

1324557

Nānak, der Stifter der Sikh-Religion.

F e s t r e d e

zur

Vorfeier des Allerhöchsten Geburts- und Namensfestes

Seiner Majestät Ludwig II., Königs von Bayern

gehalten in der

öffentlichen Sitzung der k. b. Akademie der Wissenschaften
zu München

am 25. Juli 1876

von

Dr. Ernst Trumpp,

ord. Mitglied der philos. philol. Classe der k. Akademie.

München 1876.

Im Verlag der k. Akademie.



Nānak, der Stifter der Sikh-Religion.

Fast zu derselben Zeit, in welcher das Abendland nach langem Schlafe ein neuer Geist der Forschung zu durchwehen begann und Deutschland sich anschickte, die geistigen Fesseln Roms zu brechen, fingen auch im fernen Osten, im alten Wunderlande Indien, die Geister sich aufs neue zu regen an und auch dort wurde, nur vierzehn Jahre vor Luther, ein Mann geboren, der dem erstorbenen, in todten Gözendienst versunkenen religiösen Leben einen neuen Impuls gegeben hat: es ist dies Nānak, der Stifter der Sikh-Religion, dessen Name noch heutigen Tages von dem kriegerischen Volke des Panjāb mit der grössten Ehrfurcht genannt wird. Da über seine Persönlichkeit und sein Leben unter uns noch so wenig bekannt ist und das, was englische Schriftsteller darüber aus den späteren Sikh-Traditionen mitgetheilt haben, höchst unzuverlässig ist, so erlaube ich mir, meine hochzuverehrende Herren, heute Ihre Aufmerksamkeit auf diesen Mann hinzulenken, indem ich Ihnen einen kurzen Umriss seines Lebens und Wirkens vorzuführen versuchen will, den ich direkt aus den Originalquellen gezogen habe.

Nach der grossen Militär-Revolution in Indien im Jahre 1857, die Ihnen noch wohl im Gedächtnisse sein wird und deren Schrecken und Greuelthaten ich als Augenzeuge theilweise selbst miterlebt habe, wurde die öffentliche Aufmerksamkeit wieder vorwiegend auf die tapferen Sikhs hingelenkt. Denn die Sikh-Regimenter waren es ja hauptsächlich gewesen, welche durch ihre unerschütterliche Treue und Tapferkeit den grossen Aufstand bewältigen halfen und

die wankende englische Herrschaft aufs neue befestigten, obschon erst kaum zwölf Jahre verflossen waren, seit die Engländer durch den blutigen und durch die Verrätherei der Sikh-Häuptlinge erlangten Sieg von Subrahā am Satluġ (10. Febr. 1846) der Unabhängigkeit des rasch aufgeblühten und nach der Alleinherrschaft in Indien strebenden Sikh-Staates den Todesstoss gegeben hatten.

Seit der darauf erfolgten Annexion des Panjāb war man dort mit der äusserlichen Ordnung der Dinge so beschäftigt gewesen, dass sich Niemand weiter um die Religion der Sikhs bekümmerte, da diese sich willig in ihr unvermeidliches Loos gefügt hatten. Nach Niederwerfung des Militäraufstandes jedoch und nach den grossen Diensten, welche die Sikhs dabei geleistet hatten, beschloss die oberste Regierung von Indien die heiligen Schriften der Sikhs, die jedes Sikh-Regiment unter einem roth-seidenen Baldachin mit sich zu führen pflegt, näher untersuchen und übersezen zu lassen. Nach obligater, jahrelanger Verzögerung wurde dieser Auftrag mir ertheilt und in Folge davon ging ich im Jahre 1870 nach dem Panjāb, um dort mit Hilfe der Sikh Priester, die mir die Regierung zur Verfügung stellte, meine Aufgabe in Angriff zu nehmen.

Während ich mit der Durcharbeitung ihrer h. Schriften in Lāhōr beschäftigt war, drängte sich mir von selbst das Bedürfniss auf, mich mit dem Leben des Stifters ihrer Religion, dessen eigene Worte mir so oft dunkel und räthselhaft waren, näher bekannt zu machen, um so des merkwürdigen Mannes Aussprüche, sein ganzes Dichten und Trachten besser verstehen zu lernen.

Ich fand, dass unter den Sikhs verschiedene Beschreibungen des Lebens Nānak's cursirten, die Janam-patrīs oder Janam-sākhīs¹⁾ ge-

1) **जनमपत्री**, eigentlich ein Blatt Papier, auf welchem das Jahr, das Monds-Datum und die Configuration der Planeten bei der Geburt eines Kindes verzeichnet sind. Beigefügt wird gewöhnlich auch ein darauf gegründetes Horoscop. Dieses Janam-patrī wird vom Haus-Brāhmanen ausgestellt und dient in Indien zugleich als Geburtsschein.

जनमसाखी bedeutet Geburtsgeschichte. Beide Namen werden jezt häufig verwechselt.

Da wir hier keine Gurmukhī Typen haben, müssen wir die angeführten Citate mit Sanskrit-Hindī Lettern umschreiben.

nannt werden. Ich verglich verschiedene Handschriften derselben und fand dass sie alle so ziemlich übereinstimmten, in einzelnen Erzählungen jedoch von einander abwiechen. Während meines Aufenthaltes in Lāhōr wurde ein solches Janam-sākhī lithographirt und mit nicht unschönen, theilweise höchst charakteristischen und kühnen Holzschnitten herausgegeben; durch Vergleichung dieses mit den currenten Handschriften fand ich, dass vieles in demselben, was ein ungünstiges Licht auf Nānak zu werfen schien, ausgelassen, anderes dagegen, was für seine Deification sprach, eingeschoben worden war. Dieses überzeugte mich bald, dass auf die gewöhnliche Ueberlieferung der Sikhs nicht viel zu bauen war; ich hatte ohnedies schon Grund genug anzunehmen, dass die Mythenbildung über ihren Guru, obschon sein Leben in die volle historische Zeit fällt, schon weit fortgeschritten war, da unter dem Wuste von wunderbaren und theilweise ganz absurden Erzählungen ein historischer Kern sich kaum entdecken lassen wollte. Der Mann, wie ich ihn in seinen eigenen Sprüchen und Liedern im Granth vor mir hatte, wollte durchaus nicht stimmen mit den wunderbaren Gebilden der Sage.

Ohne einen Verdacht gegen die Sikh Priester zu äussern, die jeden Zweifel an der Gottheit Nānak's als einen schändlichen, in unendliche Wiedergeburten stürzenden Frevel betrachtet hätten, forschte ich fleissig nach, ob ich nicht ältere Ueberlieferungen über Nānak erhalten könnte. Ich wandte mich, mit Empfehlungen der Regierung versehen, an hervorragende Sikhs, von denen ich hörte, dass sie im Besitze von Gurmukhī Handschriften seien, um Janam Sākhīs von Nānak zu erhalten. Aber alle meine Nachforschungen blieben erfolglos; es kamen nur die gewöhnlichen Compilationen zum Vorschein, die mir keinen sichern Anhaltspunkt boten.

Als ich im Jahre 1872 wieder nach Europa zurückgekehrt war, sandte mir die englische Regierung zur Fortsetzung meiner Arbeiten eine Kiste mit Handschriften des Granth, denen noch andere Gurmukhī Manuscripte beigelegt waren, damit ich vielleicht das eine oder andere für meine Zwecke verwerthen könnte. Als ich diese durchstöberte, fand ich ein altes, theilweise schon von

den weissen Ameisen angefressenes Manuscript, dessen alte Schriftzüge, wie sie in dem in Kartarpur aufbewahrten, von Guru Arjun, dem Zusammensteller des Granth, unterzeichneten Exemplare vorkommen, mir sogleich auffielen. Auf dem ersten Blatte enthielt es in Sanskrit-Lettern die kurze Aufschrift **नानक का ग्रन्थ जनमसाखी का** (eine Schrift Nānak's, die Geburtsgeschichte betreffend). Das Werk war, nach dem beigefügten Eintrag auf der ersten Seite, von dem berühmten H. T. Colebrooke der Bibliothek der ostindischen Company geschenkt worden, ohne dass er, wie es scheint, den Inhalt desselben kannte.

Als ich das Buch zu lesen anfang, drängte sich mir sofort die freudige Wahrnehmung auf, dass mir hier eine ganz andere Relation des Lebens Nānak's vorlag, als ich bisher gesehen hatte. Wie die Schrift war auch die Sprache alt und in vielen Worten und Redewendungen ganz mit der Diction Guru Arjun's übereinstimmend. Nach fortgesetzter Prüfung und Vergleichung des Werkes mit den späteren Janam-sākhīs konnte ich mit Evidenz feststellen, dass wir hier die Quelle haben, aus der die andern alle geschöpft haben: denn die Erzählungen, soweit sie beiden Relationen gemeinsam sind, stimmen häufig verbatim überein, nur dass die späteren Compilationen an die Stelle alter und mit der Zeit unverständlich gewordener Worte neuere Wortformen gesetzt haben. Dieses alte Janam-sākhī fällt, wie schon angedeutet, nach allen äusseren, sowie inneren Merkmalen in die letzte Zeit von Guru Arjun oder in die unmittelbar nachfolgende. Das Granth, das Guru Arjun aus den hinterlassenen Schriften seiner vier Vorgänger und der berühmten Bhagats (Frommen), sowie aus seinen eigenen überaus zahlreichen poëtischen Ergüssen zusammenstellte, wird schon durchaus citirt, jedoch noch ohne jegliche Paraphrase, während die späteren Janam-sākhīs es schon für nöthig erachtet haben, die aus dem Granth angeführten Verse in die neuere Sprache zu übersezen.

Wir sind durch die Entdeckung dieses alten Janam-sākhī's, das den jetzt lebenden Sikhs ganz unbekannt zu sein scheint, in den Stand gesetzt, die ältere Tradition über Nānak von der späteren

zu unterscheiden und wenigstens annähernd die wirklichen Lebensumstände desselben festzustellen. Es fehlt auch in dieser ältesten Relation nicht an vielen wunderbaren Erzählungen, wie es bei Indern mit ihrer ungezügelter Phantasie und bei dem durchschnittlich so niederen Bildungsstande der Volksmassen nicht anders zu erwarten ist, aber im Vergleich mit den späteren Janam-sākhīs, die, um die Neugierde zu befriedigen, in die einzelsten Umstände eingehen und nur noch am Wunderbaren, sei es auch noch so absurd, einen Geschmack finden, ist es verhältnissmässig nüchtern zu nennen.

Nach dieser ältesten Quelle¹⁾ wurde Nānak geboren im Samvat Jahre 1526, im Monat Vaisākh²⁾ (= A. D. 1469, April-Mai) in dem Dorfe Talvandī, das am Rāvī (dem Hydraotes der Griechen) nicht weit oberhalb Lahōr gelegen ist.³⁾ Sein Vater hiess Kālū, der Kaste nach ein Khatrī (Kshatriya), der Familie nach ein Vēdī, ein einfacher Landmann, der zugleich im Dienste des Grundherrn des Dorfes, Rāe Bulār als Feld-Abschäzer angestellt war.⁴⁾ Bei seiner Geburt soll das ganze millionenfache Hindū Pantheon erschienen, dem Kinde gehuldt und gesagt haben: ein grosser Heiliger ist gekommen die Welt zu erlösen, ihm soll Ehrerbie-

1) Die vollständige Uebersetzung derselben siehe in der Einleitung zur Uebersetzung des Sikh Granth.

2) Nach den späteren Janam-patrīs im Monate Katak (Mitte October bis Mitte November).

3) Talvandī, der Geburtsort Nānak's, liegt in der Zilā (eigentlich ضلع, im Panjābī jedoch

जिला gesprochen) von Lāhōr (im Panjābī लाहौर Lāhaur), im Collectorat (तसील

= تحصیل) von Sarakpur. Der Ort heisst jezt Nānakāṇā (नानकाण); er hat ein

Gur-dvār und ist für die Sikhs ein Wallfarthsort.

Malcolm (Sketch of the Sikhs, p. 7, note 7) ist im Irrthum, wenn er das Dorf an das Ufer des Biās verlegt, das jezt Rāyapur heissen soll. Es gibt im Jalandhar Duāb allerdings einen Ort der Tilvandī heisst, ganz in der Nähe von Sultānpur, nicht weit vom Zusammenfluss des Biās und des Satluǵ, der aber nicht der Geburtsort Nānak's ist.

4) Talvandī wird als Eigenthum des Rāe Bōe aufgeführt; der Grundherr zu Nānak's Zeit jedoch wird Rāe Bulār genannt, ein Sohn oder Enkel desselben, ein musalmān Rajput von dem Bhattī Stamme, dessen Land- oder Feld-Abschäzer (पटवारी) Kālū war.

tung gezollt werden! (वडा भगतु जगतु निस्तारण कउ आइआ इस कउ निमस्कार कीजीअै). Seine Kindheit wird nicht weiter berührt, sondern nur bemerkt, dass er mit Knaben seines Alters nicht gespielt, sondern immer in seinen Gedanken mit dem höchsten Herrn beschäftigt gewesen sei.

In seinem siebenten Jahre brachte ihn sein Vater in eine Hindū-Schule um Schreiben und Lesen zu lernen. Hier soll er gleich den Schulmeister, als er ihm auf ein Holztäfelchen die Buchstaben des Alphabets zum Nachmachen niederschrieb, durch seine überlegene Kenntnisse in Erstaunen gesetzt haben.

Zum Beweis dafür werden 34 Verse aus dem Granth angeführt, welche „die Schultafel“ überschrieben sind und auf die Verehrung des einigen, höchsten Herrn dringen. Der Verdacht liegt nahe genug, dass die ganze Erzählung, wie manche andere, dazu erfunden worden ist, um den erwähnten Versen eine historische Unterlage zu geben.

Die weitere Entwicklung Nānak's wird nicht berührt, weil man damals offenbar nichts weiteres davon wusste. Nur eine Erzählung wird eingeschaltet, dass Nānak, der die Buffalos seines Vaters auf der Weide hüten sollte, dieselbe in ein angebautes Feld brechen und abweiden liess. Auf die Klage des Eigenthümers des Feldes verneinte Nānak seine Schuld, und als das Feld in Augenschein genommen wurde, soll sich kein Schaden vorgefunden haben. Die Heirath Nānak's, sowie die seiner Schwester Nānakī mit Jairām, die den späteren Compilatoren ein so ausgiebiges Feld dargeboten hat, wird hier übergangen. Es wird nur kurz bemerkt, dass auf Gottes Befehl in Nānak's Hause zwei Söhne geboren worden seien, Lakhmī-dās und Sirī-čand, dass aber Nānak nichts destoweniger ein von der Welt abgezogenes Leben geführt habe.

Dann folgt eine Wundergeschichte, dass Nānak eines Tages sich unter einen Baum gelegt und eingeschlafen sei. Rāe Bulār kam zufällig dahin und sah, dass der Schatten der andern Bäume gegangen war, während der Schatten des Baumes, unter dem Nānak

schief, geblieben war. Dies gab Rāe Bulār Veranlassung, dem Vater Nānak's, Kālū, der auf seinen Sohn um seines träumerischen Wesens willen übel zu sprechen war, einzuschärfen, dass sein Sohn ein grosser Mann sei und er durch denselben erhaben worden sei (एह, महापुरुष है कालू तूं भी निहालु होआ), was dem Kālū wenig einleuchten wollte, der gleichgiltig darauf antwortete, dass Gottes Sachen eben nur Gott kenne. Die späteren Janam-sākhīs haben diese Sage schon weiter dahin ausgeschmückt, dass eine grosse schwarze Schlange ihren Kopf über Nānak aufgeblasen und ihn dadurch vor den Sonnenstrahlen geschützt habe.

Es wird nun ausdrücklich erwähnt, dass Nānak sich immer in Gesellschaft von Faqīren (ascetischen Bettelmönchen) herumgetrieben, keine Neigung zu irgend ernsterer Arbeit oder zu einem Berufe gezeigt und dadurch seiner Familie, die seinen göttlichen Beruf nicht erkennen wollte, besonders seinem weltlich gesinnten Vater Kālū, der immer mit einem gewissen Vergnügen als ein Geizhals geschildert wird, viele Sorgen verursacht habe. Die Familie betrachtete ihn endlich als verrückt und fing an über dieses Unglück zu trauern (तबि सारा परवारु सभु कुटुंबु वेदीआं का लागा भूरणि आखण लगे जो वडा हैफु होआ जो कालू दा पुत्रु दिवाना होआ, so der Originaltext). Auf Andringen der Verwandten wurde ein Arzt zu Rathe gezogen, der jedoch nichts auszurichten vermochte.

Es ist bezeichnend, dass dieser Umstand in den späteren Compilationen sorgfältig übergangen worden ist, wie überhaupt alles, was auf Nānak ein ungünstiges oder zweifelhaftes Licht werfen könnte.

Wohl aus Verzweiflung, Nānak daheim in ein geordnetes Leben bringen zu können, sandten ihn seine Eltern (nach dem Original, auf Befehl Gottes) zu seinem Schwager Jairām nach Sultānpur¹), der dort bei Navāb Daulat Khān im Commissariat angestellt war.

1) Es gibt zwei Sultānpur, eines nahe dem Zusammenfluss des Biās und des Satluġ, das andere am oberen Biās, am Fusse des Himālaya. Das erste ist hier gemeint.

Nānak erhielt auf Verwendung seines Schwagers ebenfalls eine Anstellung im Commissariat und hielt sich zu allgemeiner Zufriedenheit. Seine Frau mit ihren zwei Kindern liess er, trotz ihrer Gegenstellungen (in Talvandī) zurück, da sein Familienleben kein glückliches war, wohl durch seine eigene Schuld, indem nichts nachtheiliges über seine Frau berichtet wird. In Sultānpur gesellte sich zu ihm ein gewisser Mardānā, von Profession ein bettelnder Musicant, seines Glaubens ein Musalmān. Mit diesem brachte er nach der Tagesarbeit die Nächte im Lob Gottes zu, indem Mardānā auf dem Rebeck spielte, während Nānak dazu Verse improvisirte. Eines Morgens ging er in den vorbeifliessenden Canal um zu baden. Während er badete, ergriffen ihn Engel und brachten ihn vor Gottes Gegenwart. Dort erhielt er die prophetische Weihe, indem ihm ein Becher Nectar gereicht wurde, mit der Aufforderung, auf Erden den Namen Hari's zu verkündigen. Darauf wurde er wieder in den Canal zurückgebracht und er ging heim. Er wurde mit allgemeinem Erstaunen empfangen: denn sein Diener, dem er, als er in den Canal hineinging, seine Kleider anvertraut hatte, war, als Nānak nicht mehr heraus kam, nach Hause gelaufen und hatte verkündigt, dass Nānak ertrunken sei. Der Khān selbst war auf diese Anzeige an den Canal geritten und hatte Fischern den Auftrag gegeben mit ihren Nezen den Leichnam zu suchen, aber sie hatten ihn nicht finden können.

Auf dieses Ereigniss hin, das irgendwie einen historischen Kern zu haben scheint, vertheilte Nānak alles, was er hatte, verliess sein Haus und wurde ein Faqīr, wobei ihn Mardānā begleitete. Der Khān wollte den treuen Diener durchaus in seinem Dienste zurückhalten, aber Nānak wankte nicht in seinem Entschluss.

Ganz anders erzählen die Sache die späteren Compilationen. Nānak geht auf Antreiben der Rāe Bulār, der es nicht mit ansehen kann, dass Kālū seinen grossen Sohn so respectswidrig behandelt, und auf Einladung seines Schwagers Jairām nach Sultānpur und wird dort angestellt. Er gibt aber so reichlich Almosen, dass Jairām es für gerathen hält Kālū darüber Bericht zu erstatten, der

dann auch kommt und Nānak mit scharfen Worten zur Sparsamkeit ermahnt. Auf Nānak's Verlangen prüft Jairām seine Rechnungen, aber es kommt noch ein bedeutender Ueberschuss für ihn heraus. Um Nānak mehr zur Sparsamkeit anzuhalten, wird nun auf Kālū's Bitten durch Jairām seine Heirath eingeleitet, die aufs eingehendste beschrieben wird. Aber trotz alledem fährt Nānak in seinem Almosengeben wie früher fort, was zu häuslichen Zwistigkeiten zwischen ihm und seiner Frau Veranlassung gibt, und eine Einmischung seiner Schwiegereltern zur Folge hat, was aufs ausführlichste ausgemalt wird.

Der Erzählung von dem Bade im Canal wird eine ganz andere Wendung gegeben; die Weihe zum Guru wird nicht erwähnt, da Nānak nach diesen späteren Compilationen schon als Avatār in die Welt eingetreten ist. Es soll ihm nämlich einer von den Gōvind Faqīren den Rath gegeben haben, täglich im Flusse zu baden, um seine Leber zu heilen. Eines Tages soll Nānak im Canal gebadet haben und darinnen verloren gegangen sein. Auf dieses hin soll das Gerücht entstanden sein, Nānak habe sich Veruntreuungen zu Schulden kommen lassen. Als er daher nach drei Tagen wieder zum Vorschein kam, habe der Khān eine Untersuchung gegen ihn anstellen lassen, welche aber zu seinen Gunsten ausfiel, so dass er noch 760 Rupien herausbekam, welche er jedoch nicht annahm, sondern den Armen überwies. Nānak habe dann, des Geschäftes im Commissariat überdrüssig, seine Entlassung genommen und sich, Weib und Kind verlassend, in die Wildniss zurückgezogen.

Nānak scheint sich zuerst in der Nachbarschaft von Sultānpur aufgehalten zu haben. Sein erstes Dictum, das Aufsehen unter den Leuten erregte, war: „es gibt keinen Hindū und keinen Musalmān“, was ihn jedoch aufs neue in den Ruf der Verrücktheit brachte. Auf das Antreiben des Kāzī berief ihn der Navāb Daulat Khān zu sich, um ihn über seine neue Lehre zu vernehmen. Es war gerade die Zeit des Mittagsgebets und der Khān lud Nānak ein, ihn in die Moschee zu begleiten. Der Kāzī betete vor; Nānak aber, statt andächtig zuzuhören, fieng zu lachen an. Nach dem

Gebet beklagte sich der Kāzī über Nānak's unehrerbietige Auf-
führung. Darüber von dem Khān zur Rede gestellt, erwiederte er:
er habe gelacht, weil das Gebet des Kāzī ein nutzloses gewesen sei.
Aufgefordert, sich näher auszusprechen, fuhr er fort: der Kāzī
habe in seinem Hofe, in dem ein offener Brunnen sei, ein junges
Füllen gelassen, während des Betens habe er immer an das Füllen
gedacht, es möchte in den Brunnen fallen. Auf dieses hin fiel der
Kāzī zu Nānak's Füßen und bekannte die volle Wahrheit. Dadurch
stieg Nānak auf einmal in der Achtung aller und der Khān ent-
liess ihn gnädigst, nachdem er ihm noch all sein Vermögen ange-
boten hatte. Er fieng nun an im Lande herumzuwandern, begleitet
von Mardānā, dem Musicanten.

Bis hieher stimmen beide Relationen, wenigstens in den Haupt-
puncten noch überein, obgleich die späteren in ihrer Wundersucht
schon alles ins übernatürliche zu steigern beflissen sind. Mit dem
Beginn des Wanderlebens Nānak's jedoch hören die gemeinsamen
Berührungspuncte fast ganz auf und die ältere und neuere Tradition
gehen ganz verschiedene Wege, die sich absolut nicht vereinigen
lassen. Dies beweist hinreichend, dass darüber nicht viel bekannt
oder nicht viel zu sagen war, wie aus dem alten Janam Sākhī
deutlich hervorgeht. Die spätere Sage, welche eine Kenntniss aller
einzelnen Lebensumstände Nānak's zu haben vorgibt, sah sich da-
her gezwungen, einen Gewährsmann für ihre Angaben in Bhāī Bālā
aufzustellen, welcher der beständige Begleiter Nānak's gewesen sein
soll, während das ältere Janam-sākhī auch nicht einmal seinen
Namen erwähnt, sondern ganz andere Begleiter Nānak's bei seinen
verschiedenen Wanderungen namhaft macht.

Wir wollen nun hier kurz zusammenstellen was das ältere
Janam-sākhī über Nānak's weiteren Lebensgang zu sagen weiss.

Seine erste Wanderung soll er nach dem Osten gemacht
haben; dort soll er zu einem Shēkh Saḥan gekommen sein, der für
Hindūs einen Tempel und für Muhammedaner eine Moschee gebaut
hatte. Er nahm alle, die zu ihm kamen, freundlich auf, ermordete
sie jedoch im Schläfe und raubte ihr Gut. Nānak durchschaute

ihn und hielt ihm sein Sündenleben vor, was ihn zur Busse und Umkehr von seinen Wegen gebracht haben soll.

In Dillī soll er einen todten Elephanten wieder lebendig gemacht haben. Als aber der damalige Mugul Kaiser, der davon hörte, Nānak aufforderte, den Elephanten zu tödten und in seiner Gegenwart wieder lebendig zu machen, lehnte er dies klugerweise ab.

Auch Thags (Räuber), denen er auf dem Wege begegnete, soll er durch seine Festigkeit zur Busse gebracht haben.

Andere kleine Abenteuer, die er gehabt haben soll, sind so kindisch und nichts sagend, dass sie der Erwähnung nicht werth sind. Bei der Eroberung von Sayyidpur soll er von Bābar's-Truppen zum Gefangenen gemacht und mit weggeführt worden sein. Er soll aber durch ein Wunder, das an ihm (nicht durch ihn) geschah, die Aufmerksamkeit Bābar's auf sich gezogen haben, der ihn ehrenvoll behandeln liess und sammt den Gefangenen wieder in Freiheit setzte. Da Bābar den Panjāb im Jahre 1524 eroberte, so ist ein persönliches Zusammentreffen Nānak's mit dem Amīr Bābar nicht unmöglich, aber sehr unwahrscheinlich. Er spricht im Granth mehrere Male von den schweren Unglücksfällen, welche damals über einzelne Städte des Panjāb kamen; auch Bābar wird erwähnt, aber nie darauf angespielt, dass Nānak persönlich mit ihm in Berührung gekommen sei.

Die Zusammenkünfte und Wortgefechte mit anderen Faqīrs und Shēkhs, die so ausführlich geschildert werden, haben zwar alle Wahrscheinlichkeit für sich, sind aber in anderer Hinsicht ohne jegliche Bedeutung, ausser dass sie einen Wink über die innere Entwicklung Nānak's geben. Nach längerem Umherwandern (die Zeitdauer ist nicht angegeben) zog sich Nānak wieder in seine Heimath Talvandī zurück.

Sein unruhiger Geist trieb ihn aber bald auf die zweite Wanderung, welche diesmal nach dem Süden ging. Auch die Erlebnisse dieses Zeitraumes schwinden auf ein minimum zusammen.

Dass er dabei nach Ceylon (Singhala dvīpa) gekommen sein

sollte, wie erzählt wird, ist höchst unwahrscheinlich. Die ganze Geschichte ist so ins wunderbare verzerrt, dass sie den Stempel der Unwahrheit auf der Stirne trägt. Sie beruht auf durchaus unrichtigen Voraussetzungen, indem der König und die Einwohner von Ceylon als gewöhnliche Hindūs geschildert werden, da der Sikh Verfasser offenbar gar keine Ahnung davon hatte, dass dort der Buddhismus allgemeine Volksreligion war. Dass Nānak selbst dort eine Sangat (Gemeinde) gestiftet haben soll, deren Gottesdienstordnung sogar beschrieben wird, widerspricht aller Geschichte und ist nur eine Reminiscenz späterer Zeiten, wo der Sikhismus auch gegen den Süden hin sich zu verbreiten anfang. Auch von dieser zweiten Reise soll Nānak wieder nach Talvandi zurückgekehrt sein, und einige Zeit zu Hause zugebracht haben.

Dann trat er seine dritte Wanderung nach dem Norden an, wo er besonders Kashmīr besucht haben soll, was an und für sich nicht unwahrscheinlich ist.

Auf dieser Reise soll er die (sonst giftigen) Früchte und Blüten des Akk-Baumes in einem getrockneten Zustande gegessen haben. Bemerkenswerthes wird von dieser Reise nichts erwähnt, als dass er mit einem Kashmīrī Pandit eine längere Unterredung hatte, die damit endigte, dass er Nānaks Schüler wurde. Sein Besuch auf dem Berge Sumēru, wo er mit Mahādēva und den Häuptern der Jōgīs eine lange Unterredung gehabt haben soll, gehört natürlich ins Reich der Fabel.

Seine vierte Wanderung soll er nach Westen gemacht haben, indem er auf einer Pilgerreise nach Mekkah gieng. Als er bei Mekkah angekommen war, legte er sich nieder und streckte seine Füße zufällig gegen die Kaḅbah. Der Kāzī Ruknuddīn, der dies bemerkte, machte Nānak Vorwürfe über diese Unehrrerbietigkeit. Nānak erwiederte ihm: lege meine Füße nach der Richtung, wo das Haus Gottes nicht ist. Der Kāzī drehte die Füße Nānak's um, aber wohin er sie auch drehte, dahin richtete sich auch die Kaḅbah. Auf dieses Wunder hin küsste der Kāzī Nānak die Füße und hatte eine lange Unterredung mit ihm, in der er selbstver-

ständig den Kürzeren zog. Diese Haġġ Nānak's ist in ein Lieblingsthema bei den Sikhs und über die Unterredung Nānak's mit dem Kāzī Ruknuddīn ist ein ganzes Buch geschrieben worden, das **मके दी गोसटि**¹⁾ genannt und von den Sikhs eifrig gelesen wird. Es scheint ihnen in ihrer Leichtgläubigkeit und ihrem gänzlichen Mangel an geographischen und historischen Kenntnissen nie ein Zweifel über die Wirklichkeit der Haġġ Nānaks aufgestiegen zu sein, obgleich es auf der Hand liegt, dass die ganze Geschichte von Anfang bis zu Ende erfunden ist.

Die fünfte Wanderung Nānak's soll nach Gōrakh-haṭārī gegangen sein, ein in der Geographie bis jetzt unentdeckter Ort. Es wird auch von dieser Reise nichts weiter berichtet als eine Unterredung mit den 84 Siddhs²⁾, die ebenfalls in das Reich der Phantasie gehören.

Sein Leben beschloss Nānak in Kartārpur im Jalandhar Duāb, im Schoosse seiner Familie, mit der er sich wieder befreundet zu haben scheint, obschon alle Janam-sākhīs darüber ein tiefes Stillschweigen beobachten und nur das nackte Factum erwähnen. Als er seinen Tod herannahen fühlte, ernannte er, zum grossen Verdruss seiner beiden Söhne, seinen ergebenen Diener und Schüler Angad zu seinem Nachfolger in der Guruschaft. Von seinem Ende wird noch besonders erwähnt, dass die Mahammedaner, die seine Schüler geworden waren und um sein Lager herumstanden, sagten: „wir wollen ihn begraben“, die Hindūs dagegen: „wir wollen seinen Leichnam verbrennen.“ Nānak aber befahl: „leget Blumen zu meinen beiden Seiten, auf die rechte die der Hindūs und auf die linke die der Musalmānen. Wenn die Blumen der Hindūs bis morgen grün bleiben, so sollen sie mich verbrennen, wenn aber die der Musalmānen grün bleiben, so sollen sie mich begraben.“ Dann forderte er seine Schüler auf, Slōks zum Lobe Gottes zu singen. Als die

1) Die Unterredung von Mekkah.

2) Die Siddhas (die Vollkommenen) sind eine Art Halbgötter, welche mit den Vidyādhars und Munis die Räume zwischen Sonne und Erde bewohnen.

Slōks beendigt waren, zog er seine Füße hinauf und schlief ein. Als sie das Tuch, womit er bedeckt war, aufhuben, war nichts darunter. Die Blumen beider Partheien blieben grün und so nahmen die Hindūs und Musalmānen ihre Blumen und gingen heim. Nānak wurde absorbiert im Samvat Jahre 1595, am zehnten der lichten Hälfte des Monats Asū (A. D. 1538, c. 10. Oct.)¹⁾

Dies ist so ziemlich Alles, was uns diese älteste Quelle über die Lebensumstände Nānak's zu bieten weiss. Es ist ein äusserst dürftiges Lebensbild, das, mutatis mutandis, auf jeden Hindū Faqīr passen dürfte und das unser Interesse nur in geringem Grade in Anspruch zu nehmen geeignet ist. Wäre mehr von Nānak zu sagen gewesen, so dürften wir überzeugt sein, dass seine devoten Schüler, die in ihm den Erlöser der Welt verehrten, es gewiss nicht verschwiegen hätten. Die späteren Janam-sākhīs, denen dieses Bild von Nānak zu gering erschien, haben zwar durch allerlei wunderbare Erzählungen nachzuhelfen versucht, allein sie können gegen die ältere Tradition nicht in Betracht kommen.

Wir haben jedoch im Granth an den eigenen Versen Nānak's ein weiteres und viel sicheres Material, seinen Charakter und Geistesrichtung kennen zu lernen. Nānak hat seine Gedanken in Hinduī Versen niedergelegt, die zusammen einen nicht unbeträchtlichen Theil des voluminösen Sikh Granth ausmachen. Das Bild, das wir daraus von ihm gewinnen, stimmt im allgemeinen ganz mit dem, das uns die ältere Tradition zeichnet. Seine Verse, die immer bei jedem Rāg die erste Stelle einnehmen und sorgfältig als solche bezeichnet sind, sind nach Sprache und Inhalt mittelmässig zu nennen. Die Diction ist häufig unlogisch, der Gedankengang schleppend und sich oft wiederholend, dabei nicht selten dunkel und verworren, ja manchmal kaum mehr als ein Wortgeklingel. Unter all den Schriftstücken, die das Granth enthält, sind die von Nānak selbst herrührenden, mit wenigen Ausnahmen, so ziemlich die unbedeutendsten, was sich aus seinem Lebensgange leicht erklärt. Er war ein Mann

1) Die späteren Janam-sākhīs geben das Samvat Jahr 1596 an, mit demselben Monatsdatum.

ohne alle wissenschaftliche Schulbildung¹⁾ und im Denken nicht geübt, daher die ermüdende Breite und Weitschweifigkeit seines Ausdrucks. Auch sein religiöses System, wenn man es so nennen darf, ist nicht originell, sondern in allen wesentlichen Punkten ganz dasselbe, was vor ihm Kabīr und andere schon auseinander-gesetzt hatten. Dass Nānak bei den älteren Bhagats in die Schule gegangen ist, geht schon aus dem einfachen Umstand hervor, dass ein nicht unbedeutender Auszug aus den Schriften von Kabīr, Ravidās, Trilōcan etc. dem Granth, gleichsam als loci probantes, einverleibt worden ist. An Schärfe und Kühnheit der Gedanken stehen diese Bhagats jedenfalls weit über Nānak und seinen Nachfolgern, und ihre Stanzas bilden eine wohlthuende Erholung gegen die langweiligen und trivialen Versificationen der Sikh Gurus, die den alten Knochen immer wieder aufs neue benagen.

Was den Charakter Nānak's betrifft, so war er, allen Anzeichen nach, mild, freundlich und mitleidig, und da er von einem heiligen Eifer beseelt war, das in den tiefsten Aberglauben versunkene Volk zur Verehrung des Einen höchsten Wesens zurückzurufen, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn der einfache, ungelehrte Faqīr in seinem grotesken Aufzug²⁾ die Aufmerksamkeit des Volkes auf sich zog, der sich mit unerschütterlichem Selbstvertrauen für den wahren Guru erklärte, der die, welche sich seiner Leitung anvertrauen wollten, über den Ocean der individuellen Existenz hinüberzuführen versprach.

Nānak's eigene Worte, wie sie uns im Granth vorliegen, beweisen auf's klarste, dass es ihm nicht in den Sinn gekommen ist,

1) Dies wird von den Sikhs selbst zugestanden. So heisst es (Sikhā di rāj di vithiā, p. 15):

बाबा नानक कुछ बहुत विदिआ पढ़िआ नहीं सा निरा किसी
साध दे सतसंग दे तिस नूं परमेशुर दे भजन दा ही प्रेम जाग
उठिआ सा:

„Bābā Nānak hatte nicht viel Wissenschaft gelesen, nur aus dem Umgang mit einem gewissen frommen Manne (wer war der?) war in ihm die Liebe zur Verehrung des höchsten Herrn erwacht.“

2) Sein grotesker Aufzug wird bei jeder Wanderung ausführlich beschrieben.

eine eigene Religion stiften zu wollen. Wie andere Bhagats vor ihm sammelte er zwar Schüler (Sikhs), aber er muthete ihnen nichts zu, was nicht jeder rechtgläubige Hindū ebenso gut hätte thun können; seine Schüler bildeten nur eine der vielerlei Denominationen, in welche die Hindūs gespalten waren, ohne darum aufzuhören, Hindūs zu sein.

Die englischen Schriftsteller (wie Malcolm, Sketch of the Sikhs, Mac Gregor, History of the Sikhs, Cunningham, History of the Sikhs), welche die Lehre Nānaks berührt haben, stellen sie als einen moralisirenden Deismus dar, ohne auf das System näher einzugehen. Auch H. H. Wilson (Sketch of the religions sects of the Hindūs) hat die Sache sehr vorsichtig angefasst und mit einigen kurzen Bemerkungen abgethan, aus denen wenig zu entnehmen ist, doch hat er der Wahrheit tiefer auf den Grund geschaut, als die erwähnten Schriftsteller. Wurm, in seiner Geschichte der indischen Religion (Basel, 1874) hat nur das von Wilson bemerkte wiederholt (p. 289, sqq.). Auf die Quelle selbst ist keiner zurückgegangen, da bisher das Sikh Granth allen (auch Cunningham nicht ausgeschlossen) ein verschlossenes Buch war. Wir wollen daher hier kurz die Hauptmomente seiner Lehre zusammenstellen, wie sie sich aus dem Granth ergeben.

Nānak war kein speculativer Philosoph und hat darum auch kein fest gefügtes System ausgebildet; seine Ideen finden sich hin und her im Granth zerstreut und müssen erst mit Mühe zu einem übersichtlichen Ganzen zusammengetragen werden. Da die Vorgänger Nānak's, hauptsächlich Kabīr, der Vaishnava Secte angehörten, so hat er auch ihre theologischen Begriffe und Definitionen sich angeeignet, so weit sie für ein populäres Religionssystem taugten.

Das höchste Wesen, das er mit verschiedenen Namen bezeichnet, wie: Brahm, Paramēsur (der höchste Herr), Gōvind und besonders Hari (= Vishnu), ist nach ihm Eines. Es ist der Urgrund aller Dinge und allein wirklich existirend (सत), unerschaffen (अजुनीसैभं) und zeitlos (अकालु); es enthält in sich alle Eigenschaften und ist zugleich ohne alle Eigenschaften, formlos, daher

unerforschlich (selbst für die Götter) und unbeschreibbar (Japjī V. 23. 24. 26).

Dieses höchste Wesen wird der Schöpfer (करता oder करतारु) genannt, aus dem alles, was ist, seinen Ursprung hat. Die Schöpfung ist aber nicht aus nichts gemacht, sondern sie ist vielmehr die Expansion des Absoluten in eine Vielheit (daher पसारा, die Expansion genannt). Ein bestimmter Zweck wird dabei nicht erwähnt, sondern sie wird ausdrücklich ein Spiel (खेल) des Absoluten genannt, das sich nach seinem Vergnügen expandiert und auch wieder contrahiert, so dass alles Geschaffene wieder in dasselbe absorbiert wird. Das Endliche, Geschaffene, hat darum nur eine scheinbar reale Existenz; es ist die Māyā oder Täuschung, die das Absolute ausgebreitet hat, welche die lebenden Wesen zu der falschen Vorstellung von ihrer realen Sonderexistenz verführt; denn in der That existieren nicht sie, sondern nur das Absolute in unendlich verschiedenen Formen. Es wird daher eine Unendlichkeit von Welten angenommen, die, wie ein Spielzeug, kommen und vergehen (Japjī, V. 22. 27. Rāg Āsā, Sabd 12, 1. Pause).

Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass dieser Gottesbegriff ein pantheistischer ist, wie auch der Kabīr's und der anderen Bhagats. Die Hindū-Denkweise fasst im Absoluten Geist und Materie zusammen, da eine Schöpfung der Materie aus nichts ihr rein unfasslich ist. Die im Absoluten gesetzte Materie ist nicht die grob sinnliche, sondern die rein atomische (सूक्ष्म), die erst durch die Expansion des Absoluten in Folge der unendlichen Atomenverbindung die grob sinnliche Gestalt erhält. Gott ist also die absolute, durchgeistete Substanz oder die alles erfüllende Weltseele, wie er oft genannt wird (जगतजीव). Nichts destoweniger wird das Absolute nicht mit dem Endlichen als solchem identificiert. Gott ist in allem, erfüllt alles und ist doch wieder von dem Endlichen geschieden, wie der Lotus, der in einem Wasserteiche steht, von dem ihn umgebenden Wasser verschieden ist.

Dass ein so gefasstes Absolutes kein selbstbewusster, sich selbst

sezender und nach freiem Willen handelnder Geist sein kann, scheint ihm nicht in den Sinn gekommen zu sein. Nach den stärksten pantheistischen Definitionen wird Gott wieder als Persönlichkeit gefasst, der alles lenkt und regiert und bis ins kleinste erhält und zu der sich der Mensch in ein persönliches Verhältniss zu setzen sucht. Dieser Widerspruch geht durch das ganze System hindurch; es ist eine natürliche Reaction des Herzens gegen den Kopf, so lange es noch das Bedürfniss nach persönlicher Gemeinschaft mit einem göttlichen, über ihm stehenden Wesen in sich trägt. Es ist ein pantheistischer Theismus, an dem bald die eine, bald die andere Seite stärker hervorgekehrt wird, ohne den inneren Widerspruch vermitteln zu können.

Es wäre nun ganz unrichtig anzunehmen, wie manche gethan haben, dass Nānak auf Grund der Einheit des göttlichen Wesens allen und jeden Gözendienst verworfen habe. Dem ist keineswegs so. Er hat sich mit der Volksreligion nicht in Widerspruch gesetzt, vielmehr das ganze Hindū Pantheon mit herübergenommen, nur dass es dem Brahm, als dem Urgrunde, untergeordnet wurde. Die Anbetung der Volksgötter wurde nicht direct verworfen, aber sie erhielten eine untergeordnete Stellung, die ihre Göttlichkeit und Macht einschränkte, ihren Dienst daher als minder wichtig, ja für die Erreichung des höchsten Zieles der Menschheit, als nutzlos erscheinen liess.

Es ergiebt sich von selbst aus dem bemerkten, wie unrichtig die Behauptung ist, dass Nānak den hindū und muhammedanischen Gottesbegriff zu verbinden gestrebt habe. Nānak ist nach all seinen Anschauungen durchaus ein Hindū geblieben, und wenn sich auch Muhammedaner an ihn, als ihren Guru oder Pīr angeschlossen haben, so kommt das daher, dass der Sūfismus, zu dem sich diese bekannten, seinem Grundwesen nach ein direct aus hindū Quellen abstammender Pantheismus war, der sich aus Indien durch die muhammedanische Welt verbreitete. Hindū und muhammedanische Pantheisten konnten sich wohl vereinigen, da sie denselben Gottesbegriff theilten und die Muhammedaner konnten das Beiwerk der

hindū Mythologie wohl entbehren, auf welche die hindū Philosophen selbst keinerlei Werth legten.

Dieser Gottesbegriff geht durch das ganze Granth hindurch und auch die späteren Sikh Gurus haben daran im wesentlichen nichts geändert, nur dass der eine oder andere noch eine specielle Gottheit besonders verehrte, wie von Guru Arjun bekannt ist, dass er ein besonderer Krishna-Verehrer, und von Guru Gōvind Singh, dass er ein besonderer Dēvī-Verehrer gewesen ist.

Anders freilich verhält es sich mit dem gemeinen Volke, das sich in solche Höhen der Speculation nicht zu versteigen pflegt. Das gemeine Sikh Volk hat allerdings nach und nach, wohl durch den Einfluss des Islām, die Idee von der Einheit Gottes stark erfasst und practisch die Verehrung der hindū Götter aufgegeben, ohne deren Realität zu läugnen, so dass man in späteren Zeiten die Volksreligion der Sikhs leicht als identisch mit dem muhammedanischen Deismus auffassen konnte. Der Pantheismus ist nie und nirgends Volksreligion geworden, nicht einmal in Indien, und trotz der Definitionen des Granth, die nur wenige Eingeweihte verstanden, hat sich das Volk wieder einen persönlichen, frei waltenden und alles nach seinem Sinn und Zweck ordnenden Gott construiert, wie es ihn nach innersten Bedürfnissen haben musste. Manche, selbst gebildete Sikhs, waren ganz erstaunt, als ich ihnen das Gegentheil aus dem Granth bewies und wussten gar nicht, was sie dazu sagen sollten.

Die weitere Frage nun wäre: wie fasst Nānak das Verhältniss des Menschen zum höchsten Wesen auf?

Dass die Welt factisch im Argen liegt, konnte und wollte auch er nicht bestreiten; er fasste ja seine Mission dahin auf, dass er den Menschen den Weg zeigen wollte, aus diesem Elend herauszukommen.

Was ist nun die Sünde und wie ist sie in die Welt hereingekommen? Nach seinem pantheistischen Gottesbegriff kann die Sünde nicht die selbst bewusste That des Menschen sein, sondern

sie muss ihren Ursprung im Absoluten selbst haben, und so wird die Sache in der That auch dargestellt.

Alles Geschaffene oder vielmehr Expandirte ist von drei Eigenschaften (गुण) durchdrungen, dem Satva (सतो = सत्व), Raġas (रजो) und Tamas (तमो), d. h. den Eigenschaften der Güte, der Leidenschaft und der Finsterniss. Diese Eigenschaften waren ursprünglich gleichmässig gemischt und in Harmonie; durch das Ausbreiten der Māyā (Täuschung) über alles Geschaffene jedoch sind sie in Unordnung gerathen und dadurch ist die Sünde oder vielmehr die Verdüsterung entstanden, dass die geschaffenen Wesen in den Dualismus hineingerathen sind, so dass sie in verkehrtem Egoismus von dem Absoluten sich abwandten und ihre Identität mit demselben nicht mehr erkannten. Die Sünde ist also wesentlich etwas cosmogonisches, ein anerschaffener Naturfehler, nicht eine selbstbewusste That des einzelnen, für die er eine moralische Verantwortung zu tragen hätte.

In Folge dieses Widerstreites der drei anerschaffenen Eigenschaften und des daraus resultirenden Dualitätsbewusstseins kann die Seele nicht unmittelbar den Weg zu Gott zurück finden. In ihrem falschen Individualitätsbewusstsein begeht sie Handlungen, welche absolut eine Frucht nach sich ziehen und die Seelenwanderung zur Folge haben ¹⁾:

Die menschliche Seele nämlich ist Licht (जोति) aus Licht, eine scintilla animae divinae, die aus dem Absoluten hervorgegangen und an sich unsterblich ist. Solcher Seelen sind ein für allemal 4 Lakhs (= 400,000) emanirt, die nicht mehr noch weniger werden, wie überhaupt die ganze Schöpfung auf 84 Lakhs (ein Lakh = 100,000) von Existenzformen festgesetzt ist, nämlich 9 Lakhs Wasserthiere (जलचर), 17 Lakhs feststehende Gegenstände (wie Bäume etc. स्थावर), 11 Lakhs Gewürm (किरम = कृमि), 10 Lakhs

1) S. Rāg Āsā, Sabd 140, 2. 142, 3.

Geflügel (पक्षी = पक्षी), 23 Lakhs vierfüssige Thiere (चौपाया) und 4 Lakhs Menschen.

Die Aufgabe und das Endziel der menschlichen Seele als eines göttlichen Lichtfunkens ist, mit der Quelle des ewigen Lichtes wieder vereinigt, in ihm absorbirt zu werden; so lange sie dieses Ziel nicht erreicht hat, ist sie von Gott getrennt und unglücklich. Warum oder wozu sie aus dem Absoluten emanirt ist, wird nirgends gesagt, es fällt vielmehr auch dieser Process unter den Begriff „des Spiels“ (खेल). Diese Rückkehr in das ewige Licht aber ist ihr versperrt durch die Seelenwanderung, in die sie nothwendigerweise hineingerathen muss.

Hier liegt wieder ein tief gehender Widerspruch des ganzen Systems. Der Mensch wird als eine hilflose Creatur (बपुड़ा) geschildert, ja es wird ihm, ganz consequent nach den pantheistischen Praemissen, die Freiheit des Willens abgesprochen; das im Menschen handelnde Princip ist nicht er selbst nach seiner freien Willensentscheidung, sondern das Absolute, das auch darinnen sein Spiel treibt. Der Begriff von „Tugend“ in unserem Sinne des Worts ist daher dem Hindūismus, und so auch Nānak, ganz fremd; jede Handlung vollzieht sich nach einem ausserhalb des Menschen liegenden Gesez. Dies führt nothwendigerweise auf ein decretum absolutum, was auch ausdrücklich anerkannt wird. Aber nichts destoweniger muss der arme hilflose Mensch die Früchte seiner Handlungen essen; obgleich sein Loos von Ewigkeit her ihm auf die Stirne geschrieben ist, zieht doch eine jede Handlung ihre Belohnung oder Bestrafung nach sich und sein jeweiliges Schicksal auf Erden ist immer die Folge von Handlungen, die er in einer früheren Geburt begangen hat, obschon er sich derselben nicht mehr erinnern kann. Hat er hier verdienstliche Werke gethan, so kommt er in den Himmel (oder das Paradies), wo er die Früchte davon geniessen darf, bis sie erschöpft sind; dann muss er wieder in den Kreislauf der Seelenwanderung als Mensch zurück. Hat er dagegen strafbare Handlungen begangen, so kommt er entweder

in die Hölle, wo er seine Schuld abbüssen muss; ist dies geschehen, so beginnt für ihn der Kreislauf durch die 8,400,000 Existenzformen hindurch, bis er wieder Mensch wird; oder er geht in eine niedere Existenzform über, wie die der Thiere etc., bis er wieder zur menschlichen Geburt emporsteigt¹⁾.

Die Seelenwanderung (das Gehen und Kommen) erscheint dem Inder als der Uebel grösstes und die Frage, die ihn sein Leben lang beschäftigt, ist, wie man ihr entinnen könne? Sein Ziel ist nicht der Himmel oder das Paradies²⁾: denn auch da darf er ja nur für eine bestimmte Zeit bleiben, sein Ziel ist die Auflösung seiner individuellen Existenz, die Reabsorption in das Absolute, das Nirbāṇ (nirvāṇa), wodurch alle fernere Dualität für immer aufgehoben ist.

Das Nirvāṇa, das Freisein von der individuellen Fortexistenz, war bekannterweise das Ziel, das Buddha in seiner Predigt dem Volke vorhielt. Der Buddhismus ist im Laufe der Zeit von der indischen Halbinsel vertrieben worden, aber er taucht wieder, wenn auch mit brahmanischer Mythologie umgeben und auf eine pantheistische Unterlage gestützt, in seinen höchsten Zielen in den reformatorischen Bestrebungen der nachfolgenden Jahrhunderte auf. Kabīr, Trilōchan, Ravidās, Nāmdēv etc., und nach ihnen Nānak und seine Nachfolger wollen ebenfalls den Weg zum Nirbāṇ zeigen, wie

1) So sagt scherzend Kabīr (Slōks am Ende des Granth V. 108):

हरि का सिमरनु छाडिकै अहोई राखै नारि ॥
गदही होइकै अउतरै भारु सहै मन चारि ॥

„Kabīr (sagt): aufgebend die Erinnerung an Hari hält die Frau das Ahōi-Fasten. In eine Eselin verwandelt wird sie wieder geboren und trägt die Last von vier Maunds (= 320 *ā*).“

2) So sagt Nānak, Rāg Āsā, Sabd 38, 3:

गुर की साखी अम्रित बाणी पीवतही परवाणु भइआ ॥
दर दरसन का प्रीतमु होवै मुकति बैकुंडै कैर किआ ॥

„Das Zeugnis des Guru ist eine Nektarrede, wer sie trinkt, ist vollkommen geworden. Wer den Besuch des Thores (Hari's) liebt, wird emancipirt, was soll er im Paradies thun?“

es Buddha seiner Zeit verheissen hatte, nur ist das Mittel, das sie dazu vorschlagen, ein anderes.

Im Kali-yuga verkündigt Nānak, wie Kabīr, ist der Name Hari's das einzige Rettungsmittel, um zur vollen Emancipation zu gelangen. Ascese, Mönchsleben, Baden an heiligen Plätzen, Almosengeben etc. erwerben zwar dem Menschen wohl Verdienste, aber zur Emancipation sind sie alle nicht hinreichend.

Wie ist aber der Name Hari's zu erlangen? Dieser kann nur vom wahren Guru (सति गुरु) erlangt werden, der allein die rechte Einweihung kennt und das mantra des Namens Hari's mittheilen kann. Der Guru gibt wiederum den Namen Hari's nur denjenigen, auf denen Hari's gnädiger Blick ruht und denen es von Anfang an bestimmt ist. Also auch hier wieder eine absolute Praedestination, obschon der Mensch auf der andern Seite beständig aufgefordert wird, sich dem wahren Guru anzuschliessen, die Freiheit seiner Willensentschliessung also wieder vorausgesetzt wird.

Man würde nun erwarten, dass Nānak irgend einen Beweis vorbringen werde, dass er der wahre, von Hari verordnete Guru sei. Im Janam-sākhī wird zwar auf eine solche feierliche Installirung als Guru hingewiesen, Nānak selbst aber spricht im Granth nicht ein einziges Mal davon, dass und wie ihm die Guruschaft übertragen worden sei: dies wird überall nur vorausgesetzt. Die nachfolgenden Gurus berufen sich in ihrem Theil wieder auf Nānak, der eine successive Einweihung angeordnet habe.

Der Guru ist also der einzige und unfehlbare Weg zur vollen Emancipation; er ist der Mittler zwischen Hari und den Menschen; er ist das Boot, das die Menschen über den Ocean der Existenz hinüberführt. Religiöse Werke haben nur insofern einen Werth, als sie auf den Gehorsam gegen den Guru basirt sind.

Der Schüler hat sich der Leitung seines Guru bedingungslos zu übergeben; Kopf und Besizthum hat er ihm zu opfern. Um die Unterwürfigkeit gegen den Guru recht tief einzuprägen, wird er als Haushalter Hari's, als sein kaufmännischer Commissionär, dargestellt, der über Hari's Güter und Schätze zu verfügen hat.

Was der Guru thut, das approbirt Hari; wen der Guru mit Hari in Verbindung bringt, der ist und bleibt vollständig emancipirt. Ja der Guru besitzt sogar eine magische Kraft; wie der Stein der Weisen alles, was er berührt, zu Gold macht, so gestaltet auch der Guru alle, die mit ihm in Berührung kommen, völlig um. Nicht nur die grössten Sünder werden durch ihn rein gewaschen, sondern seine erlösende Kraft erstreckt sich auch auf ihre Familienangehörigen, die durch ein vom Guru acceptirtes Mitglied ebenfalls der Emancipation (offenbar auf magische Weise) theilhaftig werden.

Das, was der Guru dem Schüler zum Zwecke seiner Emancipation beizubringen hat, läuft auf wenige magere Sätze hinaus.

Das erste ist, dass der Schüler fortwährend den Namen Hari's murmelnd nenne (जपु) und seine Eigenschaften preise. Dann soll er sein eigenes Ich, i. e. sein Individualitätsbewusstsein wegschaffen und vernichten und sich als identisch mit Brahm betrachten. Dies geschieht durch die Instruction des Guru, die aber nirgends im Granth nach ihrem weiteren Inhalt ausgewickelt wird. Der Guru sucht zwar eine gewisse Geheimnissthuerei um sich zu verbreiten, aber man sieht leicht, dass das alles nur Schein ist. Er weiss in der That, wie das ganze Granth bezeugt, den Schüler nichts höheres zu lehren als den Saz: sō ham, „der bin ich“, d. h. ich bin identisch mit dem Absoluten. Als Beihilfe zur Erlangung dieser alle individuelle Sonderexistenz austilgenden Weisheit wird tiefe, von allen äusserlichen Objecten abstrahirende Meditation über Hari und den Guru empfohlen. Religiöse, verdienstliche Werke, die einer niederen Erkenntnisstufe angehören, sind für den Schüler, der das Boot des Guru bestiegen hat, nicht mehr nothwendig und wenn er Werke thut, muss er sie mit indifferentem Sinne thun, ohne Wunsch und Hoffnung, das Verdienst derselben einzuärnten, der Schüler muss es dahin bringen, dass er vollständig hoffnungslos (निरास), in der Welt dasteht, dass er stirbt, während er noch lebt, und nur in Hari versunken ist; so wird er schon emancipirt, während er noch am Leben ist.

Die Trias von religiösen Werken, die schon Nānak erwähnt,

nämlich: **नाम, दान, इस्नान** (den Namen Hari's murmeln, Almosen geben, Ablution) vermag dem Mangel aller und jeder ethischen Vorschriften, die in diesem System eigentlich gar keinen Platz finden können, nicht abzuhelpen. Von der abgöttischen Verehrung der Kuh dagegen, wie sie später unter den Sikhs, gleichsam als Surrogat für den Wegfall jedes äusserlichen Objects der Verehrung (ausser des Granth's selbst) aufgekommen ist, ist im Granth noch keine Spur zu finden.

Die hohe Stellung, welche der Guru für sich in Anspruch nahm, musste nothwendigerweise zu einer Vergötterung desselben führen, und wenn sich auch noch Nānak bescheiden als einen elenden Sündler bekannte, so scheuten sich doch bald die folgenden Gurus nicht mehr, den Guru geradezu mit dem höchsten Wesen zu identificiren¹⁾. Die Folge davon war eine Menschenvergötterung, wie sie kaum je dagewesen ist. Hab und Gut, Leib und Leben wurde dem Guru zum Opfer gebracht in einer Weise, die oft unser moralisches Gefühl empört. Es war daher ein grosses Glück für die freiere und reinere Entwicklung der Sikh Gemeinschaft, dass mit dem zehnten Guru Gōvind Singh die Guruschaft ganz in Abgang kam.

Man sieht aus dem Gesagten, wie unrichtig es ist, wenn man den Sikhs eine sublime Moral hat andichten wollen, wie das Cunningham gethan hat; man muss sich vielmehr darüber wundern, dass unter einer solchen Instruction ihr gesunder Sinn ihnen nicht ganz abhanden gekommen ist. Mit solchen Vorschriften hätten die Schüler Nānaks unfehlbar brütende Mönche werden müssen, die, der Welt absagend, sich in enge klösterliche Gemeinschaften eingeschlossen hätten, wie andere vor ihnen gethan hatten, wenn nicht Nānak, durch seine vielfachen Streitigkeiten mit den Jōgis und durch seine persönliche Erfahrung von der Nichtswürdigkeit der Bettelmönche dazu veranlasst, seinen Schülern befohlen hätte, nicht aus der Welt auszutreten, sondern im gewohnten bürgerlichen Leben zu verbleiben. Dies ist das einzig gesunde, was wir in dieser Hin-

1) Cf. Rāg Asā, Sabd 134, 3. 4.

sicht seiner Lehre nachrühmen können, und diesem Umstand allein ist es auch zuzuschreiben, dass die Sikhs nicht eine engherzige Secte geworden sind, sondern sich nach und nach zu einem politischen Gemeinwesen entwickelt haben.

Er lehrte, dass man auch als Haushalter (यिसती) und im Geschäftsleben dennoch gegen die Welt indifferent sein (उदास) und zur vollen Emancipation durchdringen könne; es komme nicht auf die äusseren Umstände an, in der sich Jemand befinde, sondern auf die innere Herzensstellung. Die Schliche der Bettelmönche, ihre Verstellung und Heuchelei, ihr Neid und Geiz werden daher häufig im Granth geschildert und an den Pranger gestellt, wobei auch die Habsucht der Brähmanen keineswegs geschont wird. Durch solches Treiben, sagt Nānak, komme man nicht aus der Seelenwanderung heraus, sondern werde nur tiefer in sie verstrickt.

Die Kaste hat Nānak nicht direct angegriffen, obschon er sie ziemlich geringschätzig behandelte, noch auch die Priesterrechte der Brähmanen; aber auf der anderen Seite lehrte er, dass auf seinem Wege alle Kasten ohne Unterschied zur Emancipation gelangen können, was an früheren Beispielen nachgewiesen wird. Damit legte Nānak den Grund zu einer allgemeinen Volksreligion, indem er alle, auch die niedrigsten Kasten, als seine Schüler annahm und in ihnen die Menschenwürde anerkannte, und es war nur die letzte Consequenz, die Guru Gōvind zog, wenn er unter den Sikhs allen Kastenunterschied aufhob.

Die Schüler Nānak's hätten sich mit der Zeit gewiss wieder ebenso verloren, wie die vieler anderer Gurus, wenn er nicht für einen Nachfolger im Amte gesorgt hätte, der die Gemeinschaft zusammen hielt und weiter bildete. Die Wichtigkeit dieser successio episcoporum wurde bald erkannt und jeder folgende Guru liess sich es angelegen sein vor seinem Ende seinen Nachfolger zu bezeichnen. Dadurch erhielt die Sikh Gemeinschaft einen festen Kitt, zumal vom dritten Guru an die Nachfolge in der Familie erblich wurde, was wesentlich dazu beitrug, ihr Ansehen und ihre weltliche Macht zu erhöhen.

Nānak bestimmte zu seinem Nachfolger seinen ergebensten Diener Lahaṇā oder Angad (A. D. 1538), ebenfalls ein Khatrī, wie Nānak selbst, der hinreichende Beweise des sacrificium intellectus gegeben hatte.¹⁾ Die Einweihung zum Amte eines Guru, die Nānak selbst vollzog, bestand darin, dass er fünf Kupfermünzen (पैसा) vor Angad legte und sich vor seine Füße warf.²⁾ Dieser Ritus wurde bei allen späteren Weihen beibehalten, nur dass, wie man aus den späteren Janam-Sākhīs sieht, zu den fünf Kupfermünzen noch eine Cocoa-Nuss (ललेर) hinzugefügt wurde. Angad war nach Allem ein schwacher, unbedeutender Mann, ohne alle wissenschaftliche Vorbildung³⁾, der in dem Dorfe Khadūr (खडूर) am Biās, seinen Wohnsitz nahm. Die wenigen Verse, die von ihm im Granth enthalten sind, sind nur eine Repetition der Worte Nānaks und zudem meist trivialen Inhalts. Mit Uebergehung seiner eigenen zwei Söhne ernannte er vor seinem Tode (A. D. 1552) seinen treuesten Diener, der lange für ihn die niedrigsten Dienste verrichtet hatte, Amardās (अमरदास) zu seinem Nachfolger, der ebenfalls ein Khatrī war.⁴⁾

Amardās, der dritte Guru, war ein stiller, frommer Mann, um

1) Man siehe darüber das Janam Sākhī 13 in meiner Einleitung zur Uebersetzung des Granth.

2) Die Worte im alten Janam-Sākhī lauten: तदह पैसे पंजि बाबै जी गुरु अंगदजी अगै रखिकै पैरौ पड्य़ा: „Dann, fünf Paisā vor Guru Angad legend, fiel der Bābā zu seinen Füßen.“ Später ist dieser Fussfall in eine Kopfbeugung (मथा टेकणा) umgewandelt worden.

3) Es ist von ihm ausdrücklich bezeugt, dass er nicht lesen konnte. S. meine Einleitung zum Granth, Janam-Sākhī 13.

4) Jeder Sikh Guru hiess sich in der officiellen Sprache (wie im Granth) einfach Nānak, um sich dadurch als amtlichen Nachfolger Nānak's zu legitimiren. Zur Unterscheidung der einzelnen Gurus wird महला पहिला (mahāllā pahilā, erster Hof) etc. nach der Reihenfolge, beigefügt. Erst später, als man anfang, Nānak als Avatār zu betrachten, kam der Glaube auf, Nānak sei in jedem folgenden Guru incarnirt. In den Versen der Sikh Guru selbst findet sich keine Anspielung darauf, nur die lobhudelnden Bhatt's, deren Panegyrica auf die Gurus am Ende des Granth angehängt sind, fangen an Nānak als Avatār zu besingen.

den sich viele Schüler versammelten. Er lebte in dem Dorfe Gōvindvāl am Biās, wo er einen tiefen Brunnen anlegte, in dem 84 Stufen bis an den Rand des Wassers hinabführen. Obgleich ungelehrt war er intelligent und seine ziemlich zahlreichen Compositionen im Granth zeichnen sich durch Einfachheit und Klarheit aus. Er starb A. D. 1574, nachdem er, mit Uebergang seines Sohnes Mōhan seinen Schwiegersohn Rāmdās, einen Khatrī von der Sōdhī Familie (सोढी) zu seinem Nachfolger ernannt hatte.

Rāmdās, der vierte Guru, aus dem Dorfe Gurūcakk गुरुचकक gebürtig, verlegte seinen Wohnsitz nach dem Tode seines Schwiegervaters in sein heimathliches Dorf. Seine Einkünfte, die aus den freiwilligen Gaben der Schüler flossen, müssen schon beträchtlich gewesen sein: denn sie setzten ihn in den Stand, einen alten Teich prächtig zu restauriren und zu erweitern, in dessen Mitte er einen Tempel baute, den er Harimandar (हरिमंदर) nannte. Dem Teich selbst gab er den Namen Amritsar (अमृतसर Nectarteich) und der sich darum erhebende Stadttheil wurde nach ihm zuerst Rāmdāspur genannt, später aber wurde der Name Amritsar auf die ganze rasch aufgeblühte Stadt ausgedehnt und der alte Name Gurūcakk gerieth in Vergessenheit. Dies war für die Befestigung des Sikhismus von der grössten Wichtigkeit: denn sie erhielten nun ein festes Heiligthum, wo die Schüler um den Guru jährlich einmal zusammenströmten und in dem Nectarteiche ihre Ablution vollzogen.

Rāmdās, obschon ohne alle wissenschaftliche Bildung, war ein bedeutender Mann, der auch schriftstellerisch sehr thätig war. Er hat viele Verse verfasst, die einen bedeutenden Theil des Granth ausmachen und wenn sie auch keine Originalität der Gedanken verrathen, doch zu den besseren Compositionen desselben gehören.

Er brachte seine Lebenstage in Frieden und Ruhe zu, da unter ihm die Organisation der Sikhs noch nicht so weit vorgeschritten war, um den Argwohn der muhammedanischen Regierung zu erregen. Er starb A. D. 1581, nachdem er seinen Sohn Arjun zu seinem Nachfolger ernannt hatte.

Bis auf Arjun, den fünften Guru, waren die Sikhs eine wenig zahlreiche und wenig beachtete Gemeinschaft gewesen, Arjun aber gab ihnen nun, nachdem sein Vater ihnen schon einen sichtbaren Centralpunkt ihrer Religionsübung verschafft hatte, durch Sammlung der Schriften seiner Vorgänger, denen er seine eigenen, überaus zahlreichen Compositionen, sowie Auszüge aus den Schriften der früheren Bhagats, besonders Kabīr's, beifügte, auch einen religiösen Codex, der schlechthin Granth (ग्रन्थ) oder Bibel genannt wurde. Dieses bildete nun fortan das Lehr- und Erbauungsbuch der Sikhs, und verdrängte nach und nach die Auctorität der Vīdas und Purāṇas, welche die ungelehrten Leute ohnehin nicht lesen noch verstehen konnten, während das Granth in ihrer Muttersprache zu ihnen redete. Aber Arjun traf noch eine andere Einrichtung, die für die Organisation der Sikh Gemeinschaft von der grössten Wichtigkeit war. Bisher bestanden die Einkünfte der Gurus nur aus gelegentlichen Geschenken, welche die Schüler freiwillig darbrachten, Arjun aber stellte eigene Agenten (sogenannte Masands¹⁾) auf, die von jedem Sikh nach seinen Mitteln eine kleine Steuer für den Unterhalt des Guru und die Besorgung der Gemeinschaftsangelegenheiten einhuben. Dadurch wurde der Guru auf der einen Seite in den Stand gesetzt, einen Hof zu machen und immer eine Schaar von Anhängern um sich zu halten, auch durch die bedeutenden Geldmittel, die ihm zu Gebote stunden, seinen Einfluss, wo es nöthig schien, geltend zu machen, andererseits wurden die Sikhs dadurch an eine Art eigener Regierung gewöhnt und begannen sich als eine festgeschlossene und darum mächtige Parthei im Staate zu fühlen. Dieses Institut, so nützlich es in politischer Hinsicht war, führte jedoch bald zu schweren Erpressungen, so dass der letzte

1) Nach dem Dābistān (II, p. 271) ist das Wort eine Corruption von مَسْنَد (oder richtiger مَسْنَد) eine Stütze, auf die man sich lehnt, oder eine Person, auf die man sich stützt; im Indisch-Persischen im Sinne von „Stellvertreter“ gebraucht. Diese Bedeutung fehlt in Shakespear's Hindūst Distionary.

Guru Gōvind Singh auf die unablässigen Klagen der Sikhs hin dasselbe wieder aufheben musste.

Unter Guru Arjun, der ein energischer Mann nach allen Seiten hin war, nahmen die Schüler sehr zu und verbreiteten sich über das ganze Fünfstromland. Ueber die Ursache seines Todes, der im Jahre 1606 erfolgte, gibt es verschiedene Berichte. Die gewöhnliche Sikh Tradition (cf. *Sikhā dī rāj dī vithiā*, pg. 31) ist, dass Guru Arjun seinen Sohn Hargōvind mit der Tochter von Čandū-sāh eines kaiserlichen Finanzbeamten im Panjāb habe verloben wollen, der jedoch die Parthie etwas verächtlich abwies. Daraus entstand eine Feindschaft zwischen beiden Familien. Čandū-sāh soll in Folge davon den Guru beim Hofe in Dillī angeschwärzt haben, so dass er nach Lāhōr vorgeladen und dort in schwerem Gefängniss gehalten wurde. Er soll endlich den Kaiser dazu überredet haben, denselben in eine rohe Kuhhaut einnähen und verbrennen zu lassen. Als die Kuhhaut gebracht wurde, soll er sich die Gnade ausgebeten haben, noch vorher im Rāvī baden zu dürfen. Als ihm dies gestattet wurde, soll er in den Fluss gestiegen und darinnen verschwunden sein, so dass man trotz alles Suchens seinen Leichnam nicht finden konnte. (A. D. 1606).¹⁾

Der Dābistān (II. p. 272) jedoch stellt die Sache anders dar. Arjun soll sich an der Rebellion Chusrau's, des Sohnes Jahāngīr's betheiligt und nach Niederwerfung derselben gefänglich eingezogen worden sein. Er wurde zur Bezahlung einer schweren Geldbusse verurtheilt, die er nicht erlegen konnte oder wollte. Er starb im Gefängniss in Folge der ihm wiederfahrenen Behandlung. Es ist kaum zu zweifeln, dass die Erzählung des Dābistān die richtige Ursache der Einkerkierung Arjun's angibt und dass die Sikhs ab-

2) Diese Tradition jedoch lässt sich schwer mit dem Factum vereinigen, dass Arjun's Grabmal auf der Westseite ausserhalb des Forts von Lāhōr bis auf den heutigen Tag steht. Ich habe es selbst öfters besucht; es ist mit Malereien, die Geschichte Krishna's, seines Lieblingsgottes, darstellend bedeckt und ein ansehnliches, solides Gebäude, bei dem mehrere Sikh Bhāis den Dienst verrichten, welche mir einige Reliquien von Arjun vorzeigten. Wenn man seinen Leichnam nicht mehr fand, wozu das Grabmal?

sichtlich die Theilnahme desselben an der Rebellion Chusrau's verschwiegen haben.

Eine andere Version, die Malcolm (Sketch of the Sikhs, p. 32) gibt, dass ein gewisser Danīčand, dessen Schriften Arjun nicht habe in das Granth aufnehmen wollen, ihn bei dem muhammedanischen Gouverneur der Provinz verdächtigt und seine Gefangennahme verursacht habe, kann ich handschriftlich nirgends vorfinden, auch scheint diese Tradition, wenn sie überhaupt existirt, nur wenigen bekannt zu sein, da ich selbst unter den Sikhs nie etwas davon gehört habe. Es ist sehr zu bedauern, dass Malcolm seine Quellen, aus denen er geschöpft hat, nirgends angibt.

Auf Arjun folgte sein Sohn Hargōvind als der sechste Sikh Guru. Um den Tod seines Vaters zu rächen, bewaffnete er zum erstenmale seine Schüler und nahm an Čandū-sāh und vielen Muhammedanern blutige Rache. Er war ein kriegerischer Mann, der an der Jagd und dem Lagerleben sein Vergnügen hatte und sich um geistliche Dinge wenig bekümmerte, wesshalb auch von ihm kein einziger Vers im Granth enthalten ist. Er baute die Stadt Hargōvindpur am Ufer des Biās (Panjābī **बिआसा**), um sich einen festen Zufluchtsort zu sichern. Sein kriegerischer Eifer veranlasste ihn auch, in den Dienst des Kaisers Jahāngīr zu treten, der ihn jedoch, weil er sich den Sold der Soldaten aneignete, zwölf Jahre auf dem Fort von Guāliar gefangen sezen liess, wie dies der Dābistān (II, p. 274) ausdrücklich bezeugt. Die Sikh Ueberlieferung schweigt ganz davon, dass Hargōvind in kaiserliche Dienste getreten sei und schreibt seine Gefangensezung in Guāliar den Ränken von Čandū-sāh zu, was sehr unwahrscheinlich klingt. Nach Jahāngīr's Tod trat Guru Hargōvind in die Dienste Shāh Jāhān's, mit dem er aber auch bald zerfallen zu sein scheint. Shāh Jāhān sandte Truppen gegen ihn, die Rāmdāspur (Amritsar) einnahmen, wohin er sich zurückgezogen hatte, und sein Eigenthum plünderten. Er floh darauf nach Kartārpur, wo er mit dem Pathān Paīdēkhā (**पैडेखां** = Pāindah Khān) in Streit gerieth. Auf dessen Antrieb

wurden Truppen gegen ihn von Lāhōr gesandt, aber der Guru blieb Sieger und erschlug Pāindah Khān. Er musste jedoch auch von Kartārpur fliehen und begab sich in das Gebirge zu den unabhängigen Rājās. Bezeichnend ist, was Muh'sin Fānī, der Verfasser des Dābistān, der ihn persönlich kannte, von ihm sagt. Der Guru soll 800 Pferde in seinem Stalle gehabt haben und 300 Mann berittener Truppen und 60 Mann mit Feuerwaffen sollen immer in seinem Dienste gestanden haben. Wer irgend wie von Hause flüchten musste, suchte und fand bei ihm Zuflucht (II, p. 277). Da die Plünderungszüge des Guru immer gegen die Muhammedaner und die verhassten, erpressungssüchtigen Provinzial-Auctoritäten gerichtet waren, so ist es nicht zu verwundern, dass er bei der Hindū Landbevölkerung immer populärer wurde und der Sikhismus sich immer rascher ausbreitete, je mehr er der kriegerischen und beutelustigen Jat Bevölkerung entgegenkam, der er auch das Essen von allen Fleischarten erlaubt haben soll, mit Ausnahme des Kuhfleisches. Guru Hargōvind starb nach einem unstäten Leben in Kīratpur im Hause seines Sohnes Gurdittā, A. D. 1638, nachdem er, mit Uebergehung seiner eigenen Söhne (sie waren Gurdittā, Aṭall, Tēg Bahādur, Anīrāi und Sūratmall) seinen Enkel Har-rāi (den Sohn von Gurdittā, der inzwischen gestorben war) zu seinem Nachfolger ernannt hatte.

Har-rāi, der siebente Sikh Guru, ist nach allen Nachrichten ein friedlicher Mann gewesen, der seinen Sitz in Kīratpur beibehielt. Als Dārā, der Bruder Aurangzēb's nach Lāhōr kam, um dort Truppen zum Kriege gegen seinen Bruder zu sammeln, verband sich Har-rāi mit seinen Sikhs mit ihm. Nachdem aber Dārā geschlagen und getödtet war, schickte Har-rāi seinen ältesten Sohn Rām-rāi an den Hof des Aurangzēb, um sich Verzeihung für das Geschehene zu erbitten. Aurangzēb nahm den Sohn des Guru freundlich auf und verzieh dem Vater klugerweise, wodurch die Ruhe im Panjāb erhalten blieb.

Har-rāi scheint weder Neigung noch Beruf zum Dichter in sich gefühlt zu haben; es ist daher von ihm kein einziger Vers

im Granth enthalten. Er starb A. D. 1660 in Kīratpur,* nachdem er seinen jüngeren Sohn Har-kisan zu seinem Nachfolger ernannt hatte.

Der ältere Sohn Har-rāi's, der erwähnte Rām-rāi machte seinem noch minderjährigen Bruder die Nachfolge streitig und da er als Geisel für die gute Aufführung seines Vaters am Hofe Aurangzēb's zurückbehalten worden war, wandte er sich an den Kaiser, um die Nachfolge zu entscheiden. Aurangzēb ergriff diese günstige Gelegenheit und citirte Har-kisan an den Hof nach Dillī. Hier erkrankte er an den Blattern. Als sein Zustand hoffnungslos erschien, sollen die ihn begleitenden Sikhs gefragt haben, wen er zum Guru nach ihm bestimme? Nach einigem Nachdenken soll er fünf Paisā und eine Cocoa-Nuss auf die Erde gelegt, sein Haupt gebeugt und gesagt haben: gehet, euer Guru ist in dem Dorfe Bakālā bei Anandpur. Darauf verschied er A. D. 1664 ¹⁾.

Nach Har-Kisan's Tod entstand unter den Sikhs ein Streit über die Nachfolge, da einige Sōdhīs einen eigenen Guru aufstellten und auch Rām-rāi seine Ansprüche auf die Guruschaft geltend machte und als er nicht durchdringen konnte, eine eigene Gemeinschaft die der sogenannten Rāmrai'yās, stifte. Der energische Tēg Bahādur drang jedoch am Ende durch und wurde ziemlich allgemein als der neunte Guru anerkannt. Da sich Tēg Bahādur im Panjāb nicht sicher fühlte vor den Nachstellungen Aurangzēb's, den Rām-rāi für sich gewonnen zu haben scheint, so verliess er das Land und gieng auf einer Wallfarth nach Patṇā, wo er fünf oder sechs Jahre blieb. Hier wurde Gōvind Singh geboren und erhielt auch seine erste Erziehung durch Hindū Pandits, was in seinem jungen Gemüthe tiefe Spuren hinterlassen hat

Ueber die folgenden Erlebnisse Tēg Bahādur's gehen die Erzählungen sehr weit auseinander. Nur so viel ist sicher, dass er

1) Die Ereignisse dieser Periode werden sehr verschieden dargestellt, je nach der Parthei-stellung der Erzähler. Wir haben daher die Nebenumstände, auf die keinerlei Verlass ist, absichtlich übergangen.

nach verschiedenen Wanderungen ergriffen und nach Dillī gebracht wurde, wo er auf Befehl des Kaisers Aurangzēb enthauptet wurde (A. D. 1675).¹⁾ Auch die Ursache seines Todes wird verschieden angegeben. Die Sikhs, die Tēg Bahādur durchaus als ein frommen, der Welt abgewandten Guru, schildern, schreiben seinen Tod der Bigotterie Aurangzēb's zu, während die muhammedanischen Quellen so das Sairu-lmuta'azirīn, I, p. 112. 113 behaupten, er sei um seiner Plünderungszüge willen gefangen und als Rebelle hingerichtet worden.

Im Granth sind mehrere gut geschriebene Compositionen von Tēg Bahādur enthalten, aus denen ein ernster, sogar melancholischer Geist spricht; aber daraus darf man doch nicht voreilig schliessen, dass Tēg Bahādur ein weltentsagender Faqīr gewesen sei, der sich in keine weltlichen Händel gemischt habe. Die Moral der Sikhs war zur damaligen Zeit schon so verwirrt und ihr Hass gegen die Muhammedaner so gross, dass sie Aufruhr gegen die bestehende Regierung und Plünderung der Muhammedaner für ganz erlaubte Dinge hielten.

Die Sākhīs, welche Sirdār Attar Singh, Häuptling von Bhadaur und selbst ein Sikh, welcher mit aufgeklärtem Blick der Geschichte seines Volkes und seiner Religion nachforscht, erst kürzlich herausgegeben hat,²⁾ werfen ein bedeutsames Licht auf die Wanderungen Tēg Bahādur's und ihren wahren Charakter. Nach der eigenen Sikh Ueberlieferung erscheint er hier keineswegs als ein harmloser, wandernder geistlicher Instructor, sondern an der Spitze von wohl bewaffneten Schülern reitend, die überall für sich und ihre Pferde Requisitionen erheben und soweit es angeht, die muhammedanischen Dörfer

1) Im Sikhā dī rāj dī vithiā, p. 52, wird dagegen erzählt, dass Tēg Bahādur sich durch einen Sikh den Kopf habe abhauen lassen, um den Quälereien Aurangzēbs zu entgehen. Die Wahrheit ist durch die gegenseitige Animosität so verdunkelt, dass es schwer ist, die wirklichen historischen Facta, in Ermangelung sicherer Quellen, heraus zu schälen. Unglücklicherweise bricht auch der Dābistān mit der Zeit Guru Har-rāi's ab.

2) Der Titel ist: The travels of Guru Tēg Bahādur and Guru Gōvind Singh. Translated from the original Gurmukhī by Sirdār Attar Singh, chief of Bhadour, January 1876 Lahore, Indian Public Opinion Press.

plündern. Der Guru hat nicht nur eine zahlreiche Leibwache von treuen Sikhs, sondern er nimmt auch einzelne Stämme der Landbevölkerung in seinen Sold, denen er reiche Beute verspricht (S. Sākhī 44. 45. 46. 67). Dass er auf diesen Zügen von den muhammedanischen Truppen verfolgt wurde, wird ausdrücklich zugestanden (Sākhī 50. 51.); auch manche scharfe Scharmüzel werden erwähnt (Sākhī 53). Dass der Guru auch Bhang (einen Absud von Hanfsamen, der sehr berauschend wirkt) getrunken habe, wird ebenfalls constatirt (Sākhī 62, 73.) Nach diesen Winken müsste man allerdings den muhammedanischen Berichten Glauben schenken, wenn sie die Gefangennehmung und Hinrichtung Tēg Bahādur's auf politische Ursachen zurückführen.²⁾

Auf Tēg Bahādur folgte sein Sohn Gōvind Singh, den er aus dem Gefängniss zu seinem Nachfolger ernannt haben soll. Er war erst fünfzehn Jahre alt, als sein Vater starb und da ihm von allen Seiten Gefahr drohte, zog er sich in die Verborgenheit zurück, wo er sich mit Studien, besonders der Erlernung der persischen Sprache, und mit Bogenschiessen beschäftigte. Erst in den reiferen Jahren trat er öffentlich als Guru unter den Sikhs auf und sammelte die versprengten Gemeinschaftsglieder. Um an den Muhammedanern den Tod seines Vaters zu rächen, organisirte er seine Sikhs militärisch und gab der neuformirten Gemeinschaft den Namen Khālsā

ਖਾਲਸਾ, von dem arabischen خالص (die reine). Sein Endziel war, die muhammedanische Herrschaft gänzlich zu stürzen und auf deren Trümmern ein eigenes Reich zu gründen.

Da er durch seine Jugenderziehung tief in den Hindū Aberglauben verstrickt worden war, so gieng er, um sich auf seine grosse

2) Es muss hier ausdrücklich bemerkt werden, dass in den erwähnten Sākhīs zwischen den Reisen Guru Tēg Bahādur's und Gōvind Singh's keine Abgrenzung gezogen ist, so dass man nicht weiss, wo die einen aufhören, und die andern anfangen. Ich kann, da mir das Original nicht zu Gebot steht, nicht beurtheilen, ob der Fehler am Original oder an der Uebersetzung liegt; dem Herrn Uebersetzer jedoch scheint dieser grosse Mangel gar nicht aufgefallen zu sein, da er darüber keinerlei Bemerkung macht.

Unternehmung vorzubereiten, in das Gebirge zum Tempel der Nainādēvī (नैनादेवी) oder Durgā. Dort liess er von den Brāhmanen alle vorgeschriebenen Opfer vollbringen und unterwarf sich selbst der strengsten Ascese. Um die Opfer vollständig zu machen, verlangten die Brāhmanen, dass er das Haupt eines seiner Söhne der Göttin darbringen solle. Gōvind Singh hatte vier Söhne, als er aber von den Müttern derselben einen Sohn zum Opfer für die Göttin verlangte, schlugen sie es rund ab und verbargen dieselben. Endlich boten fünf Sikhs ihre Köpfe an; das Haupt eines derselben (dessen Name übrigens nicht einmal genannt wird, es heisst nur: होर कामे दी भेट) wurde abgeschlagen und der Göttin dargebracht. Auf dieses blutige Menschenopfer hin soll die Göttin selbst erschienen und gesagt haben: „geh', deine Religion wird in der Welt laufen.“ (जाह तेरा पन्थ जगत विखे तुर पवेगा¹⁾). Darauf kehrte der Guru aus dem Gebirge nach Anandpur zurück, versammelte die Gemeinschaften und verlangte das Haupt eines seiner Schüler. Auf diese (erneute) Anforderung sollen viele Sikhs geflohen sein, fünf aber sollen ihre Köpfe angeboten haben. Diese fünf (deren Namen genannt werden) nahm er in ein Zimmer und sagte zu ihnen, er wolle ihnen, die er als wahrhaftig erfunden habe, den Pābul (पाहुल) der wahren Religion geben. Er liess sie dann baden, setzte sie nebeneinander, mischte Patāsā (eine Art von Süssigkeiten) mit Wasser und warf in dieses Zuckerkant, recitierte dazu einige Verse, wie sie im अकाल उस्तुत geschrieben stehen, liess sie von diesem Scherbet etwas trinken, etwas goss er auf ihr Haupt und den Rest auf ihren Körper und indem er sie mit der Hand berührte, sagte er mit lauter Stimme: „sprechet: vāh Gurū-jī kā khālsā, sirī vāh

1) Wir führen hier den Grundtext an, wie er im Sikhā dī rāj dī vithiā, p. 55, nachgelesen werden kann. An diesem blutigen Menschenopfer ist nicht zu zweifeln, da alle Berichte darin übereinstimmen, zum deutlichen Beweise, dass sich die Brāhmanen auch im siebenzehnten Jahrhundert unserer christlichen Zeitrechnung nicht scheuten, Menschenopfer darzubringen. Wenn die Thatsache nicht zu offenbar gewesen wäre, hätten die Sikhs selbst so etwas ihrem Guru gewiss nicht angedichtet.

Gurū-jī kī fate! (वाह गुरु जी का खालसा सिरी वाह गुरु जी की फते, bravo, die Khālsā des Guru, bravo, Sieg dem heiligen Guru!) So gab er den Pāhuḷ diesen fünf, und nahm dann selbst den Pāhuḷ von diesen, und auf diese Weise wurden alle Sikhs durch den Pāhuḷ in die Khālsā eingeweiht, indem ihnen zugleich der Name Singh (Löwe) beigelegt wurde. Darauf gebot er: wer sein Schüler sein wolle, müsse immer fünf Sachen bei sich haben, nämlich: das Haar (केस, das nicht abgeschnitten werden darf), einen Kamm (कंघा), ein Messer (करद), ein Schwert (किरपाण) und kurze Hosen bis zum Knie (कछ, im Gegensatz zum लंगोटी der Hindūs.) Um seine Sikhs ganz von den Hindūs und Muhammedanern zu trennen und sie als solche auch äusserlich kenntlich zu machen, gab er noch manche andere Bestimmungen, die im sogenannten रहितनामा (Buch der Aufführung und des Betragens) niedergeschrieben sind.¹⁾ Um die Sikhs recht zu Einem Körper zusammenzuschmelzen, schaffte er die Kaste ganz ab und nahm Leute jeder Kaste, auch die geringsten nicht ausgenommen, in die Khālsā auf. Dies beleidigte jedoch die höheren Kasten so sehr, dass viele sich von Guru Gōvind Singh zurückzogen.

Er versuchte auch seinem Sinn und Geist entsprechende Zusätze zum heiligen Granth zu machen, das in Kartārpur in den Händen der Sōdhīs aufbewahrt wurde. Diese erkannten jedoch Gōvind Singh nicht als Guru an und verweigerten die Herausgabe des Granth. Er beschloss daher ein eigenes Granth zu verfassen, um seinen Anhängern einen kriegerischen Geist einzuflössen, da das alte Granth nach seiner Ansicht nur dazu geeignet war, aus den Sikhs harmlose Faqīre zu machen, die er für seine Zwecke nicht gebrauchen konnte. Das von ihm und seinen Hofpoēten verfasste Granth, दस्वें पातसाह का ग्रन्थ (das Buch des zehnten Königs) genannt, athmet allerdings einen wilden, kriegerischen Geist und

1) Dahin gehört auch das Verbot des Tabakrauchens.

steht insofern in einem scharfen Gegensatz zum **आदि ग्रन्थ**, aber es konnte doch nicht das alte Granth verdrängen und wurde nie unter der grossen Sikh Gemeinschaft recipirt, da die edleren Geister unter denselben sich durch den blutigen Charakter desselben abgestossen fühlten; nur die eigentlichen Gōvind Singh's, die speciellen Anhänger des Guru, nahmen es als ihr heiliges Buch an. Jetzt ist es unter den Sikhs fast vergessen und es wird nur selten gelesen und noch viel seltener verstanden, da es in Folge seiner wilden Bilder und des schweren Hindī Idioms, in dem es verfasst ist, dem populären Verständniss zu ferne gerückt ist; nur die Fanatiker unter den Sikhs, die den Verlust der weltlichen Herrschaft nicht verschmerzen können, greifen mit Vorliebe auf dasselbe zurück und beuten es gelegentlich für ihre Zwecke aus.

Seine ersten Kämpfe hatte Gōvind Singh mit den unabhängigen Rājās der Gebirge zu bestehen, mit denen er sich überworfen hatte. Sie sammelten ein Heer gegen ihn und griffen ihn in Anandpur an, wurden aber von ihm in einer blutigen Schlacht geschlagen, in der auch die zwei ältesten Söhne Gōvind Singh's fielen. Die Rājās riefen nun den Kaiser Aurangzēb um Hilfe an, der ein Heer zu ihrer Unterstützung sandte. Gōvind Singh floh und entkam mit Noth und Mühe nach Mālvā; seine beiden jüngsten Söhne jedoch, die er in der Stadt Māchūvārā (**माछुवाड़ा**) zurückgelassen hatte, wurden den Muhammedanern verrathen und grausam in Sarand (= Sirhind) zum Tode gebracht. Bei Muktsar (**मुक्तसर**, Teich der Emancipation) wurde er eingeholt und es kam zu einem blutigen Kampf; endlich aber mussten die kaiserlichen Truppen die Verfolgung in dem öden Lande aus Mangel an Wasser und Lebensmitteln aufgeben und so fand Gōvind Singh einige Ruhe. Er baute dort einen Ort Damdamā (**दमदमा**), der unter den Sikhs sehr berühmt und ihr Benāres geworden ist; dorthin begeben sich noch alle, die sich einige Gelehrsamkeit im Gurmukhī erwerben wollen.

Nach dem Tode Aurangzēb's (1707) scheint sich Guru Gōvind Singh in ein freundliches Verhältniss zu seinem Sohn und Nach-

folger Shāh Bahādur gestellt zu haben. Er trat in seine Dienste und unterstützte ihn in seinem Kampfe mit seinen Brüdern; nach Beendigung des Kriegs wurde Gōvind Singh als Befehlshaber über 5000 Reiter nach dem Süden in das Thal der Godāvery gesandt, da es die Regierung für gerathen hielt, ihn von dem Panjāb fern zu halten. Dort fand er ein tragisches Ende, das verschieden erzählt wird.

Die gewöhnliche Sikh Ueberlieferung ist, dass Gōvind Singh einen Enkel von Pāindah Khān, der von Guru Hargōvind erschlagen worden war, in seine Dienste nahm und sehr liebevoll behandelte. Eines Tages soll er den jungen Pathān gefragt haben, was er thun würde, wenn er Gelegenheit hätte, den Tod seines Vaters und Grossvaters zu rächen und ein Dolch in seiner Hand wäre? Dadurch wurde der junge Pathān beschämt, da er nicht undeutlich herausfühlte, dass der Guru ihn zu einer solchen That der Rache herausforderte. Als der Guru in seinem Zelt sich zur Ruhe legte, ergriff er den Dolch, den der Guru bei sich trug, und stiess ihm denselben in den Unterleib. Die Wunde war nicht absolut tödtlich und der Mörder wurde ergriffen, aber von Gōvind Singh freigelassen, da er selbst bekannte, dass er ihn (wohl aus Lebensüberdruß) zu dieser That herausgefordert habe. Die Wunde wurde wieder geheilt, aber durch die Spannung eines Bogens kurz darauf (und wohl absichtlich) wieder aufgerissen. Als man sein Ende herankommen sah, fragten ihn die Sikhs, wen er zu seinem Nachfolger ernennen wolle? Er erwiederte, dass er ihnen keinen mehr ernennen werde, sie sollten nach seinem Tode das Granth als ihren einzigen Guru betrachten; was sie dasselbe fragen werden, werde es ihnen anzeigen. Er starb A. D. 1708.

Gōvind Singh hat das grosse Ziel, das er sich gesteckt und das er sogar durch ein blutiges Menschenopfer sich zu sichern suchte, nicht erreicht, aber er hat sein gut Theil dazu beigetragen, die muhammedanische Macht durch blutige Kämpfe und Aufstände immer mehr zu erschüttern und zu schwächen, während die Sikhs selbst immer mehr zu einer geschlossenen, kriegsgeübten Macht zusammen-

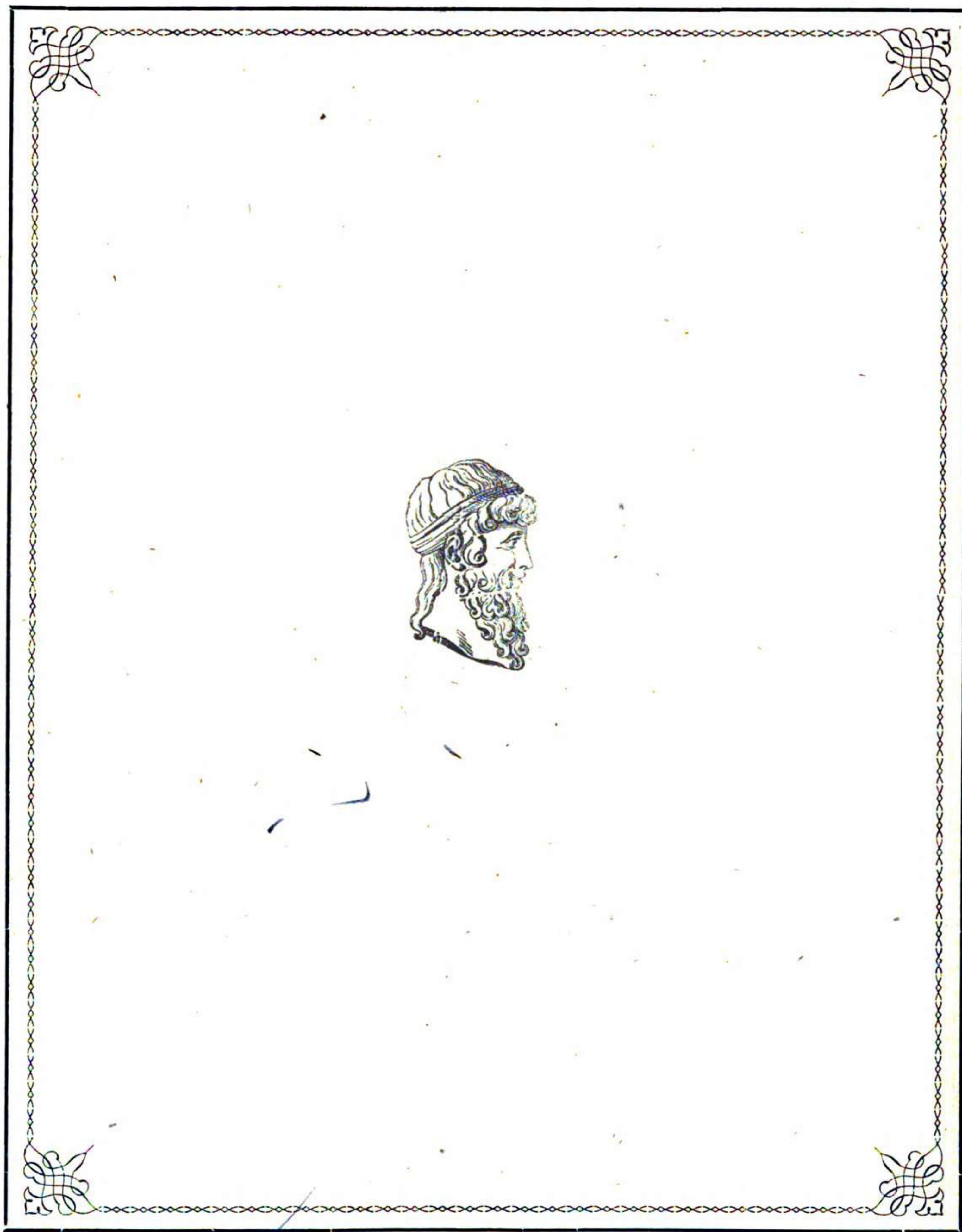
wuchsen. Es ist daher nicht zu verwundern, dass es den Sikhs bald gelang auf den Trümmern des muhammedanischen Reiches ein eigenes Reich im Norden Indiens zu gründen, das nach kurzer Blüthezeit wieder von dem britischen Löwen verschlungen worden ist, weil die Sikh Religion nicht dazu angethan war, das Volk für ein geordnetes Staatsleben heranzubilden.

Seit der Vernichtung der Sikh Herrschaft ist der Sikhismus entschieden im Niedergang begriffen und manche Sikhs kehren stillschweigend in den Schooss des alten, zähen Hindūismus zurück, der auch diesen Reformversuch zu überleben alle Aussicht hat. Eine Religion, die sich zuletzt allein auf das Schwert stützte und nur an die kriegerischen Leidenschaften einer raubsüchtigen Bevölkerung appellirte, musste in sich zusammenfallen, sobald sie durch das Schwert überwunden war. Das allmähliche Verschwinden der Sikhs erklärt sich auch aus dem Umstande, dass die Kaste, obschon durch Gōvind Singh formell abgeschafft, mit all ihren Vorurtheilen in den alten Khatrīs und besseren Familien doch noch fortlebt und sie wieder dem Hindūismus zuführt, sobald ihre Interessen es erheischen. Bis auf Gōvind Singh war eigentlich ein religiöser Antagonismus zwischen Hindūs und Sikhs nicht vorhanden, so lange die Kaste noch Geltung hatte und die Brāhmanen Hauspriester waren. Erst Gōvind Singh trennte seine Schüler völlig ab und lehrte sie den Brāhmanen wie den Mullā hassen, konnte aber mit diesen Neuerungen nie durchdringen, die nur dem gemeinen Volke angenehm waren, die höheren Classen dagegen abstiessen. Mit dem Aufhören der Verfolgungen von Seiten der Muhammedaner und der Einführung religiöser Freiheit für jeden ist der religiöse Enthusiasmus der Volksmassen sehr gesunken und die materiellen Interessen treten auch hier, seit Sicherheit für Leben und Eigenthum geboten ist, in den Vordergrund. Einzelne fanatische Ausbrüche (wie die Kūkā Bewegung) können zwar wohl temporär die Köpfe des gemeinen Volkes noch erhizen, werden aber von den besizenden und höheren Classen der Gesellschaft mit Verachtung zurückgewiesen. Zur Hebung des Volkscharakters hat die Sikh Religion

nur indirect beigetragen und wenn man auch dem Sikh mit Recht einen mehr offenen und geraden Charakter zuschreiben darf als dem Hindū, so kommt das nicht von den moralischen Vorschriften ihrer Religion her, sondern von dem kriegerischen, männlichen Geiste, der ihnen eingepflanzt wurde, während die Hindūs durch die Brāhmanen in abergläubischer Furcht erhalten wurden.

In wissenschaftlicher Beziehung hat der Sikhismus wenigstens nach einer Seite hin fruchtbringend gewirkt. Dadurch, dass die Sikh Gurus, die selbst der Mehrzahl nach ungeschulte und des Sanskrit unkundige Leute waren, in der Volkssprache, welche die Brāhmanen von jeher verachteten und vernachlässigten, lehrten und schrieben, wurde diese mehr cultivirt und es entstand nach und nach eine ausgedehnte Literatur, die Jedermann verständlich war. Am Granth erhielten die Sikhs ihre Bibel, die jeder zu lesen und theilweise auswendig zu lernen verbunden war, und wenn der Stil derselben auch keineswegs polirt ist, so bekam doch die Volkssprache daran eine feste, giltige Norm, die für die Ausbildung derselben von grossem Einflusse war. Es ist erstaunlich, wie viele Volksschriften die Sikh Bewegung hervorrief, was deutlich genug beweist, wie tief die Geister dadurch ergriffen waren. Dadurch aber, dass verhältnissmässig nur wenige der Brāhmanen, in deren Händen die Gelehrsamkeit und Bildung der vorangegangenen Zeitalter verschlossen waren, sich dieser Bewegung anschlossen, hat die Volksliteratur nicht die Ausbildung und Bereicherung erhalten können, die sie zu einem allgemeinen Bildungsmittel gemacht hätte, sondern blieb auf religiöse und einige damit zusammenhängende historische Erörterungen beschränkt.

Das aber, was die Brāhmanen in ihrem engherzigen Kasten-geiste nicht gethan haben, indem sie ihren Wissensschatz, statt ihn zum Gemeingut des Volkes zu machen, ängstlich vor demselben verwahrten, haben ihm nun glücklichere Zeiten gebracht, in denen ihm unter einer erleuchteten Regierung die Wissensschätze des Abendlandes mit vollen Händen in neu gegründeten hohen Schulen dargereicht werden.



Akademische Buchdruckerei von F. Straub in München.

1324557

VERSTEHEN UND BEURTHEILEN.

FESTGABE

ZUM

DOCTOR-JUBILÄUM

DES

HERRN PROFESSORS

D^R. LEONHARD VON SPENGEL

IM AUFTRAGE

DER PHILOSOPHISCH-PHILOLOGISCHEN CLASSE

DER KÖNIGL. BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

VERFASST VON

CARL VON PRANTL.



MÜNCHEN, 1877.

IM VERLAGE DER K. B. AKADEMIE.



Hochgeehrtester Herr Collega!

Sie blicken an dem Tage hoher Ehre und seltenen Glückes, zu welchem wir Ihnen unsere aufrichtigen und freudigen Wünsche darbringen, auf ein halbes Jahrhundert einer fruchtbaren und erfolgreichen wissenschaftlichen Laufbahn zurück, welche Sie bereits vor Erlangung des philosophischen Doctorgrades mit Ihrer Ausgabe des Varro rühmlich eröffnet hatten, um fortan als ein Meister der Hermeneutik und Kritik auf verschiedene Zweige der classischen Philologie hervorragend und bestimmend einzuwirken. In Bälde hatten Sie an der Rhetorik der Alten einen Gegenstand Ihrer Forschung ergriffen, welchen Sie von den geschichtlichen Anfängen bis in die späteren Gestaltungen begleiteten, und die rhetorische Theorie des Aristoteles wurde das erste Glied einer stattlichen Kette bedeutsamer und massgebender Untersuchungen über die aristotelische Literatur. Mit freudigem Stolze dürfen wir uns rühmen, dass Sie eine Reihe dieser Abhandlungen in unserem wissenschaftlichen Vereine vorlegten und durch dieselben unseren Publicationen bleibenden Werth und ehrenden Schmuck verliehen. Wir verehren in Ihnen das älteste Mitglied unserer Classe; Sie mussten im Laufe von zwei- undvierzig Jahren viele Genossen scheiden sehen, welche, wenn sie am Leben wären, sämmtlich und freudigen Herzens einstimmen

würden in dem Bekenntnisse, dass wir uns stets in gehobenem Gefühle jener Stunden erinnern, in welchen Sie uns die reifen Ergebnisse Ihrer Forschungen in so anregender Weise kund gaben. Sie zählen unter uns dankbarste Schüler, welche noch das Glück genossen, durch persönliche Erfahrung segensreichen Antheil zu nehmen an demjenigen, was Sie ausserhalb des Kreises unserer Akademie als Lehrer der Jugend theils an einem hiesigen Gymnasium, theils in Universitäts-Vorlesungen und philologischen Pflanzschulen leisteten. Ihr ganzes Leben war von dem mächtigen Grundsatz geleitet, niemals und nirgends persönliche Interessen in die Wagschale zu legen und ebenso, wie Sie sicheren Blickes das Edle und Gute ergreifen, mit festem unwandelbaren Sinne für Alles einzutreten, was Sie als Recht erkennen, was Ihnen als Wahrheit erscheint. Seien Sie, hochverehrter Herr Collega, heute und für und für überzeugt, dass wir zu Ihnen als einem Vorbilde mannhafter Gesinnung, als einem Muster eines Gelehrten und Lehrers dankbaren und bewegten Gemüthes emporblicken.

Möge das frohe und erhebende Bewusstsein vielseitiger und weitreichender Wirksamkeit noch eine lange Reihe von Jahren Ihr Vielen theueres Leben verschönern und verklären! Möge Ihnen, hochverdienter Herr Jubilar, ein gutes, ein leidloses Alter beschieden sein!

München, 20. März 1877.

Die philosophisch-philologische Classe
der Akademie der Wissenschaften.

„Hermeneutik“ und „Kritik“ knüpften sich bereits in der Wiege unserer Geistes-Cultur an jenes Erzeugniss hellenischer Poesie, welches die Grundlage aller musischen Bildung der Griechen wurde, und seit die Gelehrten Alexandria's an den homerischen Gesängen mit technischer Gewandtheit die genannte beiderseitige Thätigkeit übten, blieb dieselbe nicht bloss ein Kennzeichen, sondern in der That das Wahrzeichen aller Philologie und hiemit, — was ja schliesslich dem inneren Wesen nach das Gleiche ist —, aller geschichtlichen Forschung überhaupt. Litteraturgeschichte jeder Art, Kunstgeschichte, historische Rechtswissenschaft, Geschichte der Wissenschaften, der Philosophie, der Erziehung, Sitten-Geschichte und politische Geschichte gelten uns mit Recht als undenkbar ohne ein hermeneutisches und kritisches Verfahren. Nur schüchtern und vereinzelt tauchte in der Renaissance-Periode in Italien der Gedanke auf, dass es wohl auch eine „interpretatio naturae“ geben müsse, — ein Gedanke, welchem bekanntlich etwas später Baco wenigstens mit dringlicher Wärme, wenn auch nicht in gelungener Durchführung, das Wort lieh. Aber die später zu einem staunenswerthen Umfange sich entwickelnde Naturwissenschaft und die hieran sich anschliessende sog. inductive Logik bewahrten, — auch wenn man den genannten Ausdruck Baco's öfter gebrauchte —, keineswegs das Bewusstsein der Verwandtschaft mit

einer ursprünglich philologischen Function, sondern schritten bezüglich des methodischen Verfahrens in unbeirrter Selbständigkeit fort. Es kam ja selbst so weit, dass vor nicht langer Zeit die Vertreter der Naturforschung häufig und nachdrucksam sich dessen rühmten, dass sie im Alleinbesitze der wissenschaftlichen Methode überhaupt seien. Doch gegenwärtig scheinen manche Anzeichen dafür zu sprechen, dass derlei Selbstüberhebung sicher nicht mehr ein allgemein gültiges Dogma der Naturwissenschaft ist.

Vielleicht mag es der Philosophie, welche aller Wege nach umfassendster höchster Einheit zu streben berufen ist, gestattet sein, wenigstens versuchsweise in bescheidener Form die Frage aufzuwerfen, ob nicht den beiden methodischen Verfahrensweisen, nemlich der Hermeneutik und der Kritik, deren griechische Terminologie für solchen Zweck etwa durch die deutschen Worte „Verstehen und Beurtheilen“ ersetzt werden könnte, eine grundsätzlich allgemein wirksame Function in der Wissenschaftslehre überhaupt zugewiesen werden müsse.

Gesetzt, wir wären geneigt, mit dem Ausspruche zu beginnen, dass alle und jede Wissenschaft durch Verstehen und Beurtheilen zu Stande komme, so würden hierdurch wahrlich nicht die unbestreitbar sicheren Lehren und Gesetze der gemeiniglich so genannten Logik bei Seite geschoben, wohl hingegen dürfte uns dabei die Absicht vorschweben, den Dualismus, welcher zwischen „Induction“ und „Deduction“ zu bestehen scheint und zuweilen auch nicht ohne Gereiztheit betont wird, in höherer Einheit zu überwinden und jene oberflächliche Einseitigkeit zu vermeiden, von welcher wir z. B. Mill's „Inductive Logik“ oder Comte's „Philosophie positive“ einmal nicht freisprechen zu können glauben.

Der richtige Sachverhalt nemlich scheint folgender zu sein: Falls, wie ich an einem anderen Orte zu begründen versuchte*), die Logik mit der Lehre vom Urtheile eröffnet wird und die Definition

*) „Reformgedanken zur Logik“ in d. Sitzungsberichten d. bayer. Akademie, 1875, Bd. I, S. 159 ff. und 190.

von ihrer so häufigen Verwechslung mit dem Begriffe befreit als Endzweck des Syllogismus den letzten Höhepunkt der Denkformen einnimmt, so wird unweigerlich die „Form“ des Wissens darin bestehen, dass alles uns Zugängliche nach seinem Denkwerthe vom unmittelbaren Urtheile ausgehend durch die mittelbare Stufe des Begriffes hindurch zur syllogistischen Verknüpfung behufs definitorischer Urtheile, in welchen ein rückvermittelnder Abschluss liegt, durchgeführt wird. Aber diese allumfassende „Form“ bedarf erst noch ihrer concreten Verwirklichung. Gerade ja jener formelle Höhepunkt, auf welchem das definitorische Urtheil sich befindet, ist mit dem scheinbar verzweiflungsvollen Umstande behaftet, dass, um irgend einen Begriff zu definiren, vorher andere benachbarte oder auch gegenüberstehende Begriffe definitorisch festgestellt sein sollen und zugleich wieder letzteres nicht ohne ersteres möglich ist, d. h. dass jede Definition das Ergebniss eines umfassenderen systematischen Bewusstseins ist und zugleich umgekehrt systematische Auffassung auf einer Verflechtung der betreffenden definitorischen Urtheile beruht. Weit entfernt aber davon, uns durch diese Erwägung in skeptische Verzweiflung treiben zu lassen, erkennen wir hierin lediglich die kaum bestreitbare Sachlage, dass es dem Menschen nicht gegeben ist, „simplici mentis intuitu“ das Gesamt-Gewebe des Seienden mit all seinen Lineamenten zu erfassen, sondern dass die Wissenschaftslehre (Logik) bis in ihren formellen Höhepunkt hinein mit der Vielheitlichkeit der Wahrnehmung und der Erscheinung verflochten ist; aber wir entnehmen uns hieraus auch die weitere Erwägung, dass die Wissenschaftslehre erst dann ihren wahren vollendeten Abschluss finden kann, wenn sie auch dieses sie unweigerlich begleitende Moment der Vielheitlichkeit wissenschaftlich erfasst und entwickelt, d. h. wenn sie nachweist, wie die „Form“ des Wissens in dem Zustandekommen der Wissenschaft ihre concret erscheinende Verwirklichung findet. Somit muss die Wissenschaftslehre in ihrem letzten Abschlusse „phänomenologisch“ auftreten als „Methodenlehre“, deren Gegenstand eben im Verstehen und Beurtheilen liegt.

Durch die formale Seite der Logik (Lehre vom Urtheile, vom Begriffe, vom Schlusse und von der Definition) gewinnen wir nur eine Logik der Widerspruchlosigkeit, noch nicht aber eine Logik der materiellen Wahrheit; zur letzteren vollendet sich die Logik erst durch die wissenschaftliche Bewältigung ihrer phänomenologischen Seite, d. h. des Verstehens und Beurtheilens. Und da wir, wie sich von selbst versteht, keine materielle Wahrheit ausserhalb unseres Denkens besitzen, so wird die Wissenschaftslehre nur durch ihren phänomenologischen Abschluss dasjenige sein können, was sie sein soll, nemlich: Entwicklung der Wahrheit des menschlichen Denkens selbst. Man sagt doch gerne und häufig, dass Definitionen als Grundlagen oder Prämissen wissenschaftlicher Darlegung gelten können, wenn sie wirklich sachgemäss, d. h. wahr, sind; aber mit dieser Forderung der Sachgemässheit ist eben der ganze Weg des Verstehens und Beurtheilens anticipirt, denn die formale Lehre von der Definition kann wahrlich nicht wissen, was überall sachgemäss sei. Man wird z. B. zweifellos die Definition „Drache ist eine geflügelte feuerschnaubende Schlange“ als eine sachgemässe und richtige bezeichnen, obwohl man weiss, dass es in der Natur keine solche Schlangen-Species gibt, oder wenn „imaginäre Grösse“ als „gerade Wurzel aus einer negativen Zahl“ definirt wird, so bleibt die Definition eine richtige, wenn auch über die Zulässigkeit des definirten Begriffes gestritten werden kann; auch gibt es sicher eine Definition des regulären Siebeneckes oder des regulären Elfeckes abgesehen von der technischen Construirbarkeit, hingegen eine Definition des regulären Heptaeders oder des regulären Hendekaeders aufzustellen, ist Unsinn; die Antwort auf die Frage, warum diess Unsinn sei, liegt nur in jenem Verstehen und Beurtheilen, welches des Mathematikers Sache ist. Kurz, jede Definition ist das Ergebniss einer längeren sachlichen Erwägung, welche durch Verstehen und Beurtheilen vollzogen wird. Darum wird eine auf diese beiden Functionen bezügliche Methodenlehre gefordert sein, welche gleichmässig für alle Wissenschaft überhaupt gelten muss. Die beiden

Thätigkeiten werden ja auch in den Naturwissenschaften durch das mathematische Motiv des einfachen Zählens und Messens oder der complicirteren höheren Analysis beileibe nicht ersetzt oder entbehrlich gemacht, sondern nur unterstützt, und auch die philologisch-historischen Wissenschaften können derlei Unterstützung, soweit sich solche überhaupt ihnen darbietet, nicht verschmähen.

Versuchen wir hiemit, den phänomenologischen Theil der Wissenschaftslehre in einer Entwicklung darzulegen, welche von der Verschiedenheit des Inhaltes der einzelnen Wissenschaften absieht, so darf wohl auch noch der Hinweis auf die Thatsache vorausgeschickt werden, dass gewisse Vorzüge des Geistes (— dianoëtische Vortrefflichkeiten nannte sie Aristoteles —) bei allem Betriebe der Wissenschaft überhaupt in gleich hohem Grade wünschenswerth sind. Gespannte Aufmerksamkeit, scharfe Beobachtung, Schnelligkeit der Auffassung, Unbestechlichkeit des Blickes, Gewandtheit in Sammlung aller einschlägigen Einzelheiten, Feinheit der Distinction, Spürkraft für das Allgemeine, Tiefe des Eindringens in die Gründe und Ursachen, umfassende Weite des Gesichtskreises, feste Verlässigkeit des Gedächtnisses, ausdauernde Zähigkeit in Verfolgung zweifelhafter Punkte, lichtvolle Klarheit in Erfassung und Durchführung des Zusammenhanges, — diess Alles und noch manches Andere sind Eigenschaften, welche bei Bethätigung des Verstehens und des Beurtheilens den philologisch-historischen Forscher ebenso wie den Vertreter der Naturwissenschaft zieren und weder dem Mathematiker noch dem Philosophen entbehrlich sind.

Handelt es sich uns demnach um eine wissenschaftliche Analyse der concret erscheinenden Verwirklichung der Wissenschaft, nicht aber etwa um praktisch pädagogische Regeln noch auch um eine sogenannte angewandte Logik, so sei hiemit der Grundplan unserer Erörterung in folgenden kurzen Worten ausgesprochen:

Alle Wissenschaft kommt zu Stande 1) durch die Unmittelbarkeit des Verstehens, 2) durch die mittelbare Stufe des Beurtheilens,

3) durch die rückvermittelte durchdringendste Vereinigung des Verstehens und des Beurtheilens.

Das Verstehen ist ein unmittelbares denkendes Erfassen, welches mit einem gewissen instinctiven Gefühle der Richtigkeit begleitet ist, gleichviel ob letzteres wirklich ein berechtigtes ist oder nicht; denn die Einsicht, dass falsch verstanden worden war, tritt jedenfalls erst in zweiter Linie ein, nachdem das sich später als falsch erweisende Verständniss ursprünglich als ein richtiges gegolten hatte. Darum greift allerdings die Bedeutung des Wortes „Verstehen“ auch verwandtschaftlich hinüber zu „Begreifen, erklärlich finden“, sowie ja auch Interpretation eine erläuternde Erleichterung des Verstehens ist und als Hermeneutik die Technik des Verstehens und zugleich des Erklärens bezeichnet wird. Aber das Entscheidende beim Verstehen bleibt eben doch das unmittelbare Erfassen, denn dasjenige, was zum Erklären oder Begreiflichmachen dient, muss jedenfalls erst selbst noch verstanden werden, um zu jenem Verstehen zu führen, welches synonym ist mit Begreifen. Und ausserdem liegen das Begreifen und das Erklären an sich bereits auf einer weit höheren Stufe oder beziehen sich auf anderweitige Momente; ich kann z. B. eine Aeusserung eines Nebenmenschen sofort als eine beleidigende verstehen und dabei doch es geradezu unbegreiflich und unerklärlich finden, dass derselbe mich beleidigen wollte; oder man kann die Function des *N ἐφεικυστικόν* sehr wohl verstehen, ohne zu begreifen, warum gerade das *N* solchem Zwecke dient, und ebenso kann man eine Unregelmässigkeit an einer Pflanze völlig richtig als eine Missbildung verstehen, ohne sich dieselbe erklären zu können. Eine noch weiter seitab liegende Bedeutung des „Verstehens“ ist jene, in welcher es synonym mit geistiger Tüchtigkeit überhaupt oder mit Gewandtheit, ja selbst mit Pfiffigkeit gebraucht wird.

Verbleiben wir hiemit bei der angegebenen eigentlichen Bedeutung des Verstehens, so dürfte sich kaum ein Widerspruch erheben, wenn wir sagen, dass im Verstehen auf völlig gleiche Weise

sowohl sog. aposteriorische Anschauungen als auch sog. apriorische Begriffe unmittelbar erfasst werden, d. h. da uns das Denken als untrennbar wesenseinheitlich mit der Sprache verbunden gilt, so erstreckt sich das Verstehen schlechterdings gleichmässig auf jedes ausgesprochene Denken, sei es dass durch dasselbe eine sinnliche Empfindung oder ein Act der idealen Begabung des Menschen die entsprechende Denk-Kundgebung findet. Die gedankenhaltige Sprachbezeichnung der Dinge und unserer psychischen Vorgänge ist Gegenstand des Verstehens, welches in innigster wesentlicher Wechselbeziehung mit dem Sprechen sich bewegt (— der Mensch, auch das Kind, spricht so viel, als er zu verstehen meint, und umgekehrt —) und folglich auch im Verkehre der Menschen an die verschiedenartige Gestaltung der einzelnen Sprachen gebunden ist, wie z. B. Ovidius von Tomi aus mit Recht den bekannten Vers an seine römischen Freunde schrieb: „Barbarus hic ego sum, quia non intelligor ulli“. Sowohl die gegenständlichen Dinge der uns umgebenden Welt als auch Sämmtliches, was aus der subjectiven Werkstätte des Menschengeschlechtes sich entfaltete, verstehen wir ausschliesslich nur mittelst des gedankenhaltigen Sprachausdruckes. Die Auffassungsweise des Menschen, welche als hochgradige Steigerung einer niederen Stufe, die den Thieren eigen ist, vollberechtigt als eine denkende bezeichnet wird, besitzt an der Wahrnehmung sinnenfälliger Dinge und an dem Vernehmen sprachlicher Kundgebung bereits unmittelbar einen gedankenhaften Gehalt, welcher ebenso unmittelbar verstanden wird. So gibt es für den Menschen keine sog. blosse Thatsache, d. h. überhaupt keine unverstandene Thatsache, sondern alles Thatsächliche, welches uns zugänglich ist, liegt als ein irgendwie (— richtig oder unrichtig, treffend oder schief, allseitig oder einseitig u. s. f. —) verstandenes vor. Und es ist ein unwissenschaftliches Gerede, wenn zuweilen die sich so nennenden Empiriker den Ruf ertönen lassen, man solle sich lediglich an die reinen Thatsachen halten, und man werde nur hiedurch sich über den Parteistreit der Theorien erheben. In der Erfassung einer jeden Thatsache liegt ja bereits ein Denk-

Act und hiemit ein Keim einer Allgemeinheit, welcher allerdings sowohl fruchtlos liegen gelassen als auch zum Ausbaue einer Wissenschaft ausgenützt werden kann. Eben darum bewegt sich auch das äusserliche Sammeln und Anhäufen der Thatsachen noch auf einer relativ niederen Stufe, so lange in denselben der glimmende Funken des Verstehens nicht zur Leuchte der Allgemeinheit wirklich angefacht ist. Auch Naturvölker bemerken nicht ohne einen gewissen Grad des Verstehens im Laufe der Tage, dass die Sonne bald südlicher bald nördlicher auf- und untergeht, woraus sie sich etwa nur ein Motiv des Wechsels der Jahreszeiten entnehmen, und sehr weit ist von hier aus der Weg bis zur wissenschaftlichen Einsicht in unser Sonnensystem, aber letztere wäre immer unmöglich geblieben ohne jenes erste primitive Verständniss. Ebenso versteht z. B. ein Knabe in seiner Weise den Text der Schrift Cäsar's über den gallischen Krieg, aber das auf dieser Basis sich aufbauende literarische oder noch mehr das politische Verständniss der Persönlichkeit Cäsar's ist Sache einer weit höheren wissenschaftlichen Stufe.

Das Verstehen selbst durchläuft eine Entwicklungsreihe dreier wesentlich unterscheidbarer Stadien. In unmittelbar niederster Stufe ist es ein unbestimmt allgemeiner Objects-Sinn für Dinge und Worte, welcher allerdings auch der Thierwelt in thierischer Weise zukommt (— auch Thiere geben unter sich Signale über Dinge und psychische Vorgänge, und jene Thiere, welche der Mensch zu seinem Gebrauche in seinen Lebenskreis beigezogen hat, verstehen menschliches Thun und menschliche Worte als Signale für ihr Thun —), aber beim Menschen in Folge seines Zeit-Sinnes oder Continuitäts-Sinnes, kurz in Folge des idealen Factors*), bereits Ergebniss einer Entwicklung des Menschen-Wesens im heranreifenden Kinde ist und von da aus fortan die stets junge und beständig sich verjüngende, nie aber versiegende Quelle aller Denk-Auffassung bis in die Höhe der Wissenschaft hinein verbleibt. Solch unmittelbares Verstehen ist es, wenn

*) Eine nähere Begründung dieses Zeit-Sinnes oder Continuitäts-Sinnes s. a. a. O. S. 172 ff.

wir als Kinder allmählig die Gegenstände unserer Umgebung in ihrer Wortbezeichnung und die Befehle und Lehren unserer Eltern kennen lernen, desgleichen wenn wir als Lateinschüler vernehmen, dass luna der Mond heisst, oder als pflanzensammelnde Knaben erfahren, was Trollius europaeus sei, und auf gleichem Boden bewegen wir uns, ohne uns dessen bewusst zu sein, auch als Erwachsene Zeit unseres Lebens in all unserer Rede und bei jeder Zeile, welche wir lesen.

Es enthält aber dieses unmittelbare Verstehen eine wesenseinheitliche Vereinigung zweier Momente. Nämlich einerseits ist es die Subjectivität der Auffassung, welcher die Dinge und die Worte in der Seele der Einzel-Individuen preisgegeben sind, kurz es ist das Motiv des Standpunctes des Protagoras, dessen Berechtigung man nicht verneinen kann, während man sich die Einseitigkeit desselben nicht verhehlen darf. Mit den sog. reinen Thatsachen ist es wirklich Nichts, denn jeder Mensch sieht sich die Dinge nach seiner Weise an; z. B. auch die Thatsachen, welche uns das Mikroskop zeigt, wollen eben doch von denkenden Menschen gesehen sein, und bekanntlich muss Jeder das Mikroskopiren selbst erst lernen; oder z. B. das aufgefundene Fragment einer Keil-Inschrift könnte man allerdings eine sog. reine Thatsache nennen, aber in Wahrheit wird dasselbe erst dadurch eine Thatsache für die denkende Menschheit, dass es aufgefasst, d. h. dass es so oder so verstanden wird. Das unmittelbare subjective Verstehen kann sowohl ein richtiges als auch ein schiefes oder verkehrtes sein. Es gibt Leute, welche bei jeder starken Windströmung sofort von einem Sturme sprechen oder jeden heissen Sommertag als schwül bezeichnen, oder z. B. Viele meinen, dass das französische Wort „aucun“ wirklich „kein“ bedeute; auch finden sich manche Studirende der Philologie, welche beim Uebersetzen griechischer Schriftwerke mit unglaublicher Leichtfüssigkeit die Partikeln, z. B. ein $\delta\eta\lambda\omicron\nu$ oder dergl., behandeln, oder Hunderte von pachydermen Menschen vermögen es schlechterdings nicht, einen leise tadelnden Wink der Mitmenschen zu verstehen. Gewiss muss jeder Einzelne die Art und den Grad seines unmittelbaren Verstehens

auf seine eigene Rechnung übernehmen, aber dennoch ist dasselbe nicht dem blossen Individualismus preisgegeben, denn das zweite Moment, die Kehrseite des Verstehens liegt in der Allgemeinheit, und das Kriterium des richtigen Verstehens ist sachgemässe Allgemeingültigkeit. Sowie der Mensch an seiner menschlichen Sinneswahrnehmung in Folge seines Continuitäts-Sinnes bereits im Keime ein Allgemeines besitzt, so trägt das Verstehen unmittelbar eine Allgemeinheit in sich, welche allerdings innerhalb der Einzeln-Auffassung variiren und schwanken kann; aber dasjenige, was in dieser Wandelbarkeit das Bleibende ist, verleiht dem Verständnisse für den gemeinsamen Continuitäts- und Einheits-Impuls eine allgemeine Zustimmung. Völlig unmittelbar wird in dem ersten Stadium des Verstehens auch dieses Moment des Allgemeinen ergriffen, und ohne eine solche aus der Begabung des Menschen ursprünglich hervorgequellende Unmittelbarkeit der Allgemeinheit wäre jeder Schritt zur Wissenschaft ein vergeblicher und unmöglicher. Sobald in der Sprach-Werkstätte irgend ein Wort zur Gestaltung gelangt ist, schliesst der Gedanken-Gehalt desselben, d. h. die sog. Bedeutung, trotz aller Möglichkeit eines Schwankens und Schillerns immer eine unmittelbare Allgemeingültigkeit für alle Menschen, welche in der betreffenden Sprache reden, in sich ein, und wenigstens jeder hochgradige Verstoss dagegen findet sofort seine Zurückweisung, der Wissenstrieb aber baut unablässig in aller Stille fort auf Grund einer feststehenden Wortbedeutung und eines gleichmässigen Verstehens derselben. Und das Gleiche gilt auch von allgemeinen Auffassungen, welche unmittelbar bei denkender Betrachtung sich ergeben. Wer z. B. die Axiome, welche Euklides an die Spitze der Geometrie stellt, nicht unmittelbar, d. h. ohne vermittelnden Beweis, zu erfassen vermag, muss von jeder weiteren Entwicklung dieser Disciplin ferne bleiben, oder wer nicht mit unmittelbarem Blicke des Denkens die Richtigkeit der vier ersten Modi der ersten kategorischen Schlussfigur (Barbara, Celarent, Darii, Ferio, welche ja auch mit Recht *ἀναπόδεικτοι συλλογισμοί* genannt wurden) versteht, wird in

seinem logischen Stumpfsinne überhaupt verharren müssen. So spricht man aller Wege von selbstverständlichen Sätzen; aber allerdings ist das Vermögen solcher unmittelbaren Auffassung der Allgemeinheit wieder in verschiedener Gradabstufung unter die Individuen vertheilt; denn wer von uns wäre nicht z. B. bei Ertheilung eines Unterrichtes ohnmächtig zurückgeprallt an dem Unvermögen des einen oder anderen Schülers, selbstverständliche Dinge zu verstehen, oder wie gilt nicht in Sitte und Verkehr dem Gebildeten und Gesitteten so Vieles als selbstverständlich, wofür er bei Anderen nur auf Unverständniss stösst. So ist das bleibend Allgemeine in der ersten Stufe des Verstehens wesenseinheitlich mit der Variabilität singulärer Auffassung verflochten und darum nur ein vorläufiges unbestimmtes Allgemeines, und während zweifellos ein Act des Verstehens vorliegt, ist es immerhin noch ein befangenes Verständniss. Eine Folge hievon ist es auch, dass diese unterste Phase des Verstehens in ihrer Beschränktheit leicht jeder Täuschung und trügerischen Berückung preisgegeben ist.

Aber aus dieser Unbestimmtheit erhebt sich das Verstehen zu einer zweiten höheren Stufe, insoferne es auf die Manigfaltigkeit der besonderen Bestimmtheit eingeht und die specialisirte Bedeutung der Worte ebensosehr wie das specialisirte Auftreten der Objecte zu erfassen versucht. Wir können diese Stufe das „Verständniss des Individuellen“ nennen. In gewissem Sinne ja ist es richtig, dass, wie schon längst die Nominalisten des Mittelalters sagten, überhaupt nur Individuelles existirt, da das abstract Allgemeine nicht das concret Existirende selbst ist, noch auch umgekehrt; aber auch in einem anderen Sinne, bei welchem wir nicht die Singularität der Einzel-Individuen meinen, werden wir sagen dürfen, dass jede Wortbildung und jede Conception sittlicher oder rechtlicher u. s. f. Ideen völlig ebenso wie jedes Natur-Ding auf Grund einer vorhergehenden Entwicklung individualisirt ist und diese seine Wesens-Individualität in den einzelnen Exemplaren behauptet. Dass es *πολλαχῶς λεγόμενα* gibt, hat schon Aristoteles erkannt und seinerseits selbst viele Worte

nach den individualisirten Gruppen ihrer Bedeutung erörtert. Jeder Gebildete weiss, in welch verschiedenem Sinne z. B. das Wort *λόγος* bei Herakleitos, bei Plato, bei Aristoteles, bei den Stoikern, bei Philo und im sog. vierten Evangelium zu verstehen ist, oder der Jurist wird sich nicht dabei begnügen dürfen, dass, wie er in der Lateinschule richtig gelernt hat, „actio“ „Handlung“ bedeutet, oder wenn der Leser scholastischer Werke bald bemerkt, dass er mit der allgemein bekannten Bedeutung des Wortes „suppositio“ nicht vom Flecke kommt, so wird er aus der byzantinischen Logik des Petrus Hispanus das Erforderliche erfahren können; der Chemiker und der Chirurg sprechen von „Diastase“, verstehen aber darunter himmelweit verschiedene Dinge; „Civil“ wird bald im Gegensatze gegen „Militär“, bald im Gegensatze gegen „Criminal“ gebraucht; der Leser Schelling's muss verstehen, was bei demselben „intellectuelle Anschauung“ bedeute, und wird sich dabei vielleicht erinnern, dass auch Kant von einem „anschauenden Verstande“ sprach; sehr verführerisch zu vagen Allgemeinheiten wirken Worte wie z. B. „skrophulös“, „Asthenie“, „Tonisiren“ oder gar „Miasma“, wogegen sie bei fester Specialisirung zur Förderung des Wissens dienen werden; oder z. B. das Wort „Liebe“ durchschweift einen so weiten Umkreis, dass derselbe in der That schwer zu erschöpfen ist. Ja selbst bei Personen-Namen bleibt noch die Möglichkeit eines unrichtigen Verstehens offen; ist doch z. B. einem Geschichtschreiber der Philosophie das unglaubliche, ja ungeheuerliche begegnet, dass er (in dem Buche über Spinoza) sagt, die sog. euklidische Methode leite ihren Ursprung von dem Schüler des Sokrates, dem Megariker Euklides her; oder z. B. wenn man von „Friedrich II.“ zu sprechen beginnt, welcher der zwei hervorragenden deutschen Herrscher ist gemeint? Doch genug der Beispiele, welche endlos gehäuft werden könnten; es dürfte ohnediess kaum bezweifelt werden, dass ein Verstehen der individualisirten Bedeutung der Worte erforderlich ist, und zwar nicht etwa bloss in Einem Zweige der Wissenschaft, sondern in sämtlichen.

Innigst aber ist hiemit auch das specialisirte Auftreten der Objecte verflochten, welches gleichfalls dieser zweiten Stufe des Verstehens anheimfällt. Völlig richtig umspannt der bekannte Spruch „Qui bene distinguit, bene docet“ sowohl die sprachliche als auch die sachliche Seite, und häufigst führt die letztere das Bedürfniss mit sich, auch die Wortbedeutung specieller zu fixiren oder durch unterscheidende Beifügungen zu schärfen. Werfen wir bezüglich der Individualisirung einen Blick auf die Objecte, so versteht es sich von selbst, dass hiebei „Object“ in allumfassendem Sinne zu nehmen ist, denn Niemand wird daran zweifeln, dass ebenso, wie materielle Dinge und Kräfte Objecte der Naturwissenschaft sind, auch z. B. Worte für die Grammatik, Denkbestimmungen für die Logik, Ideen und Verhältnisse manigfachster Art für andere Zweige des Wissens als Objecte vorliegen. Sämmtliche aber muss das Verstehen in ihrem individualisirten Auftreten erfassen, und der Spruch „Cum duo faciunt idem, non est idem“ ist ein allgemein gültiger, insoferne er gegen vorschnelle Identificirung gerichtet ist. Wenn z. B. zwei verschiedene griechische Präpositionen den Genitiv regieren, so kann das Motiv ein sehr verschiedenes sein, ebenso wie z. B. die Phosphorescenz der Leuchtkäfer vielleicht nicht die nemliche ist wie jene des faulen Holzes. Eine algebraische Gleichung tritt verschieden auf, je nachdem sie Eine oder mehrere unbekannte Grössen enthält; der Kegelschnitt hat ein specialisirtes Auftreten je nach seiner Richtung und ist und heisst ein Kreis, eine Ellipse, eine Parabel, eine Hyperbel. Sowie die Schriftzeichen eines einheitlichen Schrift-Stammes in verschiedenen Perioden ein individualisirtes Auftreten zeigen, und der philologisch-historische Forscher sich auf Paläographie angewiesen sieht, so müssen der Zoologe und der Botaniker in der paläontologischen Fauna und Flora theils ihre bereits bekannten Forschungs-Gegenstände wiedererkennen theils anderweitige Specialisirungen der gleichen Wesen entdecken. Sowie sämmtliche Hunde-Racen in ihrer Specialisirung und ihren Verschiedenheiten und ebenso die Glieder der Pflanzen-Familien der Liliaceen oder Rosaceen verstanden werden

müssen, wird ebenso z. B. der Jurist das mehrfach individualisirte Auftreten eines Rechtsinstitutes oder der Kunsthistoriker die vielgestaltige Erscheinung einer künstlerischen Conception, z. B. des gothischen Spitzbogens, verstehen müssen.

Es verbleibt aber das Verstehen auf dieser Stufe in der Auffassung individueller Bestimmtheit und ist daher noch weit entfernt von dem Ziele einer den Gegenstand beherrschenden Wissenschaft. Sowie Zusammenfassung überhaupt einem anderen Stadium anheimfällt, so wird auch bei umfassenderen Individualitäten hier vorerst nur ein Verständniss einzelner individueller Erscheinungen erreicht, wie man z. B. an den Schriften des Aristoteles gewisse Stil-Eigenenthümlichkeiten oder in den Lehrmeinungen desselben bestimmte einzelne Aussprüche richtig verstehen kann, ohne sich rühmen zu dürfen, dass man den Aristoteles überhaupt in vollem Sinne verstehe. Letzteres wäre bereits Wissenschaft oder vielmehr eine Episode einer weitverzweigten Wissenschaft, und ebenso verhält es sich mit dem Verständnisse aller in Literatur, Politik, Kunst u. s. f. hervorragenden Persönlichkeiten. Auch in den Naturwissenschaften ist das unerlässliche Verständniss des specialisirten Auftretens der Forschungs-Objecte nur ein vorläufiger Baustein, welcher sich in eine grössere oder kleinere systematische Gruppe einfügen soll. In einer mittelalterlichen Definition des Schmetterlings, welche lautet „*Papilio est avis, quae nunquam crescit*“ (ich fand sie einmal in dem sog. Glossarium Salomonis), beruht das „*nunquam crescit*“ gewiss auf einem richtigen Verständnisse des Individuellen, und doch erweckt diese Definition vom wissenschaftlichen Standpuncte aus geradezu Lachen, weil die übrige einzige Bestimmung (*avis*), während sie das gleichfalls richtige Verständniss des Fliegens enthält, doch auf den verkehrtesten Zusammenhang führt. Die Objecte des Verstehens sind überhaupt in ihrer individuellen Bestimmtheit bald einfacher bald complicirter (zu letzteren gehören z. B. die Erzeugnisse der Kunst oder z. B. die Krankheiten), und bei einigen derselben ist eine bestimmte Begabung des Gefühles geradezu unerlässlich, wie

z. B. das Verstehen einer Sonate ohne musikalisches Gehör unmöglich ist.

Zuweilen aber erhebt sich auch dadurch eine Schwierigkeit des Verständnisses, dass die besondere Art des Auftretens oder die äussere Erscheinung nicht der identische Ausdruck des eigentlichen inneren Wesens ist. In reicher Fülle ist diess der Fall bei den Metaphern, Gleichnissen und Allegorien, woran sich ja bekanntlich eine förmliche Technik der allegorischen Interpretation knüpfte. Dass die Metapher einen Sinn haben muss, ist zweifelloses Erforderniss, und eben dieser Sinn ist Gegenstand des Verstehens, d. h. die Metapher muss einen deutlichen und entsprechenden Anknüpfungspunct des symbolischen Ausdruckes an den begrifflichen Gedanken enthalten, und das Verständniss muss das Bewusstsein dieser anknüpfenden Uebertragung festhalten und aussprechen. Wenn z. B. in üblicher Weise vom Baume der Wissenschaft und dessen Verzweigung gesprochen wird, oder wenn mittelst gleicher Anschauung in der juristischen Literatur auch eine „Arbor actionum“ erscheint, so sind diess sehr erlaubte Metaphern, bei welchen es nicht einmal nöthig ist, ausdrücklich zu betonen, dass man metaphorisch spreche. Zuweilen aber steht die Sache bedenklicher; wenn z. B. Plato die Welt als ein $\zeta\omega\omicron\nu$ bezeichnete und hieraus folgerte, dass derselben eine Seele einwohne, so haben Manche nicht das Bewusstsein bewahrt, dass das Ganze eben nur poetisches Symbol ist und mit wissenschaftlicher Wahrheit Nichts zu schaffen hat. Oder z. B. es wird zuweilen übel aufgenommen, wenn man sagt, dass die Annahme Plato's, wornach der Staat ein Mensch im Grossen sein soll, eine nichtsnutzige Metapher ist; oder z. B. seit Schelling's Romantik ist es nicht unüblich geworden, den Staat einen Organismus zu nennen oder von der bei der historischen Schule beliebten „Naturwüchsigkeit“ des Rechtes und des Staates zu sprechen, wogegen das präzise Verstehen dringlichst bitten möchte, als Organismen ausschliesslich nur Pflanzen und Thiere verstehen und das Naturwüchsige den Physiologen überlassen zu dürfen. Jedenfalls aber wäre wenigstens

zu wünschen, dass in der Wissenschaft beim Gebrauche metaphorischer Wendungen ausdrücklich gesagt werde, dass man sich jetzt dieser oder jener passenden oder unpassenden Metapher bedienen wolle. Frägt man, ob etwa auch die Naturwissenschaft sich mit Metaphern und Allegorien zu beschäftigen habe, so würde eine bejahende Antwort wohl selbst nur eine metaphorische sein können; denn es dürfte kaum zulässig sein, z. B. zu sagen, dass die Flügel der Vögel (im Unterschiede von den Insecten-Flügeln) eine Metapher der Vorderfüsse seien. Oder z. B. wenn ein Doppelkegel auf der schiefen Ebene zweier in einem Winkel convergirender Schienen scheinbar aufwärts läuft, so könnte man wohl von der Nothwendigkeit einer allegorischen Deutung sprechen, insoferne der Schwerpunkt des Doppelkegels trotz der trüglichen Erscheinung wirklich doch sich abwärts bewegt; aber dann müsste man auch das copernicanische System als eine allegorische Interpretation des trüglichen Scheines des Sonnenaufganges u. s. w. bezeichnen, was kaum beifällige Aufnahme finden dürfte. Zweifellos aber ist die Naturwissenschaft von der oft schwierigen Aufgabe befreit, welche in dem richtigen Verständnisse eines Witzes, einer Ironie, einer Parodie, einer Satire, kurz des Humores liegt; häufig ja gebricht es der philologisch-historischen Forschung bei der Hermeneutik betreffs solcher Objecte an der Kenntniss der nöthigen Anknüpfungspuncte, oder es bleibt auch das Missverständniss möglich, dass man eine ironische Aeusserung (z. B. jene des platonischen Sokrates über Prodikos) als baare Münze nimmt.

Dem Verstehen des Individuellen, — wie wir diese zweite Stufe um der Kürze willen nannten —, fällt es anheim, an dem Einzelnen in concreter phänomenologischer Geltung die Formen und Gesetze des Denkens zu verstehen, und hierin liegt der Anknüpfungspunct der Methodenlehre an die formale Logik der blossen Widerspruchslosigkeit. Verstanden muss werden die in den Urtheilen liegende Bejahung und Verneinung, sowie die verschiedenen Arten der letzteren (d. h. scheinbar negative Urtheile, deren Inhalt positiv ist, und wahrhaft negative Urtheile), desgleichen die sog. Quantität der

Urtheile, nemlich theils Allgemeingültigkeit theils Einschränkung derselben, und ferner die Verflechtung der Qualität und der Quantität, woran sich das Verständniss der sog. exponiblen Urtheile knüpft, nicht minder aber auch die sog. Modalität, denn Unverstand wäre es, Möglichkeit und Nothwendigkeit zu verwechseln, sodann aber auch die Umkehrbarkeit mit besonderer Beachtung der sog. reciprocablen Urtheile; und insoferne die Logik etwa die Forderung erfüllen würde, ausser den Conditional- und Disjunctiv-Partikeln auch den Denkwerth anderer sog. Conjunctionen in die Lehre vom Urtheile beizuziehen, so würde in solcher Hinsicht auch das Verständniss des „Weil“ oder „Obgleich“ u. s. f. seinen methodischen Werth erhalten. Verstanden müssen ferner werden die Theile des Inhaltes und die Theile des Umfanges eines Begriffes, sowie das Verhältniss zwischen Substanz und Attribut, Gemeinschaftlichkeit oder Ausschliesslichkeit der Merkmale, hiemit auch Subordination und Coordination in dem Verfahren der logischen Eintheilung. Verstanden endlich muss werden, wie die Verflechtung des Syllogismus schliesslich zu einem definitiven Urtheile führt, und insbesondere sind es zahlreichste Erlebnisse des Verstehens, welche den Causalzusammenhang erschliessen.

Aus der Fülle der Einzel-Besonderung aber erhebt sich das Verstehen zu seiner dritten Stufe, indem das auf der ersten Stufe noch unmittelbar und unbestimmt erfasste Allgemeine mittelst des Verständnisses des Individuellen eine bestimmte Gestaltung gewonnen hat. So ergibt sich als Höhepunkt das „Verstehen des in dem Besonderen enthaltenen Allgemeinen“, wobei der ursprünglich unmittelbare Objects-Sinn sich zu jenem idealen Scharfblicke steigert, für welchen es überhaupt kein Einzelnes als Einzelnes gibt; diess aber nicht in dem Sinne, dass das Verstehen sich spröde oder gleichsam feindselig von dem Einzelnen abwende, sondern derartig, dass es mit Hingabe sich in dasselbe versenke bis zur Tiefe des innersten allgemeinen Wesens. Mittelst eines solchen Verstehens hat z. B. Lavoisier das Verbrennen als Verbindung mit Sauerstoff erfasst oder

Franklin in dem Blitze einen elektrischen Funken erkannt; und die gleiche Denk-Function war es, wenn Descartes durch das Verständniss des allgemeinen Wesens der Curven auf die Coordinaten geführt wurde, oder wenn man aus Torricelli's Versuch das Gewicht der atmosphärischen Luft verstand, oder wenn man in neuerer Zeit die erratischen Blöcke als Ueberbleibsel eines Gletscher-Transportes verstand, oder in der Chemie zum Erfassen des Isomorphismus gelangte, sowie auch jeder Arzt, welcher am Krankenbette in kurzer Frist die richtige Diagnose stellt, sich dieses höheren Verständnisses rühmen darf. Desgleichen ist bei Erziehung der Kinder hundertfältig das Verständniss des in der Einzel-Erscheinung enthaltenen Allgemeinen gefordert, denn bei dem Kinde kann z. B. die Wirkung äusserster Furcht dem Benehmen schlimmer Verstocktheit zum Verwechseln ähnlich sehen, und eine falsche Behandlung des Kindes je nach einer dieser beiden Annahmen würde schwere Folgen nach sich ziehen. Oder wenn man z. B. das früher so genannte literarische Eigenthum als ein Personen-Recht versteht, oder wenn das Verständniss aufblitzt, dass eine ganze Classe der aus dem Alterthume erhaltenen Briefe aus rhetorischen Schulaufgaben entstanden ist, oder wenn man in einer Notiz bei Plinius, dass die Ohren der Hirsche gespalten und zerschlitzt seien, jene Episode der allgemeinen Thiersage erkennt, in welcher der Hirsch dem Zorne des Löwen mit geschlitzten Ohren entrinnt, so ist all Solches ebenso sehr ein dieser höheren Stufe angehörendes Verstehen, wie wenn z. B. der Kunst-Archäologe an einer neu aufgefundenen antiken Statue sofort verstehen kann, was sie darstelle, und hiebei in der nemlichen geistigen Function mit dem Botaniker oder dem Zoologen zusammentrifft, welcher auf einer Entdeckungs-Reise neue Pflanzen- oder Thier-Formen findet. Nur eine Erweckung dieser Stufe des Verstehens ist es, wenn ein naturwissenschaftlicher Vortrag mit Experimenten begleitet wird, welche ja der Vortragende nicht erst behufs seiner eigenen Forschung anstellt, oder wenn in einem philologischen oder historischen Seminare eine specielle Stelle oder Urkunde zur Interpretation vorgelegt

wird; denn in beiden Fällen soll eben der Hörer oder der Schüler das betreffende Allgemeine als ein in dem vorgeführten concreten Einzelnen liegendes erfassen.

Das Verstehen ist in all seinen Stufen von grösstem Belange für das Zustandekommen der Wissenschaft, aber, — wie kaum nöthig ist, besonders hervorzuheben —, es enthält noch nicht die fertige Wissenschaft in sich. Der erste Schritt des Verstehens sowie der Höhepunkt desselben kann unter Umständen entscheidend und ebenso unter Umständen verhängnissvoll sein. Denn sowohl das Allgemeine als auch das Individuelle kann einseitig oder oberflächlich oder lückenhaft verstanden sein und dann in einer dieser verfehlten Weisen durchgeführt werden. Wenn z. B. in der alten Philosophie seit Empedokles die bekannten vier Elemente als Erklärungs-Motiv der Naturdinge festgehalten werden, so muss man füglich über diese Naivität des Verständnisses staunen und es nur der Macht der Tradition zuschreiben, dass nicht einmal Aristoteles sich selbst die Frage vorlegte, was er denn eigentlich z. B. unter Feuer verstehe. Oder z. B. in dem griechischen Worte *σπέρμα* lag ein tiefgreifendes Hinderniss des Verstehens, denn da dasselbe sowohl den Pflanzensamen, d. h. das herangereifte Ergebniss fruchtbarer Begattung, als auch den thierischen Samen, d. h. den eine fruchtbare Begattung bedingenden Stoff, bezeichnet, so blieb hierüber der Pollen der Antheren unbeachtet und somit das Verständniss der Geschlechtsverhältnisse der Pflanzen lange Zeit verschlossen. Oder z. B. durch das Missverständniss, dass *νόμος* und „lex“ identische Begriffe seien, wurde es verschuldet, dass spät-römische Juristen die stoische Auffassung eines allumfassenden Weltgesetzes auf das Rechtsgesetz und hiedurch auf das Recht selbst übertrugen, von wo aus die wahrhaft lächerliche Definition „ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit“ ihren weiteren Lauf nahm. Oder z. B. wenn die antiken Grammatiker eine Temporalform des griechischen Verbums als *ἀόριστος* (*χρόνος*) bezeichneten, so ist ihnen hiedurch in der That ebenso wenig ein tiefes Verständniss bezeugt, als wenn sie von einem ersten

und zweiten Aorist sprachen. Auch die subjective Seite aller Stufen des Verstehens ist von Wichtigkeit für die fortschreitende Entwicklung der Wissenschaft; denn es besteht nicht bloss eine Gradabstufung in der Auffassung, insoferne dieselbe bei dem einen Menschen mehr auf der Oberfläche verbleibt und bei einem anderen sich in die innerste Tiefe des Gemüthes senkt, bei dem einen dem flüchtigen Augenblicke gehört und bei einem anderen unverwischet haften bleibt, sondern es ist überhaupt die Subjectivität der geistigen Werkstätte, welche sich bald mehr receptiv bald mehr productiv verhält, aber in beiden Fällen eine gewisse Widerstandskraft ausübt, nemlich im ersteren in Folge einer Trägheit und im letzteren in Folge der Selbständigkeit. Während so einerseits sich das Bleigewicht eines lediglich traditionellen Verstehens an den Flügelschlag des Geistes hängt und andererseits durch die Macht eines genialen Blickes die Aussicht in neue Flugbahnen geöffnet wird, oscilliren zwischen diesen zwei Gegensätzen in tausendfachen Abstufungen die Erzeugnisse des Verstehens, welche zugleich receptiv und productiv sind und auch ihrerseits den Stempel individueller Auffassung tragen, welche als solche unnachgiebig ist. Sowie demnach dem Verstehen ein untilgbarer Rest der Subjectivität einwohnt, so kann es nicht erzwungen werden, denn der eine Factor desselben liegt stets in einem individuellen selbsteigenen Erlebnisse, so dass der Spruch des Dichters „Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen“ auch für die Wissenschaftslehre seine Geltung hat. Und wenn z. B. Fichte dem Titel einer seiner Schriften („Sonnenklarer Bericht üb. d. eigentl. Wesen d. neuesten Philosophie“) den Zusatz beifügte „Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen“, so können wir uns hiebei eines gewissen komischen Eindruckes kaum erwehren.

Soweit aber das Verstehen auf jeder seiner Stufen ein Allgemeines enthält, ist der Punct gegeben, an welchem das Beurtheilen seinen Hebel ansetzt. Alles Beurtheilen nemlich besteht in einer Vergleichung eines Besonderen mit einem Allgemeinen, und letzteres verbleibt die Sprungfeder aller Kritik. Sonach ist z. B. das blosse

Collationiren verschiedener Handschriften noch nicht ein Beurtheilen, sondern nur Vorarbeit zur kritischen Herstellung des Textes, sowie das Einfangen und Sammeln der Käfer nur Material-Lieferung einer systematischen Beurtheilung ist. Sowie dem Menschen in Folge seines Continuitäts-Sinnes und seiner idealen Begabung das Allgemeine als das ideelle, als das wahrhaft Angemessene erscheint, so schwebt allem Beurtheilen innerhalb des Besonderen die Allgemeinheit als das Seinsollende und hiemit als das Herzustellende vor, und schliesslich endigt im günstigen Falle jede Kritik mit Herstellung des Angemessenen, wo nöthig den Kampf mit dem Unangemessenen aufnehmend.

Das Beurtheilen durchläuft die gleichen Stufen wie das Verstehen und tritt daher vorerst im niedrigsten Stadium völlig unmittelbar ohne weitere Umsicht und ohne tieferes Eindringen auf, insoferne ein Allgemeines noch unmittelbar naiv auf subjectivem Standpunkte erfasst und als Massstab der Beurtheilung verwendet wird, wobei immerhin die doppelte Möglichkeit bleibt, sowohl dass instinctiv das Richtige getroffen wird, als auch dass von vorneherein der Fehlgriff eines *πρῶτον ψεῦδος* vorliegt; die letztere Gefahr aber ist unleugbar näher gerückt, wenn lediglich subjective Gefühle und Ansichten oder noch mehr, wenn subjective Wünsche (— auch falls es ideale Wünsche sind —) zum Massstabe gemacht werden. Mag dem aber sein, wie ihm wolle, der Form nach ist es jedenfalls ein Act des Beurtheilens, nur wohnt demselben in Folge der niederen Stufe eine Beschränktheit ein, welche unter Umständen eine folgenreiche Kette von Täuschungen nach sich ziehen kann, während in anderen Fällen ein unmittelbarer gesunder Kern immerhin erst noch seine weitere Entwicklung und Durchführung zu erwarten hat, — kurz eine derartige Vergleichung des Besonderen mit dem Allgemeinen ist wohl Kritik, aber eben eine befangene Kritik, welche man sogar häufig geradezu als ein kritikloses Verfahren bezeichnet. Wenn z. B. die Humoral-Pathologie des Hippokrates die bekannten vier Säfte zur Grundlage der Eigenschaften und Erscheinungen des menschlichen Körpers machte, so knüpfte sich hieran eine einlässliche Be-

urtheilung der pathologischen Vorgänge, aber jene Grundlage selbst beruhte auf einer befangenen vorgefassten Meinung, welche mit der jonischen Naturphilosophie zusammenhing. Oder wenn die Alchymisten bei ihren Experimenten die jeweilige Stellung der Gestirne als einen entscheidenden Factor beizogen, so war diess gewiss ein kritisches Motiv, aber unleugbar eine astrologische Befangenheit. Oder wenn Aristoteles bei Beurtheilung der bestehenden Staatsformen den Gegensatz zwischen Reichen und Armen als Massstab anlegte, so war diess ächt hellenisch gedacht, aber eben auch hellenisch befangen. Oder wenn wir der Kritik gedenken, welche von fanatisirten Parteien bezüglich der Regierungshandlungen geübt wird, so wird Niemand daran zweifeln, dass es Kritik sei, wohl aber Mancher fragen, von welcherlei Art sie sei. Oder wenn z. B. Bentley an eine bekannte Stelle des Horatius, wo von dem vollgefressenen Fuchse, welcher aus der Kornkammer nicht entweichen kann, die Rede ist, den Massstab der Naturwissenschaft anlegte, statt an die Reineke-Sage zu denken, und demnach „nitedula“ sofort an Stelle des handschriftlichen „vulpecula“ in den Text setzte, so war diess seitens des berühmten Kritikers eine höchst befangene Kritik.

Aus der Stufe der Unmittelbarkeit aber tritt sodann das Beurtheilen hinaus in die Fülle der manigfaltigen Einzelheit und in die specialisirte Erscheinungsweise des gesamten Thatsächlichen, um als ein „Beurtheilen des Individuellen“ einerseits ein vorläufig erfasstes Allgemeines mit allem irgend subsumirbaren Besonderen zu vergleichen und andererseits hiebei diese Momente der Besonderheit unter sich gegenseitig bezüglich ihrer Subsumption unter das Allgemeine zu vergleichen. Hiedurch befreit sich das Beurtheilen von der obigen in der Subjectivität liegenden Schranke, und auch derjenige, welcher mit genialem Blicke einen richtigen allgemeinen Massstab antecipirte, muss seine Idee jenem prüfenden Verfahren anheingeben, welches durch einen möglichst reichen Schatz des einschlägigen Einzelnen den angelegten Massstab selbst entweder zu bewähren oder unter Umständen zu corrigiren, ja sogar abzuweisen vermag. So liegt diese Stufe

des Beurtheilens jedem „Experimente“ zu Grunde, und wenn es auch als ungewöhnlich erscheinen mag, eben dieses Wort in einem der Naturwissenschaft entsprechenden Sinne auf die philologisch-historische Forschung anzuwenden, so ist doch thatsächlich das Motiv des Beurtheilens in beiden Gebieten derartig das gleiche, dass nur ein Wortstreit übrig bliebe, welcher ausserdem an Schärfe einbüßen könnte, wenn man das Wort „Versuch“ wählen würde. Es handelt sich stets um ein Erproben, ob dieses oder jenes Allgemeine in dieser oder jener concret auftretenden Erscheinung sich bewähre, und zu diesem Behufe sind die einzelnen Factoren des oft sehr verwickelten Auftretens zu isoliren und dann selbst wieder in ihren möglichen Variationen zur beurtheilenden Vergleichung beizuziehen, so dass bei Sammlung und Prüfung der sogenannten Umstände stets die Bezugsetzung auf das in Sicht genommene Allgemeine lebendig bleibt, wobei insbesondere bezüglich des Causalzusammenhanges das Verfahren der sog. successiven Ausschliessung der einzelnen Umstände von grösstem Belange für die Erprobung ist. Auch kommen bei diesem Beurtheilen des Individuellen wieder all jene logischen Momente zur Geltung, auf welche oben bezüglich des Verstehens des Individuellen hingewiesen wurde, nemlich sachgemässe Bejahung oder Verneinung, Allgemeingültigkeit der Urtheile oder Beschränkung derselben, die Modalitäten der Möglichkeit und der Nothwendigkeit, die Umkehrung und die reciprocablen Urtheile u. s. f. alle formalen Gesetze der Logik. Vielleicht dürften wir nicht auf Widerspruch stossen, wenn wir meinen, dass die soeben zur Charakteristik dieser Stufe des Beurtheilens gewählten Ausdrücke (Isoliren, Variiren, successives Ausschliessen) ebenso sehr von der Methode des philologisch-historischen Forschers wie von dem Verfahren des Vertreters der Naturwissenschaft gelten. Auch ersterer sucht aus einem mehr oder weniger verwickelten Auftreten seiner Forschungsgegenstände, aus dichterischem oder prosaischem Satzgefüge, aus Gestalten der darstellenden Kunst, aus Erzählungen und Urkunden, aus Rechtsgesetzen und wirthschaftlichen Verhältnissen, aus Religions-Schriften

und philosophischen Lehren des wirklich Wesentliche durch beurtheilende Vergleichung aller Factoren und aller Umstände zu erproben, wobei er durch vielfältige und umsichtige Versuche zum Ziele zu kommen hofft.

Man hat nicht mit Unrecht häufig genug das Experiment des Naturforschers als eine vernünftige Frage bezeichnet, zu deren Beantwortung durch menschliche Massnahmen die Vorgänge der Natur selbst und die Naturkräfte herausgefordert werden; und man kann so in der That sagen, dass in gewissem Sinne auch unergreifbare Naturwesen, wie die Sonne oder Fixsterne oder Kometen ebenso zu Gegenständen eines Experimentes gemacht werden (Spectral-Analyse), wie die uns zugänglicheren anorganischen Wesen. Aber man darf nicht übersehen, dass alle bei den Versuchen auftretenden Erscheinungen nicht etwa sogenannte reine Thatsachen sind, sondern von einem beobachtenden Forscher erfasst werden müssen, dessgleichen dass auch die Massnahmen, Vorkehrungen und Instrumente, welche zu Experimenten dienen, nicht etwa in absoluter Vollkommenheit angewendet werden können. Und wenn auch in einigen Zweigen die Mathematik seit Lambert und Laplace hilfreich beisprang durch eine specielle Methode, nach welcher die unvermeidlichen Beobachtungsfehler möglichst corrigirt oder eliminirt werden, so ist dennoch eine so zu nennende reine absolute Objectivität überhaupt nicht erreichbar, sondern das geistige Auge des Experimentators, welcher bei dem Versuche die beurtheilende Vergleichung bethätigt, bleibt für die Wissenschaft der entscheidende Factor.

Eben hierin aber befindet sich der philologisch-historische Forscher völlig in der gleichen Lage, denn wenn er auch allerdings nicht zu bewirken vermag, dass seine Forschungs-Gegenstände von sich selbst aus variirende Vorgänge und Erscheinungen entwickeln, welche dann der Beurtheilung unterliegen, so ist es ja er selbst, welcher durch die Umsicht vergleichender Zusammenstellung das Thatsächliche gleichsam zum Sprechen bringt, indem er die Umstände variirt, die individuellen Erscheinungen isolirt und wieder

nach anderer Richtung combinirt und den wirklichen Causalzusammenhang durch successives Ausschliessen anderweitiger Möglichkeiten zu erfassen bemüht ist. So stellt auch dieser Forscher Versuche an. Wenn man z. B. erprobt, welche griechischen Worte mit dem sog. α privativum zusammengesetzt seien und bei Fortsetzung dieses Versuches entdeckt, dass kein Verbum diese Zusammensetzung erfährt (sondern z. B. $\alpha\delta\iota\kappa\acute{\epsilon}\omega$ von $\alpha\delta\iota\kappa\omicron\varsigma$ herkommt u. s. f.), und des Weiteren bei Wiederholung dieses Experimentes am Lateinischen und am Deutschen zu dem gleichen Ergebnisse gelangt, oder wenn man z. B. durch Vergleichung sämtlicher einschlägiger Stellen der homerischen Gesänge die Frage zu beantworten sucht, ob wirklich zwischen einem $\acute{\alpha}\rho\alpha$ consecutivum und einem $\grave{\alpha}\rho\alpha$ contemplativum zu unterscheiden sei, so ist in beiden Fällen eine Beurtheilung des Individuellen geübt worden, welche in ihrer methodischen Function jenen Versuchen gleich steht, durch welche z. B. der Rübenzucker gefunden wurde oder z. B. die biologischen Werthe der menschlichen Nahrungsstoffe unterschieden werden. Auch der Philologe und der Historiker begnügen sich nicht dabei, die einfachen sog. Thatsachen etwa bloss hinzunehmen, dass ein Schriftstück oder jede einzelne Stelle desselben überliefert ist und in dieser oder jener Form vorliegt oder dass ein Kunst-Erzeugniss älterer Zeit aufgefunden wurde; auch sie manipuliren und experimentiren mit ihren Objecten. Wenn z. B. bei Vergleichung des Inhaltes einer Schrift mit der übrigen Zeit-Umgebung derselben sich zeigt, dass in ihr Ereignisse und Dinge erwähnt werden, welche in der angeblichen Entstehungszeit derselben noch nicht bestanden, so müssen manigfache Versuche gemacht werden, um möglichst einen terminus ante quem non und vielleicht auch einen terminus post quem non festzustellen. Oder wenn man z. B. die erhaltenen Tragödien des Euripides unter sich und mit dem allgemeinen literarischen Charakter ihres Verfassers vergleicht, so wird man gewiss durch die Eigenthümlichkeiten der Tragödie, welche den Titel Rhesos trägt, veranlasst, nicht etwa nur eine Vergleichung derselben mit den Erzeugnissen des Sophokles zu versuchen, sondern

auch alle irgend erreichbaren Notizen der Reihe nach versuchsweise mit dem Rhesos zu combiniren, um schliesslich vielleicht nur bei dem negativen Ergebnisse verbleiben zu müssen, dass Euripides nicht der Verfasser sein kann. Oder z. B. wenn man schon früher den Versuch anstellte, die Tell-Sage mit einer frappanten Stelle bei Saxo Grammaticus zu vergleichen, und dann später auch nordische Sagen zur beurtheilenden Vergleichung beigezogen wurden, so ergab sich hieraus eine Entdeckung, deren Richtigkeit jetzt kaum mehr bestritten wird. Oder wenn man z. B. in den Streit über die Entstehungszeit des sog. vierten Evangeliums durch Beiziehung des Montanismus und des Pascha-Streites Licht zu bringen versuchte, so wurde unter den verschiedenen bereits angestellten Experimenten eben dieses mehrseitig als ein entscheidendes aufgenommen. In solchem Sinne hat überhaupt die geschickte Verwerthung passender Parallelstellen die Bedeutung eines Versuches, durch welchen vermöge einer vergleichenden Beurtheilung ein Allgemeines sich in verschiedenen Umständen erprobt. Und hieran liesse sich ein Faden anspinnen, welcher wieder zu den Naturwissenschaften hinüber zu leiten vermöchte; denn auch die Natur spricht zu uns in Tausenden von Parallelstellen, welche dem Beurtheilen des Individuellen anheim fallen und zahlreich durch Versuche beigebracht werden.

Durch die Fülle aber des manigfaltigen Individuellen wird das Beurtheilen befähigt, sich zu seiner dritten Stufe zu erheben, auf welcher es das Allgemeine als das wahrhaft Angemessene und hie-mit als das Herzustellende und Seinsollende oder als die bleibende Regel ausspricht und aufstellt, — ein Höhepunct des Beurtheilens, welcher in bedeutsamster Weise dem Zustandekommen der Wissenschaft dient, aber noch nicht die fertig gestellte Wissenschaft selbst ist, denn letztere besteht, wie alsbald schliesslich sich ergeben wird, in der durchdringendsten Vereinigung des Beurtheilens und des Verstehens. Durch die höchste Stufe des Beurtheilens wird auf Grund der vorangehenden Stufe ein Allgemeines gesetzt, welches als angemessen einem weiteren betreffenden Zusammenhange sich

einfügen soll, d. h. es ist diess das Stadium der „Hypothese“, welche nie eine blossе Kundgebung einer unmittelbar instinctiv gefassten Idee ist, sondern auf mehrfacher vorhergegangener Prüfung der individuellen Erscheinungsweisen des Allgemeinen beruht und von der sicheren Zuversicht begleitet ist, dass durch folgerichtige Durchführung sich allseitige Bewahrheitung ergeben müsse. Es wäre sonach thöricht, wenn man glauben würde, irgend eine wissenschaftliche Annahme oder Behauptung schon dadurch erfolgreich bekämpft oder beseitigt zu haben, dass man sie als eine Hypothese kennzeichnet, und gerade die tüchtigsten und besonnensten Forscher werden bei Aufstellung einer Hypothese das Bewusstsein in sich tragen und ausdrücklich aussprechen, dass sie vorerst durch eine Hypothese einen Complex der Thatsachen oder Erscheinungen zu erklären versuchen. Die Frage sowohl für den Urheber als auch für den Beurtheiler einer Hypothese kann nur sein, ob dieselbe sich wohl in jeder Richtung bewähren werde. Es waren ja z. B. die Newton'schen Gesetze zur Zeit, als sie zum ersten Male ausgesprochen wurden, in der That nur eine Hypothese, was sie freilich jetzt für uns längst nicht mehr sind, nachdem sie sich als unbedingt nothwendig erwiesen haben. Alle Hypothesen beruhen auf der kaum mehr bestreitbaren, sondern als bewährt geltenden Ur- und Grund-Hypothese, dass überhaupt in den uns zugänglichen Wissensobjecten ein allgemeiner gesetzmässiger Zusammenhang bestehe und vom menschlichen Denken erfasst werden solle, und so setzt jede Hypothese versuchsweise in Erwartung siegreicher Beglaubigung einen solchen Zusammenhang an irgend einer grösseren oder kleineren Gruppe des Einzelnen. Und indem ein solcher angemessener Zusammenhang als neu gewonnenes Ergebniss der denkenden Beurtheilung dem Zustande einer urtheilslosen und naiven Denkweise gegenüber tritt, mit welcher auch ein zusammenhangsloses Chaos oder eine directe Ungereimtheit geduldig hingenommen wird, erscheint die Hypothese auch als die Basis aller sog. Kritik des Aechten und des Unächten. Nichts ist unächt, sobald man das

Aechte, d. h. den ächten Zusammenhang weiss; auch der gallisirte Wein ist das, was er ist; unächt wird er nur durch die Etiquette; die mittelalterliche Schrift „De regimine principum“ ist das ächte Erzeugniss des Aegidius Romanus, und unächt wurde sie dadurch, dass man sie als ein Werk des Thomas von Aquino etiquettirte. Auf Grund bestimmter Anzeichen und Anknüpfungspuncte im Unächtigen wird der wahrhaft angemessene Zusammenhang vorerst als Hypothese erfasst, welche durch allseitige Durchführung zur wissenschaftlichen Gewissheit wird. So ist jede sog. philologische Conjectur wesentlich eine Hypothese, welche dem geforderten richtigen Zusammenhange zu genügen sucht.

Jede Hypothese beruht auf der vorhergegangenen Thätigkeit jenes Beurtheilens, welches auf Herstellung des wahrhaft Angemessenen gerichtet ist, hingegen alle Kritik des Aechten und des Unächtigen kann sowohl unter Umständen zu einer positiven Hypothese führen, welche ihrer befriedigenden Einfügung in den Complex einer Wissenschaft harrt, als auch unter anderen Umständen es bei dem Nachweise der Unangemessenheit bewenden lassen, indem entweder in Folge desselben ein für alle Denkende bereits selbstverständlicher Rest des Angemessenen verbleibt, welcher nicht erst der Formulirung einer Hypothese bedarf, oder aber das dem Beurtheilen zugängliche Material nicht hinreicht, um das positiv Angemessene versuchsweise auszusprechen. Man begeht ein Unrecht, wenn man die Kritik des Aechten und Unächtigen als eine lediglich negative bezeichnet oder gar als eine nur zerstörende schmäht, denn insoferne dieselbe zerstörend gegen Denkfaulheit und Aberglauben wirkt, wird dies wohl kein Denkender im Ernste beklagen, und insoferne sie oft zu ihrem Bedauern sich auf die blosse Abweisung des Unangemessenen beschränken muss, leistet sie doch durch die Entlastung von einem hemmenden und verwirrenden Wuste dem Betriebe der Wissenschaft einen wirklichen positiven Dienst. Das Beurtheilen, welches im Kampfe gegen das Unangemessene dem Angemessenen zum Siege verhelfen will, d. h. mit Einem Worte die Kritik bejaht oder verneint die Existenz-

Berechtigung, und diess beides ist eine fruchtbringende Leistung, denn ausschliesslich nur zu bejahen, ist dem Menschen einmal nicht gegeben. Wenn z. B. die neuere und neueste Mathematik, in welcher ausdrücklich von einer nicht-euklidischen Geometrie die Rede ist, über eine dem Menschen-Wesen anklebende Determination hinausgreift und die Berechtigung der ausschliesslichen Dreizahl der Raum-Dimensionen bestreitet, ist sie zur Hypothese mehrfach ausgedehnter Körper oder eines Raumes von n Dimensionen gelangt, einer Hypothese, welche wohl gegenwärtig noch ihre Bekämpfer findet, aber ihrer siegreichen Bewährung entgegensehen dürfte. Kritik war es, durch welche z. B. die Existenz-Berechtigung eines Phlogistons, eines Lebens-Fluidums, oder hinwiderum des Begriffes „Hexe“, der Folter und des Inquisitionsprocesses, des Zunftzwanges und der sog. Real-Rechte beseitigt und verneint wurde; Kritik hat an Stelle der individuellen Persönlichkeit eines Homeros die Homeriden gesetzt und eine Anzahl platonischer und aristotelischer Schriften als unächt nachgewiesen, ohne die wirklichen Verfasser derselben benennen zu können; der Kritik unterliegt heutzutage die Berechtigung des Begriffes „Atom“ oder des Begriffes „imponderable Molecüle“ ebenso sehr wie die Berechtigung der Todesstrafe oder des Duells oder die Beantwortung der Gefängniss-Frage oder die Controverse über indirecte Steuer u. s. f. Das wahrhaft Angemessene, welches durch die Höhestufe des Beurtheilens erfasst und ausgesprochen werden soll, muss dem Impulse des menschlichen Denkens entsprechen, welcher kraft des idealen Sinnes auf Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit gerichtet ist, und es wird daher das kritische Verfahren in jeder Wissenschaft mit möglichster Umsicht und Erwägung aller Eventualitäten und aller Einzel-Folgerungen geübt werden müssen, damit schliesslich das vorläufig gewonnene und als Hypothese auftretende Allgemeine in den Gesammtzusammenhang der Wissenschaft bis hinein in die gleichfalls kritisch zu beurtheilenden Principien derselben sich einfügen könne. Hierin aber liegt der Uebergang zur abschliessenden rückvermittelten Gestaltung der Wissenschaft.

Es wird gewiss nicht bestritten werden, dass jede Wissenschaft bemüht ist, an dem von ihr behandelten Gegenstande ein innerlich Wesentliches, Principielles, als das den ganzen betreffenden Umkreis beherrschende durchzuführen und hiedurch systematischen Zusammenhang als ein den Erkenntnisstrieb befriedigendes Ergebniss aufzuweisen. Weder Neugierde noch eine bloss receptive Belehrung stehen auf der Höhe der Wissenschaft, sondern jener ideale Sinn, der nicht ruht, bis er dem Continuitäts-Impulse mittelst Verfolgung eines einheitlich allgemeinen Fadens genügt hat. Eine Menge guter Reisebeschreibungen oder geschichtlicher Erzählungen enthalten wohl richtige wissenschaftliche Thatfachen, können aber nicht als Wissenschaft bezeichnet werden; der Besuch eines zoologischen Gartens und der Anblick eines Aquariums geben für denkende Menschen ebenso sehr manigfache Anregung und Belehrung, wie die Lectüre der Schiller'schen Dramen oder der Balladen Uhland's, aber ersteres ist ebenso weit von Naturwissenschaft entfernt als letzteres von Literaturgeschichte, und auch der Gymnasialschüler, welcher fleissigst Ergebnisse des Wissens sich aneignet, bethätigt sich nicht in einem Betriebe der Wissenschaft. Dieser liegt nur darin, dass durch die Erkenntnisthätigkeit eine grössere oder kleinere Gruppe des unserm Denken zugänglichen in systematischer Ordnung sich in ein betreffendes Allgemeines einfügt, und indem diess von einem einzelsten Detail-Gebiete an bis hinauf zu einem umfassenden Systeme der Philosophie gilt, liegt das Entscheidende nicht im Quantitativen, sondern in der wissenschaftlichen Qualität, und wenn wir darüber sprechen wollen, wie die Wissenschaft überhaupt zu Stande komme, so denken wir nicht etwa nur an umfassende Systeme oder wissenschaftliche Lehrbücher, sondern auch an dasjenige, was man in Einzel-Gebieten nach üblichem Sprachgebrauche eine wissenschaftliche Arbeit nennt.

Die erwähnte wissenschaftliche Qualität aber wird nur durch stete durchdringendste Ineinsbildung des Verstehens und des Beurtheilens erreicht, welche den Schlussstein der Methodenlehre

oder der phänomenologischen Seite der Wissenschaftslehre bildet. Es wird kaum die Bemerkung nothwendig sein, dass das Ganze nicht etwa so gemeint sei, als ob bei der concreten Entstehung einer Wissenschaft zuerst einige Zeit hindurch ausschliesslich nur das Verstehen bethätigt und hierauf in einer zweiten Spanne Zeit nur das Beurtheilen in Wirksamkeit gesetzt werde, um dann schliesslich einen dritten Zeitaufwand dem Bemühen einer Vereinigung beider zu widmen, sondern wenn im Obigen die methodische That des Verstehens und hierauf jene des Beurtheilens in ihren Entwicklungsphasen dargelegt wurden, so versteht es sich von selbst, dass dabei eben die gesonderte Betrachtung zweier Functionen anzustellen war, welche beim Zustandekommen der Wissenschaft vom ersten Schritte an gegenseitig sich die Hand reichen müssen. Das Verstehen greift aus vielheitlich Einzelnem ein einheitlich Allgemeines auf, und das Beurtheilen entscheidet die Subsumption des Einzelnen unter ein Allgemeines entweder bejahend oder verneinend. Unleugbar hat ersteres eine gewisse Verwandtschaft mit der Induction und letzteres mit dem Syllogismus, aber eben hieraus ist ersichtlich, wie ungeeignet es ist, bezüglich des concreten Zustandekommens der Wissenschaft Induction und Deduction in einen feindlichen Gegensatz zu treiben und das Gebiet der Wissenschaft in zwei Heerlager zu spalten, deren eines als das inductive mit dem schmückenden Epitheton „exact“ beehrt wird, um 'dem zweiten hiedurch sofort das Gefühl seiner Schwäche beizubringen oder es einzuladen, als Ueberläufer um die Betheiligung an dem Triumphzuge des ersteren zu bitten. Allerdings wenn man mit John Stuart Mill die Leichtfertigkeit des Denkens soweit treibt, dass man behauptet, es seien auch die allgemeinsten Obersätze lediglich durch Induction gefunden, so gibt es überhaupt nur eine inductive Wissenschaft. Aber gerade das beliebte Beispiel „Alle Menschen sind sterblich, Cajus ist ein Mensch u. s. w.“, in welchem sich Mill bis zum Ueberdrusse des Lesers bewegt, zeigt für Jeden, welcher nicht die Wissenschaft aus sogenannten blossen Thatsachen gewinnen zu können meint, auf's Deutlichste, dass in jenem

Obersätze bereits inductives und deductives Verfahren verflochten sind oder nach unserer obigen Anschauungsweise, dass einerseits schon bei den Worten „Mensch“ und „sterblich“ das Verstehen eines Allgemeinen bethätigt ist und zugleich andererseits das Beurtheilen die Subsumption bejaht. Kurz die philologisch-historischen Wissenschaften arbeiten nicht minder inductiv und deductiv, als die Naturwissenschaften deductiv und inductiv thätig sind, und das Gleiche gilt auch von Mathematik und Philosophie. Der tiefere Grund aber hievon liegt darin, dass beim concreten Zustandekommen jeder Wissenschaft eine stete Ineinsbildung des Verstehens und des Beurtheilens lebendig ist.

Der erste Schritt, welchen das wissenschaftliche Verfahren macht, um in irgend einem Umkreise ein Principielles zu allseitiger Herrschaft durchzuführen, betrifft häufig nicht sofort das Principielle selbst, sondern setzt den Hebel an irgend einem einzelnen Punkte mittelst des Verstehens und Beurtheilens an, um von hier aus einen benachbarten anderen Punkt verständnissvoll zu vergleichender Beurtheilung beizuziehen, woraus sich bereits ein höheres Allgemeines ergibt, welches richtig verstanden abermals zum kritischen Massstabe eines wieder erweiterten Kreises neu beigezogener Momente gemacht wird, und so fort, bis das bei jedem dieser Schritte erfasste Angemessene, wo nöthig mit Beseitigung des Unangemessenen, sich schliesslich zu einem Allgemeinen vertieft, welches in allen sachgemäss verstandenen Einzel-Puncten seine Bewährung findet und hiedurch würdig wird, als Princip ausgesprochen zu werden. Wenn aber mit genialem Blicke sogleich beim ersten Schritte durch tiefgehendes Verständniss ein principiell Allgemeines erfasst wird, so bleibt darum die Mühe nicht erspart, den ganzen betreffenden Umkreis zu durchschreiten, an dessen einzelnen Puncten sich stets das Zusammentreffen eines bedachtsamen Verständnisses und einer prüfenden Beurtheilung wiederholt. Das Ziel ist in beiden Fällen das gleiche, nur der eingeschlagene Weg ein verschiedener. Wenn die Durchführung eines principiell Allgemeinen im Wechselverkehre des

Verstehens und Beurtheilens wirklich vollständig und allseitig gelungen ist, hat obiges Stadium der Hypothese seine Ueberwindung gefunden, indem dieselbe nun als allgemein gültiges wissenschaftliches Ergebniss auftritt.

Allen Wissenschaften ist der erwähnte verschlungene Weg gemeinsam. Auch die Mathematik fusst auf einem Verständnisse sei es der räumlichen Expansion oder der zeitlichen Succession, sei es der ersten Axiome oder der sinnlich wahrnehmbaren Diagramme der Geometrie; sofort aber knüpft sich an dieses Verstehen die vergleichende Beurtheilung allgemeiner Verhältnisse der Raum-Grössen und der Zahl-Grössen, Verhältnisse, an welchen Gesetze erfasst und verstanden werden, um an sie abermals Beurtheilung des wahrhaft Angemessenen anzuknüpfen. Wenn z. B. Briggs als der erste eine Logarithmen-Tafel berechnete, so hat er eben das Verständniss des betreffenden Theiles der Potenzen-Lehre als beurtheilenden Massstab an die Zahlenreihe angelegt, und z. B. aus dem Verstehen dessen, was eine Function ist, ergab sich die Beurtheilung der Veränderungen, welche eintreten, falls die in der Function enthaltenen variablen Grössen wirklich variiren. Ebenso in den Naturwissenschaften. Wenn z. B. in der Astronomie als Planeten diejenigen Weltkörper bezeichnet werden, welche mit reflectirtem Lichte leuchten, und demnach jene Doppelsterne, welche selbstleuchtend um einen ausserhalb liegenden Punct kreisen, nicht den Planeten beigezählt werden, so ist hiebei die wechselseitige Vereinigung des Verstehens und des Beurtheilens ebenso ersichtlich wie z. B. in der Chemie beim Dalton'schen Aequivalentgesetze. Oder wenn in dem Gebiete der philologisch-historischen Wissenschaften z. B. erkannt wurde, dass die Reden, welche Thukydides seinem Geschichtswerke einverleibte, nur rhetorische Kunststücke desselben sind, so wird das Verdienst dieser Einsicht sich wohl völlig gleichmässig auf das Verstehen und auf das Beurtheilen vertheilen. Ein auf die verschiedensten Wissenschaften gleichmässig sich erstreckendes Beispiel der Ineinsbildung

beider Functionen liegt in dem Verfahren der Classification, denn sowohl die Eintheilungsmotive als auch die Versuche, die Eintheilungsglieder zu subordiniren oder zu coordiniren, setzen ein Verstehen voraus, welches untrennbar mit dem Beurtheilen Hand in Hand gehen muss, sei es dass man z. B. die Krankheiten oder z. B. die Rechtsnormen oder z. B. die Erzeugnisse der Literatur in Eintheilungs-Gruppen zu bringen bemüht ist, und es erklärt sich daher auch, dass das Eintheilungs-Verfahren selbst so häufig ein Gegenstand der Controverse ist. Desgleichen sind Verstehen und Beurtheilen innigst miteinander verflochten bei jeder Untersuchung, — gleichviel ob sie z. B. eine literaturgeschichtliche oder z. B. eine physiologische ist —, durch welche die wirkenden Umstände variirt, combinirt oder ausgeschlossen werden, denn wenn z. B. Mängel eines Mikroskopes oder Unleserlichkeit einer Urkunde dem Verständnisse Schwierigkeiten bereiten oder dasselbe durch Stumpfsinn des Beobachters oder Leichtfertigkeit des Lesers auf eine schiefe Bahn geräth, so ist auch die Verwerthung eines beurtheilenden Massstabes bedenklich gefährdet, und umgekehrt wenn die Subsumption einer besonderen Erscheinung unter ein Allgemeines in unrichtiger Weise bejaht oder verneint ist, werden sich hieran nur Missverständnisse bei der weiteren Fortführung der Untersuchung anknüpfen können. Auch liesse sich bezüglich des Zusammenwirkens der beiden geistigen Thätigkeiten als ein Beispiel, dessen Tragweite sofort in die Augen springt, die Statistik anführen, deren Werth nur insoweit ein völlig gesicherter ist, als das Verständniss der Einzel-Erscheinungen auf wirklich sachgemässer scharfer Abgrenzung beruhen kann und die beurtheilende Subsumption unter ein Allgemeines nach allen irgend erfassbaren Richtungen durchgeführt ist.

Durch Verstehen und Beurtheilen ergeben sich die Erkenntnisse, welche bei Darlegung einer Wissenschaft ihre zusammenhängende Entwicklung finden, und vielleicht irren wir nicht allzu weit ab, wenn wir die Bedeutung des Wortes „Erkennen“ derartig fassen,

dass in demselben grundsätzlich die vollständigste Ineinsbildung des Verstehens und des Beurtheilens gedacht sei. Durch Probleme sollen Erkenntnisse hervorgerufen werden, und Hypothesen setzen sich im günstigen Falle in Erkenntnisse um; auf Erkenntniss ist unablässig der lebhafte Ruf des Wissenstriebes gerichtet. In der nemlichen Weise aber, in welcher jede Einzelnerkenntniss gewonnen wird, muss auch der ein bestimmtes Gebiet erschöpfende Zusammenhang der Erkenntnisse, welcher als eine Wissenschaft bezeichnet wird, bis in ein letztes Princip hinein durch Verstehen und Beurtheilen des Einzelnen und Allgemeinen erreicht werden. Auf Grund des Erkennens erwächst sodann das Erklären, und mit Recht fordert man von jeder Wissenschaft, dass sie Alles, was in ihrem Umkreise liegt, folgerichtig und zusammenhängend zu erklären vermöge. Zweifellos wird da, wo ein Erkennen noch nicht vorliegt, das Erklären unmöglich sein, aber man darf nicht umgekehrt sagen, dass da, wo eine Erklärung noch nicht vorliegt, das Erkennen unmöglich sei, denn sowohl in manchem Einzelnen als insbesondere in den letzten Grundlagen verbleibt ein unerklärbarer Rest, an welchen sich dennoch in reicher Entfaltung das Erkennen knüpft. Es scheint z. B. noch gegenwärtig der Schlaf unerklärt zu sein, weil nicht erkannt (ob die betreffende neueste Hypothese stichhaltig sei, wird die Fachwissenschaft entscheiden), aber die Therapie benützt von einem gewissen Punkte an bestimmte Erkenntnisse; oder wir erwarten z. B., dass die Naturwissenschaft dereinst an der organischen Zelle ausser dem physiologischen Befunde auch eine ursprüngliche morphologische Determination erkennen und in Folge hievon Vieles erklären werde, aber wer würde darum die jetzt vorliegenden Erkenntnisse verschmähen wollen, weil zur Zeit ein noch unerklärter Punct besteht. Oder überhaupt allgemein das Dasein der Stoffe und Kräfte im sinnlich wahrnehmbaren Universum entzieht sich im letzten Grunde jeder Erklärung ebenso wie z. B. die Frage, wie es komme, dass der Mensch sich von den Thieren durch die Begabung eines Zeitsinnes

unterscheide, und doch dürfte sich auf der letzteren unerklärten Thatsache das ganze Gebäude der Erkenntnisse aufbauen lassen, welche den Befund sämtlicher idealen Impulse der Menschheit zum Gegenstande haben. Kurz das Erkennen, welches sich aus Verstehen und Beurtheilen ergibt, ist das Entscheidende, und das Erklären fällt uns dann, soweit es reicht, als reife Frucht von selbst in den Schoß.

So ist wissenschaftliche Erkenntniss der Abschluss der phänomenologischen Seite der Wissenschaftslehre, und das zu Anfang erwähnte scheinbar höchst missliche Verhältniss, dass die Aufstellung eines definitiven Urtheils andere benachbarte definitive Urtheile als bereits vorhanden voraussetzt und dabei zugleich von eben diesen vorausgesetzt wird, dürfte sich nun in beruhigender Weise geklärt und gelöst haben. Denn die wissenschaftliche Untersuchung des concreten Zustandekommens der Wissenschaft überhaupt könnte gezeigt haben, wie die an sich spröde und zerfahrene Manigfaltigkeit des uns Zugänglichen allmählig in den Fluss eines einheitlichen Zusammenhanges gebracht wird, so dass uns nicht ein verzweiflungsvoller Kreislauf von dem Einen zum Anderen und wieder von diesem zu jenem treibt, sondern ein schrittweiser Verwirklichungsvorgang zum Ziele der Wissenschaft führt. Nämlich vom ersten Schritte an wiederholt sich in steter Erweiterung und Vertiefung von Schritt zu Schritt das richtige Verhältniss, dass Verstehen und Beurtheilen sich immer wieder gegenseitig anfangen, indem das verstandene Einzelne noch der kritischen Beleuchtung mittelst eines durchgeführten Allgemeinen bedarf und die beurtheilende Subsumption zur Bethätigung eines allgemeinen Verständnisses auffordert. Und soweit in irgend einem Gebiete, gleichviel ob dasselbe grösser oder kleiner sei, diese stete Wechselbeziehung relativ ausgeglichen und gleichsam zur Ruhe gebracht ist, kann die betreffende Wissenschaft sich mit einem gewissen Gefühle eines befriedigenden Abschlusses als fertig geworden anbieten. In dem verschlungenen

Verlaufe aber, durch welchen sie zu Stande kommt, verbleibt sie im Einzelnen und Ganzen irrthumsfähig und ebenso vervollkommungsfähig, ersteres, weil jeder Schritt des Verstehens und des Beurtheilens mit der Singularität des forschenden Individuums behaftet ist, und letzteres, weil bei jedem jener Schritte die erforderliche Beziehung aller betreffenden Momente qualitativ und quantitativ sich steigern lässt.

Prantl, Carl v., **Verstehen und Beurtheilen.** Festgabe zum Doctor-Jubiläum des Herrn Prof. Dr. Leonh. v. Spengel verfasst. München, 1877. Verlag d. k. b. Akademie. (V, 37 S. gr. 4.) M. I.

Unter ihrem anspruchslosen Titel enthält die Gelegenheitschrift des ausgezeichneten Gelehrten und scharfsinnigen Denkers höchst dankenswerthe Beiträge zu einer Theorie der Erfahrung, indem sie die verschiedenen Stufen des Erkennens vom unbewußten Aneignen und Assimilieren bis zu den höchsten wissenschaftlichen Denkopoperationen charakterisiert und ihren Erkenntnißwerth bestimmt. Schon auf der untersten Stufe wird Alles irgendwie „verstanden“, d. h. nichts wird in seiner Vereinzelung vom Subjecte erfaßt, sondern in irgend welchem Zusammenhange, wobei natürlich auf Wahrheit oder Irrthum des „Verständnisses“ keine Rücksicht genommen wird. So ist schon hier ein primitives Allgemeines gegeben, aber das Kriterium des richtigen Verstehens ist „sachgemäße Allgemeingültigkeit“, der Höhepunkt das Verstehen des in dem Besonderen enthaltenen Allgemeinen. Insofern alles Verstehen ein Allgemeines enthält, berührt es sich mit dem Beurtheilen, welches in der Vergleichung eines Besonderen mit einem Allgemeinen besteht; letzteres aber verbleibt die „Sprungfeder aller Kritik“, daher Ziel und Ideal aller Sammlung und Bearbeitung des Besonderen. Das richtige Beurtheilen muß aus der Subjectivität heraustreten, sein Höhepunkt ist das Allgemeine als die bleibende Regel. Die „Ineinsbildung“ von Verstehen und Beurtheilen ergiebt das Erkennen im wissenschaftlichen Sinne, mit „Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit“, „der Schlußstein der Methodenlehre oder der phänomenologischen Seite der Wissenschaftslehre“.

Diese kurze Angabe des Ganges der Deduction soll nicht etwa dazu dienen, das Studium der Schrift zu ersetzen, vielmehr nur die Aufmerksamkeit auf ihre wissenschaftliche Be-

deutung lenken. Die präcise Formulierung in stets significanten und treffenden Ausdrücken, die streng methodische Entwicklung, die logische Gedankenverknüpfung, endlich die Fülle höchst glücklich gewählter Beispiele aus fast allen Gebieten des menschlichen Wissens bieten eine seltene Vereinigung von Vorzügen, welche die Schrift als ein Muster von scharfer und eleganter Beweisführung erscheinen läßt. So könnte sie selbst fast dazu verleiten, daß man eine Ausnahme von der allgemeinen Regel statuieren möchte, welche der Verf. auf S. 20 aufstellt: „das Verstehen kann nicht erzwungen werden, denn der eine Factor desselben liegt stets in einem individuellen selbsteigenen Erlebniß.“

2

36.3.2134/5

4

am