), wurde sowohl die Kirche wie der Feudalismus mitgerissen: das ist das unzweideutige Gericht über beider Lebensfähigkeit. Eine geistige oder gesellschaftliche Macht, die das Ende des Staates hätte überdauern können, hat die sassanidische Periode nicht ins Leben gerufen.

Dadurch, daß es eine solche Macht in Gestalt der christlichen Kirche in sich barg, hat Rom die Kontinuität der abendländischen Geschichte und der antiken Bildung gerettet. Die Kirche ist, durch eine Reihe von einzigartigen Umständen ermöglicht, die Erfüllung der hellenistischen Kultur. Sie hat aus dem Judentum, dem Hellenismus, dem Römertum gerettet, was nach der Auflösung des klassischen Prophetismus, des echten Platonismus, des augusteischen Staatsgedankens zu retten war. Sie hat für den Menschen der alten Welt die Zucht und den Trost gefunden, deren er bedurfte.

Die fruchtbare Vieldeutigkeit der christlichen Verkündigung tritt in der scheinbaren Zwiespältigkeit ihrer ältesten Überlieferung hervor. Das Evangelium birgt den einfachsten menschlichen Gehalt: Gottes- und Bruderliebe, selbstlose Hingabe, schuldloses Leiden und

Der zweite Machtfaktor, mit dem die Chosroen zu rechnen hatten, war der Feudaladel, der, wie schon im Partherstaat, die Wehrfähigkeit garantierte, solange es kein stehendes Heer gab. Seine Haltung gegenüber der Dynastie entspricht etwa der der Legionen gegenüber den Kaisern des 3. Jahrhunderts. Kein Versuch, die Staatsverwaltung bürokratisch zu zentralisieren, ist seiner Herr geworden. Er setzt die Chosroen ein und ab — nur der im persischen Volke wie in we-

Sterben, in Aussprüchen, Gleichnissen und Berichten von einer Eindringlichkeit und Leuchtkraft ohnegleichen; dazu, in der Sprache der Zeit, die Erwartung der nahen und schon gegenwärtigen Gottesherrschaft und das Bewußtsein des Menschensohnes, den ein altes Prophetenwort verheißen hatte. Aber das alles ist eingebettet in den Glauben an den von den Toten Auferstandenen, der in Kürze wiederkehren und die Seinen heimholen wird: das Evangelium Jesu und das Evangelium von Jesus lassen sich nicht scheiden, so gewiß sie zweierlei sind. Nur von ihm, nicht von dem Menschen, der in Galiläa lehrte und nach Jerusalem zog, weiß Paulus, nur in ihm lebt er selber; aber wiederum gibt er auf der Grundlage dieses Glaubens, in der Formulierung der zeitgenössischen rabbinischen Erörterung, eine Entwicklung der Dialektik von Glauben und Werk und zugleich von jüdischer und christlicher Heilsverkündigung, die zu dem Tiefsten gehört, was es an Geschichtsbetrachtung gibt.

Dem Widerspiel von zeitloser Wahrheit und zeitgebundener Form des Glaubens entspricht das Nebeneinander von Parusieerwartung und praktischer Bewältigung gegenwärtiger Aufgaben. Mit dem sichersten Sinn für Disziplin und Ordnung zieht die beginnende Kirche dem Enthusiasmus des 'Propheten' und Geistträgers seine Grenzen und begründet die Hierarchie der Gemeindeämter. Sie lehrt, sich von der Welt unbefleckt zu erhalten, aber auch mit der Welt, wie sie ist, fertig zu werden; sie lehrt die Geschichte verstehen, sie bemeistert die Gegenwart und schafft für die Zukunft — und sie nimmt, indem sie sich in die Welt schickt, alle Gefahren auf sich, die dem Geiste drohen, wenn er nach der Macht greift: der Veräußerlichung und geistigen Erstarrung, der Vermischung geistlicher und weltlicher Zwecke, der Unduldsamkeit und des Gewissenszwanges. Aber indem die Kirche die schützende Hülle um das Evangelium legte, behütete sie auch die in ihm enthaltenen Kräfte der Erschütterung und Erneuerung.

Der Weg der christlichen Verkündigung führt von Jerusalem unmittelbar in die griechisch redende Welt. Das älteste Evangelium, das des Marcus, ursprünglich aramäisch verfaßt, wird bereits von den Verfassern des ersten und dritten Evangeliums in griechischer Übersetzung benutzt. Antiocheia ist der Ausgangspunkt der Weltmission; hier erfolgt der Bruch mit dem Judentum, hier stellt zu Beginn des 2. Jahrhunderts Ignatius den Gedanken des monarchischen Episkopats auf und spricht als erster von der *καθολικὴ ἐκκλησία*. Die ersten großen Siege des katholischen Gedankens hat freilich Rom davongetragen: durch die Abwehr der marcionitischen Zerreißung der alttestamentlich-christlichen Kontinuität und der valentinianischen Mythologisierung des christlichen Erlösungsgedankens. Die beginnende Christologie der Apologeten nähert sich der griechischen Bildung und macht sich ihr verständlich, indem sie den Logosgedanken einführt. Unter der Führung Roms — dessen Gemeindesprache bis ins 3. Jahrhundert das Griechische bleibt — wird die christliche Überlieferung durch Abgrenzung des Kanons der



167. Wandgemälde aus Dura: Heilung des Gichtbrüchigen.

neutestamentlichen Schriften, durch Formulierung der Glaubensregel, durch Erhebung des Bischofsamtes zum Bürgen der Tradition gesichert. Die Kirche wird zum Staat im Staat. Es ist die gleiche Sorge um das Reich, die Diokletian ihre Vernichtung in letzter Stunde versuchen, Konstantin sie staatlich anerkennen läßt. Erst durch die Kirche ist Rom ewig geworden.

Während im Abendlande überall das Lateinische als Kirchensprache durchgesetzt und die Volkssprachen auf Jahrhunderte vom literarischen Gebrauch ausgeschlossen wurden, wird im Orient schon im ausgehenden zweiten Jahrhundert das Monopol der griechischen Verkehrssprache gebrochen und mit der Übertragung der christlichen Literatur, an erster Stelle der heiligen Schriften, in die Landessprachen begonnen: ein Vorgang, der zwar die Abspaltung der orientalischen Kirchen von der Reichskirche vorbereitete und erleichterte, aber für die allmähliche Erweckung und Erhaltung des vom griechischen wie vom christlichen Kosmopolitismus geschwächten Nationalgefühls und die Entstehung nationaler Literaturen die größte Bedeutung gewinnen sollte. Die Bedeutung für die christliche Mission, die seit der Wende des 2. Jahrhunderts das nordwestmesopotamische Edessa gewann — seinen Namen hatte es einst nach der alten Königsstadt in Makedonien erhalten —, vermochte es, daß das edessenische Syrisch zur Kirchensprache des ganzen aramäischen Ostens und seiner Missionsgebiete wurde. Auch die in Adiabene, östlich vom Tigris, schon in parthischer Zeit Boden fassende christliche Mission im persischen Reiche bediente sich des Syrischen und behielt es nach der Konstituierung der persischen Kirche unter dem Katholikos von Ktesiphon-Seleukeia (410) und der Erklärung ihrer Unabhängigkeit vom Westen bei.

Den Bruch in der Einheit der östlichen Kirche führten die christologischen Streitigkeiten des 5. und 6. Jahrhunderts herbei — oder was dasselbe ist: der theologisch verhüllte Machtkampf der Patriarchen von Alexandria mit den ihnen seit der Synode von 381 vorgeordneten Patriarchen von Konstantinopel. Wieviel dabei die kaiserliche Kirchenpolitik, wieviel die Aufsässigkeit der Orientalen verschuldet hat, ist nicht leicht auszumachen. In Antiocheia bestand seit dem beginnenden 4. Jahrhundert die theologische Schule, die unter Verwerfung der allegorischen Schriftauslegung die Trennung der beiden Naturen in Christus und die Wahrung seiner vollen Menschlichkeit als sittlichen Vorbildes verfocht. Als ihr Vertreter wurde Nestorios, der Patriarch von Konstantinopel — er war angeblich ein Syrer aus Germanikeia am Euphrat — von der ephesinischen Synode (431) verurteilt. Das staatliche Vorgehen gegen die Antiochener hatte zur Folge, daß die in ihrem Geist geleitete, berühmte 'Perserschule' von Edessa geschlossen und auf persisches Gebiet, nach Nisibis, verlegt wurde (489); und noch gegen Ende des Jahrhunderts stellte sich die persische Kirche auf das Bekenntnis des Nestorios. Von Babylonien und dem westlichen Persien ging dann der Siegeszug der nestorianischen Mission aus, der nach Südarabien und Indien, ostwärts zu Hephthaliten und Türken auf beiden Seiten des Tienschan, ja im 7. Jahrhundert bis in die beiden Hauptstädte Chinas führte — gleichzeitig mit der die gleichen Wege nach Osten ziehenden manichäischen Mission. Ihren Höhepunkt erreichte die Ausbreitung der nestorianischen Kirche im 13. Jahrhundert, als ihre Diözesen sich von Jerusalem bis nach Peking verteilten.

Das Kompromiß von Chalkedon (451) — Christus vollkommener Gott und vollkommener Mensch, die beiden Naturen weder vermischt noch getrennt zu denken — hatte die Entfremdung der an der *μία φύσις* festhaltenden Kirchen Ägyptens — der sich die abessinische anschloß — und Syriens zur Folge; in beiden Ländern blieben die dem Chalcedonense gefügigen 'Königlichen' (Melkiten) in bedeutungsloser Minderheit. Justinian setzte bald nach seinem Regierungsantritt die Staatsgewalt gegen die Monophysiten ein — es ist ein symbolisch bedeut-

samer Zufall, daß ihn die Rücksicht auf den arabischen Klientelfürsten von Damaskus dazu bewog, die Weihe von zwei monophysitischen Bischöfen zuzulassen: einer von ihnen war Jakob Baradaeus († 578), dessen unermüdlicher Tätigkeit der Neuaufbau der jakobitisch-monophysitischen Kirche gelungen ist. Sie fand auch nach Persien hin, wo sie von Chosrau II. gefördert wurde, und weiterhin Verbreitung. Beide syrische Kirchen wetteiferten nun in der Aneignung des geistigen Besitzes der griechischen Christenheit, der Schriften alexandrinischer und antiochenischer Theologen, der drei Kappadokier wie des Johannes Chrysostomos, nicht minder der profanen Autoren, unter denen Aristoteles und Galen obenan stehen. Im 6. und 7. Jahrhundert sind die Syrer die Erhalter



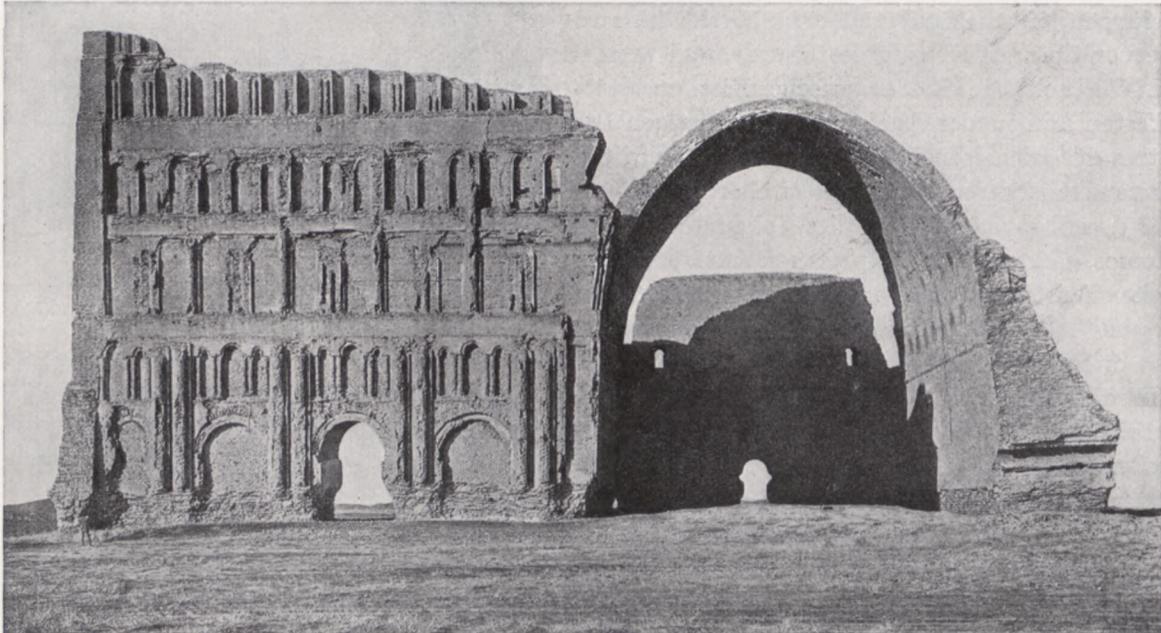
168. Naqsch-i-Rustam bei Persepolis, Felsrelief. Beleihung des Sassanidenkönigs Artaschir I. (3. Jahrhundert) durch den Gott Ormuzd.

des orientalischen Hellenismus geworden, den sie den Muslimen vermitteln sollten. In Syrien sind aber auch um 500 die einem Zeitgenossen der Apostel, dem Dionysius Areopagita, zugeschriebenen Bücher entstanden, die in der Verkehrung des Christentums in Mysterosophie die äußersten Konsequenzen ziehen; ihr gedanklich wie stilistisch verderblicher Einfluß hat die oströmische wie die abendländische Theologie für Jahrhunderte in den Bann gezogen.

In Armenien hatte das Christentum der Überlieferung nach schon kurz vor Konstantin staatliche Anerkennung gefunden. Aber es dauerte geraume Zeit, bis sich die armenische Kirche von griechischer und syrischer Bevormundung befreite. Aus der Teilung des Landes zwischen Rom und Persien (387) schöpften großgesinnte kirchliche Führer den Antrieb, die geistige Einheit des Volkes durch Schaffung einer nationalen Literatur zu sichern. So entstand seit dem 5. Jahrhundert, um dessen Mitte der persische Teil des Landes einem gewaltsamen Versuch der Bekehrung zum Zoroastrismus heroischen und erfolgreichen Widerstand leistete, neben zahlreichen Übersetzungen aus dem Griechischen und Syrischen eine originale theologische und geschichtliche Literatur, deren Geist treu geblieben zu sein das armenische Volk sich bis auf diesen Tag rühmen kann. Zu Beginn des 6. Jahrhunderts wandte sich die armenische Kirche von der griechischen ab und der strengen monophysitischen Richtung des Julian von Halikarnaß zu. Das führte hundert Jahre später zu ihrer Trennung von der bis dahin eng mit ihr verbundenen Kirche Georgiens, die sich wieder an Konstantinopel anschloß. Daher steht das vornehmste Heiligtum der georgischen Kirche auf dem heiligen Berge der griechischen Christenheit: das Ibererkloster auf dem Athos.

Schon vor der Zerstörung von Jerusalem hatte sich das Judentum ins Ostjordanland zurückgezogen und war dort, abgeschnitten vom Leben der Kirche unter den Griechen, verkümmert. Auch die Juden hatten die heilige Stadt verlassen müssen. Aber lag der Tempel in Asche, so stand doch das Lehrhaus fest. In dem jüdischen Jamnia, später in den galiläischen Lehrhäusern organisierte sich aufs neue die unablässige Bemühung um die 613 Gebote des Gesetzes Moses, um ihre Auslegung und Anwendung, mit dem Ziele, das Leben immer vollkommener dem Gesetz anzupassen. Unberührt von den geistigen Vorgängen der Umwelt schuf man hier und in den babylonischen Schulen die großen Sammlungen der rabbinischen Tradition und der sie erläuternden und ausführenden Diskussionen späterer Lehrer. Und

während das hellenistische Judentum abstarb, setzte sich die Autorität des Talmud durch. Der Treue zum Bunde vom Sinai blieb das Kreuz ein Ärgernis. Neben der Kirche setzt die Synagoge ihren Weg fort, um des Gesetzes und der Verheißung willen — in auswegloser Tragik; keiner hat sie tiefer erfaßt als der unbekannte deutsche Meister, der ihrer beider Bildnis am Portal des Straßburger Münsters aufstellte.



169. Ktesiphon, Tâq-i-Kesrâ. Palast des Sassanidenkönigs Schapur I. (3. Jahrhundert).

DIE ISLAMISCHE WELT

Das arabische Reich.

Die drei ersten Jahrzehnte des 7. Jahrhunderts führten die Perser bis ans Marmarameer und an den Nil, dann den Kaiser Herakleios, in einem Feldzug, dem die Kriegsgeschichte wenige an die Seite stellt, durch Armenien und die westlichen Provinzen des Sassanidenreiches. In eben dem Jahre, in dem Muhammed durch das Abkommen von Hudaibija den entscheidenden Schritt zur Wiedergewinnung von Mekka tat, stand Herakleios vor den Toren von Ktesiphon (628). Kein noch so pessimistischer Betrachter hätte damals voraussehen können, daß im Verlauf eines Menschenalters die gesamten Länder, um die der Streit zwischen Ostrom und Persien ging, Ägypten, Palästina und Syrien, Armenien, Mesopotamien und Babylonien, dazu das Sassanidenreich selber bis zu seinen östlichen Grenzen, der arabischen Eroberung erliegen sollten. Nach ihrem Erfolge kann diese nur mit dem Alexanderzuge verglichen werden; sie kam so unerwartet und gewaltig wie er. Zwar hatten sich Oströmer und Perser daran gewöhnt, daß ihre Grenzen von den Beduinen beunruhigt wurden; sie begegneten dem durch Duldung und Unterstützung arabischer Fürstentümer, dort in Damaskus, hier in Hira am unteren Euphrat. Doch konnte niemand vermuten, daß die arabische Halbinsel Kräfte barg, die imstande waren, der Welt ein neues Gesetz vorzuschreiben.

Die arabische Eroberung drang im Verlauf von zwei Menschenaltern im Westen durch ganz Nordafrika und die iberische Halbinsel, im Osten bis nach Turkestan und ins Indusgebiet vor. In der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts wurde ihr nördlich der Pyrenäen und vor den Toren von Konstantinopel Halt geboten. Aber noch im 9. Jahrhundert konnte von Nordafrika aus Sizilien erobert und für mehr als zwei Jahrhunderte (827—1061) den Arabern unterworfen werden. Gleichzeitig ging Kreta an sie verloren.

Während die Griechen einst nicht nur als Herrscher und Organisatoren, sondern als Bringer einer überlegenen und ihres Sieges sicheren Kultur in den Orient kamen, führten die Araber nichts mit sich als ihr Schwert und ihren Glauben. Sie kamen

aber, um als Rechtgläubige über Ungläubige zu herrschen, nicht um für ihren Glauben zu werben. Die beiden großen Wandlungen, aus denen die islamische Kultur hervorgeht: die Einbeziehung des Arabertums in die hellenistische Kultur Vorderasiens und die Bekehrung der christlichen und zoroastrischen Bevölkerung zum Islam, sind beides notwendige, aber nicht in der ursprünglichen Absicht der Eroberer gelegene Ergebnisse ihres Vordringens. Die Folge davon war, daß eine Kontinuität zwischen der hellenistischen und der islamischen Kultur tatsächlich geschaffen wurde — sie ist wesentlich stärker und lebendiger als die zwischen altorientalischer und hellenistischer Kultur. Aber sie trat nicht ins Licht geschichtlicher Besinnung, sie führte nicht zum Bewußtwerden einer Verbundenheit mit dem Erbe der Vergangenheit. Hier liegt der Unterschied gegenüber dem Eintreten der germanischen Stämme in die Kultur des römischen Reiches. Die im 4. Jahrhundert eingeleitete Bekehrung der ostgermanischen Stämme zum Christentum hatte die Wirkung, daß diese zwar den weströmischen Staat zerschlugen, aber die Kirche am Leben erhielten. Das Auftreten der Hunnen in Gallien (451) vermochte es, daß Römer, Westgoten und Franken sich zu siegreicher Abwehr zusammenschlossen. Der in Konstantinopel aufgewachsene Ostgote Theoderich war nicht minder römisch gesinnt als der Illyrer Justinian. Und der Übergang des Franken Chlodwig zum katholischen Bekenntnis schloß das erste dauerhafte Staatswesen, dessen Aufbau den Germanen gelang, an die spätantike Bildungsüberlieferung an. Der Zusammenhang, der hier im Westen hergestellt wurde, gewann seine besondere Bedeutung und Produktivität dadurch, daß er von Anfang an bewußt erlebt wurde. Damit beginnt der harte und ruhmreiche Weg der abendländischen Bildung, die sich immer aufs neue den Einklang von christlichem, antikem und national-eigenwüchsigen Erbe zu erkämpfen hat. Dem Orient sind die Leiden dieses Kampfes unbekannt geblieben, aber auch seine Siege.

Ist die arabische Expansion durch wirtschaftliche Not und Übervölkerung oder durch die Predigt Muhammeds hervorgerufen worden? Wenn sie auch in ihren Anfängen den regelmäßigen, durch Nahrungsmangel oder Beutelust veranlaßten Einbrüchen der Beduinen ins



170. Stuckdekoration aus Ktesiphon, sassanidisch (5.—6. Jahrhundert).



171. Nachahmung eines iranischen (sassanidischen) Seidenstoffes. 7.—8. Jahrh., Berlin, Staatl. Museen.

vom unmittelbar bevorstehenden Weltgericht zu einer weltoffenen Ordnung des diesseitigen Lebens, hatte der Prophet bereits selber überwunden; in Medina wurde er, als Oberhaupt der von ihm gestifteten Eidgenossenschaft und im Besitz einer Macht über die Menschen, wie sie wenigen Sterblichen zu Gebote stand, zum Staatsmann und Gesetzgeber. Aber sein Hauptanliegen, die Zerrissenheit der arabischen Stämme durch ihre Zusammenfassung in der neuen Gemeinde auszulöschen, wurde erst vier Menschenalter nach seinem Tode und sehr anders, als es ihm vorschwebte, in der Aufrichtung der abbasidischen Scheintheokratie verwirklicht. In der Zwischenzeit setzten sich Stammesbewußtsein und Stammespartikularismus wieder durch. Der Übergang der Herrschaft an die Omajjaden bedeutete den Primat des mekkanischen Stammes der Koreisch, insonderheit seines Patriziats, das dem Propheten am längsten widerstanden hatte und von dem Gehalt seiner Predigt am wenigsten berührt war. Stammesfehden haben das arabische Reich ausgehöhlt und seinen Sturz heraufgeführt. Und so stark blieb die alte Denkgewohnheit, daß die zur Gemeinde hinzutretenden Neubekehrten als Klienten einem bestimmten Stamm zugeteilt wurden — so wie in der Einteilung der Militärlager die Gliederung nach Stämmen bemerkbar blieb.

Dagegen nahm Muhammeds anderes Anliegen: die Ordnung des Lebens der Seinen nach einem einfachen und umfassenden religiös-ethischen Gesetz, in der Zeit des arabischen Reiches seinen geradlinigen Fortgang. Dies Gesetz stand auf dem Grunde des schlichten, mit keinen dogmatischen Gewichten behängten Bekenntnisses, daß kein Gott ist außer Allah und daß Muhammed der Gesandte Allahs ist. Es fordert den Vollzug der durch den Gottesgesandten verlautbarten Gebote. Ihr Inhalt ist eine auf systematische Ordnung verzichtende Reihe

Kulturland vergleichbar ist, so kommt ihr doch keine dieser Unternehmungen, weder früher noch nachher, an Stoßkraft, Planmäßigkeit und Erfolg von fernher gleich. Sie ist nicht einfach die 'arabische Völkerwanderung', sondern die Welteroberung der Muslime. Daß ein so ungebärdiges Geschlecht wie die Araber durch hundert Jahre zu gemeinsamer Aktion zusammengehalten wurde und etwas wie einen Staat zustande brachte — dessen kurze Geschichte freilich von Bürgerkriegen widerhallt —, das vermochte außer der kleinen Zahl hervorragender Staatsmänner, die den Arabern in dieser Zeit erstanden, der gemeinsame neue Glaube.

Das arabische Reich umfaßt die Zeit der vier ersten Kalifen von Medina (632—661) und der Herrscher aus dem Hause Omajja in Damaskus (661—750). Im Hinblick auf Muhammeds Verkündigung bedeutete es zu einem Teile ihre praktische Erfüllung, in mancher Hinsicht auch die Abwendung von ihr. Die erste Krise der neuen Religion: ihre Wandlung aus der warnenden und eifernden Predigt

von Bestimmungen für das tägliche Leben, in der Familie und in der Öffentlichkeit, in Gewerbe und Handel, im Gottesdienst und zu den Festzeiten. Was ihren ethischen Gehalt angeht, so sind sie von den Motiven der Nächstenliebe, der sozialen Fürsorge, des Schutzes der Schwachen, des Friedens unter den Gläubigen geleitet. Über die vielen Sekten und Konventikel, die sich an der Peripherie des Judentums und des Christentums gebildet hatten, um früher oder



172. Die Araberstadt von Aden. (Phot. H. v. Wissmann.)

später zu verkümmern, ragte Muhammeds Schöpfung, was die in ihr enthaltenen gemeinschaftbildenden Kräfte angeht, von Anfang an weit hinaus, bei manchen sonstigen Ähnlichkeiten. Freilich ist die Auswirkung und erzieherische Kraft der in Muhammeds Verkündigung enthaltenen sittlichen Normen dadurch beschränkt, daß sie sich nur auf das Leben der Gläubigen untereinander beziehen. Sie verhindern nicht nur nicht die Verachtung und Erniedrigung der Andersgläubigen, sondern steigern im Gläubigen ein Bewußtsein der Bevorzugung und moralischen Überlegenheit, das zu einem kaum überwindbaren Hindernis für den Aufstieg zu höherer Kultur geworden ist.

Die Beziehungen des Islam zu Christentum und Judentum sind mannigfaltig. Beide Religionen hatten längst unter den Arabern Boden gefaßt; das arabische Heidentum war bei Muhammeds Auftreten so in der geistigen Entleerung und im Übergang zur Superstition begriffen wie das germanische bei seiner Begegnung mit der christlichen Mission. Muhammeds Gerichtspredigt war so von christlichen Anschauungen inspiriert wie seine Auffassung der Gottesoffenbarung, des Wesens und Wirkens Jesu und seines eigenen prophetischen Berufs von verbreiteten gnostischen Spekulationen. Andererseits stand er — obwohl er den Seinen außer dem täglich fünfmal zu verrichtenden Gebet und der für wohltätige Zwecke bestimmten Almosensteuer die Einhaltung einer einmonatigen Fastenzeit gebot, und obwohl seine Predigt der Verachtung der irdischen Welt starken Ausdruck gibt — seiner Gesinnung nach den asketischen und enthusiastischen Zügen fern, die im Christentum von Anfang an enthalten waren und in den vom Mönchtum und seinen Idealen beherrschten orientalischen Kirchen der Zeit in den Vordergrund traten. Der gleiche praktisch weltoffene Sinn ließ ihn den jüdischen Nomismus ablehnen. Trotzdem zeigt die innere Entwicklung des Islam nach seinem Tode mehrere Menschenalter hindurch mit dem Judentum mehr Ähnlichkeit als mit dem Christentum. Von der Ausbildung einer Theologie oder Prophetologie ist zunächst nicht die Rede; erst die Auseinandersetzung mit Nichtmuslimen und der Zwang zu apologetischer Abwehr



173. Hochland von Jemen, nördlich von San'a.
(Phot. C. Rathjens u. H. v. Wissmann.)

nung, der Liturgie hervorging — freilich auch die darin enthaltene Gefahr der Veräußerlichung.

Dafür geht das Interesse der älteren Zeit darauf, die sich rasch erweiternden und verändernden Lebensverhältnisse der muslimischen Gemeinde fortschreitend mit den vom Propheten verkündeten religiös-ethischen Normen zu durchdringen — so wie das rabbinische Judentum darum bemüht ist, das ganze Leben bis in seine feinsten Verästelungen nach dem Gesetz zu ordnen. Schon zwanzig Jahre nach Muhammeds Tode wurde eine Normalausgabe der gesammelten Verkündigungen des Propheten, des Korans, eingeführt — eine erstaunlich kurze Frist: die Araber waren bis dahin mit literarischen Dingen noch unvertraut gewesen und die Kanonbildung hatte im nachexilischen Judentum mehr als vier, im Christentum über anderthalb Jahrhunderte beansprucht; freilich war der Vorgang in diesen beiden Fällen wesentlich komplizierter. Über das heilige Buch hinaus, das zum Organ des geistigen Lebens der Gemeinde wie der persönlichen Frömmigkeit wurde, suchte man den vorbildlichen Wandel und Brauch des Propheten und seiner Gefährten, die Sunna, zu ermitteln. Wo die Überlieferung nicht ausreichte, wurde sie durch gutgläubig erfundene Aussprüche und Schilderungen ergänzt. Die Pflege und Erweiterung dieser Tradition (des Hadith), die mit dem vorwaltenden ethisch-juristischen ein erbauliches Interesse verband, machten sich einzelne Fromme zur Aufgabe, die allmählich Schule bildeten. Dies sind die Keime der bedeutendsten und neben der Mystik charakteristischsten geistigen Leistung des Islam, seines religiösen Rechtes (Fiqh, d. h. eigentlich 'Wissen'), zugleich auch der Biographie des Propheten (Sira) und der aus ihr herauswachsenden Geschichtsschreibung.

Die islamische Religion tritt als politischer Faktor in die Erscheinung; die Frage des Verhältnisses von geistlicher und weltlicher Macht — die schwerste Frage, die der Religion in der Geschichte gestellt ist — hatte der Prophet gelöst, indem er beide in eins setzte. Was er nicht vermochte, war die Sicherung der Einheit der Gemeinde: sie überlebte ihn nur um weniger als ein Menschenalter und ging zu Bruch, als die Frage akut wurde, wer zum Oberhaupt der Gemeinde berufen sei. Die beiden ersten Nachfolger des Propheten (Kalifen, d. h. Statthalter) waren Männer seines engsten Kreises und seines Vertrauens — der zweite von ihnen, Omar (634—644), durch staatsmännische Sicherheit und Festigkeit des Charakters

hat die islamische Theologie ins Leben gerufen. Ebensovienig konnte man sich veranlaßt sehen, in der Ausgestaltung des Gottesdienstes über die von Muhammed geschaffenen, äußerst einfachen Formen hinauszugehen. So fehlte dem Islam das reiche Leben, das im frühen Christentum aus der Pflege der Sakramente, der Kirchenord-

die würdevollste Gestalt des frühen Islam überhaupt. Schon an dritter Stelle steht ein Angehöriger des mekkanischen Patriziats, aus dem Kreise der früheren Gegner Muhammeds, Othman — nicht der Vetter und Schwiegersohn des Propheten, Ali, dessen beide Söhne Hasan und Husein die einzigen männlichen Nachkommen Muhammeds waren.

In den Kämpfen, die nach Othmans Ermordung (656) zwischen seinem Verwandten und vorgeblichen Rächer Muawija, dem Statthalter von Syrien, und Ali begannen, bildeten sich — wenn man von den

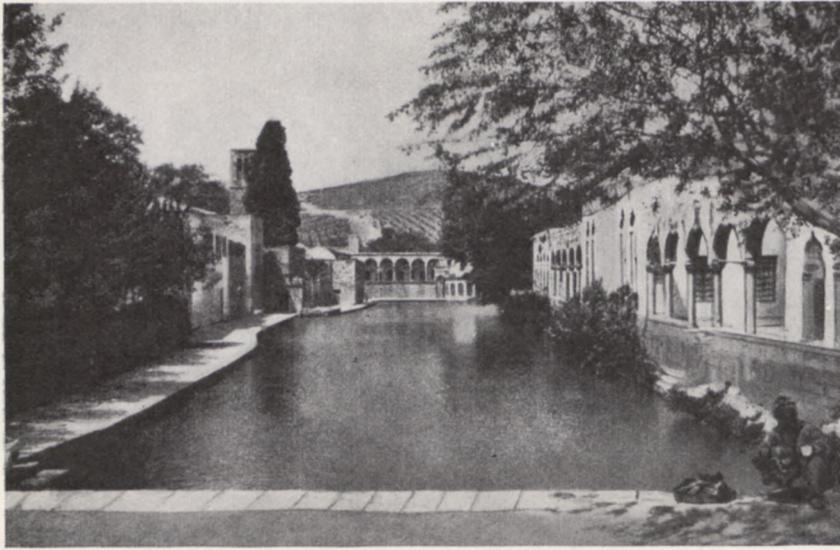


174. Beduinen am Euphrat.
(Aus E. Banse, Abendland und Morgenland.)

religiös gleichgültigen Elementen auf beiden Seiten absieht — drei Parteien. Die Charidschiten (Separatisten) traten für die Gleichstellung aller Muslime und gegen jegliche Bevorrechtung durch Geburt und Herkunft ein. Alleinige Trägerin der Autorität in der Gemeinde ist diese selber; sie beruft den frömmsten und würdigsten Mann zur Führung und setzt ihn ab, wenn er nicht taugt. Man muß bis zu den englischen Independenten des 17. Jahrhunderts gehen, um auf christlichem Boden ein Gegenstück zu dieser Partei zu finden, die dem arabischen Reich unaufhörliche Unruhen bereitete, um mit seinem Ende ihrerseits rasch bedeutungslos zu werden; als harmlose Sekte lebt sie bis heute in einigen begrenzten Gebieten des ostarabischen und afrikanischen Islam fort.

Zu Ali hielten die Schiiten — von *schī'at Ali*, 'Partei Alis' —, die allein die Nachkommen des Propheten als Leiter (Imame) der Gemeinde gelten ließen. Diese ihre Stellungnahme gewann dadurch an Bedeutung, daß sie den Punkt des geringsten Widerstandes für gewisse dem Islam von Haus aus fremde, aber den von ihm besiegten Kulturen vertraute Vorstellungen entstehen ließ. Unter deren Wirkung wurde sie allmählich aus einer religiös-politischen Parole zu einer metaphysisch verankerten Heilslehre. Der christliche Gedanke der apostolischen Sukzession fand hier seine Anknüpfung ebenso wie der persische Glaube an das als Lichtsubstanz im Königstamme fortgeerbte und allein das Thronrecht begründende Herrschercharisma oder die gnostische Idee von der von Generation zu Generation sich erneuernden Offenbarung und der übernatürlich begründeten geistigen Autorität des vollkommenen Menschen. In die Verehrung Alis und seiner Söhne, zumal des bei einer Erhebung gegen die Omajjaden 680 umgekommenen Husein, fand unvermerkt der vom Urislam mit der Christologie verworfene Mittlergedanke Einlaß. „Die Schia hat jene Seelen gewonnen, denen es Bedürfnis war, in den Tränen um Husein und um die anderen Märtyrer das eigene und das Weltenleid hinwegzuweinen“ (R. Strothmann).

Den Charidschiten und Schiiten, die beide ihren Anspruch mit dem Schwert durchzusetzen bereit waren, trat die größere Front der Neutralen gegenüber, die außer den von den Schiiten verworfenen drei ersten Kalifen nicht nur Ali, sondern um der Ruhe und Ordnung willen jede gottgegebene Obrigkeit als solche anerkannten und die Empörung selbst wider den ungerechten Herrscher verwarfen. Ihre Haltung ist das Vorbild der eigentlich sunnitischen, die



175. Abrahamsteich in Urfa, Mesopotamien.
(Aus E. Banse, Abendland u. Morgenland.)

auf die Durchsetzung des religiösen Ideals in der Staatsleitung und in der Person des Herrschers verzichtet und das Geltungsgebiet der Religion auf den persönlichen und den nicht von staatlicher Reglementierung erfaßten Bereich des gesellschaftlichen Lebens beschränkt. Es versteht sich, daß der letztere sich fortschreitend verringerte, entsprechend dem Streben des Staates, das Leben der Gesellschaft durch Büro-

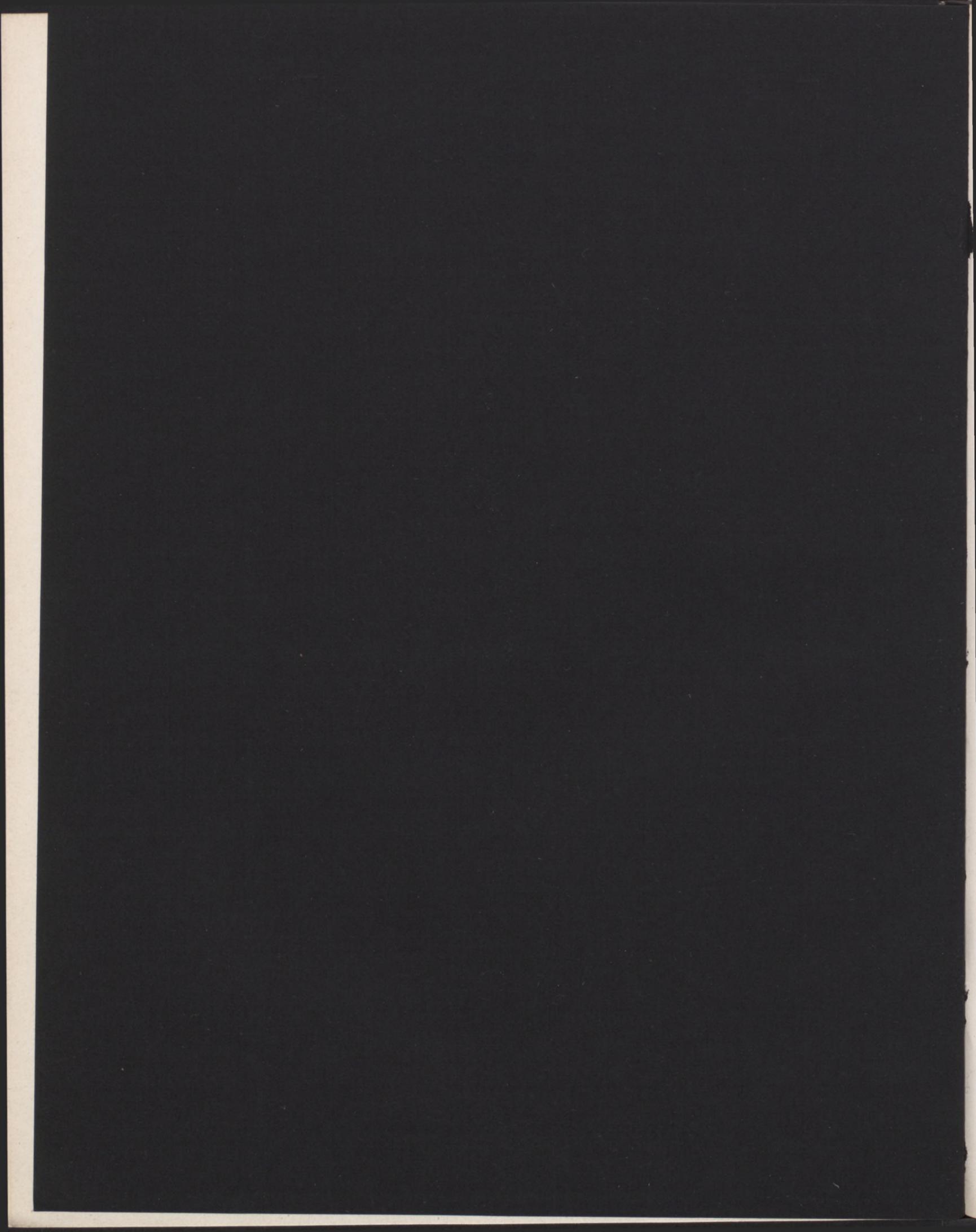
kratisierung so weitgehend wie möglich unter seine Kontrolle zu bekommen. Andererseits ist der offizielle Islam schon in alter Zeit gegenüber dem einzelnen zurückhaltender und anspruchsloser als die christliche Kirche; er begnügt sich mit der *fides implicita* und der Erfüllung der Gebote, ohne die Lenkung der Gewissen zu beanspruchen.

So bedeutet die Entstehung des Sunnitismus gleichzeitig die Durchsetzung einer zunehmenden religiösen Indifferenz gegenüber der Staatsform und dem Staate als solchem überhaupt — und das ist eine Annäherung an die Haltung der Welt, in die der Islam eintrat. Außerdem hat auch die Omajjadenfeindschaft in weiten Kreisen der Frommen, sowohl in Medina, das seit der Verlegung des Herrschaftssitzes nach Damaskus zum Herd der Opposition wurde, wie besonders in Babylonien, das die Araber Irak nannten, dazu beigetragen, daß der Islam in seiner produktiven Zeit eine positive, religiös begründete Auffassung von Staat und Obrigkeit nicht entwickelt hat. Das Staatsrecht der islamischen Juristen ist rein fiktiv und läßt zwischen der nach seiner Theorie dem religiösen Ideal gemäßen — und zu diesem Ende idealisierten — Periode der vier rechtgeleiteten Kalifen und dem am Ende der Tage erscheinenden und die ursprüngliche Ordnung wiederherstellenden Mahdi einen leeren Raum.

Ein um so gewichtigeres Zeugnis für die Stärke, die der islamische Gedanke schon in den ersten Jahrzehnten seines Wirkens gewonnen hatte, liegt darin, daß er sich auch nach der Emanzipation des Staates und der Politik als gesellschaftsbeherrschende geistige Macht nicht nur behauptete, sondern ständig befestigte. Wie die konfuzianischen Literaten den Staat der Han, so haben die Kenner der Überlieferung und der religiösen Pflichtenlehre im Islam den Staat der Abbasiden sich geistig unterworfen. Sie haben der Gesellschaft, vom gemeinen Manne bis zum Kalifen hinauf, die sittliche Norm vorgeschrieben und ihre mindestens theoretische Anerkennung durchgesetzt. Ohne eines päpstlichen Oberhauptes, der Autorität von Konzilien, der Bildung eines mit der Macht zu binden und zu lösen ausgestatteten Klerus zu bedürfen, haben die Juristen dem Leben und den Idealbildungen der Muslime die Prägung gegeben. Bei ihnen liegt die Summe der erhaltenden und organisierenden Macht, über die der Islam verfügt.



Wollener Knüpftteppich (sogen. „Vasenteppich“), Ausschnitt.
Persien, 16. Jahrhundert. Berlin, Staatliche Museen.





176. Haifa und das Vorgebirge des Karmel. (Phot. Mus. f. Länderkunde, Leipzig.)

Das omajjadische Kalifat, das außer seinem Begründer noch mehrere bedeutende Herrscher heraufgeführt hat und dem hervorragende Statthalter zur Seite standen, vor allem die drei Männer im Irak, Zijad, Haddschadsch und Chalid, hat das Problem des Staates, dem sich die islamische Theorie versagte, praktisch zu lösen gewußt. Im Verfolg der von Muhammed in Medina eingeführten Praxis fiel die ungeheure Beute bis auf ein Fünftel, das ursprünglich dem Propheten, später dem Gemeindefiskus überwiesen wurde, den erobernden Heeren zu. Den Bekennern der von Muhammed als Vorstufen seiner Verkündigung anerkannten Religionen, den Juden und Christen, zu denen man die Zoroastrier gesellte, wurde gegen Zahlung einer Kopfsteuer sowohl ihr Eigentum wie die freie Ausübung ihres Bekenntnisses und eigene Gerichtsbarkeit gewährt. Traten sie zum Islam über, so wurden sie steuerfrei. Um die muslimischen Heere streitbar zu erhalten, trug der Kalif Omar Sorge, sie von der Vermischung mit den Unterworfenen, von den großen Städten und dem Erwerb von Grund und Boden fernzuhalten. Es wurden die Sammellager begründet, die rasch ihrerseits zu bedeutenden Städten aufwuchsen: Kufa und Basra auf dem Westufer des Euphrat und des Schatt-el-Arab, Fustat in der Nähe des späteren Kairo, Kairuwan im Hinterland von Tunis. Die Verwaltung der eroberten Provinzen hatte in erster Linie die regelmäßige Einbringung der Steuern, dazu die Erhaltung der muslimischen Heere zur Aufgabe. Anfänglich lag es nahe, daß die Statthalter in ihrer Hand die militärische, richterliche und fiskalische Oberhoheit vereinigten; aber die Verselbständigung dieser Funktionen begann früh.

Dieser Staat ist eine umfassende Pensionsanstalt zur Versorgung der arabischen Militäraristokratie, für deren Erhaltung die Unterworfenen zu fronen haben. Einen höheren als diesen rein materiellen Sinn hat er nicht und kann er nicht haben; Staatsgesinnung, den Arabern der älteren Zeit ein unbekanntes Ding, konnten sie in ihm nicht lernen. Mit der Verlangsamung und dem schließlichen Stillstand der Eroberungen hörte der Zustrom von Beute auf. Der Staat mußte sich nun, um seiner Unterhaltungspflicht zu genügen, regelmäßige Einnahmen aus Steuern sichern; diese aber wurden durch die zunehmende Zahl der Übertritte zum Islam verringert. Hieraus erwuchs dem arabischen Reiche das schwierigste seiner inneren Probleme: die Sicherung des Steueraufkommens aus dem Bodenertrag. Mehrfache Reformversuche haben



177. Die Hörner von Hattin in Galiläa, westlich vom See Tiberias. (Phot. Raad & Krikorian.)

die Undurchführbarkeit der Politik Omars erwiesen. Weder konnte den Muslimen auf die Dauer der Erwerb von Grund und Boden verwehrt, noch konnte ihnen, und ebenso den Neu-bekehrten, in diesem Falle Steuerfreiheit zuerkannt werden: die Einführung einer allgemeinen Grundsteuer war das für den Staat unumgängliche Schlußergebnis. Diese Wendung der Wirtschaftspolitik und der mit ihr zusammengehende Ausbau der Bürokratie führte zu dem gleichen Ergebnis wie von einer ganz anderen Seite her die islamische Grundidee von der Rechtsgleichheit aller Gläubigen: zum Abbau der wirtschaftlichen und politischen Vorzugsstellung der Araber und zur Angleichung ihres Staates an die Staatsform, die sie beseitigt zu haben glaubten.

Juden, Christen und Parsen konnten sich im islamischen Gemeinwesen ohne besondere Schwierigkeit einrichten. Mochten sie auch von der Brutalität und dem gesteigerten Selbstgefühl der neuen Herren manches auszustehen haben, so waren sie doch diesen nicht nur als Steuerzahler, sondern ebensosehr wegen ihrer Erfahrung in Verwaltungs- und Wirtschaftsdingen unentbehrlich. Die ersten Jahrzehnte der muslimischen Herrschaft bedeuteten für ihre von den römisch-persischen Kriegen erschöpften Untertanen eine Entspannung. Den byzantinisch-sassanidischen Verwaltungsapparat übernahmen die Araber, wie er war. Mit seiner Arabisierung ließen sie sich Zeit: um so rascher und gelehriger eigneten sie sich die in ihm üblichen Methoden der Steuereintreibung an. Andererseits bedeutete die Gleichgültigkeit der Araber gegenüber den religiösen Angelegenheiten ihrer Untertanen eine Erleichterung für diese. Dazu kam die vermehrte Freiheit des Verkehrs und der Betätigung in dem neuen Großreich. Grund genug für die Bekenner der alten Religionen, die Behauptung ihrer Tradition mit voller Loyalität gegenüber den neuen Herren zu verbinden. Zwar begann schon zu Anfang des 8. Jahrhunderts die Einführung demütigender Vorschriften für die Nichtmuslime; besonders sollten ihnen die höheren Verwaltungsämter verschlossen werden. Aber im Zusammenhang mit den reichlichen Nachrichten über nichtmuslimische Beamte und Wür-

denträger zeigt die ständige Wiederholung entsprechender Anordnungen in den nächsten Jahrhunderten, daß es zu ihrer ernstlichen Durchführung in der Praxis nie kam.

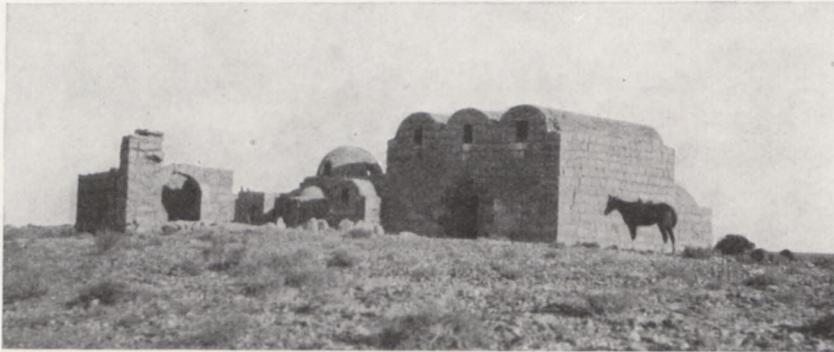
Wie erklärt sich bei alledem die Tatsache, daß der Eroberung der Araber die Islamisierung der Unterworfenen auf dem Fuße folgt, daß Massenübertritte stattfinden, die spätestens im 9. Jahrhundert das Reich der Kalifen als wesentlich muhammedanisch erscheinen lassen? Die stärkste Einbuße erleidet die zoroastriische Kirche, ihr folgt die christliche, deren Rückgang in den einzelnen Provinzen verschieden, in Spanien verhältnismäßig am geringsten ist; die armenische Kirche, in der christliches und nationales Bekenntnis bereits eins geworden waren, wahrte ihren Bestand am besten, und gleiches gilt vom Judentum. Gerade in den Großstädten siegte der Islam und drängte die alten Religionen in die Provinz und aufs Land zurück. Die Vergünstigungen, die den Neubekehrten zuteil wurden, reichen zur Erklärung nicht aus, da sie schon in der zweiten Hälfte der Omajjadenzeit bedeutungslos wurden. Obrigkeitliche Schikanen

haben gewiß mitgewirkt, aber eine planmäßige Durchsetzung der Glaubenseinheit, wie sie in dem auf die Kirche sich stützenden Staat Karls des Großen unumgänglich erscheinen konnte, gab es nicht. Außerdem beweisen die gewaltigen Fortschritte, die der Islam in späteren Jahrhunderten in Afrika, Zentralasien, Indien und Indonesien gemacht hat, seine missionierende Kraft zur Genüge. So bleibt kein Zweifel daran, daß es der Islam als Religion gewesen ist, der dies vermocht hat. Sein Sieg bedeutet nicht etwa eine Absage an die hellenistisch-christliche Kultur überhaupt — diese lebte ja fort und wußte sich dem neuen Glauben anzupassen — und noch weniger ein Zurückgleiten in einen eigentlichen und ursprünglichen Orientalismus, der vom Hellenismus nur oberflächlich berührt gewesen wäre. Denn die Verkündigung Muhammeds ist nichts weniger als eine unabgeleitet ursprüngliche und 'rein orientalische' Religion. Vielmehr muß man damit rechnen, daß der Islam im 7. und 8. Jahrhundert weithin Wirkungen hervorrief, die denen der abendländischen reformatorischen Bewegungen im 16. Jahrhundert entsprechen. Man erfuhr von dem Propheten aus den von unbedingtster gläubiger Verehrung erfüllten Berichten seiner Anhänger. Seine Predigt beseitigte den ganzen dogmatisch-kultisch-hierarchischen Apparat der älteren Religionen, zog die Erfahrung des Glaubens und die sittliche Forderung auf wenige, einfachste Gebote zusammen und eröffnete damit dem Heilsverlangen eine neue Freiheit und Sicherheit. Gerade Neubekehrte sind es, die den Islam seelisch vertiefen. Zu ihnen gehört Hasan al-Basri († 728), der klassische Zeuge einer ebenso lebendigen wie innigen islamischen Frömmigkeit, vor ihrer Entartung zum Mystizismus.

Kulturelle Neuschöpfungen hat das arabische Reich wenige hervorgebracht. Die vier



178. Dreieck vom linken Torturm der omajjadischen Schmuckfassade von Mschatta. 8. Jahrhundert. Berlin, Staatl. Museen.



179. Kuseir Amra, Lustschloß des Omajjaden Welid I. (8. Jahrhundert) im Ostjordanland. (Photo Prof. Sarre.)

Menschenalter, die ihm vergönnt wurden, waren mit dem Aufbau und der notdürftigen Sicherung des Staates und mit der Verfestigung des neuen Glaubens im öffentlichen Leben ausgefüllt. Man hielt an den Neigungen des vorislamischen Arabertums fest und übersetzte sie ins Städtisch-Zivilisierte. Die alte hoch-

entwickelte Poesie und die ihr nahestehende Erzählungskunst lebten fort. Gern gewöhnte man sich an den Luxus der geselligen Vergnügungen, der Kleider, der Speisen, mit dem man bekannt wurde. Besonderen Eindruck machte auf die Araber die Baukunst, deren Denkmäler sie in den eroberten Ländern antrafen und alsbald nachzuahmen und zu überbieten trachteten. Da sich sehr früh eine religiös begründete Abneigung gegen die bildliche Darstellung lebender Wesen in Malerei und Plastik verbreitete, sah sich die künstlerische Phantasie auf Ornament und Arabeske hingewiesen; sie hat schon in omajjadischer Zeit ein so großartiges Werk hervorgebracht wie die Fassade von Mschatta (im Ostjordanland), die heute zu den vornehmsten Zierden der Berliner Museen zählt. Aber etwa um die gleiche Zeit läßt der Omajjade Welid I. (705—715) sein Lustschloß Kuseir Amra (nahe von Mschatta) unbefangen von griechischen Künstlern mit Wandgemälden rein hellenistischen Inhalts schmücken.

Die Kultur des arabischen Reiches wirkt gerade durch ihre Unausgeglichenheit und durch den Reichtum der nebeneinander wirkenden Kräfte anziehend. Was die Kultur des abbasidischen Kalifats an Geschlossenheit und Gleichheit der Prägung vor ihr voraus hat, wird durch Einbuße an Frische und Lebendigkeit wettgemacht.

Die islamische Gemeinkultur.

Das arabische Reich ist in der Geschichte des Orients eine Episode, die mit der Errichtung des Kalifats von Bagdad zu Ende geht. Indem das Herrschaftszentrum dorthin rückt, wo es sich von Alexander bis zum Ausgang der Sassaniden befand, wird zugleich der Anschluß an die vorangegangene Monarchie geschaffen. Hatten die Oströmer in dem Herrn von Damaskus — den sie *πρωτοσύμβουλος* nannten — den mächtigeren Erben der vordem unter ihrer Oberhoheit stehenden arabischen Phylarchen gesehen, so trat jetzt Bagdad als Rivale von gleichen politischen und kulturellen Ansprüchen in Gegensatz zu Konstantinopel, wie vordem Ktesiphon.

Die Einschnitte in der Geschichte des abbasidischen Kalifats liegen jeweils in der Nähe der Jahrhundertmitte. Um 750 entstanden, gerät es hundert Jahre später unter den Einfluß türkischer Leibgarden und ihrer Generäle. Durch die Ernennung des Muizz zum 'Emir der Emire' 945 wird der aus der kaspischen Landschaft Dailam stammenden schiitischen Familie der Bujiden Regierungsvollmacht übertragen; sie werden 1055 von den türkischen Seldschuken abgelöst, die noch einmal den ganzen Osten des Kalifats zusammenfassen. Mit deren Macht ist es beim Tode Sandschars 1157 zu Ende; und 1258 wird die Stadt der Kalifen von dem Mongolen Hulagu, dem Enkel Tschingischans, in Schutt und Asche gelegt. Die Überlebenden des abbasidi-



180. Kuseir Amra, Anfang 8. Jahrhundert, Wandgemälde, in der Mitte eine Bade-, rechts eine Sportszene, links die Könige der vier Weltgegenden.

schen Hauses finden damals in Ägypten bei den Mamluken Zuflucht, so wie auf der Flucht vor den Abbasiden ein halbes Jahrtausend früher der letzte Omajjade nach Spanien gelangt war.

Der Aufstieg der Abbasiden — so nach ihrer Abstammung von Abbas, dem Oheim des Propheten, genannt — stützt sich nicht auf das Arabertum, sondern auf aufrührerische Provinzialen der ostpersischen Provinz Chorasan und des Irak. Persische Staatsmänner helfen ihnen beim Aufbau des Staates und der Verwaltung. Die Hierarchie der Ämter, an ihrer Spitze der Großvezier, und das Hofzeremoniell werden nach älteren Vorbildern geordnet. Zum persönlichen Schutze der Kalifen und für die Kriegführung werden Truppen aus fremdländischen Sklaven und Söldnern aufgestellt; Türken und Slaven stehen dabei in erster Reihe — im Handel mit den Völkern des Nordens nimmt die Einführung von Sklaven und Eunuchen einen bedeutenden Raum ein.

Die Militäraristokratie weicht dem zentralistischen Beamtenstaat, der freie Araber verschwindet in der gleichförmigen Masse der Untertanen, die nicht mehr nur vor Allah, sondern nun auch vor dem Gottesgnadentum des unbeschränkten Monarchen gleich sind. Die Sache des Islam, an der den meisten Omajjaden nicht allzu viel lag, machen die weltklügeren Abbasiden zu ihrer eigenen. Sie beginnen Religionspolitik zu machen, lassen sich von Hofjuristen, bald auch von Hoftheologen beraten, greifen in theologische Diskussionen ein. Aber von einem Cäsaropapismus, wie ihn Justinian in Ostrom geschaffen hatte, bleibt das Kalifat weit entfernt. Der Kalif ist und bleibt der 'Beherrscher der Gläubigen' und ihres Weltreiches, dessen ständige Erweiterung ihm obliegt. Er hat keinerlei Befugnis zu Entscheidungen über Fragen der Lehre und des Gesetzes; die geistliche Autorität steht allein beim heiligen Recht (Scharia) und seinen Trägern, deren Befugnis sich aus ihrer Rechtskenntnis, nicht aus obrigkeitlicher Bestallung herleitet. Wenn das abbasidische Kalifat und seine Nachfolger einen stärkeren geistlichen Anstrich tragen, so deswegen, weil die Abbasiden, die schon durch geschickte Ausnutzung der Propaganda für die Aliden emporgekommen waren, sich auf die Ausnutzung religiöser Ideologie für politische Zwecke verstanden. Sie trugen dem uralten orientalischen, nunmehr islamisch gefärbten Wunschbild des gerechten und frommen Herrschers in ihrem öffentlichen Gebaren Rechnung, ohne sich dadurch weiter sittlich engagiert zu fühlen. In ihrer realen Politik frei von Illusionen und Skrupeln, förderten sie einen höfischen Stil der Berichterstattung, der diplomatischen Verhandlung, der Geschichtschreibung, der Willkür und Gewalt mit frommer Phrase, wachsende Ohnmacht mit bombastischer Überschwenglichkeit bedeckte. Die zunehmende Gefahr, die er für das geistige Leben bedeutete, wurde dadurch



181. Felsendom (Kubbet es-Sachra) in Jerusalem, Ende des 7. Jahrh.

vermehrt, daß es keine konstante öffentliche Meinung gab und geben konnte, die sich ihm kritisch entgegenstellte.

Der Übergang von Damaskus nach Bagdad bedeutete zugleich, daß das Kalifat das Gebiet des Arabertums verließ. Syrien war schon in den Jahrhunderten vor dem Islam zunehmend arabisiert worden. Auch im Irak fehlte das arabische Element schon in sassanidischer Zeit nicht und

es vermehrte sich seit der Eroberung rasch. Aber gleichzeitig vermischte es sich mit der einheimischen Bevölkerung und paßte sich ihrem überlegenen kulturellen Niveau an. Das Irak war die weitaus reichste und kulturell fortgeschrittenste Provinz des Sassanidenreiches gewesen. Es war der Knotenpunkt des Verkehrs, der die Länder Zentral- und Ostasiens und des Indischen Ozeans mit denen des Mittelmeers verband. Die Bevölkerung der Hauptstadt war international zusammengesetzt und an die Lebensweise und Ansprüche gewöhnt, die das Zusammenströmen der Güter aus aller Welt ermöglichte. Der Austausch mit den Trägern fremder Kulturen und Religionen erweiterte den geistigen Horizont und regte zu Auseinandersetzungen über Dinge der Weltanschauung an. Bagdad wuchs in wenigen Jahrzehnten zur ersten Stadt der islamischen Welt heran und behauptete diesen Rang auch gegenüber den beiden jüngeren Rivalinnen, Kairo und Cordova. Das Irak ist der Boden, auf dem die islamische Kultur im 9. und 10. Jahrhundert zu der Reife und Abrundung gelangte, deren sie fähig war.

Dieser Vorgang wurde dadurch nicht gestört, daß in dieser Zeit das gewaltige Reich innerhalb der Grenzen, die es im 8. Jahrhundert erreicht hatte, wieder gemäß seiner natürlichen Gliederung zerfiel, so daß um 930 der wirkliche Machtbereich der Kalifen nicht weit über Bagdad und das mittlere Irak hinausging. Unter den technischen Bedingungen jener Zeit vermochte keine Macht so ungeheure Gebiete auf längere Dauer zusammenzuhalten und einheitlich zu verwalten. Äußerlich blieb der Zusammenhang gewahrt, solange die in den Provinzen sich unabhängig machenden Statthalter und Heerführer die Oberhoheit des Kalifen wenigstens formell anerkannten und ihre Herrschaft von ihm zu Lehen nahmen. Zur Begründung von Gegenkalifaten kam es erst im 10. Jahrhundert, in Ägypten, das für zwei Jahrhunderte (969—1171) den schiitischen Fatimiden untertan wurde, und in Spanien, das den Abbasiden von Anfang an verloren war und unter seinen omajjadischen Emiren im 10. Jahrhundert eine schon bald darauf (1031) jäh zu Ende gehende Blütezeit erlebte. Aber die Einheit der Religion und der sich an sie ankrystallisierenden Kultur war stärker als die politische Auflösung des Bagdader Kalifats. Verkehr und Austausch materieller und geistiger Güter, der sich von Buchara bis Cordova ungehemmt vollzog, schuf eine Einheit, hinter der die des christlich-abendländischen Mittelalters zurückbleibt. Die Sonderentwicklungen in den einzelnen

Provinzen, die Durchsetzung nationaler Eigentümlichkeiten treten hinter der Gemeinsamkeit des Denkens und des Lebensstils zurück. Sie ist im Islam auch ohne Vergleich fester und wirksamer als vorher in den nationalen christlichen Kirchen des Orients. Die ebenso stille wie erfolgreiche erzieherische Wirkung des Islam zieht alle Bekenner, die



182. Samarra (Zweistromland), große Moschee mit Spiralminarett, 9. Jahrhundert.

er gewinnt, unauffällig in ihren Bann, sie überwindet die nationalen Besonderheiten und sozialen Unterschiede und schafft einen einheitlichen menschlichen Typus. Die kanonische Pflicht der einmal im Leben zu vollziehenden Pilgerfahrt zur Kaaba und zu den anderen heiligen Stätten in der Stadt des Propheten führt seit dreizehnhundert Jahren alljährlich viele Tausende von Muslimen aus aller Welt zusammen: sie ist nicht nur ein starkes Symbol, sondern zugleich eine der festesten Bürgschaften für die Einheit des Islam.

Zu ihren wichtigsten Werkzeugen gehört auch die Geltung der Sprache, in der die heilige Schrift abgefaßt ist. Da Übersetzungen des Korans in die Landessprachen vom gottesdienstlichen Vortrag ausgeschlossen sind — erst die heutige Türkei hat auch damit gebrochen —, da außerdem für die gesamte Überlieferungs- und Rechtsliteratur nur das Arabische zur Verwendung kam, so wurde das schwierige Studium der reichen und unbegrenzt ausdrucksfähigen Sprache und ihrer Stilmuster zum ersten Gegenstand höherer Bildung. Wer arabisch sprach, konnte darauf rechnen, daß er sich überall, wo er auf Muslime traf, verständigen und in Ansehen setzen würde.

In den ersten zwei Jahrhunderten der Abbasidenzeit vollzieht sich die Entstehung der klassischen islamischen Bildung und, zusammen mit ihr, der sie zerstörenden Kräfte. Die Rechtsüberlieferung organisiert sich in Schulen und geht über Stoffsammlung und Kasuistik hinaus zur Ausbildung einer Lehre von den 'Wurzeln' des Rechts. Der Leitgedanke ist dabei, die Rechtsfindung von individuell-subjektiven Momenten wenigstens in der Theorie nach Möglichkeit freizuhalten. So tritt neben den formalen Grundsatz der 'Analogie', d. h. der Übertragung vorhandener Entscheidungen auf neue — vielfach bloß kasuistisch konstruierte — Fälle, das Prinzip des 'Konsensus' (Idschma). Es bedeutet der Fiktion nach die Übereinstimmung der gesamten Gemeinde, gestützt auf ein dem Propheten zugeschriebenes, für das, was man den 'katholischen Instinkt' des Islam genannt hat, charakteristisches Wort, nach dem seine Gemeinde nie in einem Irrtum zusammenstimmen würde. Tatsächlich besagt es nicht mehr als die Übereinstimmung der Rechtsgelehrten einer Generation oder vielmehr, da es für deren Feststellung keinerlei Organ gab, die stillschweigende Anerkennung der jeweils von einer Gruppe von Juristen getroffenen Entscheidungen. Für die Elastizität der Rechtsentwicklung im Islam ist nun nichts bezeichnender, als daß mehrere, aus gegebenen lokalen und geschichtlichen Voraussetzungen hervorgegangene Rechtsschulen nebeneinander



183. Kairo, Moschee Ibn Tulun. Blick in den Hof.
9. Jahrhundert.

fortbestanden und nicht nur gegenseitige Anerkennung, sondern auch gemeinsames kanonisches Ansehen erlangten. Die medizinische Überlieferung einerseits, die irakische andererseits, beide während der Zeit der Omajjaden in verhüllter Opposition gegen diese erwachsen, bildeten Schulen, zu deren Häuptionern dort Malik ibn Anas († 795), hier der hinter seinen beiden Schülern Abu Jusuf und Schaibani an Bedeutung zurücktretende Abu Hanifa († 767) erklärt wurden.

Der eigentliche Systematiker des islamischen Rechts, Schafii († 820), der zum abbasidischen Hof in nahen Beziehungen stand, bewirkte durch die Begründung einer neuen Schule zugleich die Festigung ihrer beiden Vorgängerinnen. Der malikitischen Richtung gehörte der Westen, zumal seit der Aufrichtung des Gegensatzes zwischen Spanien und Bagdad. In Chorasán, das dem Irak zu folgen gewohnt war, setzte sich die hanefitische Richtung auch als Form des in Zentralasien missionierenden Islam durch. Von dort aus ist sie die von Türken bevorzugte, durch sie von Kaschgar bis Kasan und Konstantinopel verbreitete Schule geworden.

Den Schafiiten gehörten die zentralen Länder des Kalifats, seit dem Sturz der Fatimiden durch Saladin auch Unterägypten; von Arabien aus verbreitete sich ihr Einfluß nach Ostafrika und den malaiischen Inseln, während das muslimische Indien den Hanefiten blieb. Als letzte Schule trat die traditionalistisch-reaktionäre des Ahmed ibn Hanbal († 855) auf den Plan; so beschränkt ihr Einfluß blieb, so behauptete sie sich doch und rief einigemal puritanische Bewegungen hervor, so im 18. Jahrhundert die der Wahhabitiden, die heute Herren der arabischen Halbinsel sind. Die Schiiten folgen einer eigenen Richtung, die außer in der Konstruktion des Staatsrechts von den andern so unwesentlich verschieden ist wie diese untereinander. Mit der Entstehung der vier orthodoxen Schulen geht allerdings die rechtschöpferische Tätigkeit ihrem raschen Ende zu. Im 3. Jahrhundert des Islam setzt sich der Grundsatz durch, daß an die Stelle freier Forschung der Anschluß an eine der bestehenden Schulen und die Aneignung ihrer Lehre zu treten hat, die nur durch Kommentare, Superkommentare und Kompendien fortgepflanzt wird und ihr eigentliches Leben nicht mehr in der Öffentlichkeit, sondern im Gewahrsam der Juristenschulen führte. Das Recht wurde zwangsläufig zur Angelegenheit von Gelehrten, denen es naheliegen mußte, sich möglichst nicht durch die Befassung mit praktischen Geschäften in ihrer rein intellektuellen Arbeit stören zu lassen. So haben die Juristen an der politisch-gesellschaftlichen Geschichte des Islam keinen eigentlich positiven Anteil. Dafür sind sie die natürlichen Träger eines unbedingten und unbeirraren Konservatismus und stehen bis in die neueste Zeit jedem tieferdringenden geistigen Fortschritt in instinktiver Abwehr gegenüber. Die Auseinandersetzung mit hellenistischer Weltanschauung, der sich

die entstehende islamische Theologie unterwerfen mußte, wurde für die Jurisprudenz gar nicht erst zum Problem. So kam es, daß im Islam ein Faktor nicht erstehen konnte, der an der Durchsetzung der modernen abendländischen Bildung gegen die kirchliche Tradition maßgebenden Anteil hat: der juristisch-kameralistisch gebildete, im öffentlichen Leben stehende Laie.

Der wichtigste Vorgang im Entstehungsprozeß der islamischen Bildung ist die Übernahme der hellenistischen Wissenschaft. Sie begann unter den günstigsten Vorzeichen: im Jahre 832 eröffnete der Kalif Mamun zu Bagdad eine Akademie zur Übersetzung griechischer Werke. Sie war in erster Linie auf die Arbeit wissenschaftlich geschulter syrischer Christen angewiesen. Diese galt vor allem den Klassikern der griechischen Medizin und Mathematik, dazu den politischen und kosmologischen Schriften Platons sowie den logischen, physikalischen und metaphysischen Hauptwerken des Aristoteles nebst den wichtigsten Erklärungsschriften, an erster Stelle der Isagoge des Porphyrios. Zwischen ursprünglichem und sekundärem Platonismus wurde so wenig unterschieden wie zwischen dem Aristotelismus an sich und seiner neuplatonischen Auslegung; ein Auszug aus Plotins Enneaden galt als 'Theologie des Aristoteles'.

An die Erschließung der griechischen Werke knüpften alsbald auf islamischem Boden wissenschaftliche und philosophische Versuche an, die naturgemäß wesentlich reproduktiv waren und über diese Stufe schon deswegen nicht hinausgelangen konnten, weil dem freien wissenschaftlichen Leben im Osten kaum dreihundert Jahre, im spanischen Westen eine nur um wenig längere Frist gewährt wurde. Unter den islamischen Philosophen ragt an Ernst und Originalität der aus dem fernen Osten stammende Farabi († 950) hervor, der am Hof der Hamdaniden von Aleppo lebte. Er war wirklich zum Schüler der Griechen geworden: sein philosophisches Werk gipfelt in einer Lehre vom vernunftgemäßen und eben darum dem islamischen Gottesgedanken gemäßen Staat. Hundert Jahre später beherrscht der Perser Avicenna († 1038) mit spekulativer Virtuosität und bedeutender literarischer Darstellungsgabe das Ganze der Logik, Physik und Metaphysik, aber nun schon als Gegenstand bloßer Intellektualität und ohne Bezug auf das Leben.

Die islamische Philosophie ist wie die spätantike in ihrem Kern Lehre vom Menschen, Anthropologie. Die Welt wird ihr zum Inbegriff der Konkretionen des einen göttlich-menschlichen Geistes. So tritt sie in die unmittelbare Nähe der Theologie und der spekulativen Mystik. Die islamische Theologie ist aus dem Bemühen hervorgegangen, den Konflikt zwischen Offenbarung und Vernunft durch apologetische Sicherung einiger weniger Grundtatsachen des Glaubens zu beschwichtigen: der Einheit Gottes gegenüber christlicher und dualistischer Gotteslehre, seiner Gerechtigkeit, des göttlichen Charakters der Berufung des Propheten und ihrer Verheißung. Die Zusammenfassung der theologischen Ansätze zu einem mit formalen und inhaltlichen Anleihen aus der Philosophie zustande gebrachten scholastischen System hat Farabis Zeitgenosse Asch'ari († 965) durchgesetzt.

Die Mystik endlich, dem Urislam fremd, in den pietistischen Kreisen der Stillen im Lande schon zur Omajjadenzeit Fuß fassend, setzt das Leben und die Ideale des christlichen Mönchtums ins Islamische um. Schon im 9. Jahrhundert treten einzelne Träger mystischer Frömmigkeit auf, deren Äußerungen sich bis hart an die Grenze der Selbstvergottung wagen. Indem ihre Aussprüche und ihre asketischen und charismatischen Leistungen zum literarischen Gegenstand werden, lösen sie sich von ihrem Erlebnisgrund und werden scholastisch-systematischen und spekulativen Versuchen unterworfen. Im 11. Jahrhundert entwirft der Perser Ghazali († 1111) den ebenso großartigen wie aussichtslosen Plan einer 'Wiederbelebung der Wissenschaft vom Glauben', die in scharfer Wendung gegen die philosophische Auflösung des Gottes-



184. Grabturm Gumbad i Kabus, Dschurdschan bei Asterabad (Nordostpersien), Ende des 10. Jahrhunderts.

gedankens die Pflichtenlehre vom juristischen Formalismus, die Verinnerlichung des Glaubens von dem zügellosen Subjektivismus der Mystiker befreien und so die echten Quellen der prophetischen Frömmigkeit neu erschließen sollte. Ghazali hat noch dem heutigen Islam manches zu sagen — aber es fehlte ihm die revolutionäre Kraft der in einem einzigen Leitgedanken zusammengedrängten, unbedingten Forderung, um eine Reform des Islam seiner Zeit durchzusetzen.

Im 11. Jahrhundert sind Jurisprudenz und Dogmatik, Mystik und Philosophie auf dem Punkt der Erstarrung angekommen. Auf verschiedenen Wegen haben sie versucht, den Menschen in seinem Selbstsein und seiner Stellung zu Gott zu begreifen, ihm die sichere Orientierung in der Welt und im Bereich seiner Pflicht zu geben. Das gemeinsame Schicksal der Ablösung vom wirklichen Leben, der Intellektualisierung, der Literarisierung hat sie getroffen. Sie sind mit ihren Problemen fertig geworden: der Kreis der Rechtsbildung ist ausgeschritten, das theologische Weltbild liegt geordnet da, die mystische Erfahrung ist inventarisiert, die philosophische Erklärung der Welt und des Menschen läßt keine Zweifel mehr offen. Das geistige Leben ist der Spannungen ledig, sein Sinn kann nur noch individuelle Aneignung und Weitergabe sein.

Im 9. und 10. Jahrhundert hatten sich in der Aneignung der griechischen Wissenschaft Möglichkeiten einer geistigen Kultur eröffnet, wie der Islam als Religion sie nicht in sich trug. Zu einem produktiven Ausgleich gleich

dem christlich-hellenistischen schien für beide Mächte der Weg um so mehr offen, als gleichzeitig auch Regungen nationalen Selbstbewußtseins innerhalb der islamischen Gemeinschaft sichtbar werden. Der Niedergang der griechischen Wissenschaft und Philosophie im Osten, wo sie schon im 12. Jahrhundert tot ist, ist einerseits durch den Angriff der erst durch sie stark gewordenen Theologie, zugleich aber auch durch politische Umstände bedingt. Die gegen das Kalifat der Abbasiden gerichteten alidischen Strömungen bemächtigten sich im 9. Jahrhundert der neuen wissenschaftlichen Philosophie, deren Werbekraft sie erkannten, und machten sie in popularisierter Form zu einem Hauptwerkzeug ihrer Propaganda. Das Ziel dieser Scheinaufklärung war die Werbung für den wahren Imam als den Lehrer aller göttlichen und menschlichen Weisheit. Diese Bewegung ist schon eine der Triebkräfte der fatimidischen Erhebung; und in ihr steht im 11. Jahrhundert der in Ostpersien durch missionarische und schriftstellerische Tätigkeit wirkende Nasir i Chosrau, der sich in seinen popularphilosophischen und ethischen Schriften, seinen ungelenten Versen und seinem wertvollen Reisebuch so persönlich gibt und so lebendig faßbar wird wie nicht viele Muslime dieser Zeit. Durch diese bedenkliche Verbindung war die Philosophie für die orthodoxe Theologie und die orthodox tuende Mystik so diskreditiert wie für die Kalifen und die Seldschuken. Gegen die von dem Fatimiden Hakim in Kairo 1005 begründete Akademie errichtete der Seldschukenvezier

Nizam ul-mulk die nach ihm benannte orthodoxe Hochschule in Bagdad (1067), an der auch Ghazali einige Jahre lehrte. Mit dem Untergang der Wissenschaften wurden auch die edlen Keime erstickt, die im 9. bis 11. Jahrhundert hier und da sichtbar geworden waren: die Keime einer unbefangenen die Welt auffassenden und vernünftig durchdenkenden Laienbildung, die dem Abendland nach den verheißungsvollen Anfängen der karolingischen Renaissance eben in diesen Jahrhunderten wieder entchwand, um im 12./13. Jahrhundert in Frankreich und Italien zu einer nun nicht mehr zu brechenden Macht zu erstehen.

Während man den Griechen alsbald in der Philosophie und den Naturwissenschaften maßgebende Bedeutung zugestand und vorbehaltlos von ihnen zu lernen begann, ging man an ihrer Poesie und Geschichtsschreibung achtlos vorüber. Der arabischen Dichtung blieb die Nachahmung der Muster altarabischer Lyrik; dazu trat eine in ihren Gegenständen beschränkte, in ihren Mitteln nach immer neuen Raffinements suchenden Kunstprosa. Großer Beliebtheit erfreuten sich Anthologien, die ein buntes Vielerlei von Betrachtungen über Moral und feine Sitte, von sprachlichen und geschichtlichen Erörterungen, Anekdoten und Versen boten. Dem Geschmack der Menge entsprach es mehr, die Härte des Lebens im Hinräumen über „figurenreichen, aber gestaltlosen“ Märchen und Rittergeschichten zu vergessen. Indem die Poesie zur Literatensache wurde, löste sich der produktive Zusammenhang zwischen Dichtung und Geschichtsschreibung, die über formlose Chronistik nicht hinaus kam und der sowohl die Erfassung pragmatischer Zusammenhänge wie das Verstehen für Größe und Grenzen des Menschlichen verschlossen blieb. Formlosigkeit ist auch das Merkmal der inhaltlich reichen länderbeschreibenden und Reise-Literatur, die durch die neu eröffneten Verkehrsmöglichkeiten so viel Anregung gewann wie durch das Bekanntwerden antiker Erdbeschreibung.

Eine ausführliche Schilderung der islamischen Kultur in ihren drei großen Jahrhunderten zwischen 800 und 1100 würde von dem reichen Leben dieser Zeit, von Handel und Verkehr, von öffentlichen Einrichtungen und sozialer Fürsorge, insbesondere von bedeutenden Leistungen der bildenden Kunst und des Kunstgewerbes zu erzählen haben. Dagegen kann die Charakterisierung der Bildungsgeschichte nicht umhin, die Keime der Zerstörung schon in den geistigen Leistungen dieses Zeitalters aufzuweisen. Denn der Sinn der Betrachtung orientalischer Dinge ist für uns nicht nur ihr Verständnis in sich, sondern zugleich die Verdeutlichung unserer abendländischen Bildungsgeschichte durch den Hinblick auf den Orient.

Um 1150, als die geistige Spannkraft des Ostens erlahmte, begründete Erzbischof Raymund in Toledo die Übersetzerschule, von der die Erneuerung des Aristotelismus für das christliche Abendland ihren Ausgang nahm. Zur gleichen Zeit und im gleichen Lande wirkte auf muslimischer Seite der Arzt Averroes von Cordova († 1198), der durch seine Aristoteles-



185. Greif, Bronze graviert. Ägypten, 11.—12. Jahrhundert. Pisa, Campo Santo.



186. Lüstrierte Fayenceschale. Persien. 12. Jahrhundert.
Berlin, Staatl. Museen.

wirkungen die Säkularisierung des Lebens in Frankreich und Südeuropa nicht minder gefördert als die wirtschaftliche und soziale Entwicklung dieser Länder. Die wesentliche Bedeutung des zweihundertjährigen Kampfes um das heilige Land liegt in dem Wachwerden eines neuen europäischen Selbstbewußtseins, eines veränderten, freieren Weltgefühls und der Besinnung auf Eigenart und Lebensrecht der abendländischen Nationen. Läßt sich diese mittelbare Wirkung der Begegnung mit dem Orient kaum überschätzen, so ist anderseits die Sicherheit der Thesen gering, die für neue Leistungen des Abendlandes seit der Kreuzzugszeit unmittelbare orientalische Vorbilder behaupten. Die Abhängigkeit des provenzalischen Minnesangs und seiner Ausstrahlungen von arabischer Poesie ist unerweisbar, so oft sie auch für bewiesen erklärt wird, und die Zurückführung von Wolframs Parzival und gar von Dantes Commedia auf angebliche orientalische Vorlagen verdient keine Beachtung. Die abendländische Geschichte des 10./11. Jahrhunderts erklärt es zur Genüge, daß während dieser Zeit der islamische Orient einen Vorsprung gewann, den das Abendland im 13. Jahrhundert eingeholt, im 15. weit überflügelt hat.

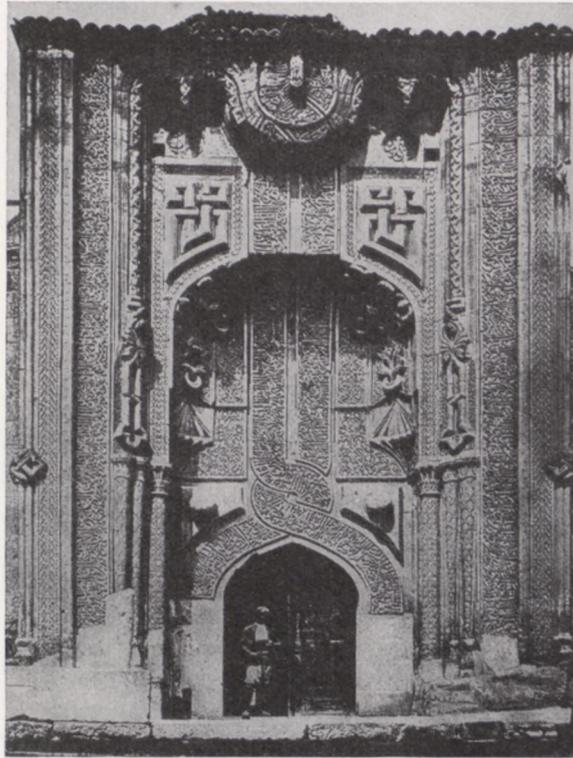
Perser und Türken.

Die Änderung der Formen von Herrschaft und Verwaltung unter den ersten Abbasiden führte dazu, daß als Vertrauensmänner der Kalifen Perser bis in die höchsten Staatsämter gelangten. So haben drei Generationen des aus Balch, dem alten Baktrien, stammenden Hauses Barmak während der ersten fünfzig Jahre dem Kalifat von Bagdad die Veziere gestellt. In sinnloser Eifersucht hat sich Harun ar-Raschid — dessen Bild die Märchen aus 1001 Nacht mit einem unverdienten Glanz umgeben haben — dieser unersetzlichen Helfer entledigt (804). Auch die Familie Naubacht hat dem Kalifat hervorragende Männer der Verwaltung und der Wissenschaft geliefert.

auslegung für die abendländische Bildung eine Bedeutung gewonnen hat wie kein zweiter Muslim. Obwohl der Weg über Spanien und die arabisch-hebräischen Übersetzungen nicht die einzige Brücke für die Übermittlung antiker Bildung an das Spätmittelalter ist, stellt es sich doch so dar, als hätte erst die syrisch-christliche, dann die arabisch-islamische Bemühung um die Antike ihre geschichtliche Bedeutung nicht in sich, sondern in ihrer Vermittlerleistung gegenüber dem Abendland — wie denn im 15. Jahrhundert eine der Auswirkungen der türkischen Bedrohung und Eroberung von Konstantinopel der Aufschwung der klassischen Studien in Italien war. So hatte schon die Kreuzzugsbewegung, ertraglos in politischer Hinsicht — im geistigen Leben der Muslime hat sie kaum Spuren hinterlassen —, in ihren Rück-

Die Mehrheit des persischen Volkes konnte, wie die Christen Syriens, Ägyptens und Mesopotamiens, die arabische Herrschaft zunächst als eine Befreiung von ärgerem Druck begrüßen. Die vierhundertjährige Herrschaft der Chosroen und des zoroastrischen Klerus hatte in Iran von nationalem Stolz und Opfermut so wenig übrig gelassen wie von dem inneren Anteil an der alten Lichtreligion. Die Mißwirtschaft des Kalifats hat das gelegentliche Wiedererwachen nationaler Empfindungen zur Folge gehabt, aber das Zoroastriertum war vor dem Islam machtlos. In Persien hat es immer geistige Bewegungen gegeben, die mit der Kritik an der positiven Religion und ihren Satzungen die Neigung zu einer aus Freigeisterei, Mystik und Aberglauben widerspruchsvoll zusammengesetzten Geheimreligion verbinden. Schon in sassanidischer Zeit hatten sie eine Front der Gleichgültigen gegenüber der Staatsreligion geschaffen. Die Verfolgung der hellenistischen Bildung hatte die im Schutze höfischen Interesses stehende Pflege der griechischen Medizin, dazu niederer Wissenschaften wie der Alchemie und Astro-

logie, der zu magischen Zwecken dienenden Steinkunde, nicht unterbunden. Kleine Gruppen von Vertretern einer profanen Bildung, die dem Priestertum ablehnend, der Staatsreligion gleichgültig gegenüberstanden, hatten sich nicht nur in der Hauptstadt, sondern auch in der Provinz zusammengefunden. Gnostisch-ketzerische Bewegungen wie die der Manichäer und um 500 der Mazdakiten wirkten trotz schärfster Verfolgung unterirdisch weiter; und die vorübergehende Aufnahme von sieben Lehrern der Philosophenschule zu Athen, die Justinian 529 schloß, am Hofe Chosraus I. hatte eine Steigerung des Interesses an profanen Studien zur Folge. Nach dem lebentötenden Ritualismus der zoroastrischen Kirche konnte die schlichte und eindrucksvolle religiös-sittliche Verkündigung des Islam befreiend empfunden werden; und wer geneigt war, religiöse Dinge auf sich beruhen zu lassen, konnte das Bekenntnis zu dem Glauben der Araber, das unmittelbare soziale Vorteile versprach und, wenn man es äußerlich nahm, nur sehr geringe dogmatische und sittliche Ansprüche stellte, für leichter vollziehbar halten als irgendein anderes. So hat sich der Übergang der Perser zum Islam fast lautlos und überraschend schnell und gründlich vollzogen. Zwar wird für das 8. Jahrhundert eine zweimalige Auswanderung von Altgläubigen nach Indien überliefert, zwar hat die zoroastrische Lehre noch im 9. Jahrhundert bedeutende Vertreter gefunden, die sich um die Organisation der zerstreuten Gemeinden, um die Sammlung und Ergänzung des religiösen Schrifttums bemühten und ihren Glauben mit dialektischer Kunst in Wort und Schrift gegen die muslimischen Theologen verteidigten. Aber das war ein letzter und hoffnungsloser Versuch. Von spontaner Auflehnung des alten gegen das neue Bekenntnis ist nichts zu spüren, und



187. Fassade der Moschee Indsche Minareli in Konia (Kleinasien), seldschukisch. 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts.



188. Moscheeampel aus emailliertem und vergoldetem Glas. Syrien, 14. Jahrhundert. Berlin, Staatl. Museen.

aus den nämlichen Jahrhunderten hat man in Persien so lebendige Zeugnisse eines persönlichen und vertieften islamischen Bekenntnisses, daß an der weitgehenden Empfänglichkeit der Perser für den Islam nicht gezweifelt werden kann.

So erklärt es sich, daß am Aufbau der islamischen Bildung die Perser mit den Arabern und den Aramäern des Irak wetteiferten. Seit dem 8. und 9. Jahrhundert stellen sie für die islamischen wie die profanen Wissenschaften und die Künste eine große Reihe hervorragender Vertreter. Seitdem der vielseitige Ibn al-Muqaffa († 755) das gegen den Ausgang der Sassanidenzeit zusammengestellte 'Königsbuch' — neben anderen belehrenden und unterhaltenden Schriften — ins Arabische übersetzt hatte, ergänzte sich das islamische Geschichtsbild um die sagenhafte und geschichtliche Überlieferung der Perser. Arabische Sprachwissenschaft und Poetik wurde von Persern gepflegt, die sich zugleich mit dem Ehrgeiz erfüllten, selber gute

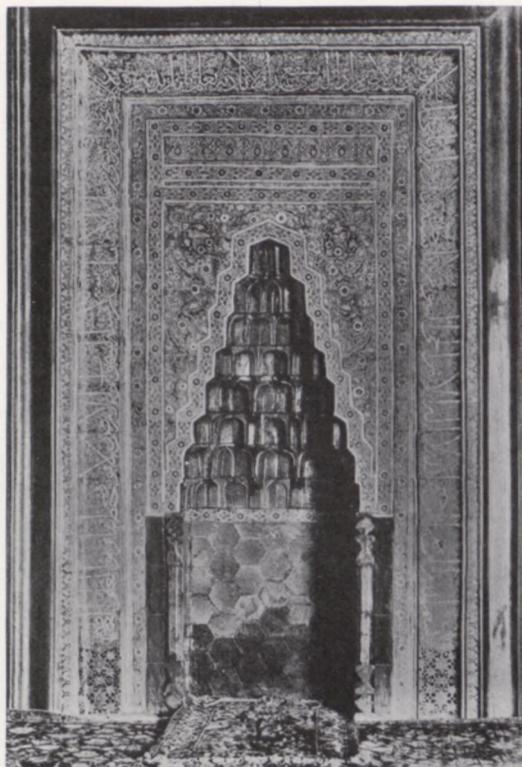
arabische Verse zu machen. An der Koranauslegung, der Überlieferungskunde, schließlich auch der Rechtswissenschaft gewannen sie Anteil. In der Geschichtsschreibung und Länderkunde führen sie zeitweilig. Freilich bleibt es oft unsicher, ob ein Mann, der sich nach einer persischen Landschaft oder Stadt nennt, auch von Geblüt Perser ist. Die Völkervermischung zwischen West und Ost steigerte sich unter dem Kalifat.

Aber die Perser, die im 8. bis 10. Jahrhundert in den Dienst der islamischen Bildung traten, taten dies so unter Preisgabe ihres Volkstums und ihrer Art wie die zahllosen Fremden, die im Dienste des oströmischen Staates und seiner Kirche zu Trägern byzantinischer Kultur wurden. Der Anspruch des arabischen Elements in der islamischen Kultur wurde von den Persern rückhaltslos anerkannt und sie wetteiferten in seiner Aneignung. Die persische Sprache verschwindet für drei Jahrhunderte aus dem öffentlichen und literarischen Leben. Im 10. Jahrhundert wieder auftauchend, zeigt sie sich in Satzbau und Stil, vor allem in der Zusammensetzung des Wortschatzes dem Arabischen in einer Weise unterworfen, die an die Umwandlung des Angelsächsischen unter dem Einfluß des Normannisch-Französischen oder an die ärgsten Zeiten der französischen Überfremdung unserer Muttersprache im 17./18. Jahrhundert denken läßt. Das große Epos des Firdosi, dessen Sprache nicht ganz ein halbes Tausend arabischer Worte aufweist und darum als Muster reinen Stils gelten muß, stellt sich eben dadurch in entschiedenem Gegensatz zur zeitgenössischen Poesie und hat kaum Nachfolge gefunden. Aber schon Firdosis Versform ist so nach den Gesetzen der arabischen Verskunst eingerichtet wie die persische Lyrik seiner Zeit in Form und Inhalt das als klassisch bewunderte

Vorbild der arabischen zeitgenössischen Dichtung nachahmt.

Es wäre ein vergebliches Bemühen, über gewisse wesentlich stoffliche Beiträge aus eigener Überlieferung hinaus den besonderen persischen Anteil an der islamischen Gemeinkultur oder hervortretende persische Züge in ihr entdecken zu wollen. Als eines unter einer Vielzahl von national verschiedenen Elementen hat das Persertum sich den drei bestimmenden Mächten dieser Kultur: dem islamischen Einheitsbekenntnis, der arabischen Sprachform, dem spätantiken Bildungserbe, willentlich und vorbehaltlos hingegeben und ihnen sein Eigendasein für Jahrhunderte geopfert. Es hat hier wie vorher und nachher gezeigt, daß seine eigentliche Fähigkeit weniger in der Hervorbringung einer autonomen Bildung als im Lernen von andern und in der produktiven Aneignung und Fortgestaltung des Gelernten zum Ausdruck kommt. Gleichen die Perser hierin andern Völkern, die von Norden und Osten her in die Schule der Mittelmeerkulturen eingetreten sind, so ist ihnen auf der andern Seite im Lauf ihrer Geschichte durch äußere Schicksalsschläge immer wieder die Möglichkeit des Ausreifenlassens einer nationalen Bildung von dauernder Kraft abgeschnitten worden.

Wie in den andern Ländern des Kalifats, so hat auch in Persien der oft schwer erträgliche Dünkel der arabischen Herrschicht zeitweilig Reaktionen hervorgerufen. Aber sie traten mit dem Niedergang der öffentlichen Vorzugsstellung des Arabertums zurück und änderten an der Durchsetzung der islamischen Einheitskultur auch in Persien nichts. Ebenso sind die in Persien langsam fortschreitenden Erfolge schiitischer Propaganda nichts eigentümlich Persisches. Daß die Schia nach ihrer Entstehung rein arabisch war, sahen wir; die Umsetzung ihrer religiös-politischen Forderung in metaphysische Spekulationen kam schon in omajjadischer Zeit in Gang. Nach der Festigung des abbasidischen Kalifats war der Schiismus mit seinem Legitimitätsanspruch zugunsten der Aliden die nächstliegende Form politischer Opposition, die sich in despotisch regierten Staaten in religiös verkleidete Parteibildungen umzusetzen pflegt. Die örtlich beschränkt bleibenden schiitischen Bewegungen in Persien stehen auf einer Linie mit gleichen Erscheinungen im Irak, in Südarabien und Nordafrika, später auch in Syrien. Keinesfalls kann man in schiitischen Neigungen der Perser die Verkleidung von Stimmungen sehen, die gegen den Islam als solchen oder gegen den arabischen Islam gerichtet gewesen wären — sie sind eher das Gegenteil. Sonst hätte die Schia nicht die ganze Masse der juristischen, theologischen, geschichtlichen Überlieferung übernommen, nach ihren Grundsätzen umgearbeitet und bis zum heutigen Tage weiter überliefert, und zwar grundsätzlich so in arabischer Sprache wie ihre sunnitischen Gegner. Der Perser, der den Namen Abu Bekrs, Omars und Othmans flucht und sich im Gedenken an Ali und Fatima und



189. Mihrab aus der Hatuniye-Medrese zu Karaman (Kleinasien), Ende 14. Jahrhundert. Stambul, Museum.



190. Medrese und Mausoleum des Mamlukensultans Kaitbey (1472—1474). Kairo.

ihre beiden Märtyrersöhne unter Strömen von Tränen blutig geißelt, tut das eine so wenig den Arabern zuleide wie das andere ihnen zuliebe. Während der Türkenherrschaft, vom 11. bis ins beginnende 13. Jahrhundert, war die Staatsreligion in Persien entschieden sunnitisch. Der Schiitismus von Staatswegen ist erst eine Neuerung der letzten vierhundert Jahre, in denen er durch die Schaffung des staatlich kontrollierten geistlichen Standes der Mollas im Volk fest verankert wurde. Das hat wiederum noch im letzten Jahrhundert den weitreichenden Erfolg einer nur noch äußerlich islamischen, spiritualistischen Sektenbildung wie des Babismus so wenig hindern können wie das rasche Fortschreiten der religiösen Gleichgültigkeit und Religionsfeindschaft in den letzten Jahrzehnten. Eine tiefer begründete Wesensgemeinschaft zwischen Schia im Unterschied vom sunnitischen Islam und Persertum gibt es nicht und hat es nie gegeben.

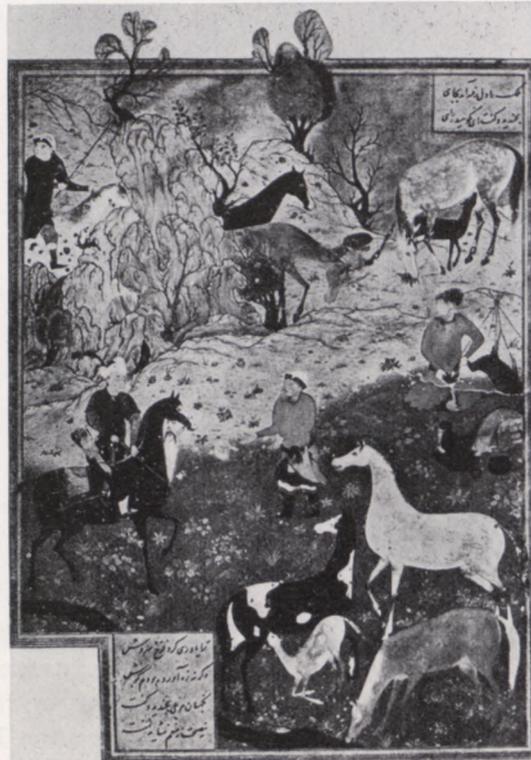
Eine denkwürdige Episode der persischen Geschichte zur Zeit des Kalifats von Bagdad ist die Zeit der Emirdynastie der Samaniden im 10. Jahrhundert, die von Buchara aus über Transoxanien und Ostiran herrschten und um die Jahrtausendwende dem doppelten Angriff der Türken vom Norden her und der von türkischen Generälen in Afghanistan aufgerichteten Herrschaft erlagen. Von verständigen Vezieren unterstützt legten sie — gewiß zugleich im Gegensatz gegen Bagdad und die über Westiran gebietenden Bujiden — den Grund zu einer Erneuerung des persischen nationalen Bewußtseins, indem sie die persische Sprache und Dichtung förderten und arabische Werke übersetzen ließen. Warum es dennoch zu einer wirklichen Wiederbelebung des Persischen nicht kommen konnte, sahen wir schon. Außerdem blieben diese Bemühungen im Literarischen, es fehlte dem Leben des kleinen, von feindlichen Mächten umstellten Staates der Samaniden an einem politischen Gehalt, der allein ihrem kulturellen Vorhaben Kraft und Sinn hätte geben können. Die Gegenwart war nicht groß genug, um die Vergangenheit groß sehen zu lehren. Und doch hat diese Zeit den edelsten Dichter der Perser geboren — wer ihn den einzigen echten Dichter seines Volkes nennen wollte, dem wäre schwer zu erwidern. Das 'Königsbuch' des Firdosi († 1020) ist groß nicht nur durch seinen Gegenstand, die Geschichte Irans von seinen sagenhaften Anfängen bis zum Ausgang der Sassaniden, nicht nur durch die klare Gliederung des Aufbaues, sondern durch die Schlichtheit und Wahrheit des Menschlichen in ihm und die Ursprünglichkeit seines nationalen Gehalts. Gewiß ist der poetische Wert des riesenhaften Gedichtes kein gleichmäßiger, es fehlt nicht an Zügen von rhetorischer Weitschweifigkeit, von Manier — aber darüber erhebt sich ein Seelenton, der nach der Kunstpoesie der Spätantike, der Sassanidenzeit (von der neuerdings beträchtliche Reste erschlossen sind) und der Abbasidendichter so neuartig aufklingt wie im Abendland der

des Nibelungenliedes. Hätte sich an Firdosi eine von höfischen Rücksichten freie und über ihn hinaus ins Volkstümliche greifende, die Schätze volkstümlichen Dichtens hebende Poesie angeschlossen, so wäre dem Persertum endlich, zum erstenmal in seiner Geschichte, das Organ eines nationalen Lebens geschenkt worden

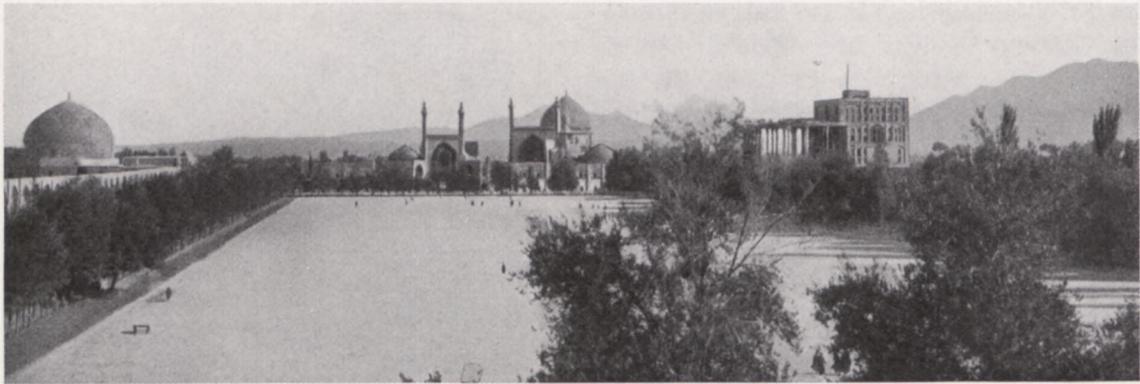
Aber dazu kam es nicht. An die Stelle der Samaniden trat der kriegsgewaltige Mahmud von Ghazna (997—1030), der Sohn eines zum General aufgestiegenen türkischen Sklaven. Als Vorkämpfer des sunnitischen Islam drang er in Indien vor; seinem Hofe in dem afghanischen Ghazna wünschte er erhöhten Glanz zu verleihen, indem er es nicht beim Zusammenschleppen von Gold und Kostbarkeiten bewenden ließ, sondern außerdem die gefeierten Dichter und Gelehrten seiner Zeit freiwillig oder gezwungen um sich versammelte. Ihm galt die erste Widmung des Schahname, die der Dichter hernach widerrief. An seinem Hofe lebte der hervorragendste Gelehrte, den der östliche Islam hervorgebracht hat, der Chwarizmier Beruni († 1048). Dagegen hat Avicenna die Kreise Mahmuds sorgfältig gemieden. Zu dessen Lobe entstand eine höfisch-panegyrische Poesie, die in ihrer bewußten und gelegentlich

zynisch eingestandenen Unwahrhaftigkeit, in der Leere und Geschmacklosigkeit ihrer Hyperbeln und der Artistik ihrer Mittel stilbildend wurde und die neue Entwicklung, die von Firdosi hätte ausgehen können, im Ansatz erstickte. Ihr tritt eine nach Form und Gehalt ebenbürtige Geschichtsschreibung an die Seite, eingeleitet durch Otbis Biographie des Mahmud. Es ist in Persien seit dieser Zeit viel Geschichte geschrieben worden, die zeitenweise, so in der Mongolenperiode, durch Größe oder Furchtbarkeit des Gegenstandes die Kritiklosigkeit und mangelhafte Formkraft der Verfasser vergessen läßt. Von dem, was ihr erst den Rang höherer Geschichtsschreibung anweisen würde: vom lebendigen Sinn für Staat und Volk lebt in ihr nichts. Die Fremdherrschaft ist das Schicksal Persiens bis an die Schwelle der Gegenwart geblieben — wenn sich auch die türkischen und mongolischen Dynastien stets der Kultur ihrer Untertanen gefügt haben, so war es ihnen doch nicht gegeben, das Volk zu einem nationalen Aufschwung zu führen. Das vermochte erst das Vorbild des modernen Europa und die Notwendigkeit seiner Abwehr.

Der Islam hat dem kulturellen Leben der Perser einen kurzfristigen Aufschwung und zugleich die dauernde Umprägung gegeben; sein Sieg bedeutet den tiefsten Einschnitt in der Geschichte Persiens, das mit dem Anschluß an den Islam die spätantike Bildung zum zweitenmal und nachhaltiger in sich aufnahm als tausend Jahre vorher. Vorzüglich auf persischem Boden und von den Nordostgrenzen Irans aus hat der Islam gleichzeitig die Türken ergriffen, die erst mit ihrem Eintritt in die islamischen Länder zu einer die Weltgeschichte bewegenden Größe geworden sind.



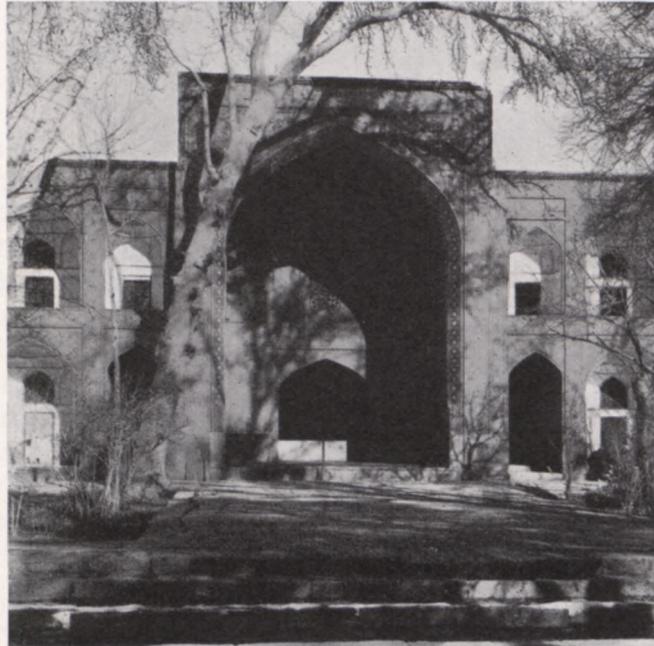
191. König Dārā und der Hirte. Miniatur von Bihzād, aus einem 1488 geschriebenen Manuskript. Kairo, Ägyptische Bibliothek.



192. Der Hauptplatz (Meidan) in Isfahan. (Phot. Prof. Sarre.)

Türkische Stämme waren schon Jahrhunderte früher in den Gesichtskreis der Romäer getreten. Was freilich die Hunnen angeht, die um 375 das ostgotische Reich des Ermanarich unterwarfen und dann, über viele germanische Stämme gebietend und mit ihnen vermischt, in Dacien und Pannonien eine nach dem Tode Attilas (453) schnell zerfallende Herrschaft aufrichteten, so ist ihr Zusammenhang mit den Türken so fraglich wie die Veranlassung ihres Einbruchs in Europa unbekannt. Durch die Begründung des ersten, von der nördlichen Mongolei bis nach Transoxanien sich erstreckenden türkischen Großreichs, mit dem sich zum erstenmal der Name *Türk* verbindet, wurde die Wanderung der Avaren nach dem Westen hervorgerufen; sie werden in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts den Romäern bekannt und treten in die Nachfolge der Hunnen ein — erst Karl der Große hat ihre Macht gebrochen. Ist auch ihre ethnische Herkunft nicht bekannt, so waren sie doch jedenfalls mit türkischen Elementen vermischt. Türken sind die Bulgaren, die schon im 5. Jahrhundert nördlich des Schwarzen Meeres bekannt, von den ihnen stammverwandten Chasaren weggedrängt um 680 das Land zwischen Donau und Balkan besetzen. Dort nehmen sie rasch die Sprache und Art ihrer slavischen Untertanen und seit der Bekehrung des Zaren Boris (864) das griechische Christentum an, bleiben aber trotz mehreren Perioden der Unterwerfung unter Ostrom dessen Erbfeinde und verlieren ihre staatliche Selbständigkeit endgültig erst an die Osmanen (1393). Die in ihren Sitzen an der mittleren Wolga, in günstiger Stellung an der Handelsstraße zwischen den Ländern der Ostsee und des östlichen Kalifats verbliebenen Bulgaren, zu denen seit dem 10. Jahrhundert der Islam gelangte, erlagen erst im 13. Jahrhundert den Mongolen der Goldenen Horde, während die am Unterlauf der Wolga und westwärts davon herrschenden Chasaren, deren Herrscherhaus sich noch gegen Ende des 8. Jahrhunderts zum Judentum bekehrte, schon im 10. Jahrhundert von den Angriffen der Russen von Kiew tödlich getroffen werden und mit dem 11. Jahrhundert verschwinden. Türkische, und zwar wolgabulgarische Elemente hat auch das finnisch-ugrische Volkstum der Ungarn im letzten Jahrhundert vor der Landnahme (895/6) in sich aufgenommen; der hundert Jahre später unter Geisa und Stephan I. vollzogene Anschluß an die römische Kirche und ihr rascher kultureller Anstieg hat die Ungarn instand gesetzt, nachdrängende türkische Stämme wie die Komanen völlig zu magyarisieren. Die auf dem Boden des europäischen Rußland verbliebenen Türken sind gegen Ende des 18. Jahrhunderts sämtlich dem Zarenreich untertan und haben erst in unseren Tagen im Verband der Sowjetunion wieder eine Scheinautonomie erhalten.

Ganz anders erfolgreich und unwiderstehlich vollzieht sich im östlichen Islam einschließlich Ägyptens der Aufstieg der Türken zur politischen Suprematie, die ihnen seit dem Beginn des 11. Jahrhunderts bis zum Weltkrieg gehört. Man lernt die politische Kraft und Kunst Ostroms genauer verstehen, wenn man beobachtet, wie es über ein Jahrtausend den Kräften Widerpart leistete, denen das Kalifat von Bagdad kaum ein Viertel dieser Zeit standhielt, und daß es ihnen erst unter der Wirkung des Angriffs der abendländischen Christenheit, des vierten Kreuzzugs und des lateinischen Kaisertums zu erliegen begann. Der Ausgangspunkt türkischer Machtbildung war die von den Kalifen seit dem 9. Jahrhundert geübte Aufstellung türkischer Garden und der natürliche Machtwille ihrer Generäle. Schon im 9. und 10. Jahrhundert gehorcht Ägypten



193. Isfahan, Medrese Mader i Schah, Liwan an der Nordseite des Hofes. (Photo Prof. Sarre.)

zweimal, beidemale für wenig mehr als ein Menschenalter, türkischen Dynastien (Tuluniden und Ichschididen). Saladins Haus wird 1250 von den türkischen Mamluken abgelöst, deren Name sie als 'gekaufte Sklaven' kennzeichnet; sie behaupten sich bis zur osmanischen Eroberung (1517). Mamlukendynastien können im gleichen Sinne das Haus Mahmuds von Ghazna und die im 12. Jahrhundert in Ostiran und Turkestan an die Stelle der Seldschuken tretenden, von Tschingischan beseitigten Chwarizmschahe heißen. In allen diesen Fällen bedeutet die Aufrichtung einer türkischen Herrschaft nicht die Türkisierung islamischen Landes. Dem Türkentum ist zwar seit dem 8. Jahrhundert in allmählichem Vordringen das vorher überwiegend von indogermanischen — iranischen und 'tocharischen' — Völkern besiedelte Land des Jaxartes und Oxus und der Oasenstreifen südlich des T'ianschan von Hami und Turfan bis Kaschgar zugefallen. Erst seit dieser Zeit tragen diese Länder die Namen West- und Ostturkestan zu Recht. Aber stärkere Einwanderungen nach Iran und weiter westwärts erfolgen erst seit der Machtausbreitung der Seldschuken, deren Vordringen bis Syrien und Palästina die Kreuzzugsbewegung auslöst und die seit dem Siege über Romanos IV. Diogenes bei Manzikert im Norden des Wan-Sees (1071) festen Fuß in Kleinasien fassen, wo sie das Sultanat von Konia begründen. Oghuzische Stämme, aus deren einem die Seldschuken selber hervorgegangen waren, setzen sich in Aserbeidschan, im nördlichen Mesopotamien und in Anatolien fest — in größerer Zahl wohl erst seit der mongolischen Invasion des 13. Jahrhunderts. Gegen Ende dieses Jahrhunderts beginnt, mitten im Verfall des Seldschukenstaates, an seiner nordwestlichen Peripherie der mächtige Aufstieg des Hauses Osman, dessen Weg, gekennzeichnet durch den Fall von Brussa (1326) und Adrianopel (1362), in anderthalb Jahrhunderten zur Eroberung Konstantinopels führt (29. Mai 1453). Noch fast hundert Jahre setzt sich diese Linie fort: 1517 werden Syrien und Ägypten, 1526 Ungarn, 1534 das Irak erobert. Erst der



194. Wollener Knüppteppich mit figürlichen Darstellungen. Nordpersien, 1. Hälfte des 16. Jahrhunderts
Berlin, Staatl. Museen, Islam. Abt.

Tod Solimans des Gesetzgebers im Feldlager vor Szigeth (1566) bedeutet den Haltepunkt und den Beginn des Abstiegs.

Nur die auf dem nördlichen Wege durch Südrußland ins Balkan- und Donaugebiet gelangten und dort slavisierten oder magyarierten Türken sind der christlich-europäischen Kultur gewonnen worden. Die ganz überwiegende Mehrheit der türkischen Stämme, die an der türkischen Sprache festhielt, hat im Laufe der Jahrhunderte den Islam angenommen — abgesehen von den aufs Ganze gerechnet unbedeutenden Resten, die noch heute zum Schamanismus halten. Die zeitweiligen Erfolge christlicher, manichäischer und buddhistischer Mission unter den östlichen Türken sind seit einem halben Jahrtausend verschollen, zusammen mit den unter vorislamisch-iranischem und chinesischem Einfluß entstandenen Kulturen des zentralasiatisch-türkischen Westreichs im Gebiet des Issik-köl und des Semirjetschie, des Ostreichs im Gebiet des Orchon und des Uigurenstaats von Turfan. Auch den nach Kleinasien vorgedrungenen Türken und den Osmanen ist an diese älteren

Stufen ihrer Kultur keine Erinnerung geblieben: diese geht nur bis zu ihrer Islamisierung zurück und haftet besonders an der Ausbildung einer volkstümlich-türkischen, asketisch-mystischen Frömmigkeit, deren Hauptvertreter der westturkestanische Dichter Ahmed Jesevi († 1066) ist.

Geistig unbelastet, dafür kriegerisch begabt, von Führern geleitet, die sich auf Disziplin und den Aufbau eines auf das Heer gegründeten, seiner Erhaltung und Wehrhaftigkeit dienenden Gemeinwesens verstanden und nur nicht imstande waren, ihren Willen und ihr Können auf Söhne und Enkel zu vererben — so traten die Türken in ihre Geschichte auf dem Boden des Islam ein. Die Militärverfassung, verbunden mit einer eigentümlichen Form des Lebenswesens, die sowohl die Seldschuken wie die Osmanen aufrichteten, ist ihr eigenstes Werk. In Recht und Verwaltung unterwarfen sie sich der islamischen Gewohnheit. Den Beruf, Schützer des Islam zu sein, nahmen sie mit Eifer auf, die Einfachheit seiner Kampfforderung und seiner Verheißung entsprach ihrer Art. Aber im geistigen Leben ist der Übergang von der Primitivität zur Überreife und Dekadenz leichter als der zur echten Reife. Es ist den Türken nicht gut bekommen, daß in bezug auf höhere geistige Ansprüche ein so altes und resigniertes Volk, wie es die Perser waren, ihr bewundertes und mit Eifer nachgeahmtes Vorbild wurde. Die Kultur der Seldschuken von Konia, die in einem neuen, aus persischen und kleinasiatisch-griechischen Motiven erzeugten Stil der Baukunst und Ornamentik und in der hinreißenden religiösen Poesie des Dschelaleddin Rumi († 1273) gipfelt, verbindet die Verehrung alles Persischen mit unverkennbarer Zurücksetzung des National-Türkischen. Mit der Auflösung der Herrschaft von Konia sinkt auch sie. Die Osmanen haben, wenigstens in literarischen

Dingen, den gleichen Weg noch einmal durchlaufen müssen: erst gegen 1500 sind sie wieder auf dem Punkt, den man in Konia schon um 1250 erreicht hatte.

Als Konstantinopel erobert und der Mittelpunkt eines aus Griechenland, den Balkanländern bis zur Donau und Anatolien zusammengesetzten Reiches geworden war, in dem eine verhältnismäßig geringe türkische Oberschicht einer durch die Einheit christlichen Bekenntnisses und oströmischer Kultur zusammengehaltenen Masse von Untertanen gegenüberstand, da hätte eine ähnlich gleichende Entwicklung beginnen können wie siebenhundert Jahre vorher im Verfolg der arabischen Eroberung. Daß es dazu nicht kam, daß die Osmanen trotz allem, was sie in Konstantinopel hinzulernten, nicht die Fortsetzer der Paläologen wurden wie die Abbasiden die der Sassaniden, rührt einmal von der Erweiterung des Reiches im Orient zu Beginn des 16. Jahrhunderts her. Indem die Osmanen Herren von Damaskus und Bagdad, von Kairo und den beiden heiligen Städten wurden, wurde deren Tradition die ihre und sonderte sie von dem zur gleichen Zeit einen neuen Weltzustand heraufführenden Abendland ab. Außerdem aber hatten sie wenige Jahrzehnte vor der Eroberung von Konstantinopel das Mittel gefunden, um die besten Kräfte der Unterworfenen ihrem Staat und ihrem Heer dienstbar zu machen. Unter Murad II. († 1451) wurde die Devschirme eingeführt, der Knabenzehnt, kraft dessen in regelmäßigen Abständen die Tauglichsten aus der männlichen Jugend der christlichen Untertanenvölker ausgelesen und zur Verfügung des Sultans gestellt wurden; so verfuhr man etwa zweihundert Jahre lang, bis in die Tage Murads IV. († 1640). Die Knaben wurden zu Muslimen gemacht und für den Heeresdienst oder die Verwaltung ausgebildet; aus ihnen rekrutierte sich das Elitekorps des Fußvolks, die Janitscharen, andererseits stand ihnen der Aufstieg bis zum Großvezierat offen. Auf ihnen beruhte die äußere Stärke und die innere Festigkeit des osmanischen Staates in seiner Blütezeit. Aus ihnen ist im 16. Jahrhundert der größte Baumeister des Islam, Sinan, der Sohn eines griechischen Christen, hervorgegangen.

Kulturell hat die osmanische Periode nichts geschaffen, was als Ausdruck eigentlich türkischen Wesens hätte gelten und dem türkischen Volk inneren Halt über den Niedergang der osmanischen Macht hinaus hätte leihen können. Dieser mußte eintreten, als das Haus Osman entartete, als mit dem Stillstand der Expansion die Disziplin des Heeres und die Strenge der alten Lebensverfassung sich lockerte. Auch Veziere von überragender Bedeutung wie der Bosnier Mehmed Sokolli im 16., die aus albanesischem Geblüt stammenden drei Köprülü im 17. Jahrhundert konnten dem nur vorübergehend Einhalt gebieten. Wenn das osmanische



195. Inneres der Moschee des Osmanensultans Süleiman des Großen in Konstantinopel, erbaut vom Meister Sinan 1550—1556.

Reich den Rückzug über die Donau — die Folge dreier unverwelklicher Siege des Prinzen Eugen — und den Beginn der russischen Orientierung auf die Meerengen hin um volle zweihundert Jahre überdauerte, so tat es das nicht aus eigener, sondern aus der Kraft der orientalischen Frage, die zum Zünglein an der Waage der neueren europäischen Gleichgewichtspolitik wurde.

DER MODERNE ORIENT UND EUROPA

Im Gefolge Alexanders und der Seinen hatte zum erstenmal ein zum Bewußtsein seiner Eigenart und Freiheit hindurchgedrungenes abendländisches Menschentum den Orient unterworfen und ihm eine dauernde Form gegeben. In der Ausbreitung des Islam hat der Orient die einzige wirklich radikale geistige Umwälzung erfahren, die er aus sich selber erzeugt hat. Und doch hat sich, als ihre ursprüngliche Kraft nachließ, der Strom wieder geschlossen, den sie unterbrochen hatte. Die mittelalterlich-islamische Kultur setzt die der Spätantike fort; sie wurzelt in dem gleichen Boden wie die des abendländischen Mittelalters.

Wie sich einst nach den Stürmen um die Wende des zweiten vorchristlichen Jahrtausends das Griechentum aus der homogenen Kultur der östlichen Mittelmeerländer herausgelöst und auf sich selber gestellt hatte, so beschreiten die abendländischen Nationen seit der Kreuzzugszeit neue Wege, die aus der erweiterten Kulturgemeinschaft der spätantiken Mittelmeerwelt bald herausführen. Mit der Entstehung der europäischen Nationalstaaten bricht das Zeit-



196. Fayencekrug. Türkei. Isnik. 17. Jahrhundert.
Berlin, Staatl. Museen.



197. Miniatur der Moghulschule. Indien, um 1640.
Einzug des Kaisers Schahdschehan in Agra.
Berlin, Staatl. Museen.

alter an, das die Geschehnisse der Erde in die Hände einiger weniger Völker des westlichen und mittleren Europa zu legen scheint. Der Kontrast zwischen dem erneuerten Abendland und der übrigen Welt, der nun entsteht und sich von einem Menschenalter zum andern steigert, tritt im Verhältnis Europas zum vorderen Orient mit aller Schärfe hervor. Erhebt sich auch im 16. Jahrhundert die islamische Welt unter osmanischer Hegemonie zu unbezwinglich scheinender



198. Ta'izz, Jemen.

Macht, so kann doch der Schrecken, den sie auch in Europa verbreitet, die innere Sicherheit des abendländischen Selbstgefühls und das Bewußtsein seiner geschichtlichen Sendung nicht mehr stören — so wenig wie einst die Persergefahr das freie Volk von Athen. Der Flame Ogier Ghiselin von Busbeck, der sich bald nach der Jahrhundertmitte acht Jahre lang als Gesandter des Kaisers Ferdinand beim Sultan Soliman aufhielt, hatte kaum mehr Prestige als der Sachwalter eines Vasallen gegenüber dem Lehensherrn. Um so stärker ergreift uns die Freiheit des Geistes, die aus den klaren lateinischen Sätzen seiner 'Vier Briefe von der türkischen Gesandtschaft' spricht. Er faßt das orientalische Leben mit hellem Auge auf und weiß es mit einer an den Alten geschulten Kunst der Vergegenwärtigung des Charakteristischen darzustellen. Aber dabei weiß er sich eines gehobeneren Lebens versichert — durch den erneuerten Zusammenhang seiner Zeit mit dem Altertum, dessen Spuren er mit liebevoller Sorgfalt nachgeht: so entdeckt er als erster in der abgelegenen anatolischen Landstadt den majestätischen Rechenschaftsbericht des Augustus, das Monumentum Ancyranum. In ihm tritt der befreite abendländische Mensch der orientalischen Welt gegenüber und durchschaut sie.

Bis zur osmanischen Eroberung war Konstantinopel, auch noch in den Zeiten seines Niedergangs, Bürge einer staatlichen und kulturellen Überlieferung, die inmitten alles Wechsels und Zerfalls eine feste und unbezweifelbare Größe der gesamteuropäischen Geschichte bedeutete. Die Osmanen haben nichts an ihre Stelle zu setzen vermocht; ihr Machtverfall vollends verwandelt Südosteuropa in einen Herd ewiger Unsicherheit und Bedrohung. Aus ihm ist in unseren Tagen der furchtbarste Akt der Selbstzerstörung hervorgegangen, den sich die abendländische Menschheit im Lauf ihrer Geschichte angetan hat. An der orientalischen Frage, dem Schrecknis der europäischen Kabinettpolitik während zweier Jahrhunderte, hat sich der Krieg entzündet, der das alte Europa zerbrochen hat. Er hat auch für den Orient die Zeitenwende heraufgeführt. Wieder, wie zur Zeit Alexanders, ist im letzten Jahrhundert das Eindringen Europas zum Schicksal des Orients geworden. Für ihn, der das Ganze seiner überlieferten Lebensordnung in Frage gestellt sah, gab es nur noch zwei Möglichkeiten: entweder zum willenlosen Objekt des europäischen politischen und wirtschaftlichen Aktivismus zu werden



199. San'â, Jemen.

das Handeln einer Gemeinschaft zur Herbeiführung einheitlicher und berechenbarer Wirkungen zusammenzufassen und anzuleiten, die den Aufstieg des modernen Europa und die europäische Weltherrschaft ermöglicht hat. Staaten wie das Kalifat und das osmanische Reich des 15./16. Jahrhunderts gediehen, solange die an ihren Aufbau gewandte Kraftleistung fortwirkte, und mußten niedergehen, weil sie nicht von innen her Sicherungen des staatlichen Lebens zu schaffen wußten, die ihren Bestand verbürgen konnten. Erst die abendländischen Staaten der Neuzeit haben es gelernt, sich solche Garantien zu schaffen: durch Heranbildung eines ressortmäßig geschulten Beamtentums für alle Zweige und Stufen der Verwaltung; durch Aufstellung von Haushaltsplänen, die einen genauen Überblick über finanzielle Leistungen und Ansprüche des Staates ermöglichen; durch Begründung des gesamten gesellschaftlichen Lebens auf ein autonomes, eindeutiges und stabiles Recht; durch militärische Rüstung, die sich auf einen spezialistisch geschulten militärischen Berufsstand stützt und alle Möglichkeiten der fortschreitenden Technik ausnützt; seit der neuesten Zeit in mehreren Ländern durch staatliche Kontrolle der gesamten Wirtschaft und Arbeit und ihre Unterordnung unter die Aufgaben des Staates. Zur belebenden Kraft der modernen Staaten ist im Laufe der letzten anderthalb Jahrhunderte in ganz Europa und überall, wohin Europa wirkt, der nationale Gedanke geworden, der die Freiheit, das materielle Gedeihen und den kulturellen Fortschritt der Einzelnation als unableitbaren, den partikularen und persönlichen Interessen unbedingt vorgeordneten Wert setzt. Er ist durch das 19. Jahrhundert zu einer allgemein anerkannten, bei allem öffentlichen Handeln zu berücksichtigenden Macht geworden. Ihren Sieg hat ihr stärkster Widersacher: die römische Kirche als Verfechterin einer die Völker übergreifenden, den Primat der nationalen Sonderart aufhebenden Gemeinschaft der Christenheit, so wenig aufhalten können wie die aus der Bildungsgeschichte des 18. Jahrhunderts hervorgegangene Idee eines sich sowohl über den nationalen wie den religiösen Partikularismus erhebenden Weltbürgertums. Selbst die in ihren Ursprüngen schlechthin antinationale sozialistische Idee, die in den Klassengegensätzen und -kämpfen den eigentlichen Antrieb und Inhalt des geschichtlichen Lebens sieht, hat in den letzten Menschenältern dem nationalen Gedanken weitgehende Zugeständnisse machen müssen.

Durch die Verlagerung des Weltverkehrs seit der Wende des 15. Jahrhunderts und dem gleichzeitigen Machtaufstieg der Osmanen, dem der Niedergang der italienischen Handels-

oder sich entschlossen selber zu europäisieren, um sich in einer veränderten Welt zu behaupten. Der Ausgang des Krieges hat mehreren orientalischen Nationen die Freiheit gegeben, den letzteren Weg zu gehen. Ihr Weg weist zugleich denjenigen Völkern die Richtung, die noch unter der Oberhoheit europäischer Nationen stehen.

Es ist die Kraft rationaler Organisation, die Kunst,

republiken entspricht, wird das östliche Mittelmeer, in dessen Gebiet bis dahin zwei Jahrtausende hindurch die Knotenpunkte des Welthandels gelegen hatten, zeitweilig für die westeuropäischen seefahrenden Nationen bedeutungslos. Das wirkte nicht so sehr auf Konstantinopel zurück, das als Hauptstadt und Sitz der Sultane auch wirtschaftlich und kulturell die Metropole des osmanischen Reiches war und blieb, um so stärker aber auf die arabischen Provinzen: Syrien, Irak, Ägypten und das eigentliche Arabien. Für diese Länder beginnt seit dem 16. Jahrhundert die eigentlich tote Periode ihrer Geschichte, die erst im 19. Jahrhundert zu Ende geht; das gleiche gilt auch für Persien, das infolge seines Gegensatzes gegen das osmanische Reich aus der gemeinsamen Geschichte der islamischen Völker ausscheidet. Bagdad hatte schon lange vor der mongolischen Invasion den Rang der ersten Stadt des Islam an Kairo abgeben müssen, dem nach der osmanischen Eroberung das gleiche Schicksal im Verhältnis zu Konstantinopel zuteil wurde. Und wenn auch ein energischer Fürst wie Abbas der Große zu Beginn des 17. Jahrhunderts seine Hauptstadt Isfahan zur bedeutendsten Stadt der islamischen Welt nach Konstantinopel und Delhi zu erheben vermochte, so war dies das Werk einer einmaligen Kraftanstrengung, dem keine Dauer beschieden war.

Die Wendung im Geschick der vorderasiatischen Länder tritt im 18. Jahrhundert dadurch ein, daß England die Konkurrenz der älteren Kolonialstaaten, Portugal, Holland und Frankreich, in Indien und auf dem Indischen Ozean besiegt. Indien wird das ergiebigste und wichtigste Gebiet des britischen Kolonialimperialismus, die Sicherung des Weges dahin und die Neutralisierung der an Indien grenzenden Länder ein Anliegen, das die englische Politik ständig vor Augen behält. Napoleon erkennt, daß der Kampf gegen England zugleich im Orient geführt werden müsse. Seine Expedition nach Ägypten (1798) führte das Land wieder



200. Flugzeugaufnahme von Gaza (Palästina).



201. Dorf bei Aleppo. (Phot. Prof. Sarre.)

in die allgemeine Geschichte zurück; sie hatte die mittelbare Folge, daß mit dem Mazedonier Muhammed Ali (1804—1848) ein Mann nach Ägypten kam, der als erster die wirtschaftliche Reform eines orientalischen Landes von Staats wegen mit Energie in Angriff nahm. Wenn er

mehr Erfolg hatte als mit entsprechenden Bemühungen sein türkischer Oberherr und Gegenspieler Mahmud II. (1808—1839), so deswegen, weil dieser von reaktionären Kräften im Innern und europäischer Einmischung im gleichen Maße behindert war. Während der französische Vorstoß nach Ägypten eine Episode blieb, wurde seit dem Ausgang der napoleonischen Kriege Rußland der eigentliche Gegner Englands im vorderen Orient. Der russische Imperialismus trachtete ungeduldig danach, sein Herrschaftsgebiet im Südwesten und Südosten so zu erweitern wie im nahen und fernen Osten. Er trat als Schutzherr und Befreier der christlichen Balkanvölker und der Armenier auf, mengte sich in den Streit um die heiligen Stätten in Jerusalem, der den Krimkrieg auslöste, demütigte die Perser an der Kaukasusgrenze und wurde in der zweiten Jahrhunderthälfte durch die Besetzung Westturkestans und den Vorstoß gegen die afghanische Grenze für Britisch-Indien bedrohlich. Zum Lebensnerv für das britische Weltreich wurde der Weg durch das östliche Mittelmeer seit der Eröffnung des Suezkanals (1869). Die britische Hoheit über Malta war schon durch den Wiener Kongreß bestätigt worden; bereits 1839 hatte England das den Ausgang des Roten Meeres beherrschende Aden besetzt; der Ausgang des Russisch-Türkischen Krieges von 1877/78 gab ihm Cypern; die offizielle Besetzung Ägyptens im Jahre 1882 führte diese Linie zu Ende und verankerte die britische Macht im vorderen Orient. Ein Versuch Frankreichs, von seinen westafrikanischen Schutzgebieten aus zum oberen Nil vorzudringen, wurde von England mit rücksichtsloser Energie ein für allemal vereitelt (Faschoda 1898); Frankreich sah sich dafür auf Nordwestafrika hingewiesen, wo es schon seit 1830 in Algier, seit 1881 in Tunis, also in Ländern, die nominell zum osmanischen Reich gehörten, die tatsächliche Herrschaft ausübte; 1911 fügte es nach dem diplomatischen Rückzug Deutschlands das Protektorat über Marokko hinzu. Dadurch sah sich Italien, um nicht bei der Aufteilung Nordafrikas zu spät zu kommen, zu der noch im gleichen Jahre vollzogenen Besetzung von Tripolis und der Cyrenaica veranlaßt. Daß es bei dem Versuch einer Machterweiterung, die für die englische Stellung am oberen Nil und am Suezkanal bedrohlich werden könnte, auf einen nicht minder entschlossenen englischen Widerstand stößt als seinerzeit Frankreich, das lehrt die Gegenwart.

Die englisch-russische Auseinandersetzung im vorderen Orient wurde 1907 durch einen Meisterzug der britischen Politik ausgeglichen. Rußland, durch das englisch-japanische Bündnis verstimmt, durch den Ausgang des Krieges mit Japan und die anschließenden revolutionären Unruhen empfindlich getroffen, wurde für ein Abkommen gewonnen, das Persien in eine nordwestliche russische und eine südöstliche britische Einflußsphäre aufteilte und Afghanistan aus dem russischen Expansionsgebiet ausschied, wofür England sich zum Verzicht auf Besitz-

ergreifungen in Afghanistan und Tibet verstand. Das bedeutete, zusammen mit der bosnischen Krise von 1908, zugleich den Schlußstrich unter die deutsch-russische Annäherung und die Einleitung der englisch-französisch-russischen Entente. Deren Kriegsziel war im vorderen Orient die Liquidierung des osmanischen Reiches und die Aufteilung seiner nichttürkischen Provinzen. Seine Verwirklichung hätte den folgerichtigen Abschluß und Triumph zweihundertjähriger abendländischer Orientpolitik und die europäische Hegemonie in Vorderasien bedeutet.



202. Wasserschöpftrad (Na'ura) am Orontes. (Phot. Raad u. Krikorian.)

Trotz der Niederlage der Mittelmächte ist das Ergebnis des Krieges ein gänzlich anderes geworden: heute besitzen die Türkei, Persien, Afghanistan und der arabische Staat Ibn Sa'uds uneingeschränkte Autonomie, Ägypten und das Irak sind auf dem Wege dazu, nur Syrien, Palästina und Transjordanien stehen noch unter französischer und englischer Mandats Herrschaft. Diese gewaltige Umwälzung hat ihren Hauptgrund in dem Ausscheiden Rußlands aus der imperialistischen Orientpolitik seit 1917. Die Sowjetunion, außenpolitisch durch die Sicherung ihrer Grenzen gegen Mitteleuropa und Ostasien in Anspruch genommen und ideologisch auf die Rolle des natürlichen Bundesgenossen der unterdrückten asiatischen Nationen gegen den europäischen Kolonial- und Wirtschafts imperialismus festgelegt, unterhält mit den drei orientalischen Staaten an ihrer Südgrenze, der Türkei, Persien und Afghanistan, freundschaftliche Beziehungen, die für diese von nicht geringer moralischer Bedeutung sind, zumal seit dem Eintritt der Sowjetunion in den Völkerbund und der russisch-französischen Annäherung. So haben die orientalischen Nationen in den letzten anderthalb Jahrzehnten eine politische Eigenbedeutung gewonnen, der ihre tatsächliche Macht, ihre Bevölkerungszahl und ihre wirtschaftliche Stärke kaum die Waage hält, die aber eine Gewähr für eine einstweilen von außen nicht gestörte staatliche, wirtschaftliche und kulturelle Konsolidierung nach europäischem Muster darstellt. Daß sich der bedeutendste der neuen orientalischen Staaten, die türkische Republik, in der Modernisierung zum Zwecke der Selbstbehauptung gegenüber Europa von dem sowjetrussischen Vorbild inspiriert zeigt, ist nicht zu verkennen — ebenso wenig, daß er nach seinem inneren Gefüge, wie noch zu zeigen, anderen abendländischen Neubildungen nähersteht.

Damit hat nun auch in den letzten Jahren die Europäisierung des islamischen Orients einen neuen Sinn und Charakter gegenüber dem Reformzeitalter gewonnen, das vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis in die erste Nachkriegszeit reicht und dem, was die Türkei angeht, die erst 1923/24 zum Abschluß gekommene jungtürkische Periode zuzurechnen ist. Im 19. Jahrhundert ging die Einleitung von Reformen entweder vom aufgeklärten Despotismus oder von einzelnen Männern und Gruppen aus, die halb in der Politik, halb in der Literatur stehend, sich von den westeuropäischen Ideen der Menschenrechte, des Konstitu-



203. Haditha. Palmeninsel im Euphrat. (Phot. Prof. Sarre.)

tionalismus, der Volksaufklärung leiten ließen. Die Einsicht, daß Europa nur mit seinen eigenen Waffen abzuwehren sei, daß die Selbstbehauptung des Orients seine totale Europäisierung erfordere, schuf sich langsam Bahn. Erst die Entwicklung, die zum Weltkrieg führte, und dieser selbst haben dafür gesorgt, daß daran kein Zweifel blieb und daß man in den Län-

dern, die ihre Autonomie wiedergewannen, die Konsequenzen daraus zog.

Bei den türkischen Reformaktionen des 19. Jahrhunderts — sie werden durch zwei bekannte Proklamationen von 1839 und 1856 bezeichnet — handelt es sich vorzugsweise um die Fragen der Verfassung und — mit Rücksicht auf die europäischen Interventionsversuche — der nationalen bzw. religiösen Minderheiten und ihrer Einordnung in den türkischen Staat. Die von Midhat Pascha 1876 geschaffene Konstitution wurde von dem neuen Sultan Abdul Hamid sofort beseitigt und kostete ihrem Urheber Ehre und Leben; erst die jungtürkische Revolution von 1908 erzwang ihre Einführung. Auch das Minderheitenproblem blieb unerledigt und fand dann während des Krieges durch den Versuch, die Armenierfrage durch Beseitigung der Armenier aus der Welt zu schaffen, eine furchtbare Lösung.

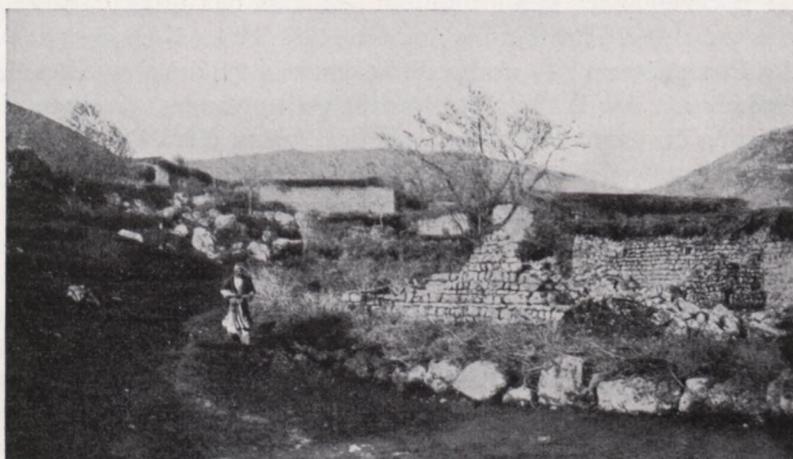
Die Angriffspunkte der reformfreundlichen Kreise lagen außer auf dem Gebiet der Politik und Verwaltung naturgemäß besonders im Bereiche des geistigen Lebens. In der Rechtspflege, im Bildungswesen, in allen Zweigen der Literatur reichte die im 15./16. Jahrhundert nach arabisch-persischem Muster geschaffene, starre Konvention tief ins 19. Jahrhundert hinein. Nun sahen sich die bis dahin maßgeblich einflußreichen Träger der alten theologisch-juristischen Bildung, obwohl sie im breiten Volk nach wie vor ihren Rückhalt hatten, von einer langsam anwachsenden öffentlichen Meinung in die Notwendigkeit der Verteidigung versetzt. Apologetische und reformistische Motive gingen bei den indischen, ägyptischen und türkischen Verfechtern einer Erneuerung des Islam eine vielfach unausgeglichene Verbindung ein. Man reduzierte die Offenbarung des Korans und die Sunna unter Preisgabe ihrer zeitgebundenen Form auf einige einfachste und allgemeinste religiös-sittliche Wahrheiten, die man unter Anpassung an abendländischen Sprachgebrauch formulierte, oder deutete in sie moderne Erkenntnisse hinein; man polemisierte gegen das geschichtliche Christentum und wies die Widersprüche zwischen Idee und Praxis in der christlich-abendländischen Kultur auf, wofür man die Belege unschwer aus europäischer Aufklärungsliteratur schöpfen konnte; weitgehende Zugeständnisse machte man hinsichtlich der Preisgabe der überlebten scholastischen Jurisprudenz und Theologie. Keiner dieser Männer — deren Tätigkeit und Wirkung wesentlich auf literarischem Gebiet stattfand —, weder die Inder Sajjid Ahmed Chan und Sajjid Amir Ali noch die Ägypter Muhammed Abduh und Muhammed Raschid noch die



204. Steilufer des Tigris bei Samarra. (Phot. Prof. Sarre.)

Türken Mehmed Akif und Sa'îd Halim Pascha, war eine eigentlich originelle reformatorische Natur.

Zwar wollte das bereits der Nachkriegszeit angehörende Programm des türkischen Gelehrten und Dichters Zia Gök Alp die neue Türkei außer auf die technisch-materielle Zivilisation Europas und die alttürkische volkstümliche Kultur in ihrer vorislamischen Gestalt auch auf die ursprünglichen Gehalte der islamischen Verkündigung begründen. Aber diese Einbeziehung des Islam war schwerlich viel mehr als ein formales Zugeständnis, das ohne organischen Zusammenhang neben den Forderungen der Europäisierung und Türkisierung steht. Es ist von ihr im weiteren Gang der Dinge nicht viel übrig geblieben. Vielmehr zeigt die neuerliche türkische Entwicklung — und dadurch wird sie eigentlich charakterisiert — die entschiedene und bewußt geförderte Tendenz, den islamischen Gedanken zugunsten des national-türkischen wenn nicht preiszugeben, so doch ganz in den Hintergrund zu stellen. Ähnliches gilt von Persien; und wenn in den arabischen Ländern das religiöse Moment einstweilen noch auch in der politischen Ideologie und im öffentlichen Leben größeres Gewicht hat, so ist doch nicht zu verkennen, daß es dabei eine Amalgamierung mit dem nationalen Gedanken vollzieht, deren Endergebnis kaum zweifelhaft sein kann. In Ägypten wie in Syrien finden sich Muslime und Christen als Araber zusammen — während in Indien der Zwiespalt zwischen Muslimen und Hindus nach wie vor unüberbrückbar scheint und einen der solidesten Stützpunkte



205. Kurdisches Bergdorf. (Aus E. Banse, Abendland u. Morgenland.)



206. Kotal Dohtar, Südpersien. (Aus E. Banse, Abendland u. Morgenland.)

der britischen Herrschaft darstellt. Eine religiöse Reformbewegung etwa, die sich um der Einheit des Islams willen oder im Kampf für den Primat der Religion und die Erhaltung ihrer geschichtlichen Gestalt der nationalen Idee und ihrem Staatsgedanken kritisch gegenüberstellen wollte, ist sowohl in den autonomen wie in den halbautonomen islamischen Ländern nicht mehr recht denkbar.

Die panislamische Propaganda der Vor-

kriegszeit war eines der mit hervorragender Kunst zur Fristung des osmanischen Sultanats verwendeten Mittel in der Hand Abdul Hamids, den Gladstones empfindsame Redekunst den 'roten Sultan' nannte. Ihre Wiederbelebung, die man auch in Europa nach der Abschaffung des Kalifats durch die türkische Nationalversammlung (1924) erwartete, ist ausgeblieben. Es gibt wenige so unzweideutige Hinweise auf die Zurückdrängung des religiösen durch das nationale Interesse wie die Erledigung der Kalifatsfrage. Sowohl Ibn Sa'ud wie König Fuad von Ägypten haben ihr Desinteressement ausdrücklich kundgegeben, die in Kairo und Mekka veranstalteten Kongresse sind ohne Resultat verlaufen und heute kann die ganze Frage als abgetan gelten.

Die beiden anderen Prinzipien in Zia Gök Alps Kulturprogramm: die Europäisierung und die Türkisierung, werden in der heutigen Türkei um so energischer verwirklicht. Wenn sie nebeneinander gestellt werden, so darf das nicht darüber täuschen, daß sie tatsächlich eins sind: die Türkisierung bedeutet die letzte Konsequenz und den eigentlichen Abschluß der Europäisierung — als türkische Anwendung des vom Abendland übernommenen nationalen Gedankens. Auf ihn hin ist folgerichtig die gesamte, von einem einzigen Willen geleitete Staatsführung der heutigen Türkei orientiert. Ihm dient die Abschaffung der geistlichen Gerichtsbarkeit und Schulaufsicht, des religiösen sowie des arabischen und persischen Unterrichts in den Schulen, der arabischen Schrift im öffentlichen Gebrauch, der altmodischen Kleidung. Was in der Macht eines Regimes wie des türkischen steht — und das ist sehr viel —, um die Europäisierung auf sämtlichen Gebieten des öffentlichen und weitgehend auch des privaten Lebens durchzusetzen, das geschieht, dank der sich überall einsetzenden Initiative des Regierungschefs, dem in der Person von Rüşdü Aras ein Außenpolitiker ersten Ranges zur Seite trat. Die Reorganisation des Heeres und der Flotte und ihre Ausstattung mit modernen Kriegsmitteln, die Modernisierung des Rechtes und der Verwaltung, die Hebung der in primitiven Formen zurückgebliebenen Landwirtschaft und des Bauernstandes, der Aufbau einer heimischen Industrie, die Emanzipation von ausländischem Kapital und die Pflege des Spar- und Kredit-

wesens, die Verbesserung und Verdichtung des Verkehrsnetzes bezeichnen einige Hauptlinien dieser rastlosen Aufbauarbeit. Fremde Spezialisten werden zu ihr vorzüglich herangezogen, um einheimische Kräfte auszubilden, die sie möglichst bald ersetzen sollen.

Das kulturelle Leben der modernen Türkei spielt sich nicht neben dem Staat ab, sondern ist Gegenstand einer konse-



207. Karawanenstraße zwischen Teheran und Kaswin. (Phot. Mittelholzer.)

quenten Kulturpolitik, die sowohl das gesamte Erziehungswesen wie den Apparat der Kulturpropaganda durchdringt und leitet. Der wissenschaftlichen Forschung dienen die beiden Universitäten Istanbul und Ankara, die ganz nach europäischem Vorbild angelegt und mit einer Reihe von Lehrkräften ausgestattet sind, die aus Deutschland stammen. Dem Schulwesen liegt — wie es in einem Entwurf von 1927 heißt — eine „nationale, laizistische, moderne und demokratische Erziehung“ ob. Die Ausführung des nationalen Geschichtsbildes, das unter Ausschaltung der islamisch-osmanischen Periode die Urgeschichte des Türkentums in den Vordergrund rückt und aus türkischer Wurzel die allgemeine Kultur der Menschheit ableitet, ist vom Regierungschef autorisiert; an der Reinigung der türkischen Sprache und der Ersetzung ihrer zahlreichen arabischen und persischen Elemente durch verlorengegangenes Sprachgut oder Neubildungen nimmt er persönlich teil. Das wichtigste Werkzeug der Werbung für die neue Kultur ist die schon von den Jungtürken geschaffene, dann zeitgemäß umgestaltete Organisation der 'Volkshäuser' (*Halk evleri*), die auch allgemeine Aufgaben der Volkswohlfahrt erfüllt — wie denn der Pflege des Kinderschutzes und der Frauenemanzipation, der Volkshygiene und körperlichen Ertüchtigung vom Staat sorgfältige Beachtung geschenkt wird.

Eine planmäßige Volkserziehung ist überall im Orient die Hauptvoraussetzung für das Gelingen der Europäisierung: nur sie ist imstande, das Volk zur sachgemäßen Ausnutzung der neuen technischen Möglichkeiten anzuleiten, indem sie den Sinn für Ordnung, für Stetigkeit und Pünktlichkeit weckt und so allmählich ein Ethos erwachen läßt, dem die Arbeit etwas anderes ist als ein zum Gewinn des Existenzminimums unumgängliches Übel. Einstweilen steht dem orientalischen Menschen die an die Stelle mißtrauischen Staunens getretene Freude an der Technik und ihrer Leistungskraft bei. Das Erlebnis ihrer unmenschlichen anderen Seite, ihrer Fähigkeit, die Seele zu veröden und das Leben zu ersticken, steht ihm noch so bevor wie die Züchtung des technischen und kommerziellen Menschen mit seiner gehässigen Feindschaft wider den Geist.



208. Teheran mit Schimrangebirge. (Phot. Mittelholzer.)

Wo noch alte religiöse und kulturelle Sitte lebt, da tut sie es durch Gewöhnung und weil der Zugriff des Europäismus sie noch nicht erreicht hat. Aber dieser ist unaufhaltsam; es ist ihm schon deswegen nicht auszuweichen, weil seine Aneignung die einzige Chance der Selbstbehauptung gegenüber Europa enthält.

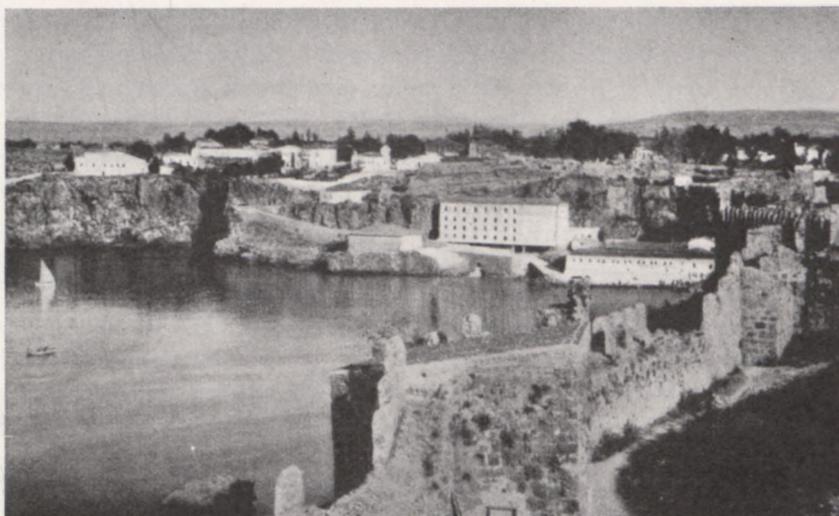
Während der früheren Reformperiode hatte der Orient es mit einem sowohl in seiner technischen Leistung wie in seiner Kulturgesinnung wesentlich einheitlichen Europa zu tun. Unter den abendländischen Nationen hatte, was die Breite und Stärke des kulturellen Einflusses anlangt, Frankreich einen altbegründeten und unbedingten Vorrang. Durch den Krieg hat sich die Lage verschoben. Zwar ist die vom Orient aufgenommene technisch-materielle Zivilisation noch gemeineuropäisch und die Schätzung der französischen Kultur hat trotz syrischer Mandats- und algerisch-marokkanischer Kolonialverwaltung keine Einbuße erfahren. Aber als geistige Einheit, die vom Orient als solche aufgefaßt werden und auf ihn wirken könnte, hat Europa zu existieren aufgehört. Um von der christlichen Solidarität zu schweigen, von der das Verhalten der abendländischen Nationen zueinander und zu den Angelegenheiten der christlichen Minderheiten im Orient während des Krieges und nachher einen Begriff gegeben hat — gegen die westeuropäischen Demokratien und ihre bürgerlich-liberale Kulturgesinnung erheben sich, ihrerseits voneinander durch den schärfsten Gegensatz getrennt, die Staatsbildungen des Faschismus und Nationalsozialismus auf der einen, des Bolschewismus auf der andern Seite, die nur in der gemeinsamen Ablehnung der westeuropäischen Staats- und Kulturidee übereinstimmen. Es kann nicht ausbleiben, daß der Orient im Verfolg seiner Europäisierung in den Weltanschauungskampf, der Europa in drei Lager teilt, hineingezogen und zur eigenen Stellungnahme veranlaßt wird — und trägt nicht alles, so ist dies wenigstens in der Türkei bereits ge-

schehen. Darin ist aber, angesichts der Bedeutung des türkischen Vorbildes für die übrigen orientalischen Völker, der weltgeschichtliche Gehalt der neuesten Entwicklung beschlossen.

Denn es wird kaum in Abrede gestellt werden können, daß die Türkei seit 1924 einen Weg geht, der auf die grundsätzliche Richtung hin gesehen dem italienischen seit 1922

und dem deutschen seit 1933 parallel läuft. In dreifacher Gestalt, im einzelnen durch zahllose Abweichungen der geschichtlichen Voraussetzungen und der nationalen und kulturellen Eigenart unterschieden, aber im Gesamtentwurf einhellig, stellt sich der neue Staats- und Kulturtypus des Jahrhunderts dar. Er begründet die Staatsführung, unter Absage an Parlamentarismus und Parteiensystem, auf den Willen des einen Führers, der sich auf seine Gefolgschaft, die Partei mit ihren das Volksganze durchdringenden Organisationen, stützt. Er faßt die Nation zusammen, indem er sie einem geschlossenen Kreis von Aufgaben unterordnet, deren gemeinsamer Sinn die Steigerung des Wohls der Nation ist. Er greift das soziale Problem an, indem er, unter Ausschaltung von Klassenkämpfen, Wirtschaft und Arbeit unter die Norm der durch das Zusammenwirken aller zu verwirklichenden Volksgemeinschaft stellt. Er entzieht das kulturelle Schaffen der individuellen Willkür und ordnet es dem umfassenden Plan der nationalen Erziehung ein. Er wird selber zum Lehrer und Verfechter einer geschlossenen Weltanschauung, zum Propheten eines Glaubens, in dem er selber verankert ist.

Und dazu kommt ein Letztes. Indem die Nation an die Spitze der Wertskala rückt, ergibt sich mit Notwendigkeit die Forderung, ihr Dasein und Lebensrecht nicht nur aus ihrem geschichtlichen Gewor-



209. Antalia, Südwestanatolien.



210. Alaya, Südwestanatolien.

densein zu verstehen, sondern bis in ihre biologischen Ursprünge zurückzuverfolgen. Das führt zum Rassegedanken in seinem positiv-fordernden und negativ-abgrenzenden Sinn. Die nationale Idee hat im 19. Jahrhundert eine tiefere Bedeutung gewonnen als die einer wissenschaftlichen Erkenntnis oder einer politischen Forderung: sie ist zu einer Sache des Glaubens geworden, der die Völker erfüllt und begeistert und ihr historisches Selbstverständnis unabsehbar bereichert hat. Dieser Glaube ist bereits auf die orientalischen Völker übergegangen. Die Möglichkeit, daß der Rassegedanke eine nicht minder tiefe Wirkung auf die Ideenbildung der orientalischen Nationen üben wird, ist vorhanden. Gerade bei ihnen kann er empfänglichen Boden finden: die Auflösung der islamischen Einheitskultur, das Erwachen des arabischen, persischen, türkischen Selbstbewußtseins drängt auf ihn hin. In der türkischen Geschichtsauffassung ist er implizit schon enthalten. Wenn in Ägypten — auch im Irak werden die entsprechenden ersten Ansätze sichtbar — ein Geschichtsbild im Entstehen ist, in dem das Altertum der Pharaonen mit der arabisch-islamischen Periode zusammengeschlossen wird, so wird das einheitstiftende, die Kontinuität begründende Moment im Rassegedanken gesucht und gefunden werden können. Indem sich aber der Orient auch geistig vollends europäisiert, schickt er sich gleichzeitig an, im erneuerten Bewußtsein seiner Eigenart und seines Eigenwertes sich vollends von Europa abzuwenden. Damit kündigt sich ein neuer Abschnitt in dem Kampf zwischen Asien und Europa an, den vor zweieinhalb Jahrtausenden der Grieche Herodot als das Thema der Geschichte bestimmt hat.

Literatur.

Der Alte Orient.

Die Wiederentdeckung des Alten Orients: G. Fr. Grotefend, *Praevia de cuneatis inscriptionibus Persepolitani legendis aut explicandis relatio*, erstmalig gedruckt in: *Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* 1893. — J. Wellhausen, *Über den bisherigen Gang und den gegenwärtigen Stand der Keilentsifferung* (in: *Rheinisches Museum N. F.* 31), 1876. — L. Messerschmidt, *Die Entzifferung der Keilschrift*², 1910. — G. Rawlinson, *Memoir of Sir Henry Rawlinson*, 1898. — A. H. Layard, *Autobiography and Letters*, 2 Bde., hrsg. von Bruce, 1903. — H. Rassam, *Asshur and the Land of Nimrod*, 1897. — J. A. Knudtzon, O. Weber, E. Ebeling, *Die El Amarna-Tafeln*, 2 Bde. (*Vorderasiatische Bibliothek* 2), 1915.

P. Schnabel, *Berosos und die babylonisch-hellenistische Literatur*, 1923. — E. Schwartz, *Julius Wellhausen*, 1919. — W. Baumgartner, *Wellhausen und der heutige Stand der alttestamentlichen Wissenschaft* (in: *Theologische Rundschau* 2), 1930.

Landschaften und Völker: C. Ritter, *Die Erdkunde von Asien*, Bd. 5—9, 1837—1859. — E. Reclus, *Nouvelle Géographie universelle. La terre et les hommes*, Bd. 6—9, 1881/84. — *Handbuch der geographischen Wissenschaft, Asien II*: U. Frey, *Türkei und Zypern*; O. von Niedermayer, *Persien und Afghanistan*; P. Rohrbach, *Syrien mit Palästina und das Zweistromland*; H. von Wißmann, *Arabien*. — A. Philippson, *Das Mittelmeergebiet, seine geographische und kulturelle Eigenart*⁴, 1922. — G. Buschan, *Illustrierte Völkerkunde* Bd. 2, 1, 1923. — L. H. D. Buxton, *The Peoples of Asia*, 1925. — E. Banse, *Abendland und Morgenland*, 1926. — W. H. Worrell, *A Study of Races in the Ancient Near East*, 1927.

L. Caetani, *Studi di storia orientale* 1, 1911. — H. Lammens, *Le Berceau de l'Islam. L'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire*, 1914. — C. Uhlig, *Mesopotamien*, 1917. — W. Willcocks, *Irrigation of Mesopotamia*², 1917. — *Cook's Travellers Handbook for Palestine and Syria*, 1924. — E. Pears, *Turkey and its People*, 1911. — E. Banse, *Die Türkei. Eine moderne Geographie*², 1916. — J. E. Polak, *Persien. Das Land und seine Bewohner*, 2 Bde., 1865. — A. Christensen, *Det gamle og det nye Persien*, 1930. — O. von Niedermayer, *Afghanistan*, 1924.

Th. Nöldeke, *Zur Charakteristik der Semiten* (in: *Orientalische Skizzen*), 1892. *Die semitischen Sprachen*², 1899. — G. Levi della Vida, *Per una caratteristica dei Semiti* (in: *Storia e religione nell'Oriente semitico*), 1924. — G. Bergsträßer, *Einführung in die semitischen Sprachen*, 1928.

Sumer und Akkad: H. C. Hilprecht, *Explorations in Bible Lands during the 19th Century*, 1903. Die Ausgrabungen in Assyrien und Babylonien, 1904. — R. Zehnpfund, *Babylonien in seinen wichtigsten Ruinenstätten*, 1910. — R. Koldewey, *Das wiedererstehende Babylon. Die bisherigen Ergebnisse der deutschen Ausgrabungen*⁴, 1926. — St. Langdon, *Ausgrabungen in Babylonien seit 1918*, 1928. — C. I. Woolley, *Ur und die Sintflut*, 1930. — J. Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization*, 3 Bde., 1932.

Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*, I 2⁵, 1926; II 1, 1928; II 2, 1931. — *The Cambridge Ancient History*, Bd. 1—3, 1923/25. — O. Menghin, *Weltgeschichte der Steinzeit*, 1931. — Fr. Kern, *Die Anfänge der Weltgeschichte*, 1933. — V. G. Childe, *The Most Ancient East*, 1929. — E. A. Speiser, *Mesopotamian Origins. The basic Population of the Near East*, 1930. — M. Rostovtzeff, *A History of the Ancient World 1²: The Orient and Greece*, 1930. — W. Otto, *Kulturgeschichte des Altertums. Ein Überblick über neue Erscheinungen*, 1925. *Zum Problem der Universalgeschichtsschreibung* (in: *Deutsche Literaturzeitung* 58, Heft 27/28), 1937. — A. Hettner, *Der Gang der Kultur über die Erde*², 1929. — H. Schneider, *Die Kulturleistungen der Menschheit*, Bd. 1: *Die Völker des Altertums*, 1931. — A. Weber, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, 1935.

L. W. King, *A History of Sumer and Akkad*, 1923. *A History of Babylon*, 1925. — S. Smith, *Early History of Assyria to 1000 B. C.*, 1928. — A. T. Olmstead, *History of Assyria*, 1923. — B. Meißner, *Könige Babyloniens und Assyriens*, 1927. *Babylonien und Assyrien*, 2 Bde., 1920/25. *Die babylonisch-assyrische Literatur* (in: *Handbuch der Literaturwissenschaft*), 1928. *Sumerer und Semiten in Babylonien* (in: *Archiv für Orientforschung* 5), 1928. — *Orientens Forntidskultur II*, Stockholm 1929: H. O. Lange, *Det gamla Egypten*; K. L. Tallqvist, *Assyrien och Babylonien*; Fr. Buhl, *De västsemitiska Folken*. — R. Grousset, *Les Civilisations de l'Orient 1*, 1929. — I. Curtius, *Die antike Kunst 1* (in: *Handbuch der Kunstwissenschaft*), 1913. — H. Schaefer, W. Andrae, *Die Kunst des Alten Orients*² (*Propyläen-Kunstgeschichte 2*), 1929. — A. Moortgat, *Frühe Bildkunst in Sumer*, 1935.

B. Landsberger, *Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt* (in: *Islamica 2*), 1926. — M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, 3 Bde., 1905/12. — M. San Nicolò, *Beiträge zur Rechtsgeschichte im Bereiche der keilschriftlichen Rechtsquellen*, 1931. — P. Koschaker, *Keilschriftrecht* (in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 89), 1935. — H. G. Güterbock, *Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200* (in: *Zeitschrift für Assyriologie* 42), 1934. — O. Neugebauer, *Vorlesungen über Geschichte der antiken mathematischen Wissenschaften 1: Vorgriechische Mathematik*, 1934. — W. von Soden, *Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft* (in: *Die Welt als Geschichte 2*), 1936.

Die Umwälzungen des 2. Jahrtausends: A. Götzke, *Kleinasiens (Kulturgeschichte des Alten Orients 3, 1, in: Handbuch der Altertumswissenschaft)*, 1933. *Hethiter, Churriter und Assyrer*, 1936. — K. Bittel, *Prähistorische Forschung in Kleinasien (Istanbuler Forschungen 6)*, 1934. — A. Ungnad, *Subartu. Beiträge zur Kulturgeschichte und Völkerkunde Vorderasiens*, 1936. — J. Friedrich, *Hethitisch und 'kleinasiatische' Sprachen (Geschichte der indogermanischen Sprachwissenschaft II, 5, 1)*, 1931. *Das erste Auftreten der Indogermanen in Kleinasien* (in: *Germanen und Indogermanen, Festschrift für H. Hirt*, Bd. 2), 1936. *Arier in Syrien und Mesopotamien* (in: *Reallexikon der Assyriologie*, Bd. 1), 1929. — J. Garstang, *The Hittite Empire*, 1929. — E. Cavaignac, *Le problème hittite*, 1936. — F. Schachermeyr, *Etruskische Frühgeschichte*, 1929. *Hethiter und Achäer*, 1935. — E. A. Speiser, *Ethnic Movements in the Near East in the 2. Millennium B. C.* (in: *The Annual of the American Schools of Oriental Research* 13), 1933. — M. Frh. von Oppenheim, *Der Tell Halaf. Eine neue Kultur im ältesten Mesopotamien*, 1931. — A. Moortgat, *Die bildende Kunst des Alten Orients und die Bergvölker*, 1932. *Bildwerk und Volkstum Vorderasiens zur Hethiterzeit*, 1934. — J. Friedrich, *Ras Schamra. Ein Überblick über Funde und Forschungen*, 1933. — H. Th. Bossert, *Alt-Kreta*³, 1937. — C. F. Lehmann-Haupt, *Armenien einst und jetzt*, 2 Bde., 1910/31. — A. Alt, *Völker und Staaten Syriens im frühen Altertum*, 1936. — G. Contenau, *La Civilisation phénicienne*, 1926. — O. Eissfeldt, *Philister und Phönizier*, 1936.

Israel: J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*⁸, 1921. — A. T. Olmstead, *History of Palestine and Syria to the Macedonian Conquest*, 1931. — P. Thomsen, *Kompendium der palästinensischen Altertumskunde*, 1913. *Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden*³, 1931. — A. Bertholet, *Kulturgeschichte Israels*, 1919. — J. Pedersen, *Israel, 1/2²: Själeliv og Samfundsliv, 3/4: Hellighed og Guddommelighed*, 1934. — H. Greßmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*², 2 Bde., 1926/27. — J. Hempel, *Die althebräische Literatur und ihr jüdisch-hellenistisches Nachleben*

(in: Handbuch der Literaturwissenschaft), 1930/34. — A. Alt, Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina, 1930. Die Ursprünge des israelitischen Rechts, 1934.

Das Perserreich: G. G. Cameron, History of Early Iran, 1936. — Th. Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte, 1887. — Ed. Meyer, Die ältesten datierten Zeugnisse der iranischen Sprache und der zoroastrischen Religion (in: Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 42), 1909. Geschichte des Altertums 3², 1912. — The Cambridge Ancient History, 4—6, 1926/27. — P. M. Sykes, History of Persia², 2 Bde., 1921. — A. Christensen, Die Iranier (Kulturgeschichte des Alten Orients 3, 1, in: Handbuch der Altertumswissenschaft), 1933. — W. Geiger, Ostiranische Kultur im Altertum, 1882. — Ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine, 1912. — H. H. Schaeder, Iranische Beiträge 1, 1930. — F. Sarre, Die Kunst des alten Persien, 1922. — H. S. Nyberg, Irans forntida Religioner, 1937. — M. Rostovtzeff, Iranians and Greeks in South Russia, 1913. Skythien und der Bosphorus 1, 1931. — M. Ebert, Südrußland im Altertum, 1921.

Der Hellenismus.

Die griechische Periode: The Cambridge Ancient History, 7—8, 1928/30. — J. G. Droysen, Geschichte Alexanders des Großen, Neudruck 1931. Geschichte des Hellenismus², 3 Bde., 1877/78. — J. Kaerst, Geschichte des Hellenismus 1³ 1927, 2² 1926. — W. Judeich, Kleinasiathe Studien, 1892. — U. Wilcken, Alexander der Große, 1931. — W. Schubart, Ägypten von Alexander dem Großen bis auf Mohammed, 1922. Die Griechen in Ägypten, 1927. — E. R. Bevan, The House of Seleucus, 2 Bde., 1902. — A. Bouché-Leclercq, Histoire des Séleucides, 2 Bde., 1913/14. — A. von Gutschmid, Geschichte Irans und seiner Nachbarländer von Alexander d. Gr. bis zum Untergang der Arsaciden, 1888. — H. G. Rawlinson, Bactria. The History of a forgotten Empire, 1912. — Ed. Meyer, Blüte und Niedergang des Hellenismus in Asien, 1925. — W. Weber, Der Siegeszug des Griechentums im Orient (in: Die Antike 1), 1925. — P. Jouguet, L'Impérialisme macédonien et l'Hellénisation de l'Orient, 1926. — W. W. Tarn, Hellenistic Civilization, 1927. — H. H. Schaeder, Der Orient und das griechische Erbe (in: Die Antike 4), 1928.

F. Cumont, Fouilles de Doura-Europos, 1926. — The Excavations at Dura-Europos. Preliminary Reports, 5 Bde. seit 1929. — A. Foucher, L'Art grecobouddhique du Gandhara, 2 Bde., 1905/22. — E. Waldschmidt, Gandhara, Kutscha, Turfan. Eine Einführung in die frühmittelalterliche Kunst Zentralasiens, 1925. — A. von Le Coq, Bilderatlas zur Kunst- und Kulturgeschichte Mittelasiens, 1925. Auf Hellas Spuren in Ostturkistan, 1926. Von Land und Leuten in Ostturkistan, 1928. — R. Fick, Die buddhistische Kultur und das Erbe Alexanders des Großen, 1933.

Die römische Periode: Th. Mommsen, Römische Geschichte 5; dazu Th. Nöldeke, Über Mommsens Darstellung der römischen Herrschaft und römischen Politik im Orient (in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 39), 1885. — M. Rostovtzeff, Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserreich, 2 Bde., 1931. — E. S. Bouchier, Syria as a Roman Province 1916. — M. Rostovtzeff, Caravan Cities, 1933.

E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi⁴, 3 Bde., 1901/09. — W. Bousset, H. Greßmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter³, 1926. — Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, 3 Bde., 1921/23. — W. Schubart, Das Weltbild Jesu, 1928. — H. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche, bisher 2 Bde., 1932/36. — R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen³, 1927. — Fr. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum³, 1931. Die Mysterien des Mithra³, 1923. — H. Leisegang, Die Gnosis, 1924. — H. H. Schaeder, Der Manichäismus nach neuen Funden und Forschungen (in: Morgenland 28), 1936. — J. Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums², 1929. — A. von Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten⁴, 2 Bde., 1923/24. — F. C. Burkitt, Urchristentum im Orient, 1907. Church and Gnosis, 1932. — J. Burckhardt, Die Zeit Konstantins des Großen, Neudruck 1924. — E. Schwartz, Kaiser Constantin und die christliche Kirche², 1936.

Th. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari, 1879. — A. Christensen, L'Iran sous les Sassanides, 1936. — K. Inostrancev, Sasanidskie Etjudy, 1909. — J. Labourt, Le Christianisme dans l'Empire perse sous la Dynastie sassanide, 1904.

Die islamische Welt.

Das arabische Reich: J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums², 1897. — G. Jacob, Altarabisches Beduinenleben², 1897. — De Lacy E. O'Leary, Arabia before Muhammad, 1927. — Fr. Buhl,

Das Leben Muhammeds, 1931. — T. Andrae, Mohammed, sein Leben und sein Glaube, 1932. — J. Wellhausen, Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams (Skizzen und Vorarbeiten 6), 1899. Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam, 1901. Das arabische Reich und sein Sturz, 1902. — D. S. Margoliouth, The early Development of Mohammedanism, 1914. — W. W. Cash, The Expansion of Islam, 1928. — K. A. C. Creswell, Early Muslim Architecture 1: Umayyads, 1932.

Die islamische Gemeinkultur: I. Goldziher, Muhammedanische Studien, 2 Bde., 1889/90. Vorlesungen über den Islam², 1925. — C. Snouck Hurgronje, Verspreide Geschriften, 7 Bde., 1923/27. Der Islam (in: Handbuch der Religionsgeschichte, hrsg. von A. Bertholet und E. Lehmann, 1⁴), 1925. — C. H. Becker, Islamstudien, 2 Bde., 1924/32.

G. Weil, Geschichte der Chalifen, 3 Bde., 1846/51. Geschichte des Abbasidenchalifats in Ägypten, 2 Bde., 1860/62. — H. S. Nyberg, Islam och Östrom (in Bonniers illustrerade Världshistoria 3), 1932. — S. Lane Poole, A History of Egypt in the Middle Ages⁴, 1925. — M. Amari, Storia dei Musulmani di Sicilia, 3 Bde., 1854/72. — R. Dozy, Geschichte der Mauren in Spanien bis zur Eroberung Andalusiens durch die Almoraviden (711—1110), 2 Bde., 1874. — R. Grousset, Histoire des Croisades et du Royaume de Jérusalem, 3 Bde., 1934/36. — T. W. Arnold, The Caliphate, 1924. — R. Tschudi, Das Chalifat, 1926.

G. Le Bon, La Civilisation des Arabes, 1884. — J. Pedersen, Islams Kultur, 1928. — A. Mez, Die Renaissance des Islams, 1922. — E. W. Lane, Arabian Society in the Middle Ages. Studies from the Thousand and One Nights, 1883. — R. Levy, An Introduction to the Sociology of Islam, 2 Bde., 1931/34. — The Legacy of Islam, hrsg. von T. W. Arnold und A. Guillaume, 1931. — H. Prutz, Kulturgeschichte der Kreuzzüge, 1883. — A. F. Graf von Schack, Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien², 2 Bde., 1877.

W. Heyd, Historie du Commerce du Levant au Moyen-âge, 2 Bde., 1885/86. — G. Jacob, Der nordisch-baltische Handel der Araber, 1887. Der Einfluß des Morgenlands auf das Abendland vornehmlich während des Mittelalters, 1924. — H. Pirenne, Mohammed et Charlemagne (in: Revue Belge 1), 1922. — Les Villes du Moyen-âge, 1927. — E. Patzelt, Die fränkische Kultur und der Islam, 1932.

E. Diez, Die Kunst der islamischen Völker (in: Handbuch der Kunstwissenschaft), 1915/17. — H. Glück, E. Diez, Die Kunst des Islam (Propyläen-Kunstgeschichte 5), 1925. — E. Kühnel, Kunst des Ostens, o. J. Die islamische Kunst (in: Springers Handbuch der Kunstgeschichte), 1929. — T. W. Arnold, Painting in Islam, 1928. — G. T. Rivoira, Moslem Architecture: its Origin and Development, 1918.

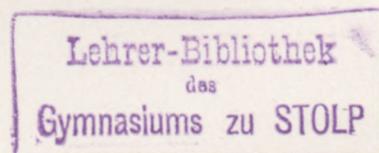
Perser und Türken: E. G. Browne, A Literary History of the Persians, 4 Bde., 1928. — Th. Nöldeke, Das iranische Nationalepos², 1920. — R. Strothmann, Die Zwölfer-Schī'a, 1926. — M. T. Titus, Indian Islam, 1930. — W. Barthold, 12 Vorlesungen über die Geschichte der Türken Mittelasiens, 1935. Turkestan down to the Mongol Invasion, 1928. Ulug Beg und seine Zeit, 1935. — C. Mouradega d'Ohsson, Histoire des Mongols depuis Tchinguizkhan jusqu'à Timour bey ou Tamerlan, 4 Bde., 1834/35. — H. H. Howorth, History of the Mongols from the 9. to the 19. century, 4 Bde., 1876—1927.

J. von Hammer-Purgstall, Geschichte des osmanischen Reiches, 10 Bde., 1827/35, 2. Ausg. 4 Bde. 1834/36. — J. W. Zinkeisen, Geschichte des osmanischen Reiches in Europa, 7 Bde., 1840/63. — N. Jorga, Geschichte des osmanischen Reiches, 5 Bde., 1908/13. — L. von Ranke, Die Osmanen und die spanische Monarchie im 16. und 17. Jahrhundert⁴ (Werke 35/36), 1877. — C. Gurlitt, Die Baukunst Konstantinopels, 1912. — Ch. Diehl, Constantinople, 1924.

Der moderne Orient und Europa.

J. Ancel, Manuel historique de la Question d'Orient 1792—1926, 1927. — H. Vambéry, Der Islam im neunzehnten Jahrhundert, 1875. Westlicher Kultureinfluß im Osten, 1906. — J. Oestrup, Islam under det nittonde århundradet, 1924. — C. Ritter von Sax, Geschichte des Machtverfalls der Türkei bis Ende des neunzehnten Jahrhunderts², 1913. — F. Eichmann, Die Reformen des osmanischen Reiches, 1858. — E. B. Lord Cromer, Modern Egypt, 2 Bde., 1908. — A. Hasenclever, Geschichte Ägyptens im 19. Jahrhundert 1798—1914, 1927. — E. W. Lane, An Account of the Manners and Customs of the modern Egyptians, 2 Bde., 1895. — J. Pedersen, Al-Azhar, et muhammedansk Universitet, 1922. — E. G. Browne, A Year amongst the Persians, Neudruck 1927. — G. N. Curzon, Persia and the Persian Question, 2 Bde., 1892.

Oriente Moderno, Rivista mensile d'informazioni e di studi per la diffusione della conoscenza dell'Oriente, sopra tutto musulmano, pubblicata a cura dell'Istituto per l'Oriente, seit 1921. — A. J. Toynbee, Survey of International Affairs 1925, 1: The Islamic World since the Peace Settlement, 1927. — R. Stroth-



mann, Gegenwartsgeschichte des Islam (in: Der Islam 17), 1927. — I. Stoddard, The New World of Islam, Volksausgabe 1932. — P. André, L'Islam et les Races, 2 Bde., 1922. — H. Kohn, Geschichte der nationalen Bewegung im Orient, 1928. Nationalismus und Imperialismus im vorderen Orient, 1931. Die Europäisierung des Orients, 1934. — S. G. Wilson, Modern Movements among Moslems, 1916. — R. Hartmann, Die Welt des Islam einst und heute, 1927. Die Krisis des Islam, 1928. — G. Bergsträßer, Islam und Abendland (in: Auslandsstudien Königsberg 4), 1929. — H. H. Schaefer, Der neuere Orient (in: Der Orient und wir. Sechs Vorträge des Deutschen Orient-Vereins Berlin), 1935.

A. J. Toynbee, K. P. Kirkwood, Turkey, 1926. — A. Muhiddin, Die Kulturbewegung im modernen Türkentum, 1921. — R. Hartmann, Im neuen Anatolien, 1927. — K. Ziemke, Die neue Türkei, 1930. — J. Deny, R. Marchand, Petit Manuel de la Turquie nouvelle, 1933. — A. von Kral, Das Land Kamâl Atatürks, 1935. — La Turquie contemporaine, Ankara 1935. — Sonderheft „Die moderne Türkei“ der Europäischen Revue, Juni 1936. — D. von Mikusch, Gasi Mustafa Kemal Pascha. Europa und Asien. Eine Lebensgeschichte², 1936.

T. E. Lawrence, Die sieben Säulen der Weisheit, 1936. — H. St. Philby, Das geheimnisvolle Arabien. Entdeckungen und Abenteuer, 2 Bde., 1925. — E. Jung, La Révolte Arabe, 2 Bde., 1925. — E. Topf, Die Staatenbildungen in den arabischen Teilen der Türkei seit dem Weltkriege, 1929. — A. Rihani, Ibn Saud of Arabia, 1928. — P. Schmitz-Kairo, Ägyptens Weg zur Freiheit, 1937. Neubau der arabischen Welt, 1937. — V. Sheean, The new Persia, 1927. — H. Melzig, Resa Schah. Der Aufstieg Irans und die Großmächte, o. J. (1936). — Whither Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World, ed. by H. A. R. Gibb, 1932.

Ausreichende Karten findet man in F. W. Putzger's Historischem Schulatlas, 52. Aufl., 1935.

Druckfehlerberichtigung. S. 170, Abb. 142 Beischrift: statt ‚um 2800‘ lies ‚um 2600‘,

S. 176, Taf. IV Beischrift: statt ‚Uruk‘ lies ‚Uruk‘.

NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS

- | | | | |
|------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------|------------------------------------------------|------------------------------------------------------|
| Aannepada 169 | Amarna-Zeit 168, 174 | Asterabad 218 | Buddhabildnis, kanonisches 194 |
| Abbas (Stammvater der Abbasiden) 213 | Amenophis IV. 163 | Athen 186, 189 | Bujiden 212, 224 |
| Abbas der Große 233 | Amoriter 168, 172 | Athos 201 | Bulgaren 226 |
| Abbasiden 204, 208, 212—216, 218, 220, 223f., 227, 229 | Amos 180 | Attila 226 | Busbeck, Ogier Ghiselin von 231 |
| Abdul Hamid 236, 238 | Anatolien 167, 195, 227 | Attis 193 | Caesar 195 |
| Abessinien 200 | Antalía 241 | Ausgrabungen 163, 176f. | Cäsarea am Meere 193 |
| Abessinier 168 | Anthropologie, islamische 217 | Augustus 191, 195, 231 | Cäsaropapismus in Ostrom 213 |
| Abu Bekr 223 | Antigoniden 165 | Avaren 226 | Centum-Sprachen 174f. |
| Abu Hanifa 216 | Antiocheia 188f., 196, 199 | Averroes 219f. | Cicero 195 |
| Abu Jusuf 216 | Antiochener (Theologenschule) 200 | Avicenna 217, 225 | Chaldäer 168, 177 |
| Achämeniden 178, 185f. | Antiochos I. (Sohn des Seleukos) 164, 188 | Avroman-Urkunden 195 | Chalid al-Qasri 209 |
| Achut-Aton (Tell el-Amarna) 163 | Antiochos I. von Kommagene 187 | Awesta 185, 197 | Chalkedon 200 |
| Aden 205, 234 | Antiochos IV. Epiphanes 193 | Baal 197f. | Charakteristik der Semiten 168f. |
| Adiabene 200 | Antonius 195 | Babel 183 | Charidschiten 207 |
| Adonis 193 | Aparker 194 | Babismus 224 | Charri 176 |
| Adrianopel 227 | Apologeten, christliche 199 | Babylon 165, 173f., 186, 188 | Chasaren 226 |
| Afghanistan 166, 194, 224, 234f. | Araber 168, 197, 202—205, 208 | Babylonien 166, 168, 173, 177f., 185, 194, 208 | China 200 |
| Ägäis 167, 177, 185, 187 | —216, 220—224, 235, 237 | Bagdad 212, 214, 216f, 219f., 224, 229, 233 | Chinesische Mauer 194 |
| Agra 230 | Arabien 167, 203f., 233 | Bakterien 194, 220 | Chlodwig 203 |
| Ägypten 166f., 174—177, 179f., 183, 185, 188, 193, 200, 214, 216, 227, 233—235, 237, 242 | Aramäer 168, 177f., 180, 187, 200f., 222 | Balch 220 | Chorasán 213, 216 |
| Ahad 180 | Aramäerstaat von Damaskus 177f. | Balkanvölker 234 | Chosrau I. Anoscharwan 196—198, 221 |
| Ahmed ibn Hanbal 216 | Ardaschir 197 | Bamian 193 | Chosrau II. Parwez 196, 198, 201 |
| Ahmed Jesevi 228 | Arier in Vorderasien 173, 175f., 183 | Barmak 220 | Christentum 196, —203, 205f., 208, 209—211, 226, 240 |
| Ahriman 184 | Arische Religion 184f. | Basra 209 | Christologische Streitigkeiten 200 |
| Ahuramazda 184f. | Aristoteles 187f., 201, 217 | Bauernreligion 169 | Churriter, churrisch 168, 173f., 176f. |
| Aigyptiaka hypomnemata 164 | Aristotelismus, islamischer 219 | Beamtentum, altbabylonisches 172 | Chwarizmschahe 227 |
| Akkad 166, 169f., 172 | Armenien 177, 183, 188, 201 | Beduinen 168, 202f., 207 | Cordova 214 |
| Akkader 168 | Armenier 211, 234, 236 | Behnasa 195 | Cypern 177, 234 |
| Alaya 241 | Arsakiden 194 | Berosos 164, 169, 177, 193 | Cyrenaica 234 |
| Alchemie 221 | Arshi („Tocharer“) 194 | Beruni 225 | |
| Aleppo 217 | artam 184 | Bewässerungsanlagen, babylonische 170 | |
| Alexander d. Gr. 186—189, 191, 196f., 212, 230f. | Artaxerxes I. 186 | Bihzad 225 | Dacien 226 |
| Alexanderreich 193 | Asch'ari 217 | Bisutun 163f. | Dailam 212 |
| Alexanderzug 164, 202 | Aserbeidschan 227 | Blutrache, altsemitische 173 | Daiva 184 |
| Alexandria 188f., 200 | Askese im orientalischen Hellenismus 192 | Boghazköj 163, 168, 174, 176 | Damaskus 167, 195, 201f., 204, 208, 212, 214, 229 |
| Algier 234 | Assur 165, 177f., 190 | Bolschewismus 240 | Dante 220 |
| Ali 207, 213, 223 | Assurbanipal 163, 177, 182 | Boris (Bulgarenzar) 226 | Dareios d. Gr. 163, 172, 178, 185f., 196 |
| Al'ijan Baal 177 | Assurnasirpal II. 179, 181 | Bostra 195 | David 178f. |
| Allah 204, 213 | Assyrien 176—178, 181f., 184 | Brussa 227 | Delhi 233 |
| Allegorische Schriftauslegung 192, 200 | Assyrien 166, 168, 173 | Buchara 214, 224 | |
| Almosensteuer (Islam) 205 | | Buchstabenschrift 171, 187 | |

- Demokratie 240
 Deportationen, assyrische 177
 Deuterjesaja 183, 186
 Deuteronomium 182
 Deutschland 234, 240
 Devschirme (Knabenzehent) 229
 Diokletian 196, 200
 Dionysius Areopagita 201
 Donau 226
 Droysen, J. G. 189
 Dschelaleddin Rumi 228
 Dschemdet Nasr 167
 Dscherasch 197
 ‚Dualismus‘, hellenistischer 192
 Dura-Europos 195, 198f.
 Dynastienlisten, babylonische 169
- Edessa** 200
 Einwanderung der Israeliten in Kanaan 179
 Ekbatana 184
 Elagabal 196
 Elam 166, 172, 184
 Elia 180
 Emir der Emire 212
 Endzeitsspekulation 192
 England 233—235, 238
 Ermanarich 226
 Esra 186
 Etana 172
 Euphrat 166, 202, 207, 209, 236
 Europäismus 230—232, 234—240, 242
 Evangelium 198f.
 Exil, babylonisches 185
 Ezechiel 170, 185
- Farabi** 217
 Faschismus 240
 Faschoda 234
 Fatima 223
 Fatimiden 214, 216, 218
 Felsendom 214
 Feudaladel, sassanidischer 198
 Fiqh 206
 Firdosi 198, 222, 224f.
 Frankreich 233—235, 240
 Friedenskönig 172
 Fuad von Ägypten 238
 Fustat 209
- Galen** 201
 Gandhara 194
 Garden, türkische 227
 Gathas 197
 Gaza 233
 Geisa 226
 Georgien 201
 Germanen 203, 205
 Geschichtsauffassung, türkische 239, 242
 Geschichtsschreibung, islamische 206, 219
 — israelitische 164, 180, 183
 Gesetz, israelitisches 182f.
 — jüdisches 186, 201
 Gesetze, hethitische 176
 Gesetzesstele Hammurabis 171, 173
 Ghazali 217—219
 Ghazna 225
 Gibbon 189
 Gilgameschepos 172, 174
 Gladstone 238
 Gleichgewicht, europäisches 230
 Goldene Horde 166, 226
 Gottesgnadentum 213
 Gottesherrschaft 199
 Gottesknecht 183
 Graekobaktrisches Reich 194
 Griechen 169, 185—191, 197
 Griechische Bildung 190f.
 Griechische Sprache im Orient 189, 192, 200
 Griechische Überlieferung über den Alten Orient 164
 Große Mutter 193
- Grotfend 163
 Gumbad i Kabus 218
 Gutäer 172
 Gymnasium 190
- Hadith** 206
 Haditha 236
 Haifa 209
 Hakim 218
 Halk evleri 239
 Hamdaniden 217
 Hami 227
 Hammurabi 163, 172f.
 Hammurabi-Dynastie 174
 Handelsverbindungen, altbabylonische 170
 Hanefiten 216
 Hannibal 195
 Harappa 170
 Harun ar-Raschid 220
 Hasan, Sohn des Ali 207
 Hasan al-Basri 211
 Hasmonäer 193
 Hattin 210
 ‚hattisch‘ 174
 Hattusas 163, 176
 Hauma 184
 Hebron 179
 Heerwesen, altbabylonisches 171f.
 Heidentum, arabisches 205
 Heilandserwartung 192
 Hellenismus 164, 187, 189f., 191—193, 195f., 198, 201, 211, 216—219, 221, 230
 Hephthaliten 200
 Herakleios 202
 Herodes 193
 Herodot 164, 242
 Herrschercharisma 207
 Herrschervergötterung 191, 193
 Hethiter 166, 173—177
 Hieroglyphen, hethitische 176
 Hindukusch 184
 Hiob 183
 Hira 202
 Hirtenreligion 169
 Hiskia 181f.
 Holland 233
 Homer 187
 Hosea 181
 Hudaibija 202
 Hulagu 212
 Hunnen 203, 226
 Husein, Sohn des Ali 207
 Hyksos 175
 Hystaspes 184
- Ibererkloster** 201
 Ibn al-Muqaffa 222
 Ibn Saud 235, 238
 Ibn Tulun 216
 Ichschilden 227
 Idschma 215
 Ignatius 199
 Ilchane 166
 Imam 207, 218
 Independenten 207
 Indien 168, 187f., 194, 200, 211, 216, 225, 233, 237
 Indischer Ozean 233
 Indogermanen 167—169, 174f., 183, 194
 Indonesien 211
 Indus 185, 188, 203
 Induskultur 170
 Ipsos 188
 Irak 208, 209, 213f., 216, 222f., 227, 233, 235, 242
 Iran 166—168, 183—186, 188, 194f., 196—198, 220—225
 Isagoge des Porphyrios 217
 Isebel 180
 Isfahan 226f.
 Isis 192
 Isnik 230
 Israel 164, 167f., 169, 173, 178—183
 Issik-köl 228
 Istanbul 239
- Italien** 234
- Jahve** 179f., 181f., 186
 Jakob Baradaeus 201
 Janitscharen 229
 Jamnia 201
 Japan 234
 Jaxartes 175, 194, 227
 Jazylykaja 175
 Jemen 167, 206, 231f.
 Jeremia 183
 Jerusalem 178—180, 182, 186, 193, 195, 199—201, 214, 234
 Jesaja 181f.
 Jesreel 167
 Johannes Chrysostomos 201
 Jordansenke 167
 Josia 182
 Juda 178, 180—182
 Judenchristentum 201
 Judentum 185f., 191, 193, 198f., 201, 205f., 209—211, 226
 Julian von Halikarnaß 201
 Jungtürken 239
 Justin I. (oströmischer Kaiser) 198
 Justinian 200, 203, 213, 221
- Kabul** 194
 Kadesija 198
 Kairo 209, 214, 216, 218, 229, 233, 238
 Kairuwan 209
 Kaisertum, lateinisches, in Ostrom 227
 Kaitbej 224
 Kalifatsfrage 238
 Kalifen 204, 206, 208, 209, 211—214, 216—218, 220f., 224, 227, 232
 Kamal Atatürk 238
 Kambyses 185
 Kampf zwischen Asien und Europa 242
 Kanaan 167f., 179, 180
 Kanaanäer 168
 Kappadokien 173f., 188
 Karaman 223
 Karkemisch 176
 Karl der Große 211, 226
 Karmel 167, 209
 Karun 166
 Kasan 216
 Kaschgar 216, 227
 Kassiten 169, 171, 173
 Kaswin 239
 Katholizismus 199, 226, 232
 Kaukasusgrenze 234
 Kavad I. 198
 Keilschrift 171, 173f., 176—178
 Kercha 166
 Kiew 226
 Kimmerier 183
 Kirche, christliche 198—200
 Kirchen des Orients, christliche 200f., 205, 215
 Kisch 172
 Kleinasien 188
 Kolonialimperialismus, europäischer 233
 Kolonisierung, griechische 188
 Komanen 226
 Kommagene 188
 Konia 221, 228f.
 Königsfrieden von 386, 186
 Königsgräber von Ur 170
 Königsstraßen 185
 Konstantin 200f.
 Konstantinopel 198, 200f., 203, 212, 216, 220, 227, 229, 231, 233
 Kopfsteuer 209
 Köprülü 229
 Koran 206, 215, 236
 Koranauslegung 222
 Koreisch 204
 Kreta 203
 Kreuzzüge 220, 227, 230
- Kriegswagen 175
 Krimkrieg 234
 Krise, bosnische 235
 Ktesiphon 194, 198, 200, 202f., 212
 Kudurru 174
 Kufa 209
 Kufa 209
 Kujundschi 163, 182
 Kültepe 173
 Kuseir Amra 212f.
 Kyaxares 184
 Kyros 185f.
- Labarnas** 174
 Layard A. H. 163
 Lebensbäume 181
 Limes, syrischer 195
 Logosbegriff 199
 Lucullus 195
 Luristan 183
 Luvisch 174
 Lyder 185
- Magie**, babylonische 172, 176
 Mahmud II. 234
 Mahmud von Ghazna 225, 227
 Makedonien 186, 191
 Makkabäer 193
 Malik ibn Anas 216
 Maliken 216
 Malta 234
 Mamluken 165, 213, 227
 Mamun 217
 Manetho 164, 177, 193
 Mani 197, 200
 Manichäer 221
 Manzikert 227
 Marcion 199
 Marcusevangelium 199
 Marduk 171
 Mark Aurel 194b.
 Marokko 234
 Maßsystem, altbabylonisches 170
 Maurikios (Kaiser von Ostrom) 198
 Mazdakiten 221
 Meder 167, 183—185
 Medina 204, 208f., 216
 Meerengenfrage 230
 Mehmed Akif 237
 Mehmed Sokolli 229
 Mekka 202, 215, 238
 Melischipak 174
 Melkiten 200
 Menschensohn 199
 Mesannepada 169
 Mesopotamien 175, 178, 194, 227
 Midhat Pascha 236
 Militärverfassung, türkische 228
 Minnesang 220
 Miran 194
 Mission unter den östlichen Türken 228
 Mitanni 166, 168, 173, 175—177
 Mithradates VI. Eupator 195
 Mithras 187, 193, 198
 Mittelmeervölker 168
 Moderner Orient 230—242
 Mohenjo Daro 170
 Molla 224
 Mönchtum 205, 217
 Mongolei 226f.
 Mongolen 212, 225
 Monophysiten 200f.
 Monumentum Ancyranum 231
 Morgan, J. de 163
 Mose 179, 181
 Mot 177
 Mschatta 211f.
 Muawija 207
 Muhammed 202—207, 209, 211
 Muhammed Abduh 236
 Muhammed Ali 166, 234
 Muhammed Raschid 236
 Muizz 212
 Mundhir 196

- Münzsystem des Dareios 185
Murad II. (osmanischer Sultan) 229
Murad IV. (osmanischer Sultan) 229
Muslime und Hindus 237
Mysterien, eleusinische 192
Mystik, islamische 211, 217 b
Mythos vom Niederstieg der Seele 192
- Nabatäer** 195
Nabi 180
Nabopolassar 178
Napoleon 233f.
Naramsin 170
Nasir i Chosrau 218
Nationalismus 232, 241f.
Nationalsozialismus 240
Nationalversammlung, türkische 238
Naubacht 220
Naukratis 188
Nebukadnezar 178
Nehawend 198
Nestorios 200
Nibelungenlied 225
Nil 189
Nimrud-Kalach 179, 181
Ninive 184
Nisibis 200
Nizam ul-Mulk 219
Nomadentum 167
Nordafrika 203, 223
Nordvölker 167, 173, 213
Nordwestafrika 234
- Oghuzen** 227
Omajjaden 204, 207—209, 211—214, 216f., 223
Omar 206, 209f., 223
Omri 180
Orchoe-Uruk 195
Orchon 228
Orientalische Frage 231
Orientpolitik 235
Ormuzd 184
Orphische Religion 192
Ostafrika 188, 216
Ostgoten 226
Ostiran 190, 194, 224, 227
Ostjordanland 180, 212
Osman 227
Osmanen 226, 228—234
Ostrom 202, 210, 212f., 222, 226f.
Ostsee 226
Ostturkestan 194, 227
Otbi 225
Othman 207, 223
Oxus 175, 184f., 188f., 194, 227
Oxyrhynchos 195
- Paläologen** 166, 229
Palästina 166f., 178, 193, 227, 235
Palmyra 167, 191, 195
Panislamismus 238
Pannonien 226
Parther 194f., 197f.
Parusierwartung 199
Parzival 220
Paulus 199
Pax Romana 196
Peking 200
Pentateuchkritik 165
Permfinnen 175
Persepolis 185f.
- Perser 164, 167, 183—186, 188, 197, 202, 220—225, 228, 233, 235, 237
Perserkriege 186
Perserschule von Edessa 200
Petra 195
Pferd 173, 175f.
Philhellenen 194
Philister 167, 179
Philosophie, islamische 217f.
Philo von Byblos 177
Phokas (Kaiser von Ostrom) 198
Phöniker 168, 177f., 180, 187
Pilgerfahrt zur Kaaba 215
Platon 187, 192, 217
Platonismus 198
Plotin 217
Poesie, arabische 219
Polisreligion 191
Pompeljus 195
Pontos 188
Popularphilosophie, griechische 196
Porphyrios 217
Portugal 233
Ptolemäis 188
Prinz Eugen 230
Prophetismus, israelitischer 166, 180—183, 185
'protohattisch' 174
Ptolemäer 165, 189, 193
Ptolemäis 188
- Ramadanfasten** 205
Ras Schamra 163, 176f.
Rassedanke 242
Rawlinson, H. C. 163
Raymund von Toledo 219
Recht, islamisches 215—217f.
Rechtsschulen, islamische 215f.
Reform des Islam 236, 238
Reformära, türkische 236
Reich, arabisches 202—212
Religion, orientalische, und Hellenismus 191ff.
Religionen, orientalische, im römischen Reich 196
Revolution, jungtürkische 236
Rom 189
Romanos IV. Diogenes 227
Römer 195f., 198f., 210
Rotes Meer 185, 234
Rüschdü Aras 238
Russen 226, 230
Russisch-Türkischer Krieg von 1877/78 234
Rußland 175, 234f.
- Sa'id Halim Pascha** 237
Sajjid Ahmed Chan 236
Sajjid Amir Ali 236
Saken 194
Saladin 216, 227
Salamis 186, 188
Salomo 178, 180, 182f.
Samaniden 224f.
Samaria 180f., 193, 215
Samarra 237
San'a 206, 232
Sanchunjathon 177
Sandschar 212
Sargon von Akkad 172
Sassaniden 190, 196—198, 201f., 204, 210, 212, 214, 224, 229
Satrapen 185, 188
Saul 179f.
Schafii 216
- Schafiiiten 216
Schahdschehan 230
Schahname 198, 222, 224f.
Schaibani 216
Schamanismus 228
Schapur I. 196, 202
Scharia 213
Schatt el-Arab 209
Schiiten 207, 212—214, 216, 218, 223f.
Schreiber im alten Orient 171
Schrift, griechische 187
Schwarzes Meer 226
Scipio d. J. 195
Sebaste 193
'Seevölker' 176
Selbstvergottung, mystische 217
Seldschuken 212, 218, 227f.
Seleukeia 188f., 195f., 200
Seleukeia am Eulaios 195
Seleukiden 165, 188f., 193—195
Seleukos 188
Semirjetschie 228
Semiten 167f., 170—173, 177, 187
Sendschirli 175
Septimius Severus 195
Septuaginta 193
Serapis 193
Sinan 229
Sira 206
Sizilien 203
Skythen 183f.
Slaven 213
Soliman der Gesetzgeber 228, 231
Sowjetunion 226, 235
Sozialismus 232
Spanien 203, 211, 313f., 216f., 220
Sparta 186
Sprachwissenschaft, arabische 222
Staatslehre, griechische 187, 191
Staatsrecht, islamisches 208
Stadt, altorientalische 167, 171—hellenistische 188f., 191, 194—islamische 209, 211
Steinkunde 221
Stephan I. von Ungarn 226
Stil, geometrischer, bei den Griechen 187
Strothmann, R. 207
Subartu 168
Südarabien 188, 200, 223
Südosteuropa 231
Südrußland 183, 228
Suezkanal 234
Sultanat von Konia 227
Sumerer 166, 168—173
Sunna 206, 236
Sunniten 207f., 224f.
Suppiluliumas 176
Susa 163, 166, 170, 174, 185
Syrer 201, 217
Syrien 166f., 174—178, 188, 214, 223, 227, 235, 237
Syrisch 200
Szigeth 228
- Tacitus** 194
'Tag Jahves' 181
Ta'izz 231
Talmud 202
Tammuzklagen 172
Taq-i-Kesra 202
- Taurus 172
Tausendundeine Nacht 220
Teheran 239f.
Telepinus-Text 174
Tell el-Amarna 163, 174b
Tell Halaf 176
Theoderich 203
Theokratie 193
Theologie des Aristoteles 217
Thrakophryger 176
Tibet 235
Tienschan 200, 227
Tiglatpileser III. 178
Tigranes 195
Tigris 166, 173, 237
Tocharer 194
Toleranz der Achämeniden 185
Tradition, altorientalische, und ihre Erhaltung 164
Trajan 195
Transjordanien 235
Transoxanien 224, 226
Tripolis 234
Troja 176
Tschingischan 212, 227
Tukulti Ninurta I. 178
Tuluniden 227
Tunis 209, 234
Turfan 227f.
Türkei 215, 235, 237—240
Türken 200, 213, 216, 220, 224—228
Turkestan 203, 227
'Türkisierung' 238
Turkmenreich des 15. Jh. 195
Tyros 180
- Ugarit** 163, 177
Ugrier 175
Uiguren 228
Ungarn 226f.
Ur 169, 172
Urfa 208
Urheimat der Semiten 168
Ur-Ningirsu 171
Uruk 195
- Valentinian** 199
Vischtaspa 184
Völkerwanderung, arabische 204
- Wahhabiten** 216
Wan-See 227
Weisheitsliteratur, israelitische 183
Welid I. 212
Wellhausen, J. 165
Weltbürgertum 232
Weltschöpfungspos 171
Weltverkehr 232
Westturkestan 166, 175, 234
Wiener Kongreß 234
Winckler, H. 163
Wolga 226
Wolgafinnen 175
- Xerxes** 186
- Zagros** 173
Zarathustra 184f., 197
Zentralasien 211
Zia Gök Alp 237f.
Zijad 209
Zoroastrismus 196f., 201, 209—211, 221
Zweistromland 167—169, 177, 184, 188

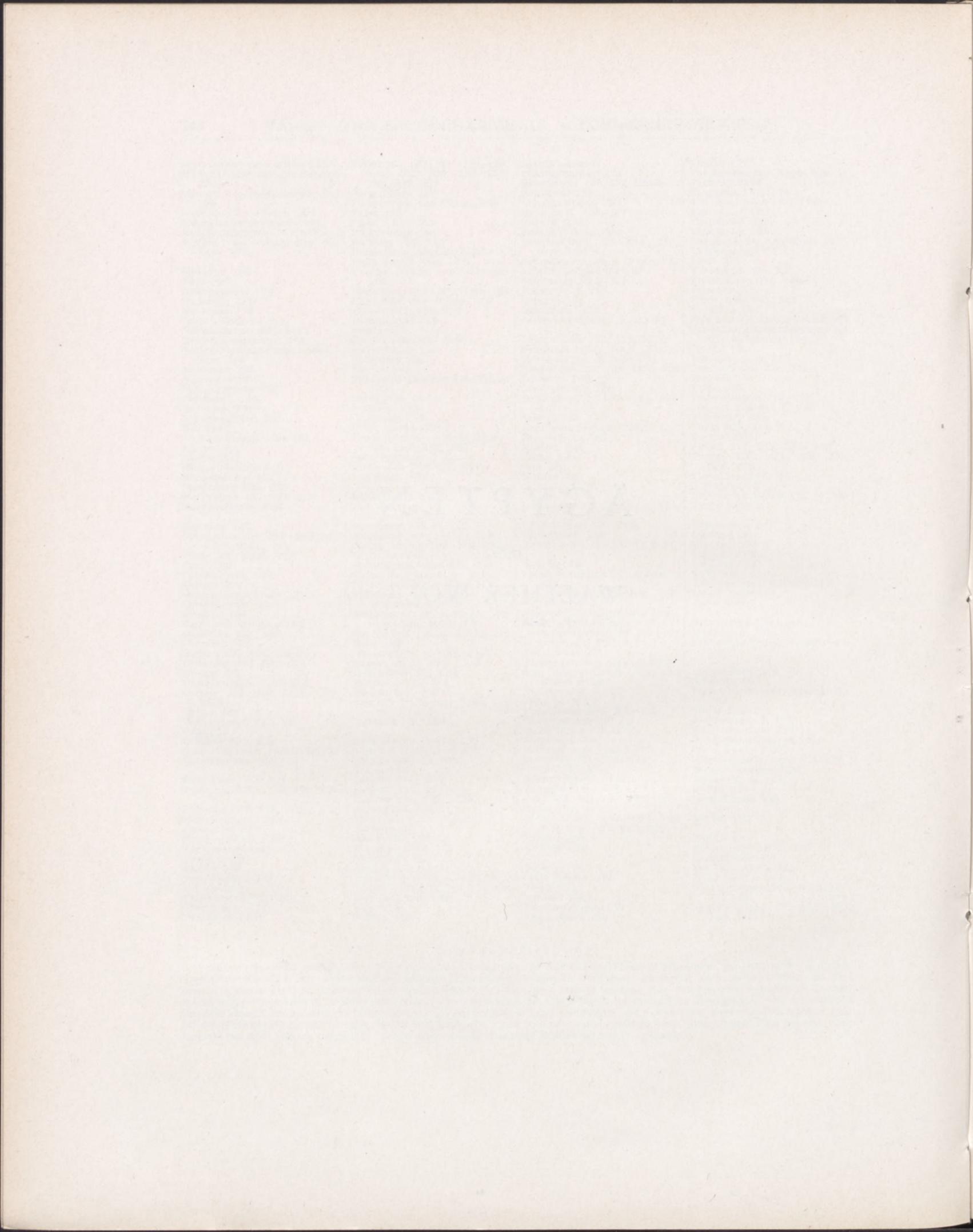
Schlußbemerkung

Der vorstehenden Skizze, die ich einmal auszuführen hoffe, ist eine Literaturübersicht beigegeben, die dazu helfen mag, den Zugang zur Kenntnis der behandelten geschichtlich-gegenwärtigen Fragen zu erleichtern. Sie nennt auch einige Arbeiten des Verfassers, in denen die hier vorgetragenen Gedanken begründet oder weiter verfolgt werden. Eine entsprechend ausführliche Zeittafel mußte wegen Raummangels fortgelassen werden. Das erste Kapitel hat Hans Ehelolf im Manuskript durchgesehen. Bei der Auswahl der Abbildungen, die an wenigen Beispielen das Typische vorderasiatischer Landschaft und Kunstübung veranschaulichen sollen, und bei der Herbeischaffung der Vorlagen haben Kurt Erdmann, Ernst Kühnel, Anton Moortgat und Ernst Waldschmidt geholfen. Das Register hat Kurt Hansen aufgestellt. Ihnen allen und der treuesten Helferin sei herzlich gedankt. H. H. Sch.

ÄGYPTEN

VON

WALTHER WOLF





211. Die Stromschnellen bei Aswan. Im Vordergrund die Insel Elephantine, im Hintergrund auf dem Berge das Fort Takuk. Die Stadt Aswan war Umschlagplatz für die Handelswaren von und nach dem Sudan. Sie beschützte die Südgrenze des Landes und die hier gelegenen Granitbrüche. Im 6 Jahrh. v. Chr. hatte sich hier eine bedeutende Judenkolonie angesiedelt. Bei den Griechen hieß die Stadt Syene. (Aufn. d. Verf.)

EINLEITUNG

Ehe wir uns der Betrachtung der ägyptischen Kultur zuwenden, müssen wir über drei Dinge einen Überblick zu gewinnen suchen, die auf ihre Gestaltung von maßgeblichem Einfluß gewesen sind: die Landschaft, aus der sie erwachsen ist, das Volkstum, von dem sie getragen worden ist, und das geschichtliche Werden, in dessen Rahmen sie sich entfaltet hat.

Eine Betrachtung der Geographie Ägyptens ist um so mehr zu fordern, als die Eigenart des Landes in ganz besonderem Maße ihre umformende Kraft auf seine Bewohner ausgeübt hat und noch heute ausübt. Die Formen der den Ägypter umgebenden Landschaft haben zwangsläufig auf sein Formempfinden gewirkt. Dabei liegt es uns fern, etwa die Einwirkung von Naturformen auf Kunstformen am Einzelbeispiele belegen zu wollen. Hier ist vielmehr größte Zurückhaltung geboten. Die Pyramide z. B., die von uns als spezifisch ägyptische Bauform empfunden wird und in der Tat mit ihren einfachen Linien und riesigen Ausmaßen besonders befähigt ist, sich gegenüber der unendlichen Größe der Wüstenlandschaft zu behaupten, ist auch unter ganz anderen geographischen Verhältnissen im gebirgigen Mexiko entstanden, wenngleich dort der ihr inwohnende Baugedanke ein ganz anderer ist. Aber das läßt sich doch mit gutem Gewissen vertreten, daß die einfachen Formen der ägyptischen Landschaft mit ihren weiten fruchtbaren Ebenen, die im Westen und Osten durch die horizontale Linie der libyschen und arabischen Wüste begrenzt werden, daß die Klarheit der Luft, die auch weite Fernen in voller Schärfe erscheinen läßt, daß die ungemildert nebeneinander stehenden Gegensätze grünen Fruchtländes, goldgelber Wüste und tiefblauen Himmels, daß das alles den klaren Formen- und Farbensinn des ägyptischen Volkes hat bilden helfen, und



212. Der Nil in Mittelägypten bei Beni Hasan.
(Aufn. d. Verf.)

tritt wieder wie vorher Sandstein an seine Stelle. Er wird jedoch bald durch den Kalkstein abgelöst, der erst in der Gegend des alten Memphis, beim heutigen Kairo, zurücktritt, um den Schwemmlande des Delta Platz zu machen. Das ägyptische Niltal erreicht stellenweise eine Breite von 25 km, die umfassenden Gebirge zu beiden Seiten eine Höhe von 2–300 Metern. Ihr Abfall zur Ebene ist gleichförmig und eintönig, nur westlich von Theben, dem heutigen Karnak und Luxor, nimmt er imposante Formen an (Abb. 234). Während die libysche Hochebene im Westen nur selten gebirgig ist, ist das Innere der arabischen Wüste (Abb. 213) ein eindrucksvolles Hochgebirge aus kristallinen Gesteinen, das sich bis zu 2000 Meter Höhe erhebt.

Ägyptens Fruchtbarkeit beruht auf der jährlich wiederkehrenden Nilschwelle. Sie wird verursacht durch die ungeheuren Regenmengen, die in Äquatorialafrika und den abessinischen Hochgebirgen niederfallen und vom Mai an im weißen und blauen Nil gesammelt werden. In Ägypten beginnt der Nil Ende Juni zu steigen, in der ersten Oktoberhälfte erreicht der Wasserstand seinen Höhepunkt, um dann langsam zu fallen und Ende Mai seinen Tiefstand zu erreichen. Die riesigen Schlammassen, die der Strom mit sich fortreißt, schlagen sich als schwarze, überaus fruchtbare Kruste nieder. Wenngleich der Nil weit über seine Ufer tritt, so muß doch die menschliche Arbeit dazukommen, um durch ein weitverzweigtes Kanalsystem und mit Hilfe sinnreicher Geräte das Wasser auf die höher gelegenen Äcker zu leiten und auch diese des Wassersegens teilhaftig werden zu lassen. Nur dort, wohin das Wasser kommt, ist Pflanzenwuchs möglich, und so ist Ägypten in der Tat ein Geschenk des Nils (Abb. 214).

Das ägyptische Klima ist trocken. Regenfälle sind im Delta selten, in Oberägypten fehlen sie ganz. Sommer und Winter sind ausgeglichener als bei uns. Die durchschnittliche Maximal-Temperatur beträgt in Kairo 27,9 Grad, die durchschnittliche Minimal-Temperatur 14,5 Grad, und dieser Gesamtdurchschnitt des Jahres ist verhältnismäßig wenig verschieden von dem der einzelnen Monate. Der Winter ist milde, wenn auch nachts die Temperatur nicht selten auf den Gefrierpunkt sinkt; vom März bis Mai weht zuweilen der heiße Chamsin aus Südosten, während das ganze übrige Jahr hindurch der Nordwind Kühlung spendet.

daß die einfache Größe der Landschaft der letzte Antrieb gewesen ist zur Entfaltung der ägyptischen Monumentalität.

Es ist von großer Bedeutung gewesen, daß der ägyptische Boden den schneeweißen Kalkstein, der sich leicht zu Quadern bearbeiten ließ, den warmen braunen Sandstein, den harten farbigen Rosengranit, den schwarzen Basalt, den weißen, durchscheinenden Alabaster mit seinem honiggelben Geäder zur Verfügung stellte und dadurch die Ausbildung einer monumentalen Steinarchitektur und Steinbildnerei begünstigte, ganz anders als es in dem steinarmen Schwemmlande Mesopotamiens der Fall war. Es sei aber daran erinnert, daß die Ägypter in der Bearbeitung der Metalle Erstaunliches geleistet und eine Fülle von Techniken beherrscht haben, obwohl so gut wie alle Metalle aus dem Ausland bezogen werden mußten.

Da, wo der Nil in 6500 km langem Laufe zum zehnten und letzten Male eine Barre quer gelagerten Urgesteins durchbricht und Stromschnellen bildet, verläuft die Südgrenze Ägyptens. Hier liegt seit uralter Zeit die Stadt Aswan, Hauptmarkt für den Handel mit dem Sudan und Grenzfestung zur Abwehr der hamitischen Nubier. Unzählige kleine Inselchen aus rotem Granit, unter denen das palmenbestandene Elephantine die größte ist, geben der Landschaft ihren eigenen Charakter und großartigen Reiz (Abb. 211). Sobald der Granit durchbrochen ist,

Er sowohl wie die große Trockenheit der Luft machen die beträchtliche Hitze im Sommer durchaus erträglich.

Fauna und Flora des Landes waren im Altertum von der heutigen sehr verschieden, da sich die natürlichen Bedingungen des Landes inzwischen verändert haben. Krokodil, Nilpferd, Wildschwein und Ibis sind heute aus dem unteren Niltal verschwunden; auch Löwe, Wildesel, Ur, Antilope, Damhirsch, Strauß und andere, die auf den alten Jagdbildern erscheinen, sind größtenteils nach dem Süden gedrängt. In der ägyptischen Vorzeit waren sogar der Elefant und der Marabu noch heimisch. Das Vorkommen der genannten Tiere setzt einen üppigeren Pflanzenwuchs und damit stärkere Regenmengen voraus. Während heute außer den Palmen nur die Sunkakazie und die Tamariske häufig sind, lagen im Altertum die Verhältnisse günstiger. Holzarm ist Ägypten allerdings, wenigstens seit der geschichtlichen Zeit, immer gewesen.

Die Frage nach der Rassenzugehörigkeit der Ägypter ist heute noch keineswegs als gelöst zu betrachten. Der anthropologische Befund der zahlreichen Skelette, die die Ausgrabungen der vorgeschichtlichen Friedhöfe zu Tage gefördert haben, läßt die Ägypter der Vorzeit als Leute von mäßiger Größe erscheinen, die Männer erreichten etwa 1,67, die Frauen 1,52 Meter. Sie hatten lange Schädel und kurze breite Nasen, dunkelbraunes oder schwarzes, glattes oder leicht gewelltes Haar. Als ihre nächsten Verwandten haben wir vermutlich einerseits die hamitischen Völker Nordostafrikas (die Bedjavölker, die Galla, die Somali und Berber), andererseits die Semiten anzusehen.

In dieselbe Richtung führt die Sprachwissenschaft, die somit den anthropologischen Befund zu bestätigen scheint. Die ägyptische Sprache ist verwandt mit der semitischen Sprachgruppe, mit der sie das Gesetz der dreikonsonantigen Stämme, Fürwörter, Zahlwörter und einen beträchtlichen Teil des Wortschatzes gemein hat. Ebenso besteht hinsichtlich der Konjugation und Flexion des Verbüms, der Verbindung der Wörter untereinander und zu Sätzen eine gewisse Verwandtschaft. Aber auch mit den nordafrikanischen Sprachen, den nordostafrikanischen der Bedja, Somali, Galla, und den nordwestafrikanischen der Libyer und Berber, zeigt das Ägyptische Übereinstimmungen, die wir wohl noch höher bewerten würden, wenn sie besser untersucht wären. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist das Ägyptische eine semitisierte afrikanische Mundart.

So wissen wir zwar, wo wir die nächsten Verwandten der Ägypter zu suchen haben, aber trotzdem bleibt es vielfach noch fraglich, in welcher Weise Übereinstimmungen und Verschiedenheiten im einzelnen zu erklären sind. Doch das läßt sich auf Grund der reichen Funde der letzten Jahrzehnte mit Gewißheit sagen, daß schon die vorgeschichtliche



213. Das Wadi Hof in der arabischen Wüste unweit Kairo. Derartige Wadis (Trockentäler) sind für die arabische Wüste besonders bezeichnend. Sie sind einst in der Pluvialzeit, die der europäischen Eiszeit entspricht, durch die Arbeit des fließenden Wassers (Erosion) entstanden. Sie weisen oft reiche Wüstenvegetation auf. (Aufn. d. Verf.)



214. Das Dorf Medamut in Oberägypten während der Überschwemmungszeit. Wie eine Insel ragt das Dorf aus dem Überschwemmungssee heraus. Durch die neuzeitliche, während des ganzen Jahres je nach Bedarf mit Hilfe von Staudämmen fortgesetzte Kanalbewässerung ist das Bild solch riesiger Seen heute nicht mehr so vorherrschend wie im Altertum. (Aufn. d. Verf.)

Kultur Ägyptens fest im afrikanischen Boden wurzelt und als durchaus bodenständig anzusehen ist.

Auf Grund der Menge vorgeschichtlicher Begräbnisse mit ihren Beigaben an Ton- und Steingefäßen, Werkzeugen, Waffen und Schmuck, und der mannigfachen Erinnerungen an die frühen Zustände, die die Ägypter der späteren Zeit bewahrt und die hier und da, vor allem in der Religion, ihren Niederschlag gefunden haben, läßt sich heute mit einer gewissen Wahr-

scheinlichkeit folgendes Bild der ägyptischen Vorgeschichte entwerfen, das mit dem Fortschritt der Forschung noch mancherlei Änderungen erfahren mag:

Aus den zahlreichen Gauen, die als politische Verwaltungsbezirke oder als Wirkungsbereiche ihrer Gaugottheiten bis in späteste Zeit hinein fortgelebt haben, gingen zwei Staatengebilde hervor, ein oberägyptisches Reich mit der Hauptstadt Ombos und dem Reichsgotte Seth und ein unterägyptisches Deltareich mit der Hauptstadt Damanhur und dem Reichsgotte Horus. Dieses letztere war seinerseits erst nach mannigfachen Kämpfen aus mehreren Teilen zusammengeschißt worden. Dem ersteren Reiche entspricht eine Kultur, die wir nach einem ihrer Hauptfundorte als Nekade-Kultur bezeichnen. Als ihre Leitform treten drei Gattungen rotpolierter Tongefäße mit ausgeprägtem Formenschatz hervor, neben denen schwarze Steingefäße eine verhältnismäßig geringe Rolle spielen. Die gleichzeitige Kultur des Deltareiches vermögen wir infolge des Fehlens archäologischer Funde weniger klar zu überblicken. Im Verlauf der weiteren staatlichen Entwicklung gelang es dem Deltareich, Oberägypten zu unterwerfen und damit zum ersten Male ein geeintes Reich mit der Hauptstadt Heliopolis (unweit Kairo) zu gründen. Archäologisch ist diese Einigung in der Umwandlung der Nekadekultur in eine neue Kultur faßbar, die durch helltonige Gefäße mit rotbrauner Bemalung und buntfarbige Steingefäße dargestellt wird. Aber die Einigung war noch keine endgültige. Abermals zerfiel das Reich in zwei Hälften, deren Kultur jetzt, nachdem sie längere Zeit vereinigt gewesen waren, von recht gleichartigem Charakter war. Wie tief das Horusreich des Delta auf den Süden gewirkt hatte, findet seinen sinnfälligen Ausdruck in der Tatsache, daß die Könige beider Landeshälften dem Horus dienten.

Wir sind also in der Lage, die Hauptphasen der vielfachen Kämpfe zu überblicken, die der endgültigen Einigung des Reiches durch die erste Königsdynastie voraufgingen. Wir vermögen auch das Fortschreiten

der Kultur aus den Grabfunden abzulesen. So ist der Gebrauch des Kupfers in der Nekadezeit noch sehr beschränkt, später nimmt er zu. Die Gräber der Nekadezeit sind noch einfache Sandgruben, in der jüngeren Vorzeit erfolgt die folgenreiche Erfindung des rechteckigen Schlammeiegels und werden die Gräber immer häufiger mit ihnen ausgemauert. Die Träger der älteren Kultur waren in erster Linie Hirten und Jäger, wie durch die häufige Beigabe der Knochen von Rind, Schaf, Ziege und Hund und von Waffen nahegelegt wird; die der jüngeren waren vornehmlich Bauern, die der Kunst und dem Handwerk neuen Auftrieb verliehen. Unmöglich ist es aber einstweilen, diese Erscheinungen in das Netz einer absoluten Chronologie einzufangen. Ihr Endpunkt, der Beginn der ersten Dynastie, liegt einigermaßen fest: wir haben ihn auf etwa 3200 v. Chr. anzusetzen, welche Zahl möglicherweise noch um ein Jahrhundert herabgedrückt werden muß. Wenn wir den Beginn der Nekadezeit auf etwa 4000 v. Chr. ansetzen, so haben wir zwar nur eine ganz ungefähre Zahl gegeben, aber wohl nicht allzusehr vorbeigegriffen.

Es ist ohne weiteres einzusehen, daß die Kultur der ägyptischen Vorzeit, deren Verlauf hier zu skizzieren versucht wurde, bereits eine Reihe von Vorläufern voraussetzt, ist sie doch schon nicht mehr rein steinzeitlich, da sie bereits das Metall in beschränktem Umfange neben dem Feuerstein verwendet. In der Tat ist es in den letzten Jahren nicht nur gelungen, an mehreren Stellen Ober- und Unterägyptens die rein jungsteinzeitlichen (neolithischen) Vorläufer zu entdecken, sondern auch Brücken hinüber zur Altsteinzeit (Paläolithikum) zu schlagen. Doch bedarf das Verhältnis dieser Funde zur ägyptischen Vorgeschichte und untereinander noch der Klärung. Hier genügt der Hinweis, daß diese neu entdeckte jungsteinzeitliche Kultur bis hinauf in die jüngeren Perioden der Altsteinzeit eng mit dem übrigen Nordafrika zusammengeht.

Das Alte Reich. 3200—2300. A. Die Frühzeit 3200—2800. Als den Begründer der ersten Dynastie nennt die Überlieferung den König Menes, der von Oberägypten aus die endgültige Einigung des Landes vollzog. Damit bewährte sich zum ersten Male die politische Befähigung des Südens. Gleichzeitig gründete er die Zwingburg der „weißen Mauer“, das spätere Memphis, an der Grenze zwischen Oberägypten und dem Delta, an jenem natürlichen Schwerpunkt des Landes, den die Ägypter „die Waage der beiden Länder“ nannten und den auch die Araber wählten, als sie im 7. Jahrhundert n. Chr. zunächst Fustât und später Kairo, den „Diamantknopf am Griffe des Deltafächers“ gründeten. Menes' Nachfolger haben die Reichseinheit noch mehrfach neu erkämpfen müssen, und erst am Ende der Dynastie erscheint sie wirklich gesichert.

Der Übergang von der Vorzeit in die fröhdynastische Zeit vollzog sich ohne einschneidende kulturelle Veränderungen. Seitdem aber das Reich durch eine feste Hand zusammengehalten wurde, wuchsen die Lebensformen schnell zur Einheit zusammen. In der zweiten Hälfte der ersten Dynastie wird die entscheidende Klärung und Verfestigung des ägyptischen Stiles deutlich, von der später noch zu reden sein wird (Abb. 216). Aus diesem kraftvollen Formungsprozeß geht als Ergebnis nun auch das ägyptische Volkstum hervor, das von jetzt an durch die Jahrtausende eine außerordentliche Beständigkeit bewahrt hat. Schon das Ägypten dieser Frühzeit, zu der wir die ersten beiden Dynastien rechnen, haben wir uns keineswegs als von seiner Umwelt abgeschlossen vorzustellen. Wir hören von Feldzügen gegen Nubien, Libyen und Palästina. Und sicher hat man zu diesen Ländern auch Handelsbeziehungen unterhalten, ebenso wie zur ägäischen Inselwelt.



215. Oberägypter. In Oberägypten hat sich der Typ des alten Ägypters am reinsten bewahrt, da hier die arabische Überflutung weniger wirksam geworden ist als im Norden.



216. Steingefäße der Frühzeit aus Abusir. Um 2800 v. Chr. Leipzig, Ägypt. Museum der Universität. Sie lassen den auf Einfachheit und Straffheit gerichteten Formwillen der Frühzeit deutlich werden. (Originalaufnahme.)

B. Die Pyramidenzeit 2800—2300. Die große Zeit der ägyptischen Geschichte setzt mit der dritten Dynastie ein. Diese ist Abschluß der Frühzeit und Hinweis auf das Kommende zugleich und somit ein rechtes Zwischenspiel. Die Residenz liegt von nun an in Memphis. Was die dritte Dynastie in ihrem kühnen Tasten ahnen ließ, das findet seine Erfüllung in der vierten, die überstrahlt

wird vom Glanze der Namen Cheops, Chephren (Abb. 217) und Mykerinos, der Erbauer der drei großen Pyramiden von Gise. Die unfassbare Größe dieser Bauten, ihr würdevoller Ernst, die Klarheit ihrer Anlage und die Einfachheit ihrer Formen, das alles bedeutet einen so reinen Ausdruck ägyptischen Wesens, wie ihn nur ganz selten ein Volk gefunden hat. So sagt das Pyramidenfeld von Gise, dieser eindrucksvollste aller Friedhöfe, über seine Epoche mehr aus als die mageren Annalenberichte oder die kurzen Notizen in den Gräbern der Großen, aus denen wir die geschichtliche Bedeutung der vierten Dynastie niemals erschließen könnten. Die größte Zeit Ägyptens ist auch die schweigsamste gewesen. Die geringen schriftlichen Zeugnisse sind also nicht im Zufall der Nichterhaltung begründet. Hier gilt das Wort: *Saxa loquuntur*.

Die fünfte und sechste Dynastie stehen im Zeichen fortschreitender Auflockerung. Der straffe Beamtenstaat wandelt sich in einen lockeren Feudalstaat. Als die Erblichkeit der Ämter auch in die Gauverwaltung eindringt, ist der Verselbständigung der Gaue gegenüber dem Staatsganzen Tür und Tor geöffnet. Wenn auch zunächst die Machtstellung des Staates nach außen dieselbe bleibt — wir hören von Zügen nach Palästina und Byblos, nach Nubien und dem Weihrauchlande Punt — so macht doch der Kräfteverfall im Innern schnelle Fortschritte. Nur so ist es zu erklären, daß der Zusammenbruch am Ende der sechsten Dynastie so schnell und gründlich gewesen ist. (Um 2300 v. Chr.) Die letzte Veranlassung scheint eine durch das allzu hohe Alter des Königs begünstigte gesellschaftliche Umwälzung gewesen zu sein. Diese bot anscheinend den seit langem an die Grenzen pochenden Semiten Palästinas die Möglichkeit, sich im Delta festzusetzen. Von den zahlreichen selbständigen Gaufürsten gelingt es denen von Herakleopolis, die Semiten zu vertreiben und Ansprüche auf das Königtum zu machen, wobei die mächtigen Gaufürsten von Siut Hilfestellung leisten. Inzwischen aber beginnen im Süden die Gaufürsten von Theben ihre Macht zu entfalten. Nach Besiegung der Herakleopoliten begründen sie als elfte Dynastie das Mittlere Reich.

Das Mittlere Reich. 2100—1700 v. Chr. Die Herrscher dieser Familie mit den Namen Intef und Mentuhotp haben anfänglich gleichzeitig mit den Herakleopoliten als lokale Dynasten in ihrem Thebanischen Gau regiert. Schritt für Schritt breiten sie ihre Macht nach Norden aus. In dem großen Grabtempel König Mentuhotpes in Theben (Abb. 230) treten sie schließlich als Herren von ganz Ägypten auf. Die letzten Fürsten der Familie haben innen und außen die Macht wiederhergestellt. Ihr Wesir Amenemhês stürzt die Dynastie und begründet die zwölfte, die den Höhepunkt des Mittleren Reiches bedeutet (2000—1790 v. Chr.).

Diese zweite Blütezeit ist ihrem Charakter nach von der ersten aufs tiefste verschieden.

Die Erinnerung an die vergangene Größe und an die Schrecken der Zwischenzeit hat Erfahrungen und das geschichtliche Bewußtsein gebracht. So ist die traumwandlerische Sicherheit des Alten Reiches verloren gegangen, dafür aber eine tiefe Menschlichkeit eingebracht, die von keiner Periode wieder erreicht worden ist. Unendlich Vieles gerade aus dieser Zeit ist verloren gegangen. Aber die Reste der bildenden und der Dichtkunst lassen ahnen, welche höchste Reife hier erreicht worden ist. Die Machtstellung nach außen wird vergrößert, die Südgrenze bis zum zweiten Katarakt hinausgeschoben, in Palästina und Libyen gekämpft, die Nordostgrenze durch umfangreiche Befestigungsanlagen gegen die ständig unruhigen Beduinen gesichert und ein reger Verkehr mit dem Bereich der minoischen Kultur im östlichen Mittelmeerbecken gepflogen.

In der zwölften Dynastie hat das Mittlere Reich sich ausgelebt. Die Könige der dreizehnten haben alle nur kurze Zeit regiert. Bald darauf erfolgt ein zweiter Zusammenbruch, verschlimmert durch den Einfall der Hyksos. (Um 1700 v. Chr.) Die Frage, wer sie waren, ist noch nicht mit Sicherheit zu beantworten. Allem Anschein nach waren es syrische Semiten und stand ihr Einfall in einem inneren Zusammenhang mit den um diese Zeit erfolgenden Vorstößen der Indogermanen nach Nordsyrien. Der innere Zerfall Ägyptens mit dem Ende der 12. Dynastie begünstigte natürlich ihren Einfall ins Niltal, wo sie im Höchstfalle 150 Jahre als Fremdherrscher gesessen haben. Die südliche Hälfte Oberägyptens haben sie anscheinend nie besessen, hier behauptete sich vielmehr ein Thebanisches Fürstengeschlecht, das Ägyptens Befreier werden sollte. Nur spärliche Bruchstücke berichten von den Kämpfen, die mit der Eroberung der Hyksosresidenz Auaris und einem Vorstoß nach Südpalästina enden. Mit dem Hyksoskriege greift Ägypten in die Weltgeschichte ein. Der Grundgedanke des Reiches ist die Weltherrschaft geworden, und es beginnt jetzt die Reihe der großen Eroberungen im Norden und Süden, die Ägypten in jähem politischen Aufstiege zur führenden Großmacht aufücken lassen.

Die Herrscher der glanzvollen 18. Dynastie (1555–1350 v. Chr.), die das Neue Reich (1555–712) begründen, tragen die Namen Amenophis und Thutmosis. Ihre erste Aufgabe war die Neuordnung des Reiches und die Wiedergewinnung Nubiens. Schon einer der ersten Könige, Thutmosis I., ging dazu über, die Reste des Hyksosreiches in Palästina und Syrien zu bekämpfen. In raschem Vordringen gelangte er bis jenseits des Euphrat. Nach seinem Tode wurde das Reich in Thronstreitigkeiten verwickelt, aus denen zunächst seine Tochter Hatschepsut als Siegerin hervorging. Da die starken innerpolitischen Spannungen fortwährten, konnte sie der Entwicklung außerhalb der Landesgrenzen keine Beachtung schenken, so daß die Zeit ihrer Herrschaft ausschließlich durch friedliche Leistungen bezeichnet wird, unter denen die Erbauung ihres wundervollen Totentempels von Dér el-bahari auf der Westseite Thebens obenan steht (Abb. 234 u. 235). Als mit ihrem Tode Thutmosis III. ans Ruden kam, sah er sich einer höchst gefährlichen Vereinigung der syrischen Fürsten gegenüber, die die inneren Schwierigkeiten Ägyptens benutzt hatten, sich unabhängig zu machen, und nun drohend an die Grenzen pochten.



217. Oberteil eines Sitzbildes des Königs Chephren. Diorit. Aus dem Totentempel der Pyramide des Königs bei Gise. Um 2650 v. Chr. Höhe der ganzen Statue 1,68 m. Kairo. Auf der Rückenplatte steht der Horusfalke, der den durch Kopftuch und Bart gekennzeichneten König beschützt.



218. Oberteil eines Standbildes Thutmosis' III. Basalt. Aus Karnak. Um 1500 v. Chr. Höhe der ganzen Statue 2 m. Kairo. Der König trägt die weiße Krone Oberägyptens. (Nach Legrain, *Statues et statuettes*, Bd. I, Kairo 1906)

Thutmosis III. zog in klarer Erkenntnis der Sachlage sofort mit seinem Heere über die Landenge von El-Kantara nach Palästina, errang bei Megiddo einen glänzenden Sieg und drang bis zum Libanon vor. Dem ersten Zuge folgten zahlreiche andere, die die endgültige Eroberung Nordsyriens zum Ziele hatten. Immer weiter drang er nach Norden vor, auf seinem 8. Zuge ging er wie einst Thutmosis I. über den Euphrat. Jetzt schickten auch Staaten Gesandtschaften, die in den Krieg nicht unmittelbar verwickelt waren, es aber doch für angebracht hielten, sich des ägyptischen Wohlwollens zu versichern, darunter Assur, Babylon, das Reich der Chetiter und Cypern. Dagegen gelang es ihm nicht, das Reich von Mitanni, das wir am oberen Euphrat und am Chaboras zu suchen haben, auf die Dauer am Boden zu halten. Bei seinem Tode war Syrien und Phönicien bis an den Orontes und Euphrat fest in ägyptischem Besitz. Mit den Mitanni war, was sich späterhin als richtig erwies, ein Abkommen getroffen worden, auf dessen Basis freundschaftliche Beziehungen möglich wurden. In Nubien lag die Südgrenze am vierten Katarakt, wo die Stadt Napata die bedeutendste Siedlung darstellte.

Dieses von Thutmosis III. geschaffene Reich ist die erste Weltmacht der Geschichte. Es umfaßte die verschiedensten Kulturgebiete und erstreckte sich über 18 Breitengrade, von Napata im Süden bis Aleppo im Norden, rund 3200 Kilometer. Dabei fehlte diesem Reiche die Breitenausdehnung, so daß seine Verwaltung eine große organisatorische Aufgabe darstellte. Sie wurde in allen wesentlichen Punkten von Thutmosis III. selbst gelöst, der sich dadurch als ein ebenso bedeutender Organisator und Politiker wie Feldherr und Förderer der Künste und Wissenschaften erwies. Er gehört

zu den größten Gestalten der Weltgeschichte (Abb. 218).

Die große Gefahr für dieses Reich bestand darin, daß es ganz und gar auf die umfassende und tatkräftige Person des Herrschers gestellt war. Wenn auch der ägyptischen Macht eine glänzende Wirtschaftslage und die ständige Rivalität der kleinen syrischen Stadtfürstentümer zu gute kamen, so erforderte doch andererseits ihr starkes Streben nach Unabhängigkeit und die Ausdehnung des Reiches äußerste Tatkraft, Wachsamkeit und wehrhaften Geist. Als knapp fünfzig Jahre nach Thutmosis' III. Tode in Amenophis III. ein Herrscher auf den Thron kam, der das behagliche Wohlleben inmitten einer glanzvollen Hofhaltung den Strapazen des Feldzuges vorzog, und als gleichzeitig durch das Vorrücken der Chabiri und Amoriter Syrien in gefährliche Bewegung geriet, da konnten auf die Dauer auch Verschwägerungen mit Mitanni, Babylon und Arzawa (in Kleinasien) nicht helfen, um so mehr als schließlich die kleinasiatischen Chetiter den Hauptfreund Ägyptens, das Mitannireich, aufs ärgste bedrängten.

Die Katastrophe brach unter seinem Sohne Amenophis IV. herein. Es war ein besonders unglücklicher Umstand, daß gerade in dieser kritischen Zeit ein Mann zur Herrschaft kam, dessen Gedanken ganz anderen Aufgaben als der Rettung der nördlichen Provinzen zugewandt waren, und daß die von ihm heraufbeschworenen schweren Erschütterungen im Innern ein Eingreifen in Syrien mit ausreichenden Mitteln von vornherein verboten. Die Folge war, daß seine letzten Jahre im Zeichen der vorrückenden Chetiter standen und bei seinem Tode die ägyptische Herrschaft in Palästina und Syrien in voller Auflösung begriffen war. Das Erbe Thutmosis' III. war restlos vertan.

Die Pläne Amenophis' IV. zielten auf eine religiöse Reformation, die unter Bekämpfung der übrigen Götterwelt das Sonnengestirn zum alleinigen Gott erklärte. Diese Ideen mußten den schärfsten Widerstand nicht nur der auch materiell beteiligten Priesterschaft, sondern ebenso des Volkes hervorrufen, dem an Stelle seiner tiefgewurzelten, an großen Gedanken und hehren Bildern überreichen Religion ein dünnes, aus des Gedankens Blässe künstlich herausgestaltetes Surrogat einer solchen gereicht werden sollte. Als sich der König, vermutlich durch starken Widerstand gereizt, entschloß, seine Residenz Theben zugunsten einer

Neugründung, der heute Amarna genannten Stadt, aufzugeben, war der Kampf im Grunde schon von ihm verloren. Wenn er auch von seinem selbst gewählten Exil aus mit der Autorität des Königs seiner Lehre allgemeine Geltung zu verschaffen suchte, so gelang es ihm doch nie, außer einem kleinen Kreis von Anhängern, die zum Teil noch dazu um äußerer Vorteile willen und weniger aus Überzeugung ihm folgten, die Masse hinter sich zu bringen. Als er nach 17jähriger Regierung die Augen schloß, wird er sich darüber klar gewesen sein, daß das Spiel verloren war, zumal er keinen Sohn besaß, der sein Werk hätte fortführen können. Der schon zu seinen Lebzeiten zum Mitregenten ernannte Gemahl seiner ältesten Tochter, der ihn nur um kurze Zeit überlebte, machte bereits wieder seinen Frieden mit den Göttern, und der ihm im Kindesalter folgende Tutanchamun, Gemahl der dritten Tochter Amenophis' IV., ging noch einen Schritt weiter, indem er den Kult des neuen Sonnengottes wieder aufgab und nach Theben zurückkehrte.

Die Staatskrise Amenophis' IV. ist zugleich eine Kulturkrise. Die großen Kämpfe, die Ägypten mit einem Schlage aus einem Nationalstaat in einen Weltstaat verwandelt und ihn in enge Berührung mit einer ganzen Anzahl von Kulturen gebracht hatten, haben eine für uns am deutlichsten in der Kunst ablesbare Auflockerung des ägyptischen Geistes zur Folge gehabt. Dieser Auflockerung bereitet auch der gewaltige ins Land strömende Reichtum den Weg. Mit der Verbreiterung der kulturtragenden Schicht ist die Gefahr der Verflachung heraufbeschworen. Die Oberfläche der Kultur wird immer verfeinerter, luxuriöser, prunkhafter, und in demselben Maße versteinert langsam ihr wesenhafter Kern. Wie weit dieser Prozeß gegen Ende der Dynastie fortgeschritten ist, dafür ist eben der Fall Amenophis' IV. ein deutlich sichtbares Symptom. Er ist der Typ des geistreichen Schwächlings, der bei aller Ehrlichkeit seiner Schwärmerie nur zersetzend zu wirken vermag. Es wird offenkundig, daß Ägypten längst aus dem Bereiche blutvollen Lebens in den einer blutleeren Erstarrung hinübergewechselt ist.

Da trat um 1350 v. Chr. in Haremhab, dem Begründer der 19. Dynastie, ein Mann an die Spitze, der noch einmal das Steuer des Staatsschiffes herumriß. Er erkannte, daß es nur eine Rettung gab: die Anknüpfung an die großen Traditionen der 18. Dynastie, und es gelang seiner starken Hand, den Verfall Ägyptens noch einmal für zwei Jahrhunderte aufzuhalten. Für die ägyptische Geistesgeschichte lag in dieser Wende zugleich ein schweres Verhängnis; denn das fortgesetzte Rückschauen bedingte das Ersticken in der Tradition. Das durch einen mechanischen Eingriff unterbrochene organische Wachstum der ägyptischen Kultur ließ sich nicht wieder in Gang setzen.

Freilich waren die vorwärts treibenden Kräfte der Nation noch keineswegs erschöpft. Sie wurden noch einmal wachgerüttelt in den Kämpfen, die die Ramessiden um den Bestand des durch den instinktlosen Reformversuch in seinen Grundfesten erschütterten Reiches zu führen hatten. Zunächst stellten Sethos I. und Ramses II. in schweren Kämpfen die ägyptische Herrschaft in Palästina und Syrien wieder her. Mit den Chetitern freilich schloß der letztere schließlich einen Freundschaftsvertrag, da sich nach dem zweifelhaften Ausgang der Schlacht bei Kadesch endgültig herausgestellt hatte, daß der historische Moment ihrer Unterwerfung von Amenophis IV. verpaßt worden war. Eine noch größere Aufgabe hatten Ramses' Nachfolger zu lösen: die sogenannten Seevölker, die aus dem Bereich der Ägäis stammend auf einer planmäßigen Völkerwanderung zusammen mit den Libyern in Ägypten einfielen, wurden wiederholt entscheidend geschlagen, zuletzt von Ramses III. Er hat noch einmal allen Anstürmen von außen und allen Schwierigkeiten im Innern die Spitze geboten. Nichtsdestoweniger ist mit ihm die ägyptische Macht zu Grabe getragen worden. Seine Nachfolger sind machtlose Schattengestalten, die ruhig zusehen müssen, wie die ägyptischen Besitzungen im Norden nacheinander verlorengehen, deren materielle Mittel dahinschwanden. Das Reich ist altersschwach geworden. Die Flamme ägyptischen Lebens ist erloschen. Ohne sichtbare Erschütterungen fällt die Herrschaft schließlich in die Hände einer Macht, die seit langem ihre Schatten vorausgeworfen hatte, des Hohenpriesters des Amun von Theben. (Um 1090 v. Chr.) Nun beginnt ein theokratisches Regiment, und wenn die Hohenpriester ihre Macht auch sehr bald mit den Deltafürsten teilen und seit dem Emporkommen der libyschen Militärkaste sich dieser ganz und gar unterwerfen müssen, so sind sie es doch, die sich das staatliche und kulturelle Leben dienstbar machen.

Auf die Jahrhunderte der Theokratie und der wechselnden Fremdherrschaften der Libyer, Äthiopen und Assyrer ist unter der einheimischen 26. Dynastie (663—525 v. Chr.) noch einmal eine Zeit gefolgt, die die Kräfte Ägyptens zu sammeln sich unterfangen konnte. Kluge Herrscher haben in dieser Zeit das Heerwesen mit Hilfe der herbeigeholten Griechen und Karer von Grund auf neu geordnet, die Wirtschaft auf eine neue Grundlage gestellt und sich bemüht, ihren Staat den Anschluß an die Außenwelt finden zu lassen. Das Ägyptertum blieb davon unberührt, es blickte nicht vorwärts, sondern rückwärts. Es war ganz darauf aus, die Gesamthaltung der alten Zeit nachzuempfinden und nachzuschaffen. So ist diese Zeit alles andere als eine Renaissance, wie man sie gern genannt hat, da in ihr keine Wiedergeburt stattfindet, sondern nur eine Restauration.

Ihr wird durch die Eroberung Ägyptens durch die Perser im Jahre 525 v. Chr. ein Ziel gesetzt. Als dann Alexander der Große 332 Ägypten zu einem Teile seines Weltreiches machte, da hielten zwar griechische Wissenschaft, Kunst und Bildung und griechisches Gymnasion ihren Einzug in Ägypten. Aber zu einer tieferen Durchdringung mit griechischem Wesen konnte es nicht mehr kommen, weil die ägyptische Kultur längst erstarrt war und sie keine Befruchtung mehr vertrug. Sie vegetierte in versteinerten Formen weiter, auch als Ägypten 30 v. Chr. eine Beute des Römerreiches wurde. Es war allein die Religion, in die sich das Ägyptertum geflüchtet hatte. Als mit der Ausbreitung des Christentums seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. auch sie verschwand, da war der ägyptischen Kultur endgültig der Boden entzogen.

Der einzigartige, von äußeren Einflüssen in seinem Wesen unberührte Ablauf der ägyptischen Geschichte erweist die Einheit von geschichtlichem Leben und kulturellen Formen als notwendig und sinnvoll.

STAAT UND GESELLSCHAFT

Der ägyptische Staat ist sichtbare Wirklichkeit geworden in der Gestalt des Königs. Dank der ägyptischen Eigentümlichkeit, die Erinnerung an weit zurückliegende Zeiten fortleben zu lassen, vermögen wir aus der Titulatur und dem Ornat des Königs, wie wir sie aus der geschichtlichen Zeit kennen, die Wurzeln des Königtums zu erschließen.

In seiner seit dem Mittleren Reiche voll ausgebildeten fünffachen Titulatur heißt der König zunächst „Horus“. Damit wird er dem alten Deltagott Horus gleichgesetzt, dem Reichsgotte des ersten geeinten vorgeschichtlichen Reiches. Da dieser sich in einem Falken manifestierte, ist der Falke das Symbol des Königtums geworden. Der zweite Titel „die beiden Herrinnen“, geschrieben mit dem Bilde der Geier und der Schlangegöttin, weist auf die Reichsgötter der beiden gleichartigen Reichshälften in der Zeit der Trennung zwischen der ersten vorgeschichtlichen und der zweiten endgültigen Einigung des Reiches hin. Der dritte Titel „Horus von Gold“ kommt erst in der 4. Dynastie auf und knüpft an die dem ersten Titel zugrunde liegende Vorstellung an. Die vierte Bezeichnung „König von Ober- und Unterägypten“ deutet auf die Vereinigung der getrennten Landeshälften, während schließlich die fünfte, „Sohn des Sonnengottes Ré“, sich aus einer in der späteren 4. Dynastie einsetzenden religiösen Entwicklung ergeben hat, von der noch ausführlicher die Rede sein wird.

Im Ornat (Abb. 219) erinnert der Tierschwanz an eine Zeit, in der er noch allgemein von Kriegern getragen wurde. Das war noch in der spätvorgeschichtlichen Epoche der Fall, und zwar besonders bei den libyschen Nachbarn. Ebendaher stammt auch die an der Stirn des Königs sich ringelnde Uräusschlange, die sich von der Stirnlocke der libyschen Fürsten herleitet, und vielleicht auch jenes eigentümliche Mittelstück des Königsschurzes, das diesen vom gewöhnlichen Schurz unterscheidet und möglicherweise eine Reminiszenz an die von den Libyern getragene Phallustasche darstellt. Auf die Vorzeit weist ferner der Bart des Königs. Als König von Oberägypten trägt der Herrscher eine weiße kegelförmige Mütze, als König

von Unterägypten eine rote Kappe mit einem spiraligen Draht an der Vorderseite. Beide Kronen trägt er als „Herr der beiden Länder“ auch ineinandergesteckt.

Ornat und Titulatur führen also in vorgeschichtliche Zeit, und es ist keine Frage, daß das Königtum wesentliche Züge aus der Zeit der getrennten Reiche in sich aufgenommen hat. Der erste und dritte der fünf Titel legen aber noch für eine weitere wesentliche Seite des ägyptischen Königtums Zeugnis ab: der König ist der auf Erden weilende Horus, er ist also ein Gott. Und auch nach der anderen Auffassung, die ihn einen Sohn des Sonnengottes Rê sein läßt, ist er ein göttliches Wesen. Wir haben dafür

ein weiteres Zeugnis in einer uralten, wenngleich erst aus der 18. Dynastie überlieferten Sage, derzufolge der König aus einer Vereinigung des Gottes mit der Königin entstanden ist, der er sich in Gestalt ihres Gemahls nähert. Somit ist das Königtum eine göttliche Einrichtung. Es bekommt dadurch eine ganz besondere Haltbarkeit, es wird der individuellen Sphäre entzogen und Ausdruck des staatlichen Willens eines ganzen Volkes.

Wie tief die Anschauung von der Göttlichkeit des Königtums wurzelte, dafür lassen sich mannigfache Belege anführen. Es sei hier nur daran erinnert, daß die Herrschaft einer Frau im Grunde als etwas Unmögliches empfunden wurde. Die Königin Hatschepsut vermochte sich nur unter größtem Widerstande auf dem Thron eines „Sohnes des Rê“ zu halten, obwohl sie dem Blute nach die einzig berechnigte Thronerin war. Sie läßt sich fast stets als Mann darstellen. Freilich soll nicht verschwiegen werden, daß bei dem Widerstand gegen sie auch natürliche Abneigung gegen Weiberherrschaft mitgesprochen haben mag. — Andererseits haben die Könige bemerkenswerterweise aus ihrer Göttlichkeit nicht die Folgerung gezogen, sich zu Lebzeiten als Gott im Tempel verehren zu lassen. Das blieb erst einer verhältnismäßig jungen Zeit vorbehalten. Der erste König, von dem wir das hören, ist Amenophis III., der sich bezeichnenderweise nicht in Ägypten, sondern in Nubien als Landesgott verehren läßt.

Seiner Idee nach ist das ägyptische Königtum zwar zeit- und geschichtslos, aber diese Idee ist nur im frühen Alten Reich rein zum Ausdruck gekommen und später immer wieder von diesen oder jenen Faktoren eingeeengt worden. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet hat das ägyptische Königtum so gut seine Geschichte wie jedes andere.

Die Nachrichten über das Königtum der Frühzeit fließen spärlich. Daß es vermutlich vieles aus den vorhergehenden Teilreichen aufgenommen hat, haben wir schon gehört. Was sich aus den Funden der Königsgräber von Abydos, die die wichtigste Quelle für die ersten beiden Dynastien darstellen, entnehmen läßt, sind vor allem die Erwähnungen der unter königlicher Leitung und Mitwirkung vor sich gehenden großen Staatsfeste, die bald Königsfeste sind, wie „die Vereinigung der beiden Länder“, „der Umzug um die Mauer“, „das Dreißigjahrfest“, bald religiöse wie „die Horusverehrung“, „der Auslauf des Apis“, das Fest des Gottes



219. Anfang der Königsliste im Tempel Sethos' I. zu Abydos. Um 1300 v. Chr. König Sethos in der sogen. blauen Krone, dem Königsschurz und dem Tierschwanz, mit dem Räuchergefäß, und sein Sohn, der nachmalige Ramses II., mit der Prinzenlocke und zwei Buchrollen in den Händen, verehren ihre königlichen Ahnherren, deren 76 Namen vor ihnen aufgeführt sind.



220. Blick von der Cheopspyramide nach Westen auf den Friedhof der 4. Dynastie (2720—2560 v. Chr.). Bei Gise. Die geböschten, rechteckigen Quaderbauten, die in regelmäßigen Straßenzügen angelegt sind, sind die Graboberbauten der Großen des Reiches. Die Grabkammern liegen am Ende eines senkrechten Schachtes, dessen Öffnung heute auf der Oberseite der Mastabas sichtbar ist, tief unten im Felsen. Im Vorder- und Hintergrund sind die späteren dem ursprünglichen einheitlichen Bauplan zuwiderlaufenden Einbauten zu erkennen. (Aufn. Fr. Koch, Leipzig.)

Soker, bald Bauernfeste wie „das Hacken des Erdbodens“. Daneben ist von der Anlage der Residenzen die Rede, die sich jeder Herrscher neu erbaute.

Die reinste Ausprägung hat die Idee des Königtums in der 4. Dynastie erreicht. Hier ist der göttergleiche König tatsächlich allmächtig, durch keinerlei Mächte neben sich beeinträchtigt. Sämtliche Beamten, auch die höchsten, werden von ihm nach eigenem Ermessen berufen und bald hier bald dort in den verschiedensten Landesteilen verwendet. Das höchste Amt, das Wesirat, wird regelmäßig mit Prinzen des königlichen Hauses besetzt. Sinnvollen Ausdruck findet diese zentralisierte absolute Monarchie in den Pyramiden, an deren Bau letzten Endes das gesamte Volk beteiligt ist. Zu Füßen der Pyramiden liegen in nächster Nähe des Herrschers in langen Reihen die Gräber der Großen des Reiches, denen der König ein Grab geschenkt hat, damit sie auch im Tode mit ihm vereinigt sind (Abb. 220).

Gegen Ende der 4. Dynastie erfährt die königliche Macht eine sich dauernd steigernde Schmälerung durch zwei Faktoren: durch den Adel und das Priestertum. Die großen Ämter werden allmählich erblich, in den Adelsfamilien sammelt sich ein riesiger privater Grundbesitz. Durch dessen Anwachsen ist die Unabhängigkeit des Adels von der Krone gewährleistet. Das findet äußerlich seinen Ausdruck darin, daß der Adel sich immer häufiger in seiner Heimat anstatt in der Residenz bestatten läßt. Dieselbe Tendenz, die eigene Macht auf Kosten des Königtums zu steigern, treibt das Priestertum. Die Priesterschaft des Sonnengottes Atum-Rê von Heliopolis hatte ihre Bedeutung zu bewahren verstanden, als durch die Verlegung der

Residenz nach Memphis der dortige Lokalgott Ptah an Stelle des alten Sonnengottes Reichsgott geworden war. Aber erst in der späten 4. Dynastie gewinnt sie politische Macht. Sie dürfte am Sturz der Dynastie nicht unbeteiligt gewesen sein, sicherlich hat sie auf die folgende 5. Dynastie unmittelbaren Einfluß auszuüben vermocht.

Das wird deutlich an dem neuen Titel „Sohn des Rê“, der zwar immer noch die Göttlichkeit des Königs betont, sie zugleich aber im Hinblick auf die bisherige Identität mit dem Gotte Horus um eine Stufe mindert, und ferner darin, daß hinfort jeder König die Verpflichtung hat, außer seiner Pyramide auch dem Sonnengott ein Heiligtum zu bauen. Eine nicht minder deutliche Sprache reden die Königsdekrete dieser und der folgenden Dynastien, in denen den Priesterschaften gewisser Tempel bestimmte Ausnahmerechte zugestanden werden. Das führt am Ende der 6. Dynastie zur völligen Machtlosigkeit des Königtums, und deren Folge ist der Zusammenbruch und Auseinanderfall des Reiches. Die Herrscher der folgenden Jahrhunderte sind nur lokale Dynasten gewesen.

Als in der 12. Dynastie eine Herrscherreihe auf den Thron kam, die das Land nicht nur dem Namen nach in der Hand hielt, hatten sich die politischen Verhältnisse gegenüber dem Alten Reich vollkommen geändert. Die lokalen Gewalten waren in der Zwischenzeit so erstarkt, daß der König zunächst nur als *primus inter pares* erscheint. Das Ziel der Schaffung eines gefestigten Königtums war gleichbedeutend mit deren Beseitigung. Unter Sesostri III., dem 5. König der Dynastie, ist es erreicht. Damit hat das Königtum erneut unumschränkte Macht gewonnen, aber doch in einem neuen Sinne. Die königliche Macht ist nicht mehr um ihrer selbst willen da, sondern sie ist das Unterpfand des Gedeihens des Landes. Nicht mehr die Ausübung der Macht ist der Sinn des Königtums, sondern die Regierung, die Sorge für das Land.

Aus den Wirren der Hyksoszeit erhebt sich aufs neue eine absolute zentralisierte Monarchie, die aber nichtsdestoweniger nichts mit der des Alten Reiches gemein hat. Denn Ägypten ist jetzt ein moderner Staat geworden, dessen Situation vollkommen verändert ist. Der König, der diesen Staat verkörpert und es als seine Hauptaufgabe betrachtet, das ägyptische Imperium über die geschichtliche Welt auszudehnen und zu bewahren, ist zwar absolut und auch göttlich, aber doch bei aller Betonung seiner göttlichen Abstammung ein durchaus menschliches Wesen, dessen Vorzüge und Mängel hell in die Erscheinung treten. Wenn Thutmosis III., Amenophis III. und IV. für uns als Individualitäten faßbar werden, dann nur deshalb, weil die Quellen zum ersten Male durch den Schleier abgegriffener Phraseologie hindurch individuelle Züge sichtbar werden lassen, ein deutliches Zeichen, daß die mythische Idee des Königtums gegenüber den Realitäten des modernen Lebens an Macht verloren hat.

Noch ein anderes vertieft den Unterschied zwischen dem Königtum des Neuen Reiches und dem der frühen Pyramidenzeit: die Stellung des Priestertums. Seitdem das neue Königtum aufgestanden ist, steht es neben ihm, und diesmal nicht nur als geistige, sondern auch als wirtschaftlich-materielle Macht. Der Wettlauf um die Macht zwischen König- und Priestertum, der mit dem Sieg des letzteren endet, ist das eigentliche Thema der Geschichte des Königtums im Neuen Reiche. Es wird zuerst angeschlagen in den Annalen der Feldzüge Thutmosis' III., wo das Königtum zwar auf der Höhe seiner Macht zu stehen scheint, die gewaltigen Zuwendungen aus der Beute an den Reichsgott Amun bzw. dessen Oberpriester aber ebenso zu denken geben wie die Berufung des Königs durch ein Orakel des Amun. Der Kampf Amenophis' IV. gegen Amun ist zugleich ein Kampf gegen dessen Priesterschaft gewesen, in dem er nicht nur die geistige, sondern auch die wirtschaftliche Macht der Amunpriesterschaft zu mindern bemüht war. Aber es handelt sich hier nicht eigentlich um einen Kampf des Königtums gegen das Priestertum an sich, sondern, da der König sich ganz und gar als Oberpriester seines Sonnengottes fühlt und diesem daher alles das zukommen läßt, was er dem Amun entgegen läßt, kam nur eine Machtverschiebung innerhalb des Priestertums dabei heraus. Dennoch hat die Reformation der Verschärfung der Rivalität zwischen König- und Priestertum und dem Übergewicht des letzteren gründlich Vorschub geleistet. Denn da schließlich Amun den Sieg davontrug und die Neuordnung durch Haremhab nur zusammen mit der Priesterschaft durchzuführen war, ist das lawinenartige Anwachsen priesterlicher Macht die natürliche Folge.

Über den Umfang des Tempelgutes zur Zeit Ramses' III. sind wir durch die genauen Angaben des Papyrus Harris gut unterrichtet: etwa ein Drittel des ägyptischen Fruchtbodens war Besitz der Götter Ägyptens, und jeder fünfte Ägypter frondete den Tempeln des Landes. Dabei ist es bezeichnend, daß allein vier Fünftel der Neuschenkungen Ramses' III. dem Gotte Amun von Theben zugute kamen. Es ist klar, daß ein derartiger Besitz in den Händen einer zielbewußten Priesterschaft eine gewaltige Macht darstellte, die dem Königtum über kurz oder lang verhängnisvoll werden mußte.

Unter Ramses XI. ist dieses Verhängnis, das seine Schatten schon lange vorauswarf, hereingebrochen. Der Hohepriester des Amun namens Hrihor setzt sich die Krone auf und begründet damit die erste Theokratie der Weltgeschichte. Das bedeutet den vollen Sieg des Priestertums über das Königtum.

Aber „mit der Aufrichtung der Theokratie ist die Politik als selbständiger Faktor aus dem staatlichen Leben ausgeschaltet. Die Folge ist, daß der Gottesstaat als selbständiger Staat nicht zu bestehen vermag“ (Ed. Meyer). Während der Hohepriester des Amun in Theben den Gottesstaat regiert, sitzen im Delta, wohin seit Haremhab wieder der Schwerpunkt des Landes gerückt war, selbständige Fürsten, die sich mit den Amunpriestern in die Herrschaft teilen. Die Folgezeit hat an diesem Zustand nicht viel zu ändern vermocht. Auch die Fremdherrschaften sind in starkem Maße von den Thebanischen Hierarchen abhängig gewesen, und ebenso die Könige der 26. Dynastie, so sehr sie sich bemüht haben, in der Politik ihre Selbständigkeit zu wahren.

Neben das Königtum treten als maßgebliche Kulturträger die Stände.

Das vorhandene Material ist zumeist sehr spröde. Trotzdem würde eine gründliche Untersuchung gesicherte Ergebnisse bringen können. Da eine solche bisher nicht angestellt worden ist, kann das Folgende nur andeutungsweise gemeint sein.

Die beiden Urstände, Adel und Priestertum, sind uns zuerst begegnet, als sie am Ende des Alten Reiches ihre Macht gegen das Königtum auszuspielen beginnen. Es scheint, daß die Frühzeit noch der ständischen Gliederung entbehrt. Andererseits wird ihre Bildung vermutlich früher erfolgt sein, als sie für uns faßbar wird. In der 6. Dynastie ist die Umwandlung des Beamtenstaates in einen Lehensstaat vollzogen, und überall im Lande stoßen wir jetzt auf immer mehr sich verselbständigende lokale Adelsgeschlechter. Nach dem Ende der 6. Dynastie zerfällt das Land in eine Reihe erblicher Fürstentümer, deren Herrscher sich nach ihren eigenen Regierungsjahren und nicht mehr nach denen des Königs datieren.

Diese Gaufürsten fühlen sich in ihrem Gau als kleine Könige. Das läßt sich an mancherlei Einzelzügen deutlich zeigen. Sie gebieten über ein eigenes Heer, das außer dem Aufgebot ihres Gaues auch Söldner aus den Nubiern und den Bedjavölkern umfaßt. Sie sind abgesehen von den an die Fürstenwürde gebundenen Staatsgütern im Besitz eines beträchtlichen privaten Grundbesitzes, über den sie selbständig verfügen können und der die Grundlage ihrer Macht darstellt. Zugleich sind sie Hohepriester ihres Stadtgottes und Verwalter seines Tempelgutes.

Über die Besitzverhältnisse der Gaufürsten ist die große Inschrift des Gaufürsten Zefai-hapi von Siut eine ausgiebige Quelle. Sie hat zwar die Zustände der frühen 12. Dynastie im Auge, doch dürfen wir diese zweifelsohne auch für die eigentliche Feudalzeit annehmen. Als Fürst bezieht er Einkünfte aus dem Grundbesitz mit den dazugehörigen Menschen und Vieh und erhält er ferner gewisse Abgaben („Vermögen des Fürsten“). So hat er Anspruch auf einen Schenkel von jedem Ochsen, der auf dem Friedhof geopfert wird, und auf gewisse Viehlieferungen von seiten der Stundenpriesterschaft des Tempels. Als Privatmann hat er neben seinen Einnahmen aus privatem Grundbesitz gewisse Einnahmen aus den Naturalien, die an den Tempel geliefert werden. An dessen Verwaltung ist nämlich seine Familie beteiligt. Und ebenso ist er als Privatmann und nicht als Fürst Oberpriester des Stadtgottes und kann er infolgedessen über die ihm aus diesem Amte zufließenden Einkünfte frei verfügen („Vermögen seines Vaters“).

Die Thebanischen Gaufürsten, die das Mittlere Reich begründeten, werden sich in ihrem Kampfe gegen die Herakleopoliten der Bündnistreue gewisser Gaufürsten versichert haben, die sie dann nach ihrem Siege mit Erweiterung ihrer Macht belohnt haben. Und ebenso haben es die Begründer der 12. Dynastie gemacht, als sie die 11. Dynastie stürzten. Daraus ergibt sich, daß die größte Blüte des Gaufürstentums in diese Zeit gefallen sein muß, ein Schluß, der

durch die erhaltenen Denkmäler vollauf bestätigt wird. Um so unbequemer müssen sie den Königen der 12. Dynastie geworden sein, als diese daran gingen, ein unabhängiges Königtum aufzurichten. Ihr Ziel konnte ihnen nur dadurch gelingen, daß sie eine neue Macht heranzöhlten und in den Kampf einsetzten: das Bürgertum, den dritten Stand. In den zahlreichen, jetzt mächtig aufgeblühten Gaustädten hat sich ein selbstbewußtes Bürgertum gebildet. Die Inschriften der Gaufürstengräber zeigen ganz klar seine große Abhängigkeit von den Gauherren. Jetzt ist seine historische Stunde gekommen, und aus dem Seite an Seite mit dem Königtum ausgefochtenen Kampf gegen den Gauadel erwächst der Nationalstaat der 12. Dynastie unter einem unabhängigen Königtum.

Die wichtigste Quelle für die Stellung des Gaufürstentums unter der frühen 12. Dynastie ist die große Inschrift des Gaufürsten Chnemhotp von Beni Hasan, die über die Ereignisse in diesem Gau während eines vollen Jahrhunderts berichtet und vor allem das Eingreifen des Königs in die Besitzverhältnisse klar vor Augen führt. Zugleich zeigt sie die Familienpolitik der Gaufürsten aufs beste.

Der Staat der 12. Dynastie hat in den Wirren der 13. sein Ende gefunden, in denen ein Machthaber dem anderen die Krone abjagt. Vermutlich hat das zur politischen Größe gewordene Bürgertum seine Macht gegen den Staat gewandt, dessen Anforderungen es als Last empfand, und ist dieser durch innere Kämpfe aufs äußerste geschwächte Staat dann eine Beute der Hyksos geworden.

Als am Anfang des 16. Jahrhunderts die Fürsten von Theben das ägyptische Imperium begründen, steht der Staat wiederum auf neuen Grundlagen. Der von einem absoluten Königtum beherrschte Einheitsstaat kennt keinen Adelsstand mehr, sondern nur ein wohlgefügtcs Beamtentum und eine straff organisierte Armee. Welche gewaltige ständig steigende Bedeutung das Priestertum bekam, das haben wir oben gesehen. Das Bürgertum tritt als politischer Machtfaktor nicht mehr in die Erscheinung. Dagegen ist es von symptomatischer Bedeutung, daß im späten Neuen Reich ein neues Element ins Blickfeld tritt: die Masse, das Proletariat. Zu ihm gehört die große Menge der Leibeigenen und der Arbeiter. Sie unterscheiden sich anscheinend insofern voneinander, als die letzteren über sich selbst verfügen können, während die ersteren als sächlicher Besitz ihrer Behörde behandelt werden; beide aber stehen im Dienste des Staates oder der Götter, werden durch eigene Behörden verwaltet und bilden zusammen als Stand betrachtet „die Masse“.

Eine Anzahl von Papyri des späten Neuen Reiches liefern sehr anschauliche Bilder von der damaligen Lage des Proletariats. Die allgemeine Wirtschaftslage hatte durch die Einfälle der Fremdvölker, durch den Ausfall der Tributsendungen aus dem benachbarten Auslande und durch die gewaltigen Lieferungen an die Tempel eine außerordentliche Verschlechterung erfahren, die sich in dem gewaltigen Ansteigen der Getreidepreise um die Mitte der 20. Dynastie deutlich widerspiegelt. So traten fortgesetzt Stockungen in der Auszahlung der Löhne ein — sie bestanden in Naturalien wie Fischen, Hülsenfrüchten, Getreide, Bier, Brennholz —, die überdies durch die Korruption der Beamenschaft hervorgerufen wurden, in deren Händen vermutlich nicht wenig hängen blieb. Die Zahlungen wurden von den Arbeitern durch Streiks erzwungen, die nicht selten drohenden Charakter annahmen. Die sittlichen Verhältnisse der Arbeiter waren offenbar trübe. Diebstähle, Gewalttätigkeiten und Sittlichkeitsdelikte waren an der Tagesordnung.

Die militärisch organisierten Sklaven gehörten zum Inventar ihrer Verwaltungen, was sich äußerlich dadurch kundtat, daß ihnen der Stempel ihrer Behörde eingebrannt wurde. Über Namen, Eltern und Heimat sowie über ihre jeweilige Verwendung wurde genau Buch geführt.

Es ist ein reiner Zufall, daß wir Einzelheiten über die Stellung des Proletariats nur aus Papyri der 19. und 20. Dynastie erfahren. Entsprechende Nachrichten aus der 18. Dynastie würden vielleicht ein günstigeres Bild ergeben.

Dieser Betrachtung der Stände schließen wir ein paar Worte über die Familie als die Keimzelle des Staates an. Wie im heutigen Ägypten war die Vielehe möglich, doch war sie —

ebenso wie heute — keineswegs die Regel. Vorherrschend war sie nur in den vermögenden Klassen, in größtem Ausmaße natürlich beim König. Daß die durch die Haremswirtschaft bedingte Atmosphäre gerade hier zu Intrigen führen mußte, die zuweilen sogar das Leben des Königs bedrohten, liegt auf der Hand und ist mehrfach überliefert.

Auf alle Fälle war nur eine Frau die „Hausherrin“ und Mutter legitimer Kinder. Es ist eine oft bemerkte Tatsache, daß man besonders gern die eigene Schwester heiratete. Da sich aus dieser Sitte der Brauch entwickelte, die Geliebte und die Gattin schlechtweg als Schwester zu bezeichnen, ist es allerdings im Einzelfalle oft nicht möglich, die Frage, ob eine Geschwisterehe vorliegt, zu entscheiden.

Leider kennen wir eigentliche Eheverträge erst aus später Zeit, doch dürfen wir deren Vorhandensein wohl schon für das Neue Reich annehmen. Ebensovienig sind wir über die bei der Hochzeit geübten Bräuche unterrichtet. Sie sind vermutlich einfach aber beziehungsreich gewesen. Genaue Angaben über das Heiratsalter besitzen wir gleichfalls erst aus später Zeit. Damals war es für das Mädchen 12–13 Jahre, so ist es auch heute, und ebenso wird es in der alten Zeit gewesen sein. Daß es sich für den Mann gehörte, zu gegebener Zeit zu heiraten, erfahren wir aus den Weisheitslehren. Doch erforderte nicht nur die gute Sitte die Heirat, sondern mehr noch der Wunsch und die Notwendigkeit, Kinder zu bekommen. Denn der Sohn ist der Totenpriester seines Vaters, „der seinen Namen am Leben erhält“, für seine Bestattung sorgt und für ihn die Totenopfer darbringt und dem Vater damit das Weiterleben nach dem Tode sichert.

Es ist bemerkenswert, daß sich aus diesem Verhältnis niemals ein Ahnenkult entwickelt hat. Lange Stamm bäume werden, von wenigen Ausnahmen aus dem späten Alten Reich und der darauf folgenden Zwischenzeit abgesehen, erst im späten Neuen Reich und der Spätzeit angegeben, ein deutliches Symptom dafür, wie sehr die Sorge des Ägypters der Zukunft, dem Jenseits, zugewandt war und wie erst die Spätzeit vorwiegend rückwärts gewandt ist.

Mit der Verpflichtung des ältesten Sohnes, für die Bestattung des Vaters zu sorgen, die geradezu eine Vorbedingung für die Beerbung gewesen zu sein scheint, hängt es aufs engste zusammen, daß er in der Erbfolge ein Vorrecht vor den anderen Kindern genoß. Seine Alleinerbschaft war anscheinend das Übliche, das nur durch ein besonderes Testament zugunsten der übrigen Kinder abgeändert werden konnte.

Das ägyptische Verwaltungssystem galt noch in der Ptolemäerzeit als so ausgezeichnet, daß man es nur wenig verändert bestehen ließ. In seiner Ausbildung lag ohne Zweifel eine der ganz großen ägyptischen Leistungen, und so müssen wir auch hier wenigstens auf seine Grundzüge einen Blick werfen.

Es war schon mehrfach von den Gauen die Rede. Ursprünglich selbständige politische Gebilde mit eigenem Hauptort und eigenem Gaugott sinken sie seit der Entstehung größerer Reiche und besonders seit der Einigung dieser Reiche zu Verwaltungsbezirken herab.

Freilich ist das Gefühl für ihren Ursprung nie verloren gegangen, nicht zum wenigsten, weil die Rivalität der Gaugötter einer Verwischung der Gaugrenzen entgegenwirkte. Als Menes die beiden Reiche vereinigte, da wird er gewisse in ihnen bestehende Verwaltungszweige zunächst bestehen gelassen haben. Daraus erklärt sich die Duplizität der Reichsbehörden. Die schnell fortschreitende Zentralisierung des Reiches hat sie indes bald zu einer reinen Fiktion werden lassen. Bemerkenswerterweise hat man sie aber dem Namen nach bis in die Spätzeit aufrecht erhalten.

An der Spitze der gesamten Staatsverwaltung steht seit der 1. Dynastie der Wesir, der zugleich oberster Richter ist. Unter ihm stehen in Oberägypten die „Großen der Zehnerschaft des Südens“, denen die Durchführung königlicher Befehle, die Leitung öffentlicher Arbeiten, die Erhebung der Abgaben und die Führung der Truppen innerhalb lokaler Distrikte obliegt. Einige von ihnen haben dagegen keinen lokalen Verwaltungsbezirk unter sich, sondern allgemeine Tätigkeitsbereiche wie die Wüste oder den Nil. Seit dem späten Alten Reich erscheint an der Spitze dieser Körperschaft ein „Vorsteher von Oberägypten“, ein deutlicher Hinweis, daß man jetzt bemüht war, den lokalen Gewalten eine zentrale Gewalt entgegenzusetzen.

Über die Verwaltung Unterägyptens wissen wir nur sehr wenig. Es gab dort jedenfalls keine „Großen der Zehnerschaft“. Vielleicht stellten diese in Oberägypten den Uradel dar und betrachtete man Unterägypten als erobertes Land, in dem es keinen Adel gab.

Aus dem Gesagten ergibt sich — jedenfalls für Oberägypten — eine starke Dezentralisation. Das zentrale Gegengewicht bildet die Finanzverwaltung, die Verwaltung der Kornspeicher und Äcker und die in den Händen des Wesirs liegende höchste Gerichtsbarkeit. Diese Ressorts waren zentralistisch aufgezogen.

Während die Verwaltung im Mittleren Reiche sich von der des Alten nicht wesentlich unterschied, haben im Neuen Reiche einschneidende Veränderungen Platz gegriffen. Praktisch zerfällt das Reich jetzt nicht mehr in Ober- und Unterägypten, sondern in ein Südländ, das von Elephantine im Süden bis nach Siut im Norden reicht, und ein Nordreich, das außer dem Delta auch das früher zum Süden gerechnete Mittelägypten umfaßt. Und ferner steht jetzt an der Spitze jeder der beiden Reichshälften ein Wesir mit dem Sitz in Theben bzw. in Heliopolis.

Die Lokalverwaltung baut sich nach wie vor auf den Gauen auf, an deren Spitze wieder wie im frühen Alten Reiche königliche Beamte stehen. Die Verwaltung der Kornspeicher hat jetzt die gewaltige Aufgabe, die Kornspeicher des Riesenreiches von Nubien bis Mitanni zu kontrollieren. Sie bilden ja in erster Linie den wirtschaftlichen Rückhalt des Staates. Die Schatzverwaltung steht unter Vorstehern des Schatzhauses, die ihrerseits dem Wesir unmittelbar unterstellt sind.

Im Ganzen sind wir über die Verwaltung des Neuen Reiches schlechter unterrichtet als über die der älteren Zeit. Die wichtigste Quelle sind die beiden Texte, die im Grabe des Rechinê, Wesirs Thutmosis' III., aufgezeichnet sind: die Einsetzung und die Dienstordnung des Wesirs. In die Schatzverwaltung lassen uns die zahlreich erhaltenen Musterbriefe einen Blick tun, die dem Leben entnommen und von jungen Schreibern zu ihrer weiteren Ausbildung abgeschrieben worden sind. Sie übermitteln ein anschauliches Bild der weitverzweigten Verwaltung und ihres Betriebes.

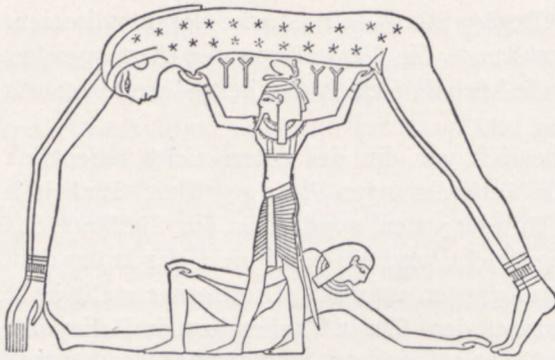
Zugleich gestatten die Papyri des Neuen Reiches einen Blick in das sehr ausgebildete Aktenwesen, das übrigens in der älteren Zeit keine geringere Rolle gespielt zu haben scheint. Über Eingänge wird in der Verwaltung genauestens Buch geführt, häufig wird ein Doppel ausgefertigt, damit beide Teile einen Beleg in Händen haben. Jede Verwaltung hat ihre Oberbücherbewahrer, die die Akten aufbewahren, sie registrieren und revidieren. Diese peinliche Genauigkeit, nicht zuletzt auch die ständige Vorsorge für die Zukunft, die sich in diesem Aktenbetrieb deutlich ausspricht, ist ein wesentlicher Charakterzug des Ägyptertums.

RELIGION

Von allen Gebieten, die wir hier besprechen, muß das der Religion die bei weitem unzulänglichste Behandlung erfahren. Denn die Schwierigkeiten, die sie dem Verständnis des modernen Betrachters entgegenstellt, sind ganz besonderer Art. Dazu kommt, daß die Erforscher der ägyptischen Religion infolge ihrer vorwiegend rationalistisch-positivistischen Einstellung sich die Möglichkeit eines tieferen Eindringens in das Problem lange Zeit von vornherein verschüttet haben. So steht die ägyptische Religionsforschung erst am Anfange, und trotz wertvoller Vorarbeiten kann sich heute noch niemand vermessen, in das eigentliche Wesen der ägyptischen Religion eingedrungen zu sein.

In der Urzeit hat allem Anschein nach jede Gauhauptstadt ihren Stadtgott gehabt, den sie als ihren einzigen Gott verehrte. Alle diese Ortsgottheiten waren fetischistischer Natur, d. h. sie wurden in lebenden oder leblosen Körpern wohnend gedacht, und zwar waren die meisten von ihnen Tiergötter, die in einem bestimmten Tiere verehrt wurden. Dabei konnte der Grund, der zur Verehrung eines Tieres geführt hatte, je nach dem Charakter der Tiere ein verschiedener sein. Demgegenüber sind die Ortsgötter nur selten in Pflanzen oder leblosen Gegenständen wohnend gedacht worden.

Erst als die einzelnen Gae gruppenweise in Staatenbildungen zusammengefaßt wurden, traten die Gaugötter in wirksame Beziehungen zueinander. Einzelne Götter erhielten einen besonderen Beruf, den sie jetzt auch über die Grenzen ihres ursprünglichen Gaus hinaus auszuüben begannen, wie etwa der Schakal



221. Das Weltgebäude. Die Himmelsgöttin Nut breitet sich über den Erdgott Geb aus. Sie wird vom Luftgott Schow, „der Leere“, gestützt, der sie durch Emporheben aus ihrer geschlechtlichen Vereinigung mit dem Erdgott gelöst hat. (Nach Erman-Ranke, Ägypten, Abb. 133, Tübingen 1923.)

geschlossen, und wo wir später noch rein tierische Gottheiten antreffen, wie etwa den Apisstier, haben sie erst in der geschichtlichen Zeit offizielle Anerkennung gefunden.

Neben den fetischistischen Ortsgöttern stehen schon in der Vorzeit kosmische Götter, die ihrer Natur nach nicht an bestimmte Örtlichkeiten gebunden waren und die in dem Element selbst, das sie darstellten, verehrt wurden. Es sind das der Erdgott und die Himmelsgöttin, die zusammen die Sonne geschlechtlich erzeugten. In diese Dreierheit ist dann, wohl auf dem Wege theologischer Spekulation, der Luftgott eingefügt worden, der Himmel und Erde aus ihrer Vereinigung gedrängt und sich zwischen sie geschoben hat (Abb. 221).

Als noch in vorgeschichtlicher Zeit ein einiges Reich mit der Hauptstadt Heliopolis entstand, hat die heliopolitanische Theologie diesen uralten Mythos tendenziös umgeformt und ihm diejenige Gestalt gegeben, die hinfort die herrschende geworden ist. Danach war aus dem dunklen Urgewässer in Heliopolis die Sonne von selbst hervorgegangen, die nun ihrerseits durch Selbstbegattung den Luftgott und die Göttin der Feuchtigkeit hervorbrachte. Dieses Paar zeugte auf normalem Wege den Erdgott und die Himmelsgöttin. Diesen fünf kosmischen Göttern werden in ganz künstlicher Weise zwei weitere Paare als Kinder des letzten Paares zugesellt: Osiris und seine Gemahlin Isis, Seth und seine Gemahlin Nephthys. Sie alle zusammen bilden die Neunheit von Heliopolis, die allezeit eine ganz außerordentliche Rolle im Kultus gespielt hat.

Neben dieses theologische System von Heliopolis ist zu Beginn des Alten Reiches ein memphitisches getreten, das auf einer weit höheren Stufe steht und das somit berufen gewesen wäre, das heliopolitanische zu ersetzen und zu universeller Geltung zu gelangen. Wenn ihm das tatsächlich nicht beschieden gewesen ist, dann nur deshalb nicht, weil die Theologen von Heliopolis, wie wir an anderer Stelle gesehen haben, ihre geistig mindere Gottesidee gegenüber der höheren memphitischen mit Mitteln der Politik durchzusetzen verstanden haben. Während nach heliopolitanischer Auffassung der Schöpfer in grobsinnlicher Weise durch Selbstbegattung Luft- und Feuchtigkeitgötter erzeugte und erst diese in natürlicher Weise forzeugten, ließ der memphitische Weltenschöpfer Ptah den Atum von Heliopolis als einen Gedanken seines Herzens entstehen und ihn über seine Zunge in die Welt treten. In Ptahs „Munde, der alle Dinge benannte“ ist seine Götterneunheit Lippen und Zähne. In allen Lebewesen wohnt der Gott in ihren Herzen und in ihrer Zunge als Gebieter, und damit ist er das bewegende Prinzip alles Lebendigen auf der Welt.

Dieses Dogma von Memphis, das auf einem Stein des Britischen Museums in später Abschrift eines weit älteren Textes erhalten ist, läßt die ganze Tiefe religiösen Denkens ahnen, die das frühe Alte Reich erreicht hat. Angesichts solcher Gedankengänge, von denen hier nur Weniges angedeutet werden konnte, sollten alle diejenigen verstummen, die, nur weil wesentliche Züge der ägyptischen Religion unserem Verständnis verschlossen sind, der ägyptischen Religion Tiefe und ethischen Wert absprechen wollen.

Amubis, der sich als Leichenbesorger überall der Verehrung erfreute, oder Thot von Hermopolis, dem als Gott der Schreibkunst allorts die Schreiber dienten. Wenn gar eine Gaustadt Hauptstadt eines größeren Staatenverbandes wurde, so hatte ihr Ortsgott sichere Aussicht, als Reichsgott an die Spitze aller Götter zu treten, die sich in dem neuen Staate zusammenfanden.

Noch in der vorgeschichtlichen Epoche hat dann das Bestreben, die fetischistischen Götter zu vermenschlichen dazu geführt, mit einer menschlichen Gestalt des Gottes eine Reminiszenz an seine einstige Gestalt zu verbinden. Bei den Tiergöttern geschah das zumeist in der Form, daß ein menschlicher Leib einen Tierkopf bekam. Bei den anderen findet man je nach der Gestalt des Fetisches verschiedene Formen. Diese Bewegung der Vermenschlichung der Gottheiten ist mit dem Beginn der geschichtlichen Zeit abge-

Es ist ungemein bezeichnend, daß das memphitische Dogma nicht etwa das ältere heliopolitanische auszuschalten versucht hat, sondern es vielmehr in das eigene eingebaut hat. Es ist das die immer wieder zu beobachtende Art, wie der Ägypter bemüht ist, Verschiedenartiges zu vereinen.

Schon in die heliopolitanische Welterschöpfungslehre ist mit den vier letzten Göttern der Neunheit der Osirismythos eingedrungen. Mit ihm müssen wir uns der ungeheuren Bedeutung wegen, die er erlangt hat, beschäftigen. Er ist an keiner Stelle eines ägyptischen Textes einheitlich im Zusammenhang überliefert, sondern nur in einer Fülle weit verstreuter Anspielungen und Andeutungen enthalten, die sich aber keineswegs zu einem einheitlichen Mosaik zusammensetzen lassen. Dagegen haben wir eine Wiedergabe des Osirismythos bei Plutarch, die allerdings naturgemäß mit Vorsicht verwendet werden muß.

Die Grundzüge des Mythos sind etwa folgende: Osiris herrschte als König auf Erden, lehrte die Menschen den Ackerbau, gab ihnen Gesetze und hielt sie zur Verehrung der Götter an. Sein böser Bruder Seth und seine Anhänger aber ermordeten ihn, da sich Seth an seine Stelle setzen wollte. Osiris' Gattin Isis flüchtete mit ihrem Sohne Horus und zog ihn in der Einsamkeit auf. Als er erwachsen war, zog Horus gegen Seth, besiegte ihn und bestieg den Thron seines Vaters. Der tote Osiris lebte als Herrscher der Toten weiter.

Diese Schicksale des Gottes sind schon früh Gegenstand dramatischer Aufführungen geworden, bei denen der Kampf gegen die Gegner des Osiris, der große Auszug des Gottes, die Fahrt nach dem Grabe und die Rückkehr nach dem Tempel dargestellt wurden.

Der Osirismythos hat eine ständig wachsende Bedeutung für die ägyptische Religion gewonnen. Wahrscheinlich schon in vorgeschichtlich-heliopolitanischer Zeit, zweifellos seit der Pyramidenzeit, haben sich die Könige im Tode dem Osiris gleichgesetzt. Sie, die ja selbst Götter waren, glaubten das gleiche Schicksal wie Osiris zu erleiden und wie er im Jenseits als König der Unterwelt und Totenrichter fortzuleben. Und ganz wie im Mythos bestieg der neue König als Osiris' Sohn Horus den Thron. Nun ist es eine immer wieder zu beobachtende Erscheinung der ägyptischen Kultur, daß ein Privileg einzelner Bevorzugter allmählich Allgemeingut aller Stände wird. Die gesellschaftliche Umwälzung am Ende des Alten Reiches, die überall die alten Schranken einriß, mag in diesem Falle die Angleichung besonders befördert haben. Jedenfalls findet schon in den sogen. Sargtexten des Mittleren Reiches die Gleichsetzung des Toten mit Osiris statt, und zu gleicher Zeit wird es Sitte, dem Namen des Verstorbenen den Zusatz „wahr an Aussage“ zuzufügen, der unzweifelhaft auf die Rechtfertigung des Osiris vor dem Göttergericht geht und hier also ebenfalls die Identifizierung des Toten mit Osiris zur Voraussetzung hat. Im Neuen Reich schließlich bekommt jeder Tote geradezu den Titel „Osiris“.

Der Glaube nun, daß jeder Sterbliche im Augenblicke seines Todes zu einem Osiris wurde, ist für die ägyptische Form der Auseinandersetzung mit dem Problem Sünde-Sühne-Erlösung von grundlegender Bedeutung geworden. Von einem Verlangen nach Erlösung wissen die Texte des Alten Reiches noch nichts zu melden. Bei aller echten Frömmigkeit und tiefen Verehrung der Götter und bei aller Hinwendung zum Ewigen, für die wir in Ägypten ja mehr Beweise haben als irgendwo anders, hat doch die Frage nach der Sünde und der Entsündigung der Zeit ferne gelegen. Die schweren Zeiten, die auf das Alte Reich folgten, haben offenbar ihre verinnerlichende und vertiefende Wirkung nicht verfehlt, aber auch sie haben nicht den Einzelmenschen vorgefunden, den sie in seiner Stellung zur Gottheit hätten erfassen können. Im Neuen Reich finden sich zwar ein paar vereinzelte Belege für wahre Bußgesinnung. Sie stammen aber aus einem eng begrenzten Kreis und sind vereinzelt geblieben. Wir werden auf sie noch zu sprechen kommen.

Dabei gab es ohne Zweifel einen Ansatzpunkt, an dem sich der Erlösungsgedanke hätte entwickeln können: die Vorstellung vom Totengericht, vor dem der Verstorbene zu erscheinen hat, um über sein Tun und Lassen auf Erden Rechenschaft abzulegen. Aber diese Möglichkeit wurde zunichte gemacht, indem die Vorstellung des Totengerichts ganz und gar vom Osiris-



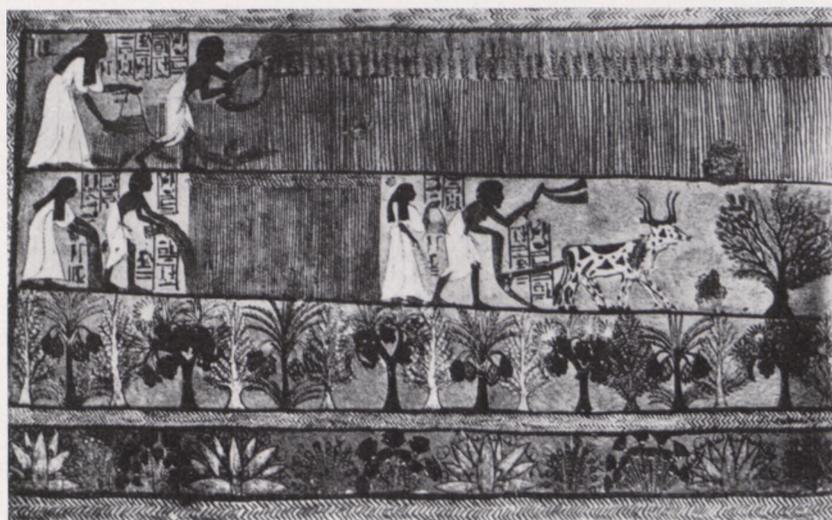
222. Totengericht. Aus dem Totenbuch des Ani. Um 1300 v. Chr. Brit. Mus., London. Oben 12 Götter, in deren Gegenwart die Szene stattfindet, vor einem Opfertisch. Auf der Waage wird das Herz des Toten von Anubis gegen das „Recht“ abgewogen. Rechts daneben steht der Wägemeister Thot, der das Ergebnis feststellt, dahinter hockt der sogen. Höllenhund, bereit, bei ungünstigem Ausfall den Toten zu verschlingen. Links der Tote und seine Frau. (Nach Facsimile of the Papyrus of Ani in the Brit. Mus., London 1890.)

glauben aufgesogen wurde und dort eine Gestalt annahm, die ihr jeden ethischen Wert nehmen mußte. Denn wir sehen zwar, wie der Tote vor dem Gericht des Osiris erscheint, wie sein Herz von dem Wägemeister Thot auf der Waage gewogen wird und ein gräßlich anzuschauendes Höllentier Zähne fletschend dabeisteht, um den für schuldig Befundenen zu verschlingen (Abb. 222). Aber aus dem Munde des Toten ertönt nun das sogenannte Bekenntnis, in dem weder von Sünde noch von Reue die Rede ist, sondern vielmehr die Ablehnung einer langen Sündenliste erfolgt. Und an diese Ablehnung schließt sich sogleich die Aufzählung der guten Taten des Toten, die sich zumal in dieser Umgebung wie eine blasphemische Selbstüberhebung anhören. So ist der aus dem Glauben an die Rechtfertigung nach dem Tode hervorgegangene Gedanke des Totengerichts um seine ethische Wirkung gebracht worden, weil der Tote in dem Augenblick, in dem er vor Gericht auftrat, selbst zum Osiris wurde und sein Glaube ihm geradezu gebot, wie einst Osiris ein rechtfertigendes Urteil zu erwarten. Das Ergebnis ist eine falsche Gerechtigkeit, eine ganz äußerliche Lösung, die sich jeder inneren Lösung in den Weg stellen mußte und tatsächlich auch gestellt hat.

Diesem offenbaren Mangel an persönlicher Bußgesinnung, der nicht etwa einer bestimmten Zeit eigen ist, sondern durch alle Zeiten der ägyptischen Geschichte hindurch fühlbar ist, steht nun eine zeitlich und räumlich beschränkte Anzahl von Denkmälern gegenüber, die in der Tat Zeugen eines persönlichen Sündengefühls sind. Es handelt sich um Denksteine, die von Handwerkern und Arbeitern der Thebanischen Nekropole in der zweiten Hälfte des Neuen Reiches aus Dankbarkeit für göttliche Hilfe gestiftet und heute in verschiedene Museen zerstreut worden sind und die in einigen gleichzeitigen literarischen Denkmälern eine Ergänzung finden. In ihren kurzen Inschriften tritt uns eine echte persönliche Frömmigkeit entgegen, die sich nicht in Hymnen und mythologischen Anspielungen an den unnahbar im Tempel wohnenden Gott wendet, sondern in schlichten Worten die jedem Gutwilligen gegenwärtige Gottheit um Erhörung bittet. Hier ist Gott der Erhalter aller Geschöpfe, der die Bitten erhört, auf den der Mensch hofft und den er liebt und dem er Dank erweist, indem er ihn verkündet. Die Gottheit straft den Menschen, der zum Bösen neigt, ist aber auch gnädig und zürnt nicht lange. „Strafe nicht an mir meine vielen Sünden, denn ich bin einer, der sich selbst nicht kennt. Ich bin ein Mensch ohne Einsicht.“

Solche Wendungen klingen dem Kenner religiöser ägyptischer Literatur ungewohnt.

Wenn überhaupt Vergleichbares vorher sich findet, dann in den religiösen Äußerungen der Zeit Amenophis' IV., von der wir noch zu sprechen haben. Der tiefere Grund dieses Anklanges kann nur der sein, daß in der Gestalt Amenophis' IV. der Einzelmensch, das Individuum, bestimmend in den Gang der Kulturentwicklung eingegriffen hat. Ohne diese Wendung wären unsere Dokumente nicht denkbar, sind sie doch Ausdruck eines höchst individuellen Verhältnisses zur Gottheit. Damit ist,



223. Das Gefilde der Seligen. Wandmalerei im Grabe des Sennodem in Theben. Um 1300 v. Chr. Das Jenseits ist nach dem Muster eines Landgutes vorgestellt. Oben schneidet der Tote und seine Frau die Ähren mit der Sichel kurz ab. Die Halme werden lang stehen gelassen, da die Stallfütterung unbekannt ist. Darunter links wird Flachs geerntet, rechts mit 2 Kühen gepflügt, während die Frau die Saat ausstreut. Unten ein Fruchtgarten mit Datteln und Dumpalmen, Sykomoren und Sträuchern. (Nach Wreszinski, Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte.)

glaube ich, zugleich beantwortet, warum die ältere Zeit das Erlösungsproblem nicht gekannt hat. Die Idee der Buße setzt das selbstbestimmte Ich voraus, und dieses tritt im Ägyptertum in einem Maße zurück wie in vielleicht keiner anderen Kultur. Nur dadurch war es möglich, daß der Osirisglaube jene Macht gewinnen konnte, die alle Ansätze zum Erlösungsgedanken umbog und wirkungslos machte. Erst als das Ägyptertum und mit ihm seine Religion im Kern zu erstarren begann, da bildete sich an seinem Rande in den unteren Volksschichten ein persönlicher, theistischer Gottesbegriff, der dem oberflächlichen Betrachter einen Augenblick als Aufwärtsentwicklung erscheinen könnte, der aber nur an die Stelle einer erstorbenen Religion getreten ist und deshalb auch nicht die Kraft gehabt hat, weiterzuwirken.

Erst jetzt gibt es auf der einen Seite eine offizielle Staatsreligion, deren Kultus hinter den Mauern der riesigen Tempel von Staatswegen durch den König oder seinen Stellvertreter in uralten Riten vollzogen wird, und auf der anderen eine Volksreligion, deren Stimmung uns aus den besprochenen Denksteinen entgegenschlägt.

Auf ihren Spuren begegnen uns Gottheiten, von denen die Tempelwände und offiziellen Urkunden nichts zu melden wissen und die dennoch für den einfachen Ägypter des Neuen Reiches unter Umständen eine viel greifbarere Realität darstellten als „Amun-Rê-Götterkönig“ oder Ptah. So verehren die Arbeiter der Thebanischen Nekropole eine Göttin „Bergspitze des Westens“. Einer allgemeinen Beliebtheit erfreut sich der mißgestaltete fratzenhafte Bes, der das erotische Element vertritt, und die Nilpferdgöttinnen, die sich insbesondere der Schwangeren annehmen, und zahlreiche andere „Volksgötter“.

Dieses Nebeneinander von Staats- und Volksreligion ist von symptomatischer Bedeutung für die Beurteilung der kulturellen Situation des Neuen Reiches. Es ist nur möglich, weil die ursprüngliche Einheit aller Lebensformen zersetzt und die Religion gegenüber dem Staate als eigenes Lebensgebiet differenziert worden ist. Jetzt kann sich der Einzelmensch religiös betätigen, ohne dadurch zugleich Dienst am Staate zu leisten.



224. Bildtafel von einem Hausaltar mit der Darstellung Amenophis' IV. und seiner Familie. Kalkstein. Aus einem Wohnhause in El Amarna. Um 1360 v. Chr. Höhe 43,5 cm. Kairo. Der König beschenkt eine seiner Töchter mit einem Ohrring, zwei andere werden von der Mutter geliebkost. Über dem Ganzen das von Amenophis IV. eingeführte Bild seines Sonnengottes. Das Bildfeld konnte durch hölzerne Türen bedeckt werden. (Nach Borchardt, Porträts der Königin Nofretete, Leipzig 1923)

wird. Nun will er freiwillig aus dem Leben scheiden. Da aber tritt ihm ein Widerpart gegenüber in Gestalt seiner eigenen Seele, die ihm nicht in den Tod folgen will. Der Widerstreit der beiden ist der Inhalt der Schrift. Die Seele drückt die Sorge um die Bestattung. Daß diese nach den genau vorgeschriebenen Riten sich vollziehe, war ja nach ägyptischer Anschauung von der größten Wichtigkeit für das Leben im Jenseits. Der Lebensmüde sucht diese Bedenken zu zerstreuen. Nun gibt zwar die Seele zu, daß ein noch so gutes Begräbnis nichts nützt, aber eben deshalb rät sie, sich dem Vergnügen in die Arme zu werfen. Da richtet der Mann an seine Seele eine lange Reihe erschütternder Verse, Verse, die zum besten und tiefsten dessen gehören, was von der ägyptischen Literatur auf uns gekommen ist, in denen er Tod und Jenseits preist. Nun gibt die Seele ihren Widerstand auf. Sie will mit ihm gehen: „Wir wollen zusammen eine Heimat haben.“

Das, was uns hieran besonders interessiert, ist die Tatsache, daß bei der Frage nach dem Jenseits osirianische Anschauungen völlig aus dem Spiel bleiben. Dazu stimmt es, daß bei einer Erwähnung des Totengerichtes Osiris gar nicht unter den Totenrichtern genannt wird. So haben wir es hier offenbar mit einer Ablehnung des Osirisglaubens zu tun, die es also — wenn auch nicht in Gestalt einer weitgreifenden Bewegung — gegeben haben muß.

Daß eine religiöse Weltanschauung sich so stark gegen andere abgrenzt, daß sie unduldsam die anderen zu vernichten droht, liegt dem ägyptischen Wesen nicht. Und wenn doch einmal der Versuch gemacht worden ist, dann unter ganz ungewöhnlichen Voraussetzungen, die zum Teil sogar außerhalb des Religiösen liegen und durch die Tat eines sich aus seiner Umwelt herauslösenden Individuums. Die Sonnenlehre Amenophis' IV. haben wir schon oben kurz zu charakterisieren versucht. Sie ist eine reine Naturreligion, in deren Mitte nicht etwa ein Sonnengott steht, der in der Sonne wohnt oder in ihr wirksam ist; der Gott Amenophis' IV. ist vielmehr die Sonne selbst, das Gestirn, das die ganze übrige Natur am Leben erhält (Abb. 224). Damit werden nicht nur die

Doch kehren wir noch einmal zu unserem Ausgangspunkt zurück.

Die dem Osirisglauben zugrunde liegende Jenseitsvorstellung ist die herrschende geworden, aber nie die einzige gewesen. Andere Vorstellungen laufen nebeneinander her, gehen auch ineinander über, selbst wo sie sich für unseren Verstand auszuschließen scheinen. So ist die Vorstellung vom Jenseits als einem Felde, das der Tote im Schweiß seines Angesichtes zu beackern hat, allezeit lebendig geblieben (Abb. 223). Ihr verdanken die bekannten Uschebti genannten Figuren ihre Entstehung, die den magischen Zweck haben, diese Arbeit an Stelle des Toten zu übernehmen. Dabei ist es bezeichnend für die Mischung ganz verschiedener Gedankengänge, daß diese Figuren gelegentlich auch Bildnisse des Verstorbenen selbst darstellen.

Weitverbreitet ist auch die Vorstellung, daß zahlreiche Gefahren im Jenseits dem Toten auflauern, deren er mit magischen Mitteln Herr zu werden vermag. Diese Anschauung hat zur Ausbildung einer eigenen Literatur geführt.

Aber während diese Auffassungen vom Jenseits — und es gibt deren noch andere, auf die wir hier nicht eingehen können — sich sehr wohl miteinander vertragen, besitzen wir ein Werk, das beweist, daß es auch eine Opposition gegeben hat: das sogenannte „Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele“ steht in bewußtem Gegensatz zum Osirisglauben. Ein Mann ist ins Unglück geraten und hat es erleben müssen, daß er von allen Seiten schändlich im Stich gelassen, daß er beraubt und ungerecht behandelt



Klageweiber auf der Überfahrt zum Begräbnis.

Malerei im Grabe des Neferhotep zu Theben. Um 1350 v. Chr.

(Nach Davies, *The Tomb of Nefer-hotep at Thebes*, Bd. II, Tafel 4, New York 1933).

Tafel IV.

uralten Formen ägyptischer Gottesverehrung beiseite geschoben, sondern auch der noch immer lebendige Sinn, der sie erfüllte. Welche Leere dadurch entstand, das muß der Reformator deutlich empfunden haben. Denn in seltener Weise versucht er zu weilen, alte Formen beizubehalten und mit neuem Sinngehalt zu erfüllen. So etwa, wenn er die Sitte der Beigabe von Totenfiguren beibehält, aber anstatt der üblichen Formel, die auf ihren Sinn als stellvertretenden Feldarbeiter im Jenseits weist, ein harmloses Gebet an den Sonnengott daraufsetzt. Für solche innerlich unwahren und daher nicht überzeugenden Umdeutungen lassen sich noch eine Reihe von Beispielen anführen. Sie alle zeigen,



225. Totenspeisung. Relief im Grabe des Zanofer in Theben. Um 1250 v. Chr. Rechts saß der Tote vor dem Opfertisch. In der Mitte spendet die Totengöttin im Feigenbaum der Seele in Vogelgestalt mit Menschenkopf Speisen und Wasser. Links schöpft der Tote Wasser aus einem von Dattelpalmen umstandenen Becken. Darüber flattert die Seele in Vogelgestalt. (Phot. Lehnert & Landrock, Kairo.)

wie wenig Eigenes die neue Lehre im Grunde zu bieten hatte und wie sehr man bedacht sein mußte, diesen offenkundigen Mangel, der im Totenglauben besonders kraß in Erscheinung trat, zu verschleiern.

Den reinsten Ausdruck der Sonnenreligion bietet der schnell berühmt gewordene Gesang, der in mehreren Gräbern von Amarna aufgezeichnet ist und wohl das Bekenntnislied darstellt, das beim Gottesdienst alltäglich angestimmt wurde. Von allen Anspielungen auf die großen Mythen, an denen die ägyptische Religion so reich war, ist er „gereinigt“, und übrig geblieben ist ein Preislied auf das lebenspendende Gestirn und — nicht zu vergessen — ihren Verkünder. Es geht uns Heutigen zwar leichter ein als andere Äußerungen ägyptischen Gottesglaubens, aber doch nur deshalb, weil der Sonnengesang flacher ist als jene, die zwar für uns schwer verständlich sind, für den Ägypter jedoch von um so geheimnisvollerer Tiefe waren.

Wir dürfen diesen Abschnitt nicht schließen, ohne von den seelischen Kräften gesprochen zu haben, die nach der Auffassung des Ägypters ihm im Jenseits Leben verliehen. Diese Kräfte genauer zu charakterisieren, aus den dafür vorhandenen Quellen ein möglichst treffendes Bild zu gewinnen, ist eine der vornehmsten Aufgaben der ägyptischen Religionsforschung. Freilich müssen wir uns darüber klar sein, daß wir wohl die Begriffe, um die es sich dabei handelt, durch unsere eigenen umstellen und sie dadurch Schritt vor Schritt verdeutlichen können, daß eine restlose Erfassung dagegen dem Angehörigen einer anderen Kultur versagt sein muß, wie wir denn auch für keinen dieser Begriffe eine bindende Übersetzung zu geben vermögen.

Da gibt es zunächst ein Wesen in Gestalt einer Storchart, von den Ägyptern Bai genannt und von uns gewöhnlich mit „Seele“ wiedergegeben. Diese Seele ist nun freilich nicht das Gegenstück zum Körper, das ohne weiteres zu ihm gehört — wenigstens in der Pyramidenzeit nicht —, sondern der durch magische Kräfte erweckte Tote. In der späteren Zeit wird uns die Vorstellung vom Bai deutlicher. Auf den Grabdarstellungen des Neuen Reiches begegnet er uns — jetzt als Vogel mit menschlichem Kopf dargestellt — am Gartenteiche sich erquickend (Abb. 225) oder in den Grabschacht zur Mumie fliegend, deren Hüter er ist. Während die Mumie in Binden gewickelt fest verschlossen im Grabe liegt, vermag der Seelenvogel sich frei auf Erden zu bewegen. Darüber hinaus entwickelt sich dann die Vorstellung, daß der Tote ganz verschiedene Gestalten annehmen und sich in ihnen überall aufhalten könne. Es ist aber ein Mißverständnis



226. Spiegel. Bronze, die Scheibe auf der einen Seite vergoldet, auf der anderen versilbert. Um 1400 v. Chr. Höhe 30 cm. Berlin, Staatl. Museen. Zwischen dem Griff in Gestalt eines nackten Mädchens und der Spiegelplatte vermittelt eine Papyrusdolde.

der griechischen Schriftsteller, wenn sie dahinter eine Seelenwanderungslehre vermuten. Denn diese Wandlung ist eine Fähigkeit und kein Zwang und entbehrt durchaus der höheren Idee der Läuterung. Ebenso ist der ägyptische Seelenvogel in seiner Bedeutung ganz und gar verschieden von den menschenfeindlichen Seelenvögeln der Griechen, so sehr er in seiner Bildgestalt auf jene gewirkt haben mag.

Die Vogelgestalt verbindet den Bai mit dem als Schopfbibis gestalteten Ach, den wir als „Geist“ oder als „Verklärten“ zu fassen pflegen. Auch er bezeichnet den mit überirdischer Kraft ausgestatteten Toten.

Parallel dem Bai und dem Ach gibt es eine dritte, sich in ihrer Bedeutung mit ihnen vielfach überschneidende Bildung, den Ka. Über diesen Begriff ist eine beträchtliche Literatur entstanden. Nichtsdestoweniger wäre eine umfassende neue Untersuchung eine dringende Aufgabe. In der Schrift bezeichnet der Ägypter ihn durch zwei erhobene Arme. Ob aber dieses Zeichen als vollständiges Bild des Ka zu gelten hat, ist keineswegs sicher. Wo wir den Ka des Königs abgebildet finden, trägt ein Mann in Göttertracht das von den beiden Armen des Ka-Zeichens umschlossene Schild mit dem Namen des Königs auf dem Kopfe. In der Darstellung der oben besprochenen Geburtslegende des Königs sehen wir, wie der Gott Chnum auf der Töpferscheibe das Königskind bildet. Da erscheint neben dem Kinde ein zweites, sein Ka. Hier ist also der Ka in der Tat ein „Doppelgänger“ (Maspero). Aber damit ist doch sein Wesen keineswegs vollständig umschrieben. Denn während in diesem Falle der Ka an ein Einzelwesen gebunden ist, gibt es auch Ka genannte Schutzgötter, die

vom einzelnen unabhängig sind und die ewigen Werte der Götter darstellen. Beide anscheinend sehr verschiedene Seiten des Ka lassen sich vielleicht einigen, wenn man annimmt, daß er „wie der Genius einer allgemeinen, dauernd vorhandenen Geistessubstanz entspringt, die sich im einzelnen auf bestimmte, dazu ausersehene Individuen übertragen läßt“ (Kees). Ähnlich wie beim Bai und beim Ach bekommt anscheinend der gewöhnliche Mensch erst im Tode seinen Ka, der die Voraussetzung für das Fortleben nach dem Tode ist. Daher sagt man vom Toten: „er ist zu seinem Ka gegangen.“ Ebenso wenig wie sie ist der Ka also ein Teil des Menschen.

Über der ägyptischen Religion steht wie über allen ägyptischen Lebensformen mit großen Lettern das Wort „Ewigkeit“ geschrieben. Für den Ägypter ist das Diesseits nur ein kurzer schmaler Weg zum Jenseits. Aber zugleich bedeutet der Tod keine unübersteigbare Scheidewand, und zahlreiche Fäden verbinden die Toten mit den Lebenden. Nichts wäre verkehrter, als die Ägypter für ein düsteres Volk zu halten. Das Gegenteil ist der Fall, denn ihre ganze Sorge gilt der Absicht, das Diesseits im Jenseits fortzusetzen. Diesem unwandelbaren Glauben an ein Fortleben nach dem Tode verdanken wir letzten Endes unsere Kenntnis der ägyptischen Kultur. Fast alles, was wir von ihr wissen, stammt aus dem Reiche der Toten. Totentempel und Gräber sollen in alle Ewigkeit dem Toten dienen, Bildschmuck und Beigaben ihm sein Fortleben ermöglichen. Die Sorge für die Ewigkeit ist der Grundzug der ägyptischen

Religion. Aber so sehr dieser Grundzug alle ihre Äußerungen durchdringt, so mannigfach und widerspruchsvoll sind diese selbst für uns, die wir meinen, alles in ein System zwingen zu müssen. Wie anders der Ägypter empfand, das vermag vielleicht am besten ein Erzeugnis seines Kunstgewerbes wie etwa ein Spiegel zu versinnbildlichen (Abb. 226), das aus den verschiedenartigsten, einander widersprechenden Elementen unorganisch sich aufbaut, und das dennoch, wenn man es nicht vernünftelnd zu zergliedern trachtet, selbst uns Heutigen als ein einheitliches und unteilbares Ganzes erscheint.

BILDENDE KUNST

Von allen Zweigen der ägyptischen Kultur hat die bildende Kunst bisher die stärkste Beachtung und tiefstgehende wissenschaftliche Behandlung erfahren, wenn wir von der mit Notwendigkeit im Vordergrund stehenden Beschäftigung mit der Sprache und ihren Denkmälern absehen. Das ist durchaus begreiflich, scheinen doch die Werke der ägyptischen Kunst dem einführenden Bemühen des modernen Betrachters am ehesten zugänglich und scheint uns die bildende Kunst dasjenige Gebiet zu sein, in dem die Idee des Ägyptertums ihre reinste Ausprägung erfahren hat. Ob nun das letztere richtig ist oder nicht, jedenfalls sollte man sich darüber klar sein, daß trotz aller hingebenden Liebe und aller scheinbaren inneren Verwandtschaft mit ihr eine wirkliche Einfühlung in die ägyptische Kunst für uns Heutige wesentlich schwieriger ist, als es zuweilen den Anschein hat. Wir können mit aller Vorsicht der Frage nachgehen, welche tiefere Bedeutung die Kunst im ägyptischen Leben gehabt hat, müssen uns aber ständig der Gefahr bewußt bleiben, daß wir das eigene Weltgefühl in sie hineinlegen. Was ein Ägypter vor einer Grabstatue des Alten Reiches empfunden hat, das wird ein Nicht-Ägypter niemals ganz nachempfinden können.

Wenn wir an ägyptische Kunst, ja an Ägypten überhaupt denken, ersteht vor unseren Augen zuerst das Bild der Pyramiden. Das hat doch wohl den tieferen Grund, daß das Ägyptertum in seiner höchsten Blütezeit sich in seiner monumentalen Steinarchitektur am klarsten ausgesprochen hat. Darum verdient die Baukunst mit vollem Rechte, einer Kunstbetrachtung vorangestellt zu werden.

Die Pyramiden stehen, wie wir seit einigen Jahrzehnten Schritt für Schritt erkannt haben, nicht am Anfang, sondern am Ende einer langen Formenreihe. Die Träger der vorgeschichtlichen Kultur haben ihre Behausungen, auch die der Götter, aus Holz und Rohr erbaut, wozu als dritter Baustoff der Lehm trat. Noch vor Beginn der geschichtlichen Zeit taucht der rechteckige, an der Sonne getrocknete



227. Festhalle bei der Stufenpyramide von Sakkara, von Westen nach Osten gesehen. Um 2750 v. Chr. Die Rohrbündelsäulen sind untereinander durch Mauern verbunden. Im Vordergrund eine in Stein nachgeahmte aufgeschlagene Tür.



228. Umfassungsmauer des hl. Bezirks um die Stufenpyramide von Sakkara. Um 2750 v. Chr. Das rhythmisch gegliederte System der Vor- und Rücksprünge leitet sich aus der unterägyptischen frühzeitlichen Ziegelarchitektur her, wie überhaupt die grazile Leichtigkeit und anmutige Eleganz dieser Bauten unterägyptisches Formgefühl offenbart. (Aufn. Prof. Scharff, München)

Die den Ägypter beherrschende Sorge für die Zukunft, für die Ewigkeit, verlangt gebieterisch einen Baustoff, der besser als der zerbröckelnde, vergängliche Schlammziegel dem Zahne der Zeit trotzt. Der ägyptische Boden stellte ihn in seinen mannigfachen Gesteinen in überreicher Fülle zur Verfügung.

Völlig überraschend steht die Steinarchitektur der Bauten des Königs Zoser aus der dritten Dynastie, die sich als heiliger Bezirk um die Stufenpyramide von Sakkara legen, mit einem Male vor uns. Von einer einzigen Generation hat der neue Baustoff seine Formung erhalten. Freilich ist die zeitliche Nähe der vorausgehenden älteren Bauweisen unverkennbar. So rückhaltlos man sich zum neuen Material des Steines bekennt, so wenig ist man noch über die durch diesen gegebenen Möglichkeiten im Klaren. Die Größe der Quader übertrifft die der Ziegel nur um ein wenig, die Säule wird noch nicht freitragend verwendet, sondern entweder als Halbsäule zur Gliederung von Wandflächen benutzt oder, wo sie ein Gebälk trägt, durch Zungenmauern mit der Saalwand verbunden. Ursprünglich hölzerne Teile werden in Stein nachgebildet, so Türen und Gitter, und die Innenwände von Räumen werden mit grünen Fayencekacheln ausgekleidet, um den Eindruck von Matten hervorzurufen. Die rhythmisch sich wiederholenden Vor- und Rücksprünge der Umfassungsmauer erweisen sich als unmittelbar aus dem Ziegelbau abgeleitet. Dabei sind alle Bauten und ihre Teile zierlich-leicht, ihr Eindruck daher ausgesprochen heiter. Der Eindruck wird wesentlich mitbestimmt durch die zahlreich verwendeten Säulen. Diese, aus dem Rohrhüttenbau abgeleitet, sind als Pflanzen gedacht, indem sie teils einzelne Pflanzen wie den Papyrus, teils Bündel, wie Rohrstengel, zum Vorbild nehmen (Abb. 227/228).

Wie an den einzelnen Bauteilen deutlich abzulesen ist, daß sie erst in der Ausbildung begriffen sind, so zeigt auch der Grundriß vorerst nur tastende Versuche einer organischen Anordnung der Räume. Gewiß sind diese in ihrer Gestalt und Lage bestimmt durch die Funktion, die sie im Ritual haben; aber diese Bindung hätte an sich die Klarheit des Grundrisses nicht beeinträchtigen brauchen. Es fehlt einstweilen noch die gestaltende Kraft einer großen Idee.

Wie hier in der dritten Dynastie, so steht auch in den folgenden der Kultbau im Vordergrund der stilgeschichtlichen Entwicklung. Welch' gewaltige Wende sich beim Übergang zur vierten Dynastie vollzogen hat, wird nirgends so klar wie an der Betrachtung der Pyramiden

Schlammziegel auf, der, weil er seiner Natur nach zur rechtwinkligen Raumgestaltung drängte, von größter Bedeutung werden mußte. Der rechteckige Ziegelbau beherrscht die Architektur der Frühzeit. Im Grabe eines Königs der ersten Dynastie findet sich zum ersten Male ein Fußboden aus Granit und in dem eines Königs der zweiten Dynastie eine Sargkammer aus regelmäßig behauenen Kalksteinquadern.

Diese beiden Fälle sind der erste Hinweis auf die kommende Steinarchitektur. Sie fallen in dieselbe Zeit, in der auf den verschiedensten Gebieten deutlich wird, wie das Ägyptertum seinen Stil zu entfalten und die Idee seines Daseins zu klären trachtet.

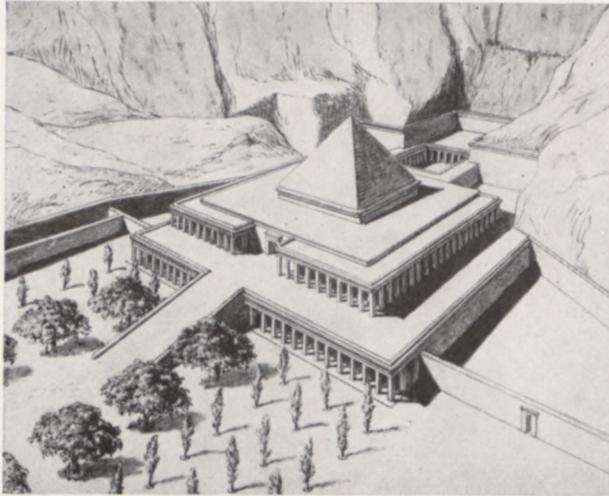
und ihres heiligen Bezirks. Treten wir von Sakkara kommend in den Totentempel der zweiten Pyramide von Gise ein (des besterhaltenen), so umfängt uns eine völlig andere Welt. Die Blöcke, die hier verwendet werden, sind größer als alle, die je vorher oder nachher in Ägypten verbaut worden sind. Es ist, als könne man sich nicht genug tun in der spielerischen Behandlung der größten technischen Aufgaben. Mit der grazilen Leichtigkeit ist es vorbei. Riesige Hallen, deren Decken von vierkantigen Pfeilern getragen werden, glatte, ungegliederte Mauern und Wände, bei der Pyramide selbst wie bei den umgebenden Kultbauten, geben dieser Architektur ihr Gepräge. Alles atmet feierlichen Ernst und schlichte Größe (Abb. 229). Niemals ist der Wunsch, für die Ewigkeit zu schaffen, in so reiner Weise verwirklicht worden, nirgends auf der Welt ist dem Stein in so vollkommener Weise die ihm eigene Sprache verliehen worden. Zugleich ist dieser Tempel hinsichtlich seines Baustoffes der kostbarste, den Ägyptens Boden trägt. Die Wände und Pfeiler sind aus rotem Aswangranit, der Fußboden ist aus gelblich-weißem Alabaster. Dadurch wird eine wundervolle farbige Wirkung erzielt, die um so eindringlicher ist, als weder Reliefbilder noch Schriftzeilen die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Sicherlich wird bei der Wahl des Granits der Wille mitgesprochen haben, den härtesten und also dauerhaftesten Baustoff zu wählen.

Jetzt hat auch der Grundriß seine endgültige Klärung erfahren. Den über den Nil kommenden Leichenzug nimmt auf der Grenze zwischen Fruchtländ und Wüste ein Torbau auf. Von einer Ecke seiner Pfeilerhalle aus führt ein verdeckter und nur durch schmale Sehschlitze erleuchteter Gang auf die Wüstenhochfläche hinauf zu dem der Pyramide im Osten vorgelagerten Totentempel. Eine breit vorgelagerte Pfeilerhalle stellt durch Staffelung nach hinten den Übergang zu einer zweiten in der Hauptachse verlaufenden Pfeilerhalle dar, an die sich ein quergelegter, offener Hof anschließt, der vermutlich von riesigen Königsbildern umstellt war. Hinter ihm liegen in einer Reihe fünf Kammern nebeneinander, deren Bedeutung unklar ist. Im hintersten Teile schließlich liegt das Allerheiligste, ein schmaler Raum, in dem an einer durch eine Stele bezeichneten Stelle die Opfer für den toten König dargebracht wurden. Magazine für das Opfer und die dabei verwendeten Geräte sind an verschiedenen Stellen innerhalb des Baues untergebracht.

Der dieser Grundrißanordnung zugrundeliegende Gedanke ist offensichtlich: vom Torbau bis zum Allerheiligsten wird der Gläubige durch Gänge, Höfe und Kammern in eine bestimmte Richtung geleitet, in die Richtung zur Sargkammer, in der der tote König liegt, für den dies alles gemacht ist, und zugleich in die Richtung nach Westen, dem Reich der Toten, dem ewigen Jenseits. Dieser klar formulierte Gedanke beherrscht auch die Totentempel der beiden folgenden Dynastien. Unter seiner Herrschaft ist der Grundriß noch weiter entwickelt worden: der wichtigste Fortschritt in diesem Sinne ist die Verlegung des Hofes aus der Querachse in die Längsachse. Im übrigen bewegen sich die Abwandlungen in geringen Grenzen, die vielfach



229. Pfeilersaal im Talbau des Totentempels der Pyramide des Königs Chephren. Granit, Fußboden Alabaster. Bei Gise. Um 2650 v. Chr. Höhe der Pfeiler 4,10 m. Die ernste Schwere der ungegliederten Massen steht in schärfstem Gegensatz zu den vorausgehenden Bauten in Sakkara. Ihr Auftreten bedeutet den Durchbruch oberägyptischer Baugesinnung. (Nach Hölscher, Das Grabdenkmal des Königs Chephren, Leipzig 1912.)



230. Der Totentempel König Mentuhotpes in Der el-bahari. Um 2000 v. Chr. (Nach einer Skizze von L. Borchardt auf Grund älterer Aufnahmen [vgl. Abb. 234].)

aus Basalt, auf dem sich, durch ein mehrfarbiges Band abgesetzt, schneeweiße Kalksteinplatten mit farbigen Reliefs erheben. Diese umziehen jetzt überall die Wände, während die vierte Dynastie ganz darauf verzichtet hatte.

Es bedeutet einen ungeheuren Verlust, daß von der Architektur des Mittleren Reiches nur geringe Reste auf uns gekommen sind. Zwar schließen die unterägyptischen Totentempel eng an die des Alten Reiches an, aber der einzige oberägyptische, der des Mentuhotp in Dêr el-bahari, zeigt einen Aufbau, der durch die örtlichen Verhältnisse stark bedingt, aber nicht durch sie allein erklärt werden kann.

Auch er bewahrt noch die Form der Pyramide, doch liegt sie auf einem Unterbau und ist sie auf allen Seiten von offenen Pfeilerhallen umgeben. Die Räume bohren sich also nicht mehr in das Quadermassiv hinein und werden auch nicht mehr durch Mauern den Blicken entzogen (Abb. 230).

Nach den Gaufürstengräbern zu urteilen, muß das Mittlere Reich in seinen Bauten ein großartiges Raumgefühl an den Tag gelegt haben. Schon die Felsgräber des frühen Mittleren Reiches zeigen zum Teil — etwa das des Gaufürsten Zefai-hapi von Siut — gewaltige Ausmaße, freilich vorerst noch schlechte Verhältnisse. Die Gräber der 12. Dynastie von Beni Hasan haben diesen Mangel überwunden, und das Grab des Sirenpowet in Aswan ist ein Raum von wunder-

durch örtliche Verhältnisse bedingt sind. Gerade hier zeigt die Architektur eine bedeutende Anpassungsfähigkeit.

Wohl aber erfährt der Formenschatz eine starke Abwandlung. Die Strenge der 4. Dynastie wird aufgelockert, der Gesamteindruck wird heiterer. Das wird durch verschiedene Faktoren bewirkt. An die Stelle vierkantiger Pfeiler sind Pflanzensäulen getreten, deren sich ja auch schon die dritte Dynastie bedient hatte. In ihrer Erfindung und Verwendung liegt eine großartige Leistung beschlossen, die nur deshalb verkannt werden konnte, weil man an sie das ganz unadäquate Maß der griechischen Kunst und ihres ganz anderen Wollens anlegte. Die feierliche, zurückhaltende Farbigeit hat sich in lebhaftere Buntheit gewandelt. In dem großen Säulenhof sind der Fußboden aus schwarzem Basalt, der Altar aus Alabaster, die Säulen aus Rosengranit mit grün ausgefüllten Schriftzeichen. Um die Wände läuft ein Sockel



231. Felsgrab des Gaufürsten Sirenpowet von Aswan. Um 1930 v. Chr. Vor dem Grabe liegt eine offene Säulenvorhalle. Von dem dreischiffigen Pfeilersaal führt eine Treppe in einen gewölbten Gang hinüber, an dessen Ende sich abermals ein dreischiffiger Raum öffnet. In seiner Rückwand liegt eine Nische mit der Darstellung des Toten am Speisetisch. (Aufn. d. Verf.)



232. Fliegeraufnahme vom Tempel von Luxor. Er ist der Typus des Prozessionstempels. Von links kommend wird der Gläubige durch Höfe und Säulenhallen in die hinteren Räumlichkeiten des eigentlichen Tempelhauses mit dem Allerheiligsten geleitet.

vollen Verhältnissen, der uns vielleicht am klarsten von allem Erhaltenen vor Augen führt, was wir durch den Verlust der großen Tempel des Mittleren Reiches eingebüßt haben (Abb. 231).

Das Neue Reich hat eine riesige Menge von Bauten hinterlassen, und wenn Ägypten heute wie ein ungeheures Museum wirkt, so ist das in erster Linie eine Folge der Bauleidenschaft der Pharaonen des Neuen Reiches. Ob freilich seine Baugedanken eigene sind oder wenigstens teilweise schon im Mittleren Reiche gefaßt worden sind, läßt sich bei unserer mangelhaften Kenntnis der Architektur des Mittleren Reiches oft nicht entscheiden. Sicher ist das letztere der Fall bei einem Typus, der in seiner Grundrißanordnung eine gewisse Verwandtschaft mit dem griechischen Peripteros hat, insofern eine Zella von einer Pfeiler- oder Säulenstellung umgeben ist. Möglich ist es dagegen, daß der Prozessionstempel, an den wir zuerst denken, wenn von der Architektur des Neuen Reiches die Rede ist, eine Neuschöpfung darstellt.

Vom Nilufer, wo ein Staden den Prozessionsschiffen das Anlegen erleichtert, gelangt man durch eine von Sphingen eingefasste Straße zum Tempeltor, das zwischen zwei hochragenden Türmen hindurchführt. Durchschreiten wir es, stehen wir in einem weiten, von einer Säulenreihe umstandenen Hof, an den sich jenseits ein dichter Wald von Säulen, der Säulensaal, anschließt. Hinter ihm liegt, umgeben von kleinen Kammern, das langgestreckte Allerheiligste (Abb. 232).

Man sieht, der Baugedanke der alten Totentempel ist auch hier noch lebendig. Die Prozession wird von Anfang an in eine bestimmte Richtung gewiesen. Durch mancherlei Züge wird dieser Gedanke noch klarer zum Ausdruck gebracht. So legt man, wie etwa in Luxor, eine gewaltige doppelte Säulenreihe vor den Hof (Abb. 232/33), führt womöglich die Säulenreihe mitten durch den Hof hindurch und überhöht das Mittelschiff über die Seitenschiffe, wie es z. B. im Säulensaal von Karnak geschehen ist.



233. Der Tempel von Luksor. Blick nach Süden. Um 1400 und um 1250 v. Chr. Im Vordergrund der Hof Ramses' II., links die in den Hof hineingebaute arabische Moschee des Ortsheligen von Luksor, dahinter die große Kolonnade von vierzehn 16 m hohen Papyrussäulen und der Säulenhof Amenophis' III. (Aufn.: Gaddis & Seif, Luksor.)

sich vollendete Ausdrucksmittel zu schaffen, vor allem den Steinbau und in ihm die Gebälkstütze in den Formen mannigfacher Pflanzen, der vier-, acht- und sechzehnkantigen Pfeiler und anderer mehr, schließlich die klare Anordnung und Ausgestaltung der Räume.

Wenn wir uns nach diesem Blick auf die Baukunst nunmehr den „nachahmenden“ Künsten der Rund- und Flachbildnerei zuwenden, so ist unsere erste Frage, was denn das Bild für den Ägypter bedeutet, welche Rolle es in seinem Leben spielt. Das Bildwerk ist für den Ägypter, einerlei ob es als Kultstatue des Verstorbenen in eine Kammer des Grabes unsichtbar eingemauert ist oder als Denkmal freie Aufstellung gefunden hat oder schließlich als Flachbild die Wände eines Baues umzieht, Sitz des Lebens in demselben Sinne, in dem auch der Körper Träger des Lebens ist. Auf diesem magischen Sinn des Bildwerkes beruhen wesentliche Seiten der ägyptischen Zeichenweise, insbesondere ihre Darstellung der menschlichen Gestalt, ferner die ständige Furcht, es möchten die Schriftzeichen an den Wänden der Sarkkammer, die ja auch Bilder sind, sich gegen den Toten wenden. So erklärt sich ferner, daß man vor der Statue opfert und sie dort aufstellt, wo der Verstorbene an religiösen Handlungen teilzunehmen wünscht, so z. B. im Tempel. Daraus folgt zugleich, daß es nicht ästhetische Kräfte sind, denen die Bildnerei ihre Entstehung verdankt. Wir müssen uns vielmehr darüber klar werden, daß die ästhetische Wirkung, die es auf den modernen Betrachter ausübt, erst durch seine, der ägyptischen völlig fremde Einstellung in das Bild hineingetragen wird und diese vom Ägypter (jedenfalls des Alten und Mittleren Reiches) weder beabsichtigt noch empfunden worden ist.

Doch bedarf das dem Bildwerk innewohnende Leben der Entzündung von außen her, d. h. es rechnet auf den Menschen, der sich ihm opfernd und verehrend naht oder, allgemein gesagt, zu ihm in Beziehung tritt. Erst das daraus sich ergebende Spannungsverhältnis ist es also, das dem Bilde Leben verleiht. Daran wird zugleich deutlich, warum ein ägyptisches Kunstwerk für uns Heutige letzten Endes stumm bleiben muß: nur der Gleichgestimmte, d. h. nur derjenige, der im Besitze ägyptischen Weltgefühls ist, kann dieses Leben erwecken.

Damit sind die Typen keineswegs erschöpft. So hat die Königin Hatschepsut in Dér el-bahari den Gedanken des Terrassentempels wieder aufgenommen, ihn aber zugleich in großartiger Weise abgewandelt (Abb. 234 u. 235). Dazu kommen andere, nicht zuletzt die Paläste und Häuser, auf die hier nicht eingegangen werden kann.

Die ägyptische Baukunst ist von tief im Ägyptertum wurzelnden Gedanken geformt worden: der Macht und Größe von Staat und Königtum, dem Glauben an die Gottheit und das Ewige, auf das das Diesseits gerichtet und zu dem es der Weg ist. Die Kraft dieser Ideen hat es befähigt,

Dieses bleibt uns aber trotz allem eindringlichen Versenken in die Äußerungen ägyptischen Lebens notwendig verschlossen.

Aus dem Gesagten ergibt sich die enge Verbindung plastischen Schaffens mit der Religion. Die Plastik ist unmittelbarer Ausdruck religiösen Lebens. Aus dem Wunsche, das diesseitige Leben zu verewigen, es ins Jenseits hinüberzuführen, entstehen die Flachbildnerie der Gräber und die sogen. Dienerfiguren, die den Toten bedienen sollen (Abb. 236).



234. Die beiden Tempel von Der el-bahari: Blick nach Süden. Im Vordergrund der Tempel der Königin Hatschepsut (um 1480 v. Chr.), im Hintergrunde der Tempel des Königs Mentuhotep (um 2000 v. Chr., vgl. Abb. 230). (Aufn. d. Verf.)

Das Abbild des irdischen Lebens an den Wänden der Kultkammer des Grabes ermöglicht und garantiert durch seine magische Kraft dessen Fortdauer in alle Ewigkeit. Daher ist denn auch das Steinrelief die durchaus vorherrschende Form der Flachbildnerie: der Stein kommt dem Bestreben, für die Ewigkeit zu schaffen, am besten entgegen.

Dabei hat man zwei verschiedene Arten des Reliefs ausgebildet: beim erhabenen Relief erheben sich die Bilder ein wenig über den Bildgrund. Ihre Höhe ist in den einzelnen Epochen verschieden, sie ist aber nie so beträchtlich, daß man von einem Hochrelief im Sinne etwa der griechischen Kunst reden könnte. Gerade in den besten Zeiten ist es hauchdünn und trotzdem kräftig modelliert. Beim versenkten Relief dagegen ist das Bild nicht aus dem Bildgrund herausgearbeitet, sondern in ihn hinein versenkt, so daß die höchsten Erhebungen der Figur etwa mit der Oberfläche des Steinblockes bündig verlaufen. Die so versenkte Figur wird dann in derselben Weise modelliert, wie beim erhabenen Relief. Da der Umriß senkrecht und tief eingeschnitten wird und dadurch die Konturen kräftig betont werden, empfahl sich die Anwendung dieser Technik im starken Sonnenlicht, das die feine Modellierung und die schwachen Umriss des erhabenen Reliefs aufgehoben hätte. So findet es sich vor allem an Außenwänden und in den Laibungen der Eingänge.

Eine eigenartige Technik findet sich in einem Grabe der frühen 4. Dynastie. Hier sind die Bilder etwa einen Zentimeter tief in den Stein gegraben und die Vertiefungen mit Teigen verschiedener Farben ausgefüllt worden. Es ist bezeichnend, daß bei diesem Versuch der Wunsch, etwas besonders Dauerhaftes zu schaffen, der Vater des Gedankens war. Denn in einer Beischrift sagt der Erfinder ausdrücklich, daß er Bilder schaffe, die nicht abgerieben werden könnten. Aber leider stellte sich heraus, daß die Farbenteige nach dem Austrocknen herausbröckelten, und so ist dieser Versuch denn auch, soviel wir wissen, vereinzelt geblieben.

Dagegen ist eine andere Technik dem Relief gegenüber bedeutungsvoll geworden: die Malerei auf Nilschlammverputz, den man zu diesem Zwecke mit einer dünnen Kalkschicht überzog. Im Gegensatz zum Relief mit seiner oft kräftigen Modellierung entbehrt die Malerei jeder Schattierung, da man weder Schlag- noch Selbstschatten durch die Farbgebung zum Ausdruck brachte. Soviel sich auch an solchen Malereien bis auf den heutigen Tag erhalten hat, kann sie wegen ihrer gebrechlichen Unterlage doch an Haltbarkeit nicht mit dem Relief in Wettstreit treten. Das wird auch der Grund sein, warum gerade das Alte Reich mit



235. Zwei Geparde im Festzug geführt. Kalkstein. Im Tempel von Der el-bahari. Um 1480 v. Chr. Höhe der Männer 35 cm. (Aufn. der Fremdvölker-Expedition.)

dem flotten, schwungvollen, bisweilen flüchtigen Temperament des Neuen Reiches mehr zugesagt als das von Haus aus bedächtiger, sachlichere Relief (Abb. 237). So werden letzten Endes auch künstlerische Erwägungen von nicht zu unterschätzender Bedeutung für die Wahl der Technik gewesen sein.

Auch die Reliefs waren ausnahmslos bemalt. Die kräftigen, ungebrochenen Farben, die man verwandte, entsprachen im allgemeinen denen, die den Gegenständen von Natur zukommen, das soll heißen, daß man die farbenverändernde Wirkung der Atmosphäre oder gewisser Beleuchtungen nicht zum Ausdruck brachte. Dabei arbeitet das Alte Reich mit einer Skala von sechs Farben, bis zum Neuen Reich hat sich diese Zahl etwa verdoppelt.

Aus dem, was oben zur Bedeutung der Grabbilder gesagt wurde, ergibt sich, daß ihr Inhalt ein vorwiegend weltlicher ist. Der Grabherr will mit Hilfe der Bilder das Leben, das er hier auf Erden als Feudalherr geführt hat, verewigen. So ist das Grundthema der Betrieb auf den großen Gütern. Wir erleben den Ackerbau vom Pflügen, Säen und Ernten zum Dreschen mit Eseln und Rindern und dem Bau der Strohmieten auf dem Felde. Die Viehzucht erscheint in allen Einzelheiten: die Kopulation der Tiere, die Geburt, die Milchwirtschaft, die Mast und die Herden auf der Weide. Einen breiten Raum nimmt die Jagd ein. Der Jagdherr durchzieht auf leichtem Papyrusnachen die Sümpfe des Deltas, um Fische zu stechen, Vögel mit dem Wurfholz aus der Luft zu holen und Nilpferde zu erlegen, oder er jagt von seinen Hunden begleitet Löwen, Wildstiere, Gazellen und Antilopen mit Pfeil und Bogen oder dem Lasso. Wesentlich anders geht es zu, wenn seine Leute mit dem Schlagnetz Vögel oder mit der Reuse Fische in Massen fangen. Aber damit nicht genug. Auf den Gütern wird ja auch gebacken und Bier gebraut, getischlert und getöpft, es werden Matten geflochten und Boote gebaut. Alles das wird mit Sachlichkeit und Humor, mit Freude am Gegenstand und der Darstellung mit epischer Breite geschildert. Demgegenüber nehmen, wie gesagt, die Bilder, die sich auf den Totenkult beziehen, nur einen geringen

seinem ausgesprochenen Ewigkeitsdrange wenig Gebrauch von ihr gemacht hat. Freilich wird man zugeben müssen, daß auch technische Gründe eine Rolle gespielt haben. Wo man keinen guten Kalkstein zum Auskleiden der Wände zur Verfügung hatte, lag es nahe, diese einfach roh zu glätten, zu verputzen und dann zu bemalen. Das war z. B. in den zahlreichen Privatgräbern des Neuen Reiches in Theben der Fall, in denen die Malerei bei weitem gegenüber dem Relief überwiegt. Schließlich hat die Malerei



236. Korn mahlende Frau. Kalkstein. Aus Gise. Um 2400 v. Chr. Länge 34 cm. Ägypt. Mus. d. Universität Leipzig.

Raum ein. Es sind im wesentlichen die langen Reihen der Opferträger, die den Toten mit den Erzeugnissen seiner Güter und mit Hausrat versehen, das Schlachten der Opfertiere und der Transport der Statuen des Verstorbenen zum Grabe.

Mit dem Ende des Alten Reiches treten ganz neue Bildinhalte auf. So wird in einem Felsengrabe die Eroberung einer fremden Festung mit interessanten Einzelzügen geschildert. Darin muß man doch wohl die Wiedergabe eines einmaligen geschichtlichen Ereignisses erblicken, ebenso wie in der Darstellung des Einzuges einer Handel treibenden Semitenkarawane in einem Fürstengrabe des Mittleren Reiches, der sogar die Namen der



237. Weinernte. Wandmalerei im Grabe des Ipuje in Theben. Um 1250 v. Chr. $\frac{1}{6}$ nat. Gr. Rechts Weinlese, links Kelter: die Trauben werden mit den Füßen ausgetreten. (Nach Davies, Two Ramesside Tombs at Thebes, New York 1927.)

Schechs beigegeben sind. Im Neuen Reiche erfährt der Bildbestand eine wesentliche Bereicherung durch die Szenen der tributbringenden Fremdvölker und der mancherlei Ausschnitte aus dem Soldatenleben, eine Folge der Tatsache, daß jetzt auch Generale unter den Großen des Reiches eine bedeutende Rolle spielen. Und dazu treten in steigendem Maße religiöse Inhalte: der reich ausgestaltete Leichenzug, die Zeremonien am Grabe, Opfer an die Götter, Prozessionen an den Götterfesten und dgl. Es leuchtet ein, daß manche dieser Inhalte sich mit der oben angedeuteten Bedeutung der Grabbilder nicht vertragen. Diese gilt offenbar in ihrer reinsten Ausprägung für das Alte Reich, während mit dessen Ende ein Bedeutungswandel eingesetzt haben muß, der neben das magische Bild das Erinnerungsbild und schließlich auch das dem allgemeinen Schmuckbedürfnis verdankte Abbild treten ließ.

Aus dem Gesagten erhellt die ungeheure Bedeutung dieser Grabbilder für die ägyptische Kulturgeschichte. Sie sind in der Tat eine Illustration des ägyptischen Lebens, wie sie in dieser Großartigkeit keine andere Kultur aufzuweisen hat (Abb. 223, 225, 237—40). Sie werden ergänzt durch die Reliefs der Tempel, auf die hier näher einzugehen der Raum verbietet (Abb. 219, 235, 241). Nur über eine besondere Form, das Kampfrelief, seien hier ein paar Worte gesagt. Es ist die große Leistung der Ramessidenzeit, wenn nicht bereits der 18. Dynastie. Diese Bilder überziehen die weiten Tempelwände und Pylone und schildern die schicksalschweren Kämpfe, denen Ägypten die Erhaltung seines Bestandes verdankt. Das Neuartige an ihnen ist die Sicherheit ihrer Komposition und das große Pathos ihrer Gesamthaltung. Beides ist wesentlich gefördert worden durch die Bauleidenschaft der Epoche, mit deren Tempo die Reliefs Schritt halten müssen. Das versenkte Relief kommt dieser Forderung entgegen und verstärkt zugleich mit seinen scharfen Konturen und kräftigen Schatten die malerische Bewegtheit des Ganzen.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, über die kunstgeschichtlichen Stilphasen der Bilder zu sprechen, so reizvoll es sein würde, etwa den Formenwandel von der strengen 4. Dynastie mit ihren knappen Andeutungen (Abb. 239) hinüber zu verfolgen zur 5. mit ihrer reicheren Formensprache und der 6. mit ihrer gesteigerten Leidenschaft (Abb. 240).

Die Stellung zur Natur ist während des Alten Reiches eine unbewußte, naive und mythische Verbundenheit, und man kann die Bilder nicht gründlicher verkennen, als daß man ihnen eine sentimental-bukolische Stimmung unterlegt. Im Neuen Reich mit seiner überfeinerten groß-



238. Schreiner und Goldschmiede. Wandmalerei im Grabe des Nebamun und Ipuki in Theben. Um 1400 v. Chr. $\frac{1}{6}$ nat. Gr. Oben links: Abwägen von Goldringen, die verarbeitet werden sollen; unten links: Abliefern fertiger Schmuckstücke; oben rechts: Schreiner schnitzen Osiris- und Isiszeichen, die in einen Schrein eingelegt werden sollen; unten rechts: Goldschmiede bei der Arbeit. (Nach Davies, The Tomb of Two Sculptors at Thebes, New York 1925.)

vom unserigen von Grund auf verschieden ist, wird deutlich, wenn wir den Grundlagen der Naturwiedergabe in der ägyptischen Kunst nachgehen.



239. Fischfang. Kalkstein. Relief aus dem Grabe des Rahotep in Medum. Um 2700 v. Chr. Breite 92 cm. Berlin, Staatl. Museen. Der Aufbau ist noch sehr einfach. Die Dreierheit steht ganz wie in der Schrift für die Mehrzahl.

städtischen Zivilisation ist das freilich anders geworden, und wenn jetzt, um nur ein Beispiel zu nennen, Thutmosis III. in Karnak die Tiere und Pflanzen, die er auf seinen syrischen Feldzügen angetroffen hat, wie in einem naturwissenschaftlichen Handbuch an den Tempelwänden abbilden läßt, so zeigt das deutlich, daß man sich der Natur bewußt geworden ist, womit man sie in gewissem Sinne zugleich verloren hat (Abb. 241). Damit ist freilich nur Einiges angedeutet.

Daß das ägyptische Verhältnis zur Natur

Das, was unsere Art der Naturwiedergabe von der ägyptischen unterscheidet, ist mit dem Begriff der Perspektive angedeutet, wenn auch keineswegs erschöpft. Diese ist mit der griechischen Kunst des 5. Jahrhunderts v. Chr. in die Welt getreten, hat allerdings ihre mathematische Ausbildung erst während der Renaissance erfahren. Daraus folgt, daß die ägyptische Art zu sehen im Prinzip allen „vorgriechischen“ Künsten gemeinsam ist. Worin besteht sie? Wenn wir bei der Betrachtung ägyptischer Flachbilder gewahren, daß wichtige Personen entgegen den realen Größenverhältnissen durch ihren größeren Maßstab vor den übrigen herausgehoben werden, daß in ein und demselben Bilde verschiedene Phasen eines fortlaufenden Vorganges gegeben werden, daß man aus reiner Gedankengesellschaft Gegenstände ins Bild setzt, ohne über deren wirkliche Lage im Raume etwas aussagen zu wollen, wenn man schließlich in einem Bilde Teile

eines Körpers zur Darstellung bringt, die niemals auf einmal mit einem Blick wahrgenommen werden können, vielleicht überhaupt nicht sichtbar sind, so geht daraus ganz klar hervor, daß für die Naturwiedergabe nicht der Seheindruck maßgebend ist, den das Auge aufnimmt, sondern vielmehr die lebendige Vorstellung vom Vorbilde. All' diese Züge finden sich freilich auch in Werken der neueren Kunstgeschichte bis in die Renaissance hinein. Trotzdem unterscheiden sich ägyptische Werke von ihnen in ganz grundsätzlicher Weise, und zwar insofern als die ägyptischen Bilder im

Gegensatz zu jenen keinerlei Schrägansichten kennen. In ihnen erscheinen vielmehr alle Körper und deren Teile, als ob sie in gerader Richtung zu ihren Flächen gesehen wären. So kommt es, daß man, wenn man z. B. den menschlichen Körper zeichnen will, den Kopf, die Brust, Leib und Beine in Seitensicht gibt, daß dagegen das Auge und die Schultern in Vorderansicht erscheinen.

Bei der Untersuchung dieser Art des Sehens, geht Heinrich Schäfer, dem wir sie verdanken, von der Schaffenspsychologie aus, indem er fragt, was beim Schaffensprozeß im griechischen bzw. vorgriechischen Künstler vorgeht. Der eine formt, was er sieht, der andere tastet gewissen Vorstellungen nach, die in ihm lebendig sind. Der eine sieht die Natur als Ganzes von einem einheitlichen Blickpunkt aus, der andere



240. Ausschnitt aus einer Wand im Grabe des Mereruka in Sakkara. Um 2400 v. Chr. Oben: Begießen einer Anpflanzung; Mitte: Schlachten von Rindern; unten: eine Rinderherde schwimmt, von einem Nachen geleitet, durch den Nil. (Phot.: Lehnert & Landrock, Kairo.)



241. Pflanzen und Tiere, die Thutmosis III. von seinen Feldzügen in Syrien mitgebracht hat. Im Tempel von Karnak. Um 1500 v. Chr. Das geradezu wissenschaftliche Interesse, das man fremden Menschen, Tieren und Pflanzen darbringt, ist ein für diese Zeit besonders charakteristischer Zug. (Aufn.: Fr. Koch, Leipzig.)



242. Sitzbild des Prinzen Hemón. Kalkstein. Aus Gise. Um 2650 v. Chr. Höhe 1,56 m. Pelizaeus-Museum, Hildesheim.

Am Kopf Ergänzungen, darunter die einst farbig eingelegten Augen. Die Bemalung ist nur in geringen Resten erhalten. (Nach Junker, Giza, Bd. 1, Wien u. Leipzig 1929.)

sich ergebende geringe Bedeutung des „Künstlers“ nie bis in ihre letzten Tiefen erkannt haben. Man schätzte sich glücklich, einmal einen Künstlernamen entdeckt zu haben, ohne sich klar zu werden, daß hinter einem solchen Namen niemals eine Individualität weder als Mensch noch als Künstler greifbar wurde und somit für die Kunstgeschichte nichts damit gedient ist. Ebenso wenig würde es fruchten, etwa von einem „Meister des N.-Grabes“ zu sprechen, denn es würde vermutlich nie gelingen, zu diesem einen Werke andere hinzuzufinden, die sich in ihrer Gesamtheit als Werk eines bestimmten, klar umrissenen Einzelmenschen gegen andere abgrenzen ließen. Alle diese Bemühungen sind eben von vornherein verfehlt. Sie übertragen das uns geläufige Prinzip des Individualismus, das erst in späten Zeiten einer Kultur wirksam ist, auf eine Periode,

baut sein Bild aus Einzelvorstellungen zusammen. Mit dieser tatsächlichen Feststellung ist aber noch nicht beantwortet, worin die „vorgriechische“ Art zu sehen sich gründet und was sie geistesgeschichtlich gesehen bedeutet. Wir müssen uns hier begnügen, auf einen wesentlichen Gesichtspunkt hinzuweisen.

Die Tatsache, daß ein ägyptisches Bild nicht von einem Blickpunkt aus gesehen ist, es also auch seinerseits nicht dem Betrachter einen bestimmten Platz anweist, nämlich jenen Platz, von dem aus der Künstler es entworfen hat, zeigt den Weg für die Beurteilung der Rolle der Künstlerpersönlichkeit in der ägyptischen Kunst: das künstlerische Ich ist vollkommen belanglos, die ägyptische Kunst ist anonym, sie ist aus der Tiefe des Volkes heraus geformt, ganz so wie etwa ein Volkslied oder ein Mythos entsteht, von dessen „Verfasser“ keine Kunde meldet. Die das Kunstwerk schaffende Persönlichkeit — und natürlich ist es eine solche, da die „Masse“ niemals Kulturleistungen hervorbringen kann — ist also kein der Wirklichkeit als isoliertes Ich gegenüberstehender „Schöpfer“, sondern ein „Vermittler“, der den metaphysischen Drang der Gemeinschaft, der er verhaftet bleibt, interpretiert. Es ist bezeichnend, daß die modernen Betrachter der ägyptischen Kunst sehr wohl bemerkt haben, daß der unübersehbaren Fülle der Kunstwerke nur ein paar ganz vereinzelte und zufällig überlieferte Künstlernamen gegenüberstehen, daß sie aber die daraus



243. Oberteil des Standbildes des sogen. „Dorfschulzen“. Holz. Aus seinem Grabe bei Sakkara. Um 2500 v. Chr. Höhe der ganzen Statue 1,10 m. Kairo. Die Statue trug einst einen bemalten feinen Stucküberzug.

in der es noch keinerlei Geltung besitzt. Aber noch mehr! Auch die Bildwerke des Bamberger Domes etwa sind aus einer Werkgemeinschaft heraus entstanden, deren Mitglieder sich nicht als Individualitäten, sondern als dienende Glieder fühlten und die daher ihrer Zeit nicht als Künstlerpersönlichkeiten bewußt wurden. Trotzdem haben wir Heutigen grundsätzlich die Möglichkeit und damit die Pflicht, die Werke nach ihren Meistern zu sondein und deren Wesen zu ergründen. Anders in Ägypten, wo das schöpferische, sich bewußt gegen das Werk absetzende Individuum nicht einmal latent vorhanden ist. Frühestens seit dem Ende des Mittleren Reiches werden wir damit rechnen dürfen, und höchst bezeichnenderweise setzen gleichzeitig die immer häufigeren Versuche ein, das Prinzip der Geradansichtigkeit zu durchbrechen und Schrägansichten einzuführen, ohne daß indes diese Versuche die entscheidende Wendung zum Sehbilde zur Folge gehabt hätten.

Eine natürliche Folge dieses anonymen Schaffens ist es, daß einer solchen Kunst der Begriff des Plagiats fremd ist. Man wird immer wieder beobachten können, wie irgendeine Formung einer Einzelheit an den verschiedensten Stellen aufgegriffen wird, wie man auch mit dem Vorhandensein von Musterbüchern in weitem Maße rechnen muß.

Wie sich so ein innerer Zusammenhang zwischen der Naturwiedergabe in der ägyptischen Kunst und ihrer Anonymität ergibt, so ist auch die oben geschilderte Belebbarkeit des Bildes von großem Einfluß auf sie gewesen. Ein Bild, das wirkliches Leben gewinnen soll, muß die wesentlichen Teile seines Vorbildes aufweisen. Die Schrägansicht eines Menschen etwa, die nur eine Schulter zeigt, würde für ägyptisches Empfinden lebensnotwendiger Teile beraubt sein und daher ihren höheren Zweck zu erfüllen nicht in der Lage sein. Auch von dieser Seite her kommt man also dem Sinn und der Bedeutung der ägyptischen Sehweise näher.

Wir haben in erster Linie das Flachbild herangezogen, weil es vermöge seiner Eigenart besonders geeignet ist, diese Dinge zu klären. Natürlich ist das Rundbild denselben Bedingungen unterworfen, ist es doch auf demselben Boden erwachsen (Abb. 217, 218, 236, 242—44). Näher darauf einzugehen, müssen wir uns leider versagen. Ebensowenig können wir hier das reiche Kunstgewerbe heranziehen, soviel sich auch gerade für unsere Betrachtung daraus gewinnen ließe (Abb. 216, 226, 245—247).



244. Oberteil der Kalksteinfigur einer Königin. Aus El Amarna. Um 1360 v. Chr. Höhe der ganzen Statuette 41 cm. Berlin, Staatl. Museen.



245. Blaue Fayencegefäße. Um 1400 v. Chr. Durchmesser der rechten Schale 10 cm. Berlin, Staatl. Museen. (Nach Wolf, Das ägyptische Kunstgewerbe (Boßert, Geschichte des Kunstgewerbes, Bd. 4), Berlin 1930.)



246. Brusttafel aus Gold und Edelsteinen aus einem Prinzessinnengrabe bei Dahschur. Um 1800 v. Chr. Höhe rund 8 cm. Kairo. König Amenemhès III. erschlägt, von der Geiergöttin beschützt, Asiaten.



247. Gold- und Silbergefäße und goldenes Armband aus dem Funde von Zagazig. Um 1250—1200 v. Chr. Höhe der Kanne in der Mitte 17,5 cm. Kairo. Die Weinkanne in der Mitte aus Silber mit goldenem Henkel und Rand, der goldene Lotosbecher rechts aus dem Besitze der Königin Tewosret. Der goldene Krug links ist mit einer liegenden Kuh verziert, durch die ein Ring zum Aufhängen gezogen ist. Das Armband trägt den Namen Ramses' II, die Körper der beiden Enten sind aus Lapislazuli.

SCHRIFT, SPRACHE, LITERATUR, WISSENSCHAFT

In seiner Hieroglyphenschrift hat das Ägyptertum sein Eigentümlichstes gegeben, sie ist vielleicht seine großartigste Leistung und zugleich von weltgeschichtlicher Bedeutung. Ihre Entwicklung scheint sich verhältnismäßig schnell in jener Periode vollzogen zu haben, die der 1. Dynastie unmittelbar vorhergeht; in ihren Grundprinzipien ist sie von da an unverändert geblieben. Hervorgegangen ist sie wie jede auf der Erde nachweisbare Schrift letzten Endes aus einer reinen Bilderschrift. Eine solche bemüht sich, gewisse Geschehnisse durch bildliche Darstellung zu übermitteln. Dabei vermag sie zwar gewisse Gedankeninhalte wiederzugeben, aber keine Worte und Sätze. Denn sie ist noch nicht an die Sprache gebunden, sie kann noch in ganz verschiedenen Worten, sogar Sprachen gelesen werden. Erst in dem Augenblick, in dem die Sprache sich mit den Bildern verbindet, beginnt die Umwandlung zur Lautschrift. Das Merkwürdige ist nun, daß im ägyptischen Schriftsystem die Lautschrift die Bilderschrift nie ganz verdrängt hat, daß mithin bei den einzelnen Zeichen die Lautbedeutung eine verschieden große Rolle spielt, ein deutlicher Hinweis auf das ans Sinnliche gebundene ägyptische Lebensgefühl, dem die Abstraktion des griechischen Logos unvorstellbar ist.

Dieses Eindringen der Sprache in die Bilderschrift vollzieht sich etwa in folgender Weise:

1. Das Zeichen eines Mannes, der sich auf einen Stab stützt, bedeutet in der Bilderschrift „alter Mann“. Da sich dieses Zeichen aber mit dem Stamm *tnj* „altwerden“ verbindet, kann man es auch überall da verwenden, wo man den Stamm *tnj* verwendet, einerlei ob vom Altwerden eines Mannes oder einer Frau oder etwa eines Tieres die Rede ist. So zieht sich die Bedeutung „Mann“ aus dem Zeichen zurück, und nur die Bedeutung „alt“ haftet ihm an.

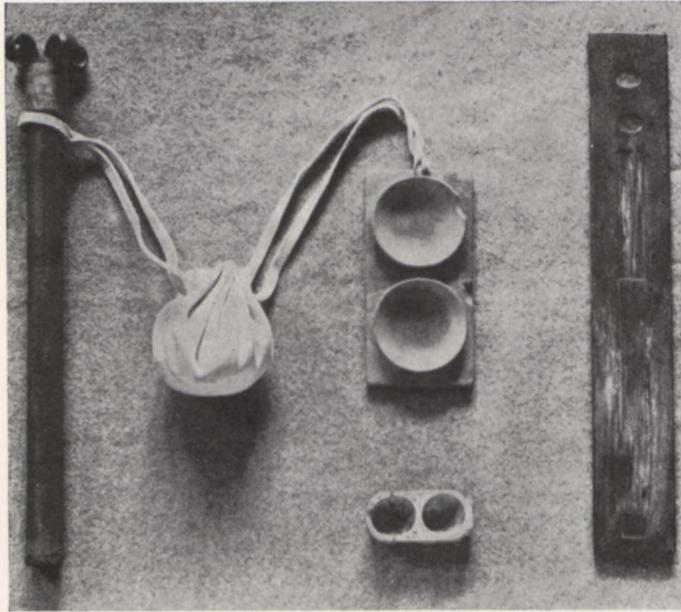
2. Diese erweiterte Verwendung eines Zeichens über seinen eigentlichen Bildinhalt hinaus eröffnet neue Möglichkeiten. Das Bild eines Tierohres wird nicht nur, wie oben angedeutet, allgemein für den Stamm *mšdr* „Ohr“ gebraucht, sondern auch für den Stamm *šdm* „hören“, da das Ohr das Organ des Hörens ist. Ebenso verwendet man das Zeichen „Auge“ nicht nur für das Wort *ır.t* „Auge“, sondern auch für die Worte „sehen“, „wachen“, „weinen“, „blind sein“ usw. Daraus ergibt sich eine große Vieldeutigkeit der Zeichen. Wie man dieser Schwierigkeit begegnet, werden wir später sehen.

3. Eine so weitgehende Verwendung eines Zeichens für ganz verschiedene Stämme führt zum folgenreichsten Schritte: Die Sprache setzt sich dem Bild gegenüber vollkommen durch, und man verwendet das Zeichen „Auge“, das, wie wir sahen, die Lesung *ır.t* hat, überall da, wo der Lautwert *ır* vorliegt, auch in Worten, die mit dem Auge und seinen Funktionen nicht das geringste zu tun haben, wie etwa in *ırj* „tun“. Damit hat das Zeichen „Auge“ aufgehört, ein Wortzeichen (Ideogramm) zu sein, es ist ein Lautzeichen (Phonogramm) geworden. In solchen Fällen haben wir dasselbe, was wir alle aus den Rätslecken unserer Zeitungen unter dem Namen „Rebus“ kennen.

Wie man sieht, berücksichtigte die Schrift nur die Konsonanten und wurden die Vokale gänzlich vernachlässigt. Das war natürlich ein Mangel, da z. B. die Konsonantenfolge *šdm* sehr verschieden vokalisiert und dementsprechend gedeutet werden konnte. (Es ist etwa so, als wenn wir im Deutschen die Wörter *binde*, *band*, *Band*, *Bände*, *Bund*, *Bünde* alle nur *bn* schreiben würden.) Die richtige Lesung und Deutung ergab sich erst aus dem Zusammenhang. Man war auf dieses System gekommen, weil im Ägyptischen die Bedeutung des Wortes an seinem Konsonantenskelett hing. Dieses blieb bei der Abwandlung unverändert, während die Vokale sich wandelten.

4. Nun gab es eine Menge verschliffener Wörter, die nur mehr einen Konsonanten aufwiesen, oder bei denen ein Konsonant vor den anderen das Übergewicht hatte. Man brauchte nur das Begriffszeichen solcher Wörter lautlich zu übertragen, und man war im Besitze von Einkonsonantenzeichen. Die Tatsache, daß man bemüht war, für jeden Laut ein solches Zeichen zu finden, zeigt deutlich genug, daß man sich wohl bewußt war, ein Alphabet gefunden zu haben. Wenn man trotzdem nicht zum rein alphabetischen Schriftsystem überging, so waren dafür besondere Gründe maßgebend, die wir noch kennen lernen werden.

Man kann Wortzeichen wie Lautzeichen für sich allein verwenden, gewöhnlich aber verbindet man sie miteinander. Um etwa anzudeuten, daß das Wortzeichen „Ohr“ *šdm* (= hören) gelesen werden soll und nicht etwa an den Stamm *ıdj* (= taub sein) zu denken ist, fügt man dem Bilde des Ohres das Laut-



248. Schreibgerät. Links: Nachbildung eines Schreibgeräts, wie es der ägyptische Schreiber über der Schulter trug. Es besteht aus dem Behälter für die Binsen, einem Lederbeutel für die Farbe und einer Schieferplatte zum Einreiben der schwarzen und roten Farbe. Darunter: Doppelfarbennapf aus grüner Fayence, griech. Zeit. Rechts: hölzerne Schreibpalette mit Vertiefungen für die Farben schwarz und rot und einem Schlitz für die Schreibbinsen. Um 1300 v. Chr. Alle drei Gegenstände Berlin, Staatl. Museen.

wohl man im Besitze eines Alphabets war, das verwickelte Schriftsystem mit seinen etwa 600 Wort- und Lautzeichen beibehielt. Schon eine äußerliche Erwägung mußte dafür sprechen. Da man die Vokale unbezeichnet ließ, wäre eine große Anzahl verschiedener Wörter, die sich im Konsonantenbestand glichen und sich nur durch den Vokalismus unterschieden, in der Schreibung zusammengelaufen, und ein Text wäre so undurchsichtig gewesen wie eine moderne Umschreibung in lateinischen Buchstaben. Dazu kommt aber noch ein Anderes und, wie mir scheint, tiefer Liegendes. Die ägyptische Hieroglyphenschrift ist infolge ihrer Eigentümlichkeit in der Lage, eine Fülle von Beziehungen zum Ausdruck zu bringen, die, wenn man den Text laut las oder wenn wir ihn heute übersetzen, gar nicht in die Erscheinung treten. Ob im Einzelfalle an solche Beziehungen zu denken ist oder nicht, ob sie im engeren Sinne etymologisch begründet sind oder im weiteren Sinne die „Eindeutung“ eines Wortes in ein Begriffsfeld anzeigen, das läßt sich oft nicht mit Sicherheit entscheiden. Zweifellos hat hier für den Ägypter ein großer Reiz bestanden, und oft ist für ihn eine sehr ernsthafte Sache gewesen, was wir mit dem Wort „Schriftspielerei“ andeuten. Einige Beispiele mögen verdeutlichen, wie das Vorstehende gemeint ist. Wenn man sowohl den Mistkäfer wie den Begriff „werden“ mit dem Zeichen der Käfers schreibt, so liegt die Vermutung nahe, daß der Mistkäfer ein Symbol des Werdens gewesen ist, obwohl es nicht so zu sein braucht. Und wenn man das Wort „siegeln“ mit dem Zeichen des Fingers schreibt, so sagt die Schrift mehr als Lesung und Übersetzung, indem sie darauf hinweist, daß „Siegeln“ gleich „den Finger im Siegelton abdrücken“ ist. Wenn man schließlich das Wort für „frieren“ mit dem Bilde eines vom Winde geblähten Segels schreibt, so läßt wieder das Schriftbild (nicht die Lesung) an den kalten Hauch des Nordwindes denken. Dieser Beziehungs-

zeichen m (das Bild einer Eule) zu. Damit ist jeder Irrtum ausgeschlossen und die Gefahr der Vieldeutigkeit der Zeichen behoben.

Es besteht nun eine gewisse Neigung, in der Schreibung der Wörter die Wortzeichen den Lautzeichen folgen zu lassen. Das erweckte den Anschein, als ob die Wortzeichen die Aufgabe hätten, den Sinn der Lautzeichen zu bestimmen, während entwicklungsgeschichtlich gesehen umgekehrt die Lautzeichen den Lautwert der Wortzeichen bestimmten. Daraus bildet sich die Gepflogenheit, die lautliche Schreibung eines Wortes durch ein Wortzeichen zu ergänzen, dessen Bild auf die Begriffszugehörigkeit des lautlichen Zeichenkomplexes hindeutet. Man fügt also etwa dem Lautzeichen rh = „wissen“ das Bild einer Buchrolle zu, um auf diese Weise anzuzeigen, daß es sich bei diesem Worte um einen abstrakten Begriff handelt. Solche Wortzeichen heißen Determinative oder Deutzeichen. Mit ihnen wendet sich die Schrift von ihrem Wege zur lautlichen Schreibung ab und wieder zur begrifflichen hin.

Es bleibt noch übrig, die Frage aufzuwerfen, warum man denn, ob-

reichtum muß dem schriftkundigen Ägypter das Studium eines Textes zu einem Genuß gemacht haben, und dieser reizvolle Genuß hat ihn zur Ausbildung des einzigartigen Kunstwerks seiner Hieroglyphik befähigt. Zugleich ergibt sich aus dem Gesagten, daß keine noch so gute Übersetzung einen ägyptischen Text ganz auszuschöpfen vermag, und daß schon aus diesem Grunde Kenntnis des Ägyptischen selbstverständliche Voraussetzung ist für jeden, der sich um das Ägyptertum ernsthaft bemüht.

Daß die Zeichen niemals ihren Bildcharakter aufgegeben haben, wurde schon an anderer Stelle gesagt. Mit der ihrer Natur eigenen scharfen Charakteristik ihrer realen Vorbilder haben sie zweifelsohne auch auf die große Kunst eingewirkt. Aber auch sie selbst sind ein echtes Kunstwerk. Die Bändigung all' der verschiedenen Zeichen zu wohlabgewogenen Zeilen ist in großartiger Weise gelungen und die Schrift zu einem gern angewandten Ornament ausgebildet.

Für die Bedürfnisse des täglichen Lebens bildete man eine bequemere Art zu schreiben aus. Man wählte als Schreibgerät ein schräg abgeschnittenes Binsenrohr und schwarze Tusche (Abb. 248) und als Beschreibstoff den Papyrus, den man aus dem Mark der Papyrusstaude gewann und zu Blättern verarbeitete. Diese klebte man aneinander und rollte den fertigen Streifen zusammen. Als billigen Ersatz verwendete man Kalksteinsplitter und Topfscherben, die sogenannten Ostraka. Dieser Beschreibstoff bewirkte natürlich eine Veränderung des Schriftcharakters, die durch den Wunsch, die Zeichen zu vereinfachen und abzukürzen noch verstärkt wurde. So entstand die „hieratische“ Schrift, die naturgemäß dem Wandel der Zeit und des Ortes wie auch des jeweiligen Schreibers stark unterworfen gewesen ist. Und zwar ging neben einer mehr kursiven „Geschäftsschrift“ eine kalligraphische „Buchschrift“ einher, deren Formen mehr und mehr auseinandergingen (Abb. 249). Jene nennen wir seit dem 8. Jahrhundert v. Chr., wo sie einen außerordentlichen Grad der Verkürzung erreicht hat, „demotisch“, diese hat später die Verbindung mit dem Leben ganz verloren und hat schließlich in erstarrten Formen nur noch der religiösen Literatur gedient. Das Demotische dagegen hat sich bis ins 3. Jahrhundert n. Chr. gehalten und ist dem griechischen Alphabet erst gewichen, als das Christentum in Ägypten Fuß faßte und es mit dem Ägyptertum zu Ende war, ein beachtlicher Hinweis darauf, was diesem seine Schrift bedeutet hatte.

Das Eingangstor in das innere Wesen eines Volkes ist seine Sprache. Deshalb ist die Kenntnis der Sprache eines Volkes erste Vorbedingung, wenn man seinem Weltgefühl näher kommen will. „Gute Übersetzungen in Ehren, aber den originellen Ausdruck kann keine ersetzen, und die Ursprache ist in Wort und Wendung schon selber ein historisches Zeugnis ersten Ranges“ (Jacob Burckardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen). Nun sind wir der ägyptischen Sprache gegenüber in einer besonders mißlichen Lage. Denn sie gehört nicht nur wie viele andere zu den „toten“ Sprachen, die keine Träger mehr haben, die uns ihren Rhythmus und Klang lehren könnten; sondern infolge der Eigenart der Schrift, die ja keine Vokale



249. Abschnitt aus der Handschrift des medizinischen Papyrus Ebers. Aus Theben. Um 1550 v. Chr. Leipzig, Universitäts-Bibliothek. Beispiel einer schönen hieratischen Buchschrift. (Nach Ebers, Papyrus Ebers, Bd. 1, Leipzig 1875.)

schreibt, ist uns überhaupt nur ein leeres Gerippe übrig geblieben. Weil wir das Ägyptische nicht „sprechen“ können, muß uns eine wesentliche Seite seines Wesens verschlossen bleiben. Wir werden nie seine Physiognomie kennen lernen, sondern müssen uns darauf beschränken, sein System zu ergründen.

Zwar haben die Christen des 3. Jahrhunderts n. Chr., als sie die Bibel in ihre Sprache übersetzten, sich griechischer Buchstaben bedient und daher auch die Vokale geschrieben. Aber man braucht sich nur einmal klar zu machen, daß die von ihnen gesprochene Sprachstufe des Ägyptischen, das sogenannte Koptische, vom Altägyptischen, der Sprache des Alten Reiches, durch drei Jahrtausende, vom klassischen Ägyptisch des Mittleren Reiches durch 2200 Jahre und vom Neuägyptischen der Zeit Ramses' II. durch anderthalb Jahrtausende getrennt war, um zu begreifen, daß das Koptische von nur sehr bedingtem Wert für die Wiederherstellung der alten Sprache sein kann. Man bedenke, daß die letzte und niedrigste der drei genannten Zahlen, wenn wir sie auf unsere eigene Geschichte anwenden, bereits in die Zeit der Völkerwanderung führt. So versagt das Koptische nicht nur für den größten Teil des Wortschatzes, sondern z. B. auch für die Mehrzahl der Verbalformen. Aus ganz anderen Quellen haben wir gelernt, daß das Ägyptische lange vor der Zeit, aus der unsere ältesten Inschriften stammen, einmal ebenso reich an Stämmen gewesen ist wie die semitischen Sprachen. Und nur durch verwickelte Überlegungen hat man herausbekommen, daß unter Verbalformen, die in der Schrift vollkommen gleich aussehen, sehr verschiedene Formen sich verbergen können. Eben darin liegt die Hauptschwierigkeit des Verständnisses ägyptischer Texte. Ohne Zweifel ist schon das älteste Ägyptisch, das wir kennen, einem tiefgreifenden Zersetzungsprozeß verfallen. Und unter unseren Augen vollziehen sich immer von neuem Wandlungen der Sprache, bis sie schließlich im Koptischen der Erstarrung anheimfällt.

Charakteristische Züge der ägyptischen Sprache sind ihre Neigung zu konkreter Ausdrucksweise und die damit zusammenhängende Beliebtheit der Metapher, ihre knappe und bündige Formulierung, ihr reicher Wortschatz und ihr strenger Satzbau.

Diesen Andeutungen über die Sprache fügen wir einige über die Literatur an. Was an ägyptischer Literatur auf uns gekommen ist, kann gewiß nur ein kleiner und zufälliger Ausschnitt aus dem einst vorhandenen sein. Es ist allemal ein unerhörter Glücksfall, wenn ein zerbrechlicher Papyrus durch die Jahrtausende hindurch sich bis auf unsere Tage gerettet hat. Täglich kann ein neues Werk auftauchen und unsere Anschauungen entscheidend beeinflussen. Schon diese Lückenhaftigkeit des Materials verbietet es, heute eine Geschichte der ägyptischen Literatur zu schreiben. Selbst eine geschichtliche Ordnung des vorhandenen Materials ist oft nicht möglich, da die für diese Aufgabe zur Verfügung stehenden Mittel noch keine sicheren Grundlagen zu bieten vermögen. So steht eine ägyptische Literaturgeschichte einstweilen nur als fernes Ziel vor Augen. Die Literaturwerke als Ausdruck bestimmter Geisteshaltungen zu fassen, die jeweils durch ihre Stelle auf dem Schicksalswege der ägyptischen Kultur bestimmt sind, ist heute noch in der großen Mehrzahl der Fälle unmöglich. Wie diese einst zu erstrebende Geschichte der ägyptischen Literatur aber auch aussehen möge, sie wird sicherlich so wenig wie die der bildenden Kunst eine Geschichte der Künstler, d. h. in diesem Falle der Dichter sein. Was oben über die Anonymität der bildenden Kunst gesagt wurde, gilt in vollem Umfang auch hier. Da wir Dichter nie als Individuen werden fassen können, wird die Forschung darauf aus sein müssen, die Literaturformen zu bestimmen und ihre Gestalt zu deuten. Hier eröffnet sich schon heute ein weites Feld.

Wenn wir absehen von den sehr verschiedenartigen literarischen Schöpfungen, die sich unter den sogenannten Pyramidentexten finden, die in den Kammern von Pyramiden aufgezeichnet sind, und ferner von den einfachen Liedern, die hier und da den Bildern der Privatgräber beigelegt sind, und schließlich von den vereinzelt Königsannalen und den religiösen Texten, die die Tempelwände uns liefern, so ist der weitaus größte Teil der ägyptischen Literatur auf Papyri überliefert, und diese verdanken wir zumeist dem Betrieb der Schreiberschulen. Es lohnt daher, auf diese einen Blick zu werfen.

Wir kennen sie genauer erst seit dem Neuen Reich, doch werden wir ähnliche Verhältnisse auch für

die ältere Zeit anzunehmen haben. Die Kenntnis der Schrift war begreiflicherweise Vorbedingung für jede Beamtenlaufbahn. Sie gab jenen, die sie erworben hatten, von vornherein eine bedeutende Überlegenheit, die nur zu leicht zu groteskem Dünkel führte. Auf der anderen Seite muß freilich betont werden, daß der Beruf des Schreibers ein Beamtenideal ausgebildet hat, dem ein hohes Ethos nicht abgesprochen werden kann. Die Ausbildung dieser Schreiber war derart, daß sie zunächst die Elemente der Schrift erlernten, wobei man sie gewisse Literaturwerke abschreiben ließ, denen man einen besonderen Wert zuschrieb. Nach erfolgter Ausbildung wurde der Schüler als Schreiber angestellt, ohne daß jedoch der Unterricht für ihn aufgehört hätte. Denn auch jetzt noch gab ihm sein Vorgesetzter Werke zum Abschreiben, die in ihrem Inhalt pädagogischer Natur waren oder ihn jenen Geschäftsstil lehrten, der in seinem Berufe unumgänglich war. Nur zum Teil enthalten also die Schreibhefte dieser Schüler Literaturwerke, die aus den Schulen selbst hervorgegangen sind — es gehören dahin vor allem jene Warnungen, die dem Schüler alle möglichen Berufe in den schwärzesten Farben malen, um ihm zum Schluß den des Schreibers als den einzig erstrebenswerten hinzustellen —, ihr größerer Teil sind echte Kunstwerke, die auf diese Weise für uns gerettet worden sind. Zugleich sieht man, daß die Auswahl, in der uns diese Werke überliefert sind, keine rein zufällige ist und daß die Möglichkeit besteht, daß vieles verloren gegangen ist, weil es der Einstellung der Schreibschulen nicht zusagte. Der Vergleich mit den Mönchen des Mittelalters liegt hier nahe.

Was dem Ägypter die Wissenschaft bedeutete, diese Frage können wir hier nur streifen und zugleich an einigen Beispielen einen ungefähren Eindruck von ihr vermitteln. Wir beginnen mit der Mathematik. Das Ziffernsystem des Ägypters ist aufgebaut auf dem Dezimalsystem, „das ihm die Natur in seinen Fingern — in des Wortes wahrer Bedeutung — an die Hand gegeben hat“ (Sethe). Für die Eins und jede Potenz von 10 bis zur Million ist ein eigenes Zahlzeichen vorhanden, das so oft gesetzt wird, wie die betreffende Größe vorhanden ist. Der große Vorzug dieses Systems ist seine Übersichtlichkeit und die Tatsache, daß es nur 7 Zahlzeichen benötigt, sein Nachteil, daß seine Schreibung viel Raum erfordert. Unter den heiligen Zahlen spielt die 3, die 4 und die 7 die größte Rolle.

Von den verschiedenen Rechenoperationen konnte die Addition durch einfaches Auszählen vollzogen werden. Die Subtraktion ließ sich auf eine Ergänzungsrechnung zurückführen („Ergänze 5 zu 9“ statt $9 - 5$). Die Multiplikation wird ohne Kenntnis des Einmaleins in tastender Weise durch Verdoppelung ausgeführt. Will der Ägypter $14 \cdot 5$ ausrechnen, so schreibt er:

$$\begin{array}{r} / 1 \quad 14 \\ \quad 2 \quad 28 \\ \quad \quad / 4 \quad 56 \end{array}$$

plikatoren sucht er diejenigen heraus, die zusammen 5 ergeben und bezeichnet sie durch einen Strich. Das Ergebnis ist die Summe der Teilprodukte, die zu den bezeichneten Ziffern gehören, also in unserem Falle $14 + 56 = 70$. Die Division wird nach demselben Schema auf dem Wege der Halbierung ertastet. Die Rechnung $19 : 8$ sieht also so aus:

$$\begin{array}{r} 1 \quad 8 \\ / 2 \quad 16 \\ \quad 1/2 \quad 4 \\ \quad \quad / 1/4 \quad 2 \\ \quad \quad \quad / 1/8 \quad 1 \end{array}$$

einen Strich bezeichneten) Kennziffern, deren zugehörige Teilprodukte addiert den Dividend 19 ergeben. Das Resultat lautet also $2 \frac{1}{4} \frac{1}{8}$ oder in unserer Ausdrucksweise $2 \frac{3}{8}$. Quadrieren und Quadratwurzelrechnung waren gleichfalls bekannt.

Sehr merkwürdig ist die Bruchrechnung. Man kennt nur Stammbrüche (mit dem Zähler 1), die man ohne Nennung des Zählers bezeichnet („der sechste Teil“ für $1/6$) und Komplementbrüche, die die Stammbrüche zu einem Ganzen ergänzen und die man durch Nennung nur des Nenners bezeichnet („die 5 Teile“ für $5/6$). Die letzteren Brüche werden jedoch mit Ausnahme von $2/3$ beim Rechnen nicht verwendet. Alle anderen Brüche werden durch Reihen von Stammbrüchen ausgedrückt, so schreibt man anstatt $4/7$: $1/2 \ 1/14$. Zur Errechnung solcher Stammbruchreihen an Stelle gemischter Brüche benutzte man Tabellen.

Die Geometrie war für die Feldmessung von größter Bedeutung, da alljährlich durch die Überschwemmung viele Feldgrenzen verwischt wurden und neu errechnet werden mußten. Den Inhalt eines Rechtecks haben die Ägypter richtig aus dem Produkte der beiden Seiten errechnet, desgleichen die Fläche eine

gleichschenkligen Dreiecks aus halber Grundlinie mal Höhe und die Länge der Katheten eines rechtwinkligen Dreiecks aus der Fläche und dem Kathetenverhältnis. Den Inhalt des Kreises haben sie recht genau bestimmt, indem sie vom Durchmesser des Kreises $1/9$ abzogen und das Ergebnis mit sich selbst multiplizierten. Bei dieser Rechnung ist der Fehler nur sehr gering, denn es ergibt sich für die Zahl π 3,16 statt 3,14. Schließlich gelang ihnen die Berechnung des Inhaltes eines Pyramidenstumpfes, und zwar mit Hilfe der genauen Formel $V = \frac{h}{3} \cdot (a^2 + ab + b^2)$.

Uns interessiert hier vor allem die Frage, ob man von einer ägyptischen mathematischen Wissenschaft sprechen kann oder nicht. Die bisher herrschende Meinung, daß die von den Ägyptern in der Mathematik erreichten Kenntnisse gering gewesen seien und von einer mathematischen Wissenschaft nicht gesprochen werden könne, bedarf einer gründlichen Nachprüfung. Es mehren sich die Stimmen, die darauf hinweisen, daß die Ägypter einen abstrakten Zahlbegriff entwickelt haben, daß die Abstraktion von Regeln und Gesetzen sich angebahnt hat, daß sie sich auch rein theoretische Probleme gestellt haben. Es kann insbesondere seit der Veröffentlichung des Moskauer Papyrus kein Zweifel mehr sein, daß die ägyptische Mathematik mit einer wissenschaftlichen Betrachtungsweise begonnen hat. Allem Anschein nach war jene klassische Überlieferung wohl unterrichtet, die den Ägyptern bedeutende mathematische Kenntnisse zuschrieb und die griechische Geometrie aus Ägypten herleitete.

Zu den wissenschaftlichen Leistungen der ägyptischen Kultur gehört ferner ihre Zeitrechnung. Das ägyptische Jahr hatte als sein natürliches Neujahr den Beginn der Nilschwelle im Juli, und aus der Natur selbst ergaben sich die drei Jahreszeiten der Überschwemmung, des Winters, der nach dem Heraustreten der Äcker aus dem Wasser benannt war, und des Sommers, der wasserlosen Zeit. Wenngleich das Naturereignis, an das dieses Bauernjahr anknüpfte, mit großer Regelmäßigkeit eintrat, so bedeutete es doch eine wesentliche Vervollkommnung, als man das Neujahr an eine feste Himmelserscheinung anknüpfte. Dafür eignete sich der Frühaufgang des Fixsterns Sirius, der, nachdem er längere Zeit unsichtbar gewesen war, weil sein Aufgang in die Tageszeit fiel, je nach der geographischen Breite in der Zeit zwischen 13. und 20. Juli (also annähernd zur Sommersonnenwende) zum ersten Male kurz vor Sonnenaufgang wieder sichtbar wurde.

Das Jahr zerfiel in 12 Monate von 30 Tagen. An diese 360 Tage wurden fünf Schalttage angehängt. Das Jahr von 360 Tagen muß notwendig zu einem Zeitpunkt eingeführt worden sein, als sein Neujahrstag mit dem Frühaufgang des Sirius zusammenfiel. Da es um einen Vierteltag zu kurz war und sich infolgedessen sein Neujahrstag alle vier Jahre um einen Tag gegen den Siriusaufgang verschob, trat dieser Zusammenfall nur alle 1460 Jahre ein. Nun berichtet Censorinus, daß ein solcher im Jahre 139 n. Chr. stattgefunden habe. Das muß also auch in den Jahren 1321, 2781 und 4241 v. Chr. der Fall gewesen sein. Weil nun der Kalender 2781 anscheinend schon in Gebrauch war, kommt als Datum für seine Einführung vielleicht schon das Jahr 4241 v. Chr. in Frage. Doch fehlt dafür bis heute ein bündiger Beweis.

Obwohl der Fehler sehr bald bemerkt worden sein muß, hat man doch von der Schaltung eines Vierteltages abgesehen und es in Kauf genommen, daß die Feste im Laufe einer Siriusperiode durch das ganze Jahr wanderten. Zudem bestand neben dem bürgerlichen Wandeljahr ein festes Siriusjahr, das schon dadurch notwendig war, daß gewisse Feste an bestimmte Jahreszeiten gebunden waren. Um die Daten des bürgerlichen Jahres für solche Feste auszurechnen, bediente man sich eines Korrespondenzkalenders.

Mit diesem Siriusjahr sind die Ägypter die Schöpfer auch unserer Zeitrechnung geworden. Aber noch mehr! Sie teilten den Tag in 24 Stunden (anfänglich in 12 Tages- und 12 Nachtstunden je nach der Jahreszeit von wechselnder Länge) und teilten ferner den Himmelskreis in 36 „Dekane“, Sternbilder, die je 10 Tage vertraten, womit unsere Einteilung des Kreises in 360 Grad sehr wahrscheinlich zusammenhängt.

Die Medizin, auf die wir zum Schluß einen Blick werfen, genoß im Altertum von allen ägyptischen Wissenschaften die größte Achtung. Das war sicherlich wohlbegründet. Schon im Alten Reiche war das Spezialistentum wohl ausgebildet, und zweifellos werden schon damals in Tempelschulen Erfahrungen gesammelt und gewisse Kenntnisse des menschlichen Körpers gewonnen worden sein. Diese Erfahrungen und Kenntnisse wurden natürlich auch schriftlich niedergelegt, und glückliche Zufälle haben uns eine ganze Reihe medizinischer Schriften bewahrt. Unter ihnen ragen zwei besonders hervor, der Papyrus Ebers in Leipzig und der Papyrus Smith in New York.

Der Papyrus Ebers, dessen Handschrift der frühen 18. Dynastie angehört, ist ein Sammelwerk der verschiedensten medizinischen Abhandlungen. Aus ihm ergibt sich kurz folgendes Bild der Medizin: Die Symptomatologie ist überall da gut entwickelt, wo gut beobachtet werden kann, vor allem also, wo Erkrankungen des Auges und der Haut vorliegen und wo innere Krankheiten abtastbar sind oder sich durch Absonderungen und Ausscheidungen anzeigen. Überhaupt beobachtet man sorgfältig, was in den Körper eingeht und aus ihm herausgeht, macht sich Gedanken über Luft und Blut als Voraussetzungen des Lebens, über Herz und Puls, deren Tätigkeit vom Leben im Körper Zeugnis geben.

Alle diese Beobachtungen haben zu einer in ihrer Art grobartigen Synthese geführt, zur Lehre von den Gefäßen, über die im Ebers zwei Abhandlungen vorhanden sind. Vom Herzen aus führen Gefäße nach allen Gliedern, ihre Zahl wird verschieden angegeben, sie beruht indes auf reiner Spekulation. Äußerlich erinnert das System an den Blutkreislauf. Aber das Herz als mechanisch arbeitende Pumpe ist noch unbekannt und eine Einsicht in den tatsächlichen Vorgang noch nicht gewonnen. Ebenso sind die Anschauungen über den Inhalt der Gefäße, Blut, Luft, Wasser, Urin, Samen, Kot usw., spekulativ. Der Zustand der Gefäße erklärt Temperament und Stimmungen des Menschen. Daher müssen sie zum Zwecke der Heilung entsprechend behandelt werden. Diese einheitliche Grundlage verrät zwar keine Exaktheit, aber sie ist ein Anfang auf dem Wege zum systematischen Denken.

Die Therapie des Ebers verfügt über eine lange Reihe von Mitteln und verrät eine gute Vertrautheit mit pharmazeutischer Botanik, Zoologie und Mineralogie. Zahlreiche eingehende Bestimmungen zeigen, daß die Arzneibereitungs- und Verordnungslehre gut ausgebildet ist. Die Indikationen zur Anwendung der Mittel gehen oft von der Erwägung aus, daß dem Körper gewisse Stoffe zugeführt werden sollen, die ihm fehlen; daneben aber spielt die Anschauung eine Rolle, daß Krankheiten durch Götter und göttliche Wesen verursacht werden. Dagegen helfen magische Mittel, denen wir auf Schritt und Tritt begegnen, wie überhaupt die Magie begreiflicherweise einen breiten Raum in der Medizin einnimmt.

Etwas ganz anderes als der Ebers ist der Papyrus Smith. Er ist ein systematisch angeordnetes chirurgisches Lehrbuch. Im Gegensatz zu allen anderen medizinischen Papyri, bringt er seine Abschnitte nicht wahllos durcheinander, sondern er enthält eine nach festem Plan angeordnete Beschreibung von Verletzungen einzelner Körperteile, beginnend mit dem Kopf und hinuntergehend bis zum Rückgrat. Hier bricht der Text leider ab. So werden 48 Fälle behandelt, und zwar jeder einzelne nach einem festen Schema, das im folgenden an einem Beispiel klargemacht werden soll:

1. Überschrift: „Vorschrift für eine Wunde an seiner Schläfe.“
2. Symptome: „Wenn du einen Mann untersuchst mit einer Wunde an seiner Schläfe, die keine Schramme hat, während diese Wunde bis auf den Knochen geht, dann sollst du diese Wunde abtasten. Wenn du seinen Schläfenknochen heil findest, ohne daß ein Spalt, ein Loch oder ein Bruch darin ist,“
3. Diagnose: „dann sollst du zu ihm sagen: er hat eine Wunde an seiner Schläfe.“
4. Urteil. Hier gibt es drei Möglichkeiten: a) „es ist ein Leiden, das ich behandeln will“ (so in unserem Falle), b) „es ist ein Leiden, gegen das ich ankämpfen will,“ c) „es ist ein Leiden, gegen das sich nichts tun läßt.“ Von diesen drei Fällen bezeichnet die zweite einen zweifelhaften, die dritte einen hoffnungslosen Fall. Im letzteren werden keine therapeutischen Vorschriften gegeben, sondern nur in einigen Fällen erleichternde Maßnahmen empfohlen. Gerade diese Fälle sind für unsere Fragestellung interessant, denn sie zeigen ein unlegbares wissenschaftliches Interesse, das über den rein praktischen Zweck hinausweist.
5. Die Therapie. Sie hat keine bestimmte einleitende Formel. In unserem Falle lautet sie: „Du sollst

sie am ersten Tage mit frischem Fleisch verbinden und sie dann täglich mit Schmiersalbe und Honig behandeln, bis er gesund wird.“

6. Die Glossen. Sie werden eingeführt durch ein „was anlangt“ und erklären irgendeinen im vorhergehenden genannten Ausdruck. So heißt es etwa in unserem Beispiel: „Was „seine Schläfe“ anlangt, d. i. die Gegend zwischen dem Winkel seines Auges und der Mündung seines Ohres am Ende seines Kinnbackens.“ Diese Glossen, von denen der Smith 70 enthält, helfen sehr zum Verständnis des Textes.

Wenn wir zum Schluß noch erwähnen, daß der Autor unseres Textes auch das Gehirn kennt und sich über das Abhängigkeitsverhältnis des Körpers vom Gehirn Gedanken macht, womit eine dem Demokrit zugeschriebene Entdeckung nunmehr den Ägyptern zufällt, daß er das Herz als Zentrum eines Gefäßsystems begreift und die Pulsschläge als eine Folge der Herztätigkeit erkennt, so dürfte es außer allem Zweifel sein, daß wir auch von einer medizinischen Wissenschaft in Ägypten zu sprechen wohl berechtigt sind.

So wird man nicht umhin können, im Rahmen der ägyptischen Kultur auch der Wissenschaft eine Stätte zuzuerkennen, freilich zugleich sich freimachen müssen von der Gepflogenheit, griechischen Geist als absolute Norm zugrunde zu legen. Das ist auf dem Gebiet der Wissenschaft so irreführend wie etwa auf dem der Kunst.

Fragen wir schließlich, welche Epoche die kulturellen Voraussetzungen für die Entwicklung wissenschaftlicher Gesinnung geschaffen hat, so kann die Antwort wohl nur lauten: das Mittlere Reich, in dem wir das Bürgertum als Stand sich hatten bilden sehen und aus dessen städtischer Kultur nunmehr eine freie profane Wissenschaft hervorgehen konnte. Damit soll nicht geleugnet werden, daß schon im Alten Reich bedeutende Ansätze gemacht worden sind.

Eine Reihe von ägyptischen Lebensformen haben wir im Vorstehenden betrachtet und versucht, hinter diesen Einzelformen das aufzuspüren, was das Ägyptertum ausmacht. Was wir als das spezifisch Ägyptische empfinden, ergibt sich nicht etwa als Summe von Teilen, als Beieinander von Einzelformen, sondern umgekehrt ist in ihnen allen eine Kraft lebendig und wirksam, die sie formt. Sie ist in der Religion in gleicher Weise wie in der Kunst wirksam, wir würden ihr Wesen auch in der Musik oder in der Wirtschaft oder im Recht wiederfinden, wenn wir diese nur besser kennen würden. Ob wir diese Kraft nun als einen Kanon empfinden (Jolles), ob wir sie weltanschauliches Apriori (Freyer) oder Ursymbol (Spengler), die Idee des Ägyptertums oder den ägyptischen Stil schlechthin nennen, sie gilt es durch die lebendigen Einzelformen hindurch zu erkennen, indem wir diese auf ihre Bedeutung befragen. Ihre Erkenntnis ist das letzte Ziel jeglichen wissenschaftlichen Bemühens um das alte Ägypten. Damit ist zugleich gesagt, daß diese Aufgabe hier noch keineswegs gelöst werden konnte. Ihre Lösung ist vielmehr ein fernes Endziel.

Je weiter wir auf dem Wege dieser Erkenntnis fortschreiten werden, um so klarer wird es werden, daß die ägyptischen Lebensformen nicht nur von einer Kraft geformt und von ihr durchdrungen sind, sondern daß sie letzten Endes eins und untrennbar sind. Wenn wir von Religion, von Staat, von Kunst sprechen, so sind das nichts mehr als moderne Arbeitshypothesen. Ihrem Wesen nach sind in Ägypten Religion und Staat, Kunst und Religion, Staat und Kunst, Religion und Wissenschaft usw. keine für sich stehenden, selbständigen, gegeneinander abgrenzbaren Größen. Erst wo mit dem Ende des Mittleren Reiches die Differenzierung, die „Aufklärung“ einsetzt, da fallen sie auseinander, werden sie trennbare Einzelformen, deren Leben gleichzeitig abzusterben beginnt. Diese festgeschlossene Einheit jeglichen ägyptischen Lebens ist so ausgeprägt, daß sie als beispielhaft gelten darf.

LITERATUR-HINWEISE

Die Literaturangaben sollen dem Zweck dienen, jenen den Weg zu erleichtern, die tiefer in den Stoff eindringen wollen. Dabei ist auszugehen von den genannten zusammenfassenden Bearbeitungen. Die aufgeführten Spezialarbeiten beziehen sich im allgemeinen auf Einzelfragen, die im Text besonders behandelt sind, oder es sind Arbeiten der jüngsten Zeit, die in die aufgeführten Hauptwerke noch nicht eingegangen sind. Vollständigkeit ist nirgends angestrebt worden.

Da das Imprimatur bereits im Juli 1932 erteilt wurde, konnte die seitdem erschienene Literatur im Text zumeist nicht berücksichtigt werden. Das gilt vor allem für die 1933 erschienene Kulturgeschichte von Kees.

Kulturgeschichte:

v. Bissing, Die Kultur des alten Ägyptens (Sammlung Wissenschaft und Bildung). — Erman, Die Welt am Nil. Leipzig 1936. — Erman-Ranke, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum. Tübingen 1923. — Kees, Ägypten (Kulturgeschichte des Alten Orients, 1. Abschn.). München 1933. — Klebs, Die Reliefs des Alten Reiches, Heidelberg 1915. — Klebs, Die Reliefs und Malereien des Mittleren Reiches. Heidelberg 1922. — Klebs, Die Reliefs und Malereien des Neuen Reiches, Teil I. Heidelberg 1934. — Schneider, Kultur und Denken der alten Ägypter. Leipzig 1924. — Steindorff, Die Blütezeit des Pharaonenreiches. Bielefeld 1926. — Wiedemann, Das alte Ägypten. Heidelberg 1920. — Wolf, Individuum und Gemeinschaft in der ägyptischen Kultur (Leipz. Ägyptol. Stud., Heft 1). Glückstadt 1935. — Wolf, Wesen und Wert der Ägyptologie (Leipz. Ägyptol. Stud., Heft 8). Glückstadt 1937. — Wreszinski, Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte, I, II und III. Leipzig.

Land und Volk:

Baedeker, Ägypten. Bearbeitet von Steindorff. Leipzig 1928. — v. Bissing, Ägyptische Kunstgeschichte, Bd. 2, Berlin 1934 (behandelt einleitend die Rassenfrage). — Hölscher, W., Libyer und Ägypter (Ägyptol. Forsch., Heft 4). Glückstadt 1937. — Junker, Das erste Auftreten der Neger in der Geschichte. Wien 1920. — Kaufmann, Ewiges Stromland. Stuttgart 1926. — Newberry, Ägypten als Feld für anthropologische Forschung. (Der Alte Orient, Jahrg. 27, 1.) Leipzig 1927.

Geschichte:

Bilabel, Geschichte Vorderasiens und Ägyptens vom 16.—11. Jahrh. v. Chr. Heidelberg 1927. — Breasted, Geschichte Ägyptens. Wien 1936. — The Cambridge Ancient History, Bd. 1—3. Cambridge 1924/26. — Frankfort, Egypt and Syria in the first intermediate period. (Journal of Egyptian archaeology, Bd. 12.) — Junker, Die Entwicklung der vorgeschichtlichen Kultur in Ägypten. (Festschrift für P. W. Schmidt.) Wien 1928. — Junker, Bericht über die von der Akademie der Wissenschaften in Wien nach dem Westdelta entsendete Expedition (behandelt die Steinzeit Ägyptens). Wien 1928. — Junker, Bericht über die . . . nach dem Ostdelta-Rand unternommene Erkundungsfahrt. (Mitt. d. dtsh. Inst. f. äg. Altertumskunde in Kairo, Bd. 1.) Augsburg 1930. — Junker-Delaporte, Die Völker des antiken Orients (Geschichte der führenden Völker, 3. Band). Freiburg i. B. 1933. — Kees, Herihor und die Aufrichtung des thebanischen Gottesstaates. (Nachr. von d. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen.) Göttingen 1936. — Kees, Zur Innenpolitik der Saitendynastie. (Nachr. von d. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen.) Göttingen 1935. — Meyer, Geschichte des Altertums, Bd. I, 2, II und III. Stuttgart-Berlin 1925, 1928/31 und 1937. — Précis de l'histoire d'Égypte par divers historiens et archéologues, Bd. 1. Kairo 1932. — Scharff, Grundzüge der ägyptischen Vorgeschichte. Leipzig 1927. — Scharff, Die Altertümer der Vor- und Frühzeit Ägyptens, Bd. 1 und 2. Berlin 1929/31. — Sethe, Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter. Leipzig 1930.

Staat und Gesellschaft.

Černý, Papyrus Salt 124, (Journal of Egyptian archaeology Bd. 15, behandelt Arbeiterverhältnisse). — Dykmans, Histoire économique et sociale de l'ancienne Égypte, Bd. I—III. Paris 1936/37. — Edgerton, Notes on Egyptian Marriage. Chicago 1931. — Farina, Le funzioni del Visir faraonico, R. academia dei Lincei, Bd. 26, 1916. — Kees, Beiträge zur altägyptischen Provinzialverwaltung und der Geschichte des Feudalismus. (Nachr. von d. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen.) Berlin 1932 und 1933. — Möller, Zwei ägyptische Eheverträge aus vorsaitischer Zeit. Berlin 1918. — Pirenne, Histoire des institutions

et du droit privé de l'ancienne Egypte. Brüssel 1932—35. — Reisner, The tomb of Hepzefa, Nomarch of Siút. (Journal of Egyptian archaeology, Bd. 5.) — Schaedel, Die Listen des großen Papyrus Harris. Ihre wirtschaftliche und politische Ausdeutung. (Leipz. Ägyptol. Stud., Heft 6.) Glückstadt 1936. — Seidl, Übersetzungen u. Abhandlungen zum vorptolemäischen Rechte Ägyptens. (Kritische Vierteljahresschrift f. Gesetzgebung u. Rechtswissenschaft.) München, Berlin u. Leipzig seit 1930. — Sethe, Die Einsetzung des Veziers. Leipzig 1909 (Untersuch. Bd. 5). — Spiegelberg, Arbeiter und Arbeiterbewegung im Pharaonenreiche. Straßburg 1895. — Steindorff, Die ägyptischen Gauen und ihre politische Entwicklung. Leipzig 1909. — Wolf, Papyrus Bologna 1086. (Zeitschr. für ägypt. Sprache u. Altertumskunde, Bd. 65, behandelt unter anderem Arbeiterverhältnisse und öffentliche Abgaben).

Religion.

Bonnet, Ägyptische Religion (Bilderatlas zur Religionsgeschichte). Leipzig 1924. — Breasted, Development of religion and thought in Egypt. London 1923. — Breasted, The Dawn of Conscience. New York und London 1933. — Erman, Die Religion der Ägypter. Berlin 1934. — Erman, Das Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele. Berlin 1896. — Erman, Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt. Berlin 1911. — Gardiner, The Attitude of the Ancient Egyptians to Death and the Dead. Cambridge 1935. — Gardiner-Sethe, Egyptian letters to the dead. London 1928. — Grapow, Ägyptische Texte. (Lehmann-Haas, Textbuch zur Religionsgeschichte.) Leipzig 1922. — Gunn, The religion of the poor in ancient Egypt. Journal of Egyptian archaeology, Bd. 3. — Junker, Die Mysterien des Osiris. Die Osirisreligion und der Erlösungsgedanke bei den Ägyptern (Internat. Woche für Religionsethnologie, III. Tagung 1922, IV. Tagung 1925. — Kees, Ägypten. (Religionsgeschichtliches Lesebuch, herausgegeben von Bertholet.) Tübingen 1928. — Kees, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Leipzig 1926. — Kees, Die Himmelsreise im ägyptischen Totenglauben. (Bibl. Warburg, Vorträge 1928—29). Leipzig 1930. — Kees, Artikel in Pauli-Wissowas Realenzyklopädie. — Lange, Die Ägypter (in Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte). — Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten. Jena 1923. — Roeder, Artikel in Roschers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. — Schäfer, Amarna in Religion und Kunst. Leipzig 1931. — Schäfer, Weltgebäude der alten Ägypter (Die Antike, Bd. 3). Berlin. — Sethe, Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter. Leipzig 1930. — Sethe, Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen (Untersuch. Bd. 10). Leipzig. — Sethe, Amun und die acht Urgötter von Hermopolis. Berlin 1929. — Sethe, Altägyptische Vorstellungen vom Lauf der Sonne. Berlin 1928. — Sethe, Die Totenliteratur der alten Ägypter. Die Geschichte einer Sitte. Berlin 1931. — Sethe, Zur Geschichte der Einbalsamierung bei den Ägyptern. Berlin 1934. — Sethe, Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten. Glückstadt u. Hamburg, seit 1935 im Erscheinen. — Spiegel, Die Idee vom Totengericht in der ägyptischen Religion (Leipz. Ägyptol. Stud., Heft 2). Glückstadt u. Hamburg 1935. — Wolf, Das schöne Fest von Opet. Leipzig 1931.

Bildende Kunst.

v. Bissing-Bruckmann, Denkmäler ägyptischer Skulptur. München 1914. — v. Bissing, Ägyptische Kunstgeschichte. Systematisches Handbuch. Berlin-Charlottenburg, seit 1934 im Erscheinen. — Borchardt, Die Totentempel der Pyramiden (Zeitschr. f. Gesch. d. Architektur, Bd. 3). — Borchardt, Die Entwicklung der Pyramide. Berlin 1928. — Bosse, Die menschliche Figur in der Rundplastik der ägyptischen Spätzeit von der 22. bis zur 30. Dynastie. (Ägyptol. Forsch., Heft 1.) Glückstadt 1936. — Brunner, Die Anlagen der ägyptischen Felsgräber bis zum Mittleren Reich. (Ägyptol. Forsch., Heft 3.) Glückstadt 1936. — Capart, Primitive art in Egypt. Philadelphia 1906. — Capart, L'art Egyptien. Etudes et histoire, Bd. 1. Brüssel 1924. — Curtius, Die antike Kunst: Ägypten und Vorderasien (Handbuch der Kunstwissenschaft, Bd. 1). Wildpark-Potsdam 1923. — Davies, The Town House in Ancient Egypt (Metropolitan Museum Studies, Bd. 1). New York 1929. — Evers, Staat aus dem Stein (behandelt die Plastik des Mittleren Reiches). München 1928. — Fekhheimer, Plastik der Ägypter (Die Kunst des Ostens, Bd. 1). Berlin 1922. — Fekhheimer, Ägyptische Kleinplastik (Die Kunst des Ostens, Bd. 3). Berlin 1922. — Junker, Von der ägyptischen Baukunst des Alten Reiches (Zeitschr. für ägypt. Sprache u. Altertumskunde, Bd. 63). Leipzig. — Kees, Ägyptische Kunst (Jedermanns Bücherei). Breslau 1926. — Lauer, La pyramide à degrés. L'architecture. (Fouilles à Saqqarah.) Kairo 1936. — Reisner, The development of the Egyptian tomb down to the accession of Cheops. Cambridge 1936. — Ricke, Der

Grundriß des Amarna-Wohnhauses. Leipzig 1932. — Schäfer, Von ägyptischer Kunst. Eine Grundlage. Leipzig 1930. — Schäfer, Die Kunst Ägyptens (Propyläenkunstgeschichte, Bd. 2). Leipzig 1925. — Schäfer, Ägyptische und heutige Kunst (Die Antike, Bd. 3). Berlin. — Schäfer, Das altägyptische Bildnis (Leipz. Ägyptol. Stud., Heft 5). Glückstadt u. Hamburg 1936. — Steckeweh, Die Fürstengräber von Qaw (Veröffentl. der E. v. Sieglin-Expedition, 6. Band). Leipzig 1936. — Steindorff, Die Kunst der Ägypter. Leipzig 1928. — Steindorff-Wolf, Die Thebanische Gräberwelt (Leipz. Ägyptol. Stud., Heft 4). Glückstadt u. Hamburg 1936. — Wolf, Das ägyptische Kunstgewerbe (Bossert, Geschichte des Kunstgewerbes, Bd. 4). Berlin 1931. — Wolf, Zur Auseinandersetzung zwischen der ägyptischen und griechischen Kunst (Archiv für Orientforschung, Bd. 6).

Schrift, Sprache, Literatur, Wissenschaft.

Schrift:

Balcz, Zum Wesen und Werden der ägyptischen Schrift (Mitteilungen der anthropol. Gesellsch. in Wien, Bd. 60). Wien 1930. — Bauer, Der Ursprung des Alphabets. Leipzig 1937. — Bonnet, Ägyptisches Schrifttum. Leipzig 1919. — Erman, Die Hieroglyphen (Samml. Göschen). Berlin u. Leipzig 1923 — Erman, Die Entzifferung der Hieroglyphen. Berlin 1922. — Gardiner, The nature and development of the Egyptian hieroglyphic writing (Journal of Egyptian archaeology, Bd. 2). — Kühn, Antikes Schreibgerät. Berlin 1923. — Möller, Hieratische Paläographie, Bd. I—III und Ergänzungsheft zu Bd. 1 u. II. Leipzig. — Möller, Die Buchschrift der alten Ägypter (Ztschr. d. dtsh. Vereins f. Buchwesen und Schrifttum. 1919, Nr. 7/8. — Sethe, Der Ursprung des Alphabets. Die neuentdeckte Sinaischrift. Berlin 1926. — Sethe, Das hieroglyphische Schriftsystem (Leipz. Ägyptol. Stud., Heft 3). Glückstadt und Hamburg 1935.

Sprache:

Calice, Grundlagen der ägyptisch-semitischen Wortvergleihung. Wien 1936. — Erman, Ägyptische Grammatik. Berlin 1928. — Erman, Neuägyptische Grammatik. Leipzig 1933. — Erman-Grapow, Wörterbuch der ägyptischen Sprache. Leipzig 1926/31. — Gardiner, Egyptian Grammar. Oxford 1927. — Ranke, Die ägyptischen Personennamen. Glückstadt 1935. — Steindorff, Koptische Grammatik. Berlin 1930.

Literatur:

Erman, Die Literatur der Ägypter. Leipzig 1923. — Erman, Die ägyptischen Schülerhandschriften. Berlin 1925. — Gardiner, The Chester Beatty Papyri, No. 1, Oxford 1931. — Gardiner, Hieratic Papyri in the British Museum. Third Series. London 1935. — Grapow, Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen. Leipzig 1924. — Grapow, Sprachliche und schriftliche Formung ägyptischer Texte (Leipz. Ägyptol. Stud., Heft 7). Glückstadt 1936. — Hermann, Zur Frage einer ägyptischen Literaturgeschichte (Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Gesellsch., N. F. Bd. 8). — Peet, A comparative study of the literatures of Egypt, Palestine, and Mesopotamia. London 1931. — Pieper, Die ägyptische Literatur (Handbuch der Literaturwissenschaft). Potsdam 1927. — Pieper, Das ägyptische Märchen (Morgenland, Heft 27). Leipzig 1935. — Roeder, Altägyptische Erzählungen und Märchen. Jena 1927. — Spiegel, Die Erzählung vom Streite des Horus und Seth als Literaturwerk (Leipz. Ägyptol. Stud., Heft 9). Glückstadt 1937.

Wissenschaft:

Borchardt, Die altägyptische Zeitmessung. Berlin u. Leipzig 1920. — Breasted, The Edwin Smith Surgical Papyrus. Chicago 1930. — Grapow, Über die anatomischen Kenntnisse der altägyptischen Ärzte (Morgenland, Heft 26.) Leipzig 1935. — Grapow, Die ägyptischen medizinischen Papyrus und was sie enthalten (Münchener medizinische Wochenschr. 1935, Nr. 24/5). München 1935. — Grapow, Untersuchungen über die altägyptischen medizinischen Papyri (Mitt. Vorderasiat.-Ägypt. Gesellsch., Bd. 40). Leipzig 1935. — Junker, Die Stele des Hofarztes Irj (Zeitschr. f. ägypt. Sprache u. Altertumskunde, Bd. 63). — Meyerhof, Über den „Papyrus Edwin Smith“, das älteste Chirurgiebuch der Welt (Deutsche Zeitschrift für Chirurgie, 231. Bd.). — Schott, Die altägyptischen Dekane (Studien der Bibliothek Warburg, Heft 19). 1936. — Sethe, Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Ägyptern. Straßburg 1916. — Sethe, Die Zeitrechnung der alten Ägypter im Verhältnis zu der der anderen Völker. Göttingen 1919/20. — Struve, Der mathematische Papyrus des Staatl. Museums d. schönen Künste in Moskau. Berlin 1930; dazu Peet im Journ. of Eg. Arch., Bd. 17. — Vogel, Die Grundlagen der ägyptischen Arithmetik. München 1929. (Enthält eine vollständige Angabe der Literatur über die ägypt. Mathematik bis 1929.)

NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS

- Abydos** 261
Ach 274
Addition 293
Adel 262, 264
Ägäis 259
Ahnenkult 266
Aktenwesen 267
Aleppo 258
Alexander der Große 260
Alphabet 289f.
Altes Reich 255f.
 — **Königtum** 262f.
Amarnazeit 258f., 272f.
Amenemhês 256
Amenophis 257
Amenophis III. 258, 261, 263
Amenophis IV. 258f., 263, 271 ff.
Amoriter 258
Amun 259, 263, 264, 271
Anonymität der Kunst 287, 292
Anubis 268
Arbeiter 265
Arzawa 258
Assur 258
Assyrer 260
Aswan 252, 278
Äthiopen 260
Atum 268
Atum-Rê 262
Auaris 257
- Babylon** 258
Bai 273
Baukunst 275 ff.
 — **Ideen der** 280
 — **der Pyramidenzeit** 277f.
 — **des Mittleren Reiches** 278
 — **des Neuen Reiches** 279f.
Bedja 253
Beni Hasan 265, 278
Berber 253
Bilderschrift 289
Bruchrechnung 293
Buchschrift 291
Bürgertum 265
Bußgesinnung 269f.
Byblos 256
- Ghabiri** 258
Cheops 256
Chephren 256
Chetiter 258f.
Chirurgisches Lehrbuch 295
Christentum 260
Chronologie 255
Chnemhotp 265
Chnum 274
Cypern 258
- Damanhur** 254
Dekane 294
Demotisch 291
Dér el-bahari 257, 278, 280
Dezimalsystem 293
Dichter 292
Dienerfiguren 281
Division 293
Dynastie, I. und 2. 255; **3.** 256, 276; **4.** 256, 262, 276f.; **5.** 256, 263; **6.** 256, 63; **12.** 256f., 263; **13.** 57; **18.** 257 ff.; **19.** 259; **20.** 64, 265; **26.** 260
- Eheverträge** 266
Elephantine 252, 267
El-Kantara 258
Erdgott 268
Erlösungsproblem 269f.
Euphrat 257, 258
- Familie** 265f.
Fauna 253
- Fayencekacheln** 276
Feudalstaat 256
Feudalzeit 264
Fetischismus 267
Flachbild 281f.
 — **Arten** 281
 — **Inhalt** 282
 — **Naturwiedergabe im** 284f.
Flora 253
Freyer 296
Frühzeit 255
- Galla** 253
Gäue 266
Gaufürsten 264
Gaufürstengräber 278
Gefäßlehre 295
Gefäßsystem 296
Gemeinschaftsleistung, Kunst als 287
Geographie 251f.
Geometrie 293
Geschäftsschrift 291
Gesellschaft 260 ff.
Gesteine 252
Gise 256, 262, 277
Göttergericht 269
Grabbilder 282f.
Griechen 260
Grundbesitz 262, 264
- Halbsäulen** 276
Haremhab 259, 263
Hatschepsut 257, 261, 280
Heirat 266
Heliopolis 254, 262, 267, 268
Herakleopolis 256
Hermopolis 268
Hieratische Schrift 291
Hieroglyphenschrift 289
 — **Wesen der** 290
Himmelsgöttin 268
Horus 254, 260, 261, 263, 269
Hrihor 264
Hyksos 257, 265
- Individualismus** 286f.
Individuum 271
Indogermanen 257
Intef 256
Isis 268f.
- Jahreszeiten** 249
Jenseitsvorstellungen 272
Jolles 296
- Ka** 274
Kadesch 259
Kalender 294
Kampfrelied 283
Kärer 260
Karnak 279, 284
Kees 274
Klima 252
Königsannalen 292
Königsdekrete 263
Königtum 260 ff.
Koptisch 292
Korrespondenzkalender 294
Kosmische Götter 268
Kulturkrisis 259
Kunst 275 ff.
 — **Kunst als Gemeinschaftsleistung** 287
Kunstgewerbe 287f.
Künstlers, Problem des 286
Kursivschrift 291
- Land** 251 ff.
Landschaft 251f.
Lautschrift 289
Lebensformen 296
- Leibeigene** 265
Libanon 258
Libyen 255, 257
Libyer 253, 259, 260
Literatur 292
Lokalverwaltung 267
Luftgott 268
Luksor 279
- Malerei** 281f.
Maspero 274
Mathematik 293f.
Medizin 295
Megiddo 258
Memphis 255, 256, 263, 268
Menes 255, 266
Mentuhotp 256, 278
Metapher 292
Minoische Kultur 257
Mitanni 258, 267
Mittleres Reich 256f.
 — **Baukunst** 278
 — **Königtum** 263
Monumentalarchitektur, Anfänge der 275f.
Multiplikation 293
Mykerinos 256
- Napata** 258
Natur, Verhältnis zur 283f.
Naturwiedergabe im Flachbild 284f.
Nekade-Kultur 254
Nephtys 268
Neuägyptisch 292
Neues Reich 257 ff.
 — **Baukunst** 279
 — **Königtum** 263f.
Nilschwelle 252, 294
Niltal 252
Nubien 255, 256, 257, 258, 261, 267
- Ombos** 254
Ornat des Königs 260
Orontes 258
Osiris 268 ff.
Osirismythos 269
Ostraka 291
- Palästina** 255, 256, 257, 258, 259
Papyrus 291
Papyrus Ebers 295
Papyrus Harris 264
Papyrus Smith 295
Peripteros 279
Perser 260
Perspektive 284
Phönicien 258
Plagiat 287
Plastik 280f.
Plutarch 269
Priestertum 262, 263, 264
Proletariat 265
Prozessionstempel 279
Ptah 263, 268
Punt 256
Pyramiden 262, 275f.
Pyramidentexte 292
Pyramidenzeit 256
 — **Baukunst der** 277f.
- Ramses II.** 259
Ramses III. 259, 264
Ramses IX. 264
Rasse 253
Rê 260, 261, 263
Rechmirê 267
Reformation 258f., 263
Religion 267 ff.
Römer 260
Rundbild 280 ff., 287
- Sakkara** 276
Sargtexte 269
Säulensaal von Karnak 279
Schäfer, Heinrich 285
Schrägansichten 285
Schreiber 293
Schreiberschule 290
Schriftspielerei 290
Schutzgötter 274
Seelenvogel 273
Seelenwanderungslehre 274
Seelische Kräfte 273f.
Seevölker 259
Semiten 253, 256, 257
Sesostris III. 263
Seth 254, 268f.
Sethos I. 259
Sirenpowet 278
Siriusfrühauflauf 294
Siriusjahr 294
Siut 264, 267, 278
Sklaven 265
Somali 253
Sonnengesang 273
Sonnenlehre Amenophis' IV. 272f.
Spätzeit 260
Spengler 296
Sprache 253, 291f.
Staat 260 ff.
Staatsfeste 261f.
Staatsreligion 271
Staatsverwaltung 266f.
Stadtgott 267
Stände 264f.
Steinarchitektur 276
Streik 265
Stufenpyramide 276
Subtraktion 293
Sühne 269
Sünde 269
Syrien 257, 258, 259
- Tempelbilder** 283
Terrassentempel 280
Theben 256, 257, 258, 259, 265, 267
Theokratie 259f., 264
Theologische Systeme 268
Therapie 295
Thot 268, 270
Thutmosis 257
Thutmosis I. 257, 258
Thutmosis III. 257f., 263, 267, 284
Titulatur des Königs 260
Totengericht 269f.
Totentempel 277f.
Tutanchemun 259
- Uräusschlange** 260
Uschebti 272
- Verhältnis des Einzelmenschen zur Gottheit** 271
Verwaltung 266f.
Volk 253
Volksgötter 271
Volksreligion 271
Volkstum 255
Vorzeit 254
- Wandeljahr** 294
Wesir 266f.
Wesirat 262
Wissenschaft 293 ff.
- Zefai-hapi** 264, 278
Zeitrechnung 294
Zoser 276
Zungenmauer 276
Zwischenzeit 263

INHALTSÜBERSICHT

	Seite		Seite
China. Von Erich Schmitt.		Die Sprachen	118
Vom Geist der Zeit	3	Die soziale Struktur	120
Land und Leute	6	Mann und Frau	123
Sprache und Schrift	12	Das Glaubensleben	130
Die mythische und halbhistorische Epoche...	15	Die Bildung	145
Die historische Zeit.....	18	Alltag und Feierzeit	149
Die Epoche des Feudalismus	18	Literatur	158
Absolutismus und Beamtenregierung	20	Register	159
Die soziale Gliederung	23		
Stellung der Frau	27	Der vordere Orient.	
Das Ritualsystem	30	Von Hans Heinrich Schaeder.	
Die Jahresfeste	35	Der alte Orient	163
Religion	38	Die Wiederentdeckung des Alten Orients.	163
Kunst	41	Landschaften und Völker	166
Literatur	57	Sumer und Akkad	169
Namens- und Sachregister.....	58	Die Umwälzungen des 2. Jahrtausends..	173
		Israel	178
Japan. Von Oskar Kressler.		Das Perserreich	183
Vom Geist der Zeit	61	Der Hellenismus	187
Die geographisch-ethnischen Grundlagen der japanischen Kultur	63	Die griechische Periode	187
Die historischen Grundlagen in ihren großen Linien	70	Die römische Periode	195
Die Kultur der japanischen Frühzeit.....	73	Die islamische Welt	202
Das Glaubensleben	75	Das arabische Reich	202
Soziale Verhältnisse. Familie, Ehe, Hochzeit, Adoption. Die Frau. Samurai und Bushido. Alltagsleben und Feste. Bildungswesen und Sport. Theater. Musik. Kunst	93	Die islamische Gemeinkultur	212
Literatur	109	Perser und Türken	220
Register	109	Der moderne Orient und Europa	230
		Literatur	242
Die Kultur der Inder.		Register	246
Von Willibald Kirfel.		Schlußbemerkung.....	248
Vom Geist der Zeit	113		
Die geographischen Grundlagen der indischen Kultur	116	Aegypten. Von Walther Wolf.	
Die Rassen	117	Einleitung	251
		Staat und Gesellschaft	260
		Religion	267
		Bildende Kunst	275
		Schrift, Sprache, Literatur, Wissenschaft....	289
		Literatur	297
		Register	300

