

70005 SA 540

REPRINTED FROM:

ČESKOSLOVENSKÝ ORIENTÁLNÍ ÚSTAV V PRAZE

# ARCHIV ORIENTÁLNÍ

JOURNAL OF THE  
CZECHOSLOVAK ORIENTAL INSTITUTE, PRAGUE

EDITED BY

BEDŘICH HROZNÝ

IN COOPERATION WITH

J. BAKOŠ, J. ČERNÝ, J. DOBIÁŠ, A. GROHMANN, V. LESNÝ, F. LEXA,  
A. MUSIL, O. PERTOLD, J. RYPKA, O. STEIN, F. TAUER, M. WINTERNITZ



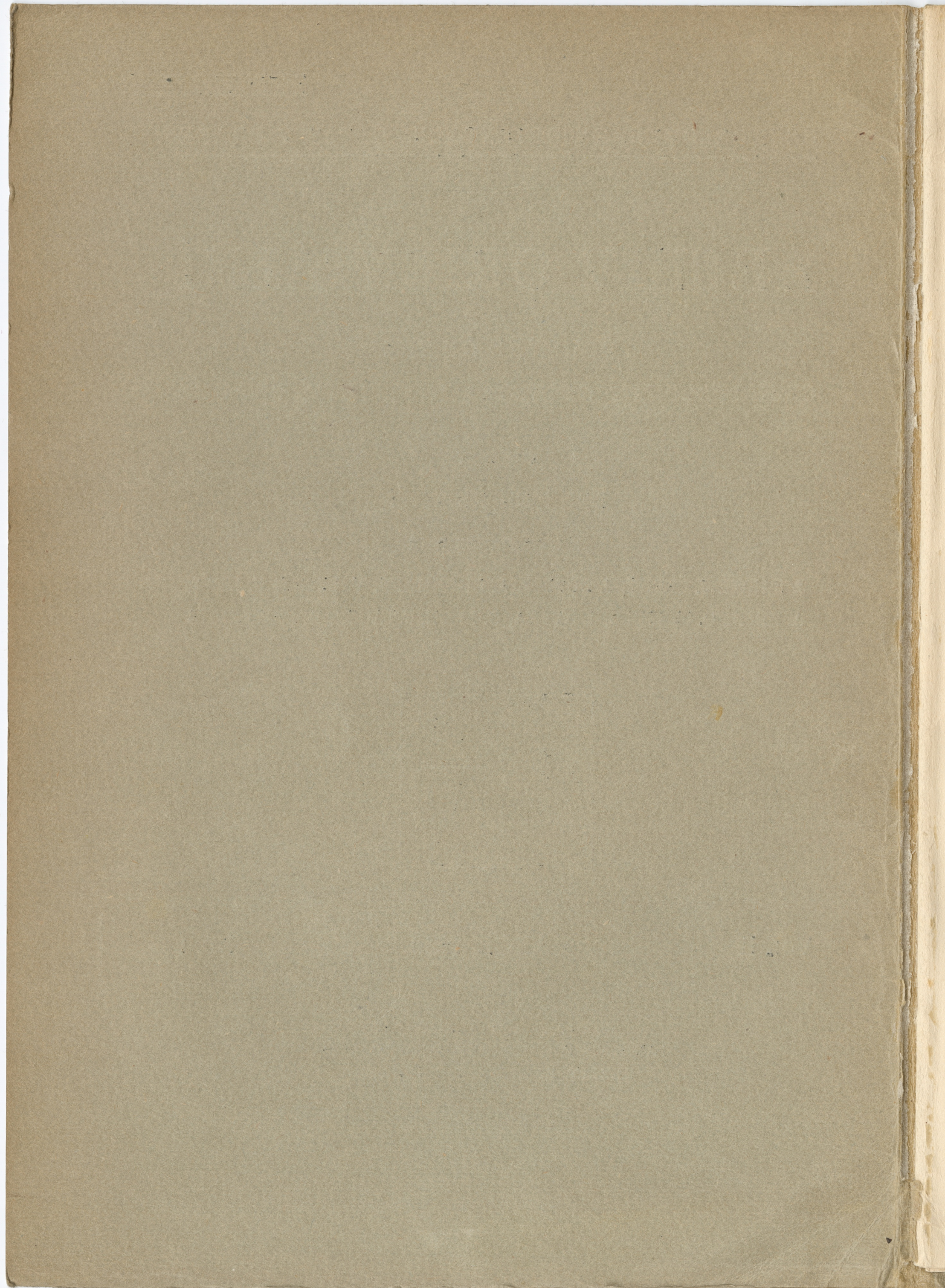
VOL. II

MARCH 1930

No. 1

PRAHA, ORIENTÁLNÍ ÚSTAV  
PARIS VI<sup>e</sup>, P. GEUTHNER, 13 RUE JACOB  
BERLIN, REUTHER & REICHARD





*FFComm n° 96, 110*  
*Thompson VI, 188: Q545*

## DER GOTTGEFÄLLIGE MORD.

Von

Albert Wesselski.

*Slav. Bl. / V, XXIX, 117f. (Schroff) 118*

*In 7. 4. 9. 32 unglyklich 14. 11. 100/101*

Die sogenannte Finnische Schule der Märchenforschung, die bei der Untersuchung jedes Motiv-Komplexes von seiner geographischen Verbreitung ausgeht und dabei literarische Denkmäler auch ehrwürdigen Alters nicht anders wertet als moderne Aufzeichnungen aus dem Volksmunde, hat sich das Verdienst erworben, für eine Reihe von Märchen volkstümliches Material in einem Umfange und einer Gründlichkeit zusammengebracht zu haben, wie man das früher kaum für möglich gehalten hätte. Unter diesen zumeist in den FFCommunications erschienenen Arbeiten gelten zwei der wichtigsten einer Erzählungsgruppe, die sich um das Hauptmotiv eines ganz großen Sünders gebildet hat: die eine dieser Abhandlungen — der Verfasser beider ist N. P. Andrejev in Leningrad — trägt den Titel Die Legende von den zwei Erzsündern (FFComm., n° 54, 1924), die andere Die Legende von dem Räuber Madej (FFComm., n° 69, 1927; die Vorrede ist vom 2. Oktober 1926 datiert, aber abgeschlossen und erschienen ist die Arbeit erst im Sommer 1929). Würde diese zweite Studie nur das auf dem Titelblatte genannte Thema, wie es der russische Gelehrte auffaßt, behandeln, so bestünde für eine orientalistische Zeitschrift kaum ein Anlaß, sich mit ihr zu beschäftigen; aber sie greift hin und wieder auf die in der andern behandelte Geschichte über, und so müssen wir gelegentlich auch sie bei dieser Erörterung heranziehen, die den orientalischen Quellen der Legende von den zwei Erzsündern gelten soll.

Andrejev stellt für diese Legende, die er im Allgemeinen als ost- und südslawisch anerkannt haben will (22), folgendes Schema auf (7):

1. Ein schwerer Sünder bereut;
2. es wird ihm eine unerfüllbare Buße auferlegt;
3. er erschlägt einen andern, noch größern Sünder, worauf ihm seine Sünden vergeben werden: dies wird durch die Erfüllung der Buße angezeigt.

Die folgende Untersuchung wird jedoch ergeben, daß sich dieses Schema, ebenso wie der Name, den Andrejev der Legende oder dem Märchen gegeben hat, nur in Hinsicht auf den gegenwärtigen Hauptbestand an volkstümlichen Fassungen rechtfertigen läßt, keineswegs jedoch auch, was die geschichtliche Entstehung betrifft. Aus diesem Grunde ziehen wir einen andern Weg vor, als ihn Andrejev gegangen ist, um den Problemen, die er aufgestellt hat, näher zu kommen. Andrejev selber meint (87), 'es wäre sehr interessant, wenn wir das Urbild der Legende von den zwei Erzsündern in der älteren Literatur auffinden könnten', und stellt weiter fest: 'Die

Bearbeitungen von Nekrasov, L. Tolstoj, Kuprin, Novikov, Koslenickaja haben für uns auch nicht im Entferntesten jene Bedeutung, die beispielsweise eine literarische Erzählung des XII. oder XIII. Jahrhunderts besitzen würde; seine Einstellung aber hindert ihn, auf Überlieferungen, die freilich vielleicht nicht in diese Zeit zurückgehen, immerhin jedoch gegenüber den modernen Fassungen ein respektables Alter aufweisen, trotz dem Interessanten, das sie auch ihm bieten, so einzugehen, wie es sich gebühren würde.

So bespricht er denn auch (89 f.), anscheinend nur, weil es sich auch hier um einen vor der Verdammnis geretteten Räuber handelt, ein Stück der *M'elkie teksty i zamětki po starinnoj slavjanskoj i russkoj literaturam*, die A. I. Jacimirskij in den *Izvěstija Otdělen. russk. jaz. i slov. Imp. Akad. Nauk*, T. XVI, kn. 2, 248—294 veröffentlicht hat; diese Geschichte geht so: Einem Greise (augenscheinlich einem Einsiedler), der Gott gebeten hat, ihm zu zeigen, was er zu der Rettung seiner Seele tun müsse, befiehlt eine Stimme, in die innere Wüste zu gehen. Er begegnet einem Räuber; dieser stürzt sich mit gezücktem Schwerte auf ihn und begründet seine Absicht, ihn zu töten, indem er sagt: ‚Wir haben ein Gesetz, wonach ich, wenn ich hundert Menschen getötet habe, in das Himmelreich eingehe; neunundneunzig habe ich getötet, und an dir will ich nun das Gesetz erfüllen.‘ Der Greis betet, und dann bittet er den Räuber um einen Trunk Wassers. Der Räuber läuft zum Flusse, beugt sich mit dem Becher nieder und stirbt. Nach drei Stunden Wartens geht ihn der Greis suchen und findet nur seine Leiche; da erscheint ein Engel und teilt ihm mit, der Räuber habe seine neunundneunzig Morde, indem er sie beichtete, gesühnt und Gott habe ihn für seinen Wunsch, dem Greise einen Trunk zu bringen, zu sich genommen.

Diese Geschichte nun, die Jacimirskij dem Skitskij Paterik oder Asketischen Väterbuch entnommen hat, dessen ältester slawischer Text aus dem Jahre 1649 stammt, behandelt Andrejev nur beiläufig, obwohl er (26) die neunundneunzig Morde der Urform der Legende von den zwei Erzsündern zuweist; ihr ist jedoch ein ganzer Stamm von Erzählungen zu vergleichen, der von den ältesten buddhistischen Überlieferungen ausgeht. Dieser Erzählungsreihe, die wir ausführlicher behandeln müssen, als es noch für eine Weile notwendig erscheinen könnte, hat der Japaner K. Watanabe eine groß angelegte Studie gewidmet (*Journal of the Pali Text Society*, 1909, 236—310: *The Story of Kalmāṣapāda and Its Evolution in Indian Literature*), und weiter ist der Gegenstand, augenscheinlich ohne Kenntnis von Watanabes Arbeit, drei Jahre später von H. Kern behandelt worden (*Verlagen en mededeelingen der K. Akad. van Wetensch., Afd. Letterk.*, 4. r., 11. d., 170—208: *Kalmāṣapāda en Sutasoma*); beide Gelehrte aber führen aus der buddhistischen Literatur nur jüngere Texte an, nicht jedoch die alte Fassung, wie sie der *Majjhimanikāya* (n<sup>o</sup> 86; Neumann<sup>2</sup>, II 473 f.) bietet; diese — Winternitz nennt sie (II, 35) ein regelrechtes altes *Ākhyāna* — sei daher in ausführlichem Auszuge wiedergegeben:

In Kosala, dem Reiche des Königs Pasenadi, haust ein Räuber, Aṅgulimāla (Fingerkranz) mit Namen, der die Leute umbringt und sich ihre Finger um den Hals hängt. Ihn sucht trotz allen Warnungen der Buddha auf, und Aṅgulimāla, der ihm, um ihn zu töten, nachsetzt, kann ihn nicht einholen. Schließlich fordert er ihn auf, stehen zu bleiben, aber der Buddha sagt, weiterschreitend: ‚Ich stehe; bleib auch du stehen.‘ Aṅgulimāla tut es und beginnt nachzusinnen, wieso der Mönch, obwohl er geht, sagen kann, er stehe; schließlich erhält er von dem Buddha auf seine Frage diese Erklärung: ‚Ich stehe beständig, weil ich mitleidig bin mit allen Lebewesen, du aber bist mitleidlos; drum stehe ich, und du stehst nicht.‘ Da entsagt der Räuber seinen Sünden und fleht den Erhabenen um Aufnahme als Jünger an. Als dann der König, der Aṅgulimāla unschädlich machen will, auf diesem Zuge den Buddha besucht, stellt ihm der den Bekehrten vor, der Haar und Bart geschoren hat, der das Haus mit der Hauslosigkeit vertauscht, alle Sünden von sich getan hat, Keuschheit und Tugend übt, und der König beugt sich ehrfurchtsvoll vor dem Büsser. Und daß dieser schon ein Arhat, ein Anwärter des Nirvanas, ist, beweist folgende Probe: Auf Geheiß des Buddhas sagt er zu einer in den Wehen leidenden Frau: ‚Ist es wahr, daß ich, seitdem ich in heiliger Geburt geboren bin, kein Wesen absichtlich des Lebens beraubt habe, soll Heil dir sein, Heil deinem Kinde!‘ Und schon sind Mutter und Kind der Leiden frei.

Die Strophen des Majjhimanikāya kehren in der Theragāthā wieder (866—870; Neumann, 188 f.), die ganze Erzählung in einem Kommentar zum Dhammapada, der nach den Angaben seines unbekanntes Verfassers eine Übertragung oder eine Bearbeitung eines sehr alten singhalesischen Werkes ist (E. W. Burlingame, *Buddhist Legends*, 1921, III, 6 f.). Sehr früh schon hat sie Erweiterungen erfahren, so, vor allem, in einer Sammlung von 74 Sūtra über die sechs (statt zehn) Pāramitā oder Vollkommenheiten eines Bodhisattva; diese Sammlung, deren Sanskrit-Text nicht mehr erhalten ist, kennen wir aus der chinesischen Übersetzung, die der 280 n. Chr. verstorbene Saṃ-hui in dem Jahre 251 angefertigt hat, und dort (Chavannes, I, 148 f.) lautet die Geschichte so:

Ein Jüngling, A-kium genannt, wird bei seinem Lehrer von dessen Frau, die ihn zu verführen versucht hat, angeklagt wie Joseph von Potiphars Weib; der Brahmane glaubt ihr, und er sagt zu A-kium, um sich seiner zu entledigen, wenn er ein Unsterblicher werden wolle, so müsse er hundert Menschen töten und ihnen die Finger abschneiden. A-kium gehorcht, und nachdem er neunundneunzig Menschen getötet hat, will er mit der eigenen Mutter das Hundert vollmachen. Da verwandelt sich der Buddha in einen Śramaṇa und zeigt sich dem Wüterich; dieser verfolgt ihn, kann ihn jedoch nicht einholen und heißt ihn daher einzuhalten. Nun kommt das Zwiegespräch: ‚Ich habe seit langem eingehalten, du aber nicht.‘ — ‚Was verstehst du unter Einhalten?‘ — ‚Allem, was böse ist in mir, habe ich

Einhalt getan, während das Schlechte, das in dir ist, beharrt.' Bekehrung, Erlangung der Arhat-Würde, Ankunft des Königs — er heißt Kiun-sche —, dessen Ehrfurchtsbezeugung für den Reuigen, der seine Selbsterniedrigung so weit treibt, daß er ein Fest, das ihm der König im Thronsaal geben will, nur genehmigt, wenn es in den Latrinen stattfindet, und schließlich der Zug mit der durch den Wahrheitszwang von den Kindsnöten geheilten Frau.<sup>1)</sup>

In der Besprechung des Sūtras bei Watanabe (248 f.) wird man von all diesem kein Wort finden; ebenso wenig erwähnt er die Parallelstelle in dem 537., dem Mahāsutasoma-Jātaka, wo allerdings die Verse, obwohl sich die Gegenwarts-Erzählung ausdrücklich auf den Thera Āṅgulimāla und auf die Darstellung seiner Bekehrung in dem Majjhimanikāya beruft, zu einem andern Zwecke und in geänderter Form gesprochen werden. In beiden Fällen legt Watanabe das Gewicht auf die in diesen Berichten gegebenen Beschreibungen von Āṅgulimālas oder A-kiuns früherem Leben. Gemeinsam ist den zwei Darstellungen, daß der Unhold von einst, ein König — in dem Pāli-Texte heißt er Brahmadata, in dem chinesischen wird er zuerst nicht, später auch schon A-kiun genannt —, von seinen Untertanen verbannt wird, weil er ein Menschenfresser ist. A-kiun, von dessen Menschenfresserei fortan keine Rede mehr ist, gelobt einem Baumgott, wenn ihm der wieder zu seinem Reiche ver helfe, ein Opfer von hundert Königen; Brahmadata tötet und ißt weiter, wen er erwischt, und ein Opfer von hundertundeinem Könige gelobt er einer Baumgöttin für die Heilung einer Wunde, die ihm ein von ihm angefallener Brahman beigebracht hat. Der letzte König, den sie fangen — im Chinesischen heißt er P'u-ming, im Jātaka Sutasoma —, bittet sie um einen kurzen Urlaub, um ein einem Brahmanen gegebenes Versprechen halten zu können; A-kiun bewilligt die Bitte, ebenso Brahmadata, und beide werden durch vier Strophen, die jeder der zwei sich pünktlich zu ihrer Opferung stellenden Könige<sup>2)</sup> von seinem Brahmanen gelernt hat, bekehrt. Freilassung der neunundneunzig oder hundert Könige.

Diese hundert zu fangenden und bis auf einen schon gefangenen Könige begegnen uns auch in dem im Jahre 405 ins Chinesische übertragenen Mahāprajñāpāramitāśāstra (Ta tsche tu luen), dessen Autorschaft dem berühmten Nāgārjuna zugeschrieben wird, in einer Geschichte, deren Existenz schon zu Nāgārjunas Zeiten, also im zweiten Jahrhundert feststeht (Watanabe, 245 f.); hier ist es wieder Sutasoma, der die neunundneunzig Könige rettet, als er sich, seinem Versprechen gemäß, selber stellt. In andern Erzählungen sind es, wie man bei Watanabe ersieht, fünfhundert oder gar

<sup>1)</sup> Auf diesem Sūtra oder einer Zwischenform beruht letzten Endes eine Erzählung in dem singhalesischen Amāvatura (R. Spence Hardy, A Manual of Buddhism, 1853, 249 f.); hier verlangt der eifersüchtig gemachte Lehrer von dem vermeintlich Schuldigen, er solle tausend Menschen töten und ihm je einen ihrer Finger bringen.

<sup>2)</sup> Diese Selbststellung trotz dem fast sicher zu erwartenden Tode ist in der Form, wie sie bei Chavannes, I, 405 f. steht, der Ausgangspunkt von Watanabes Untersuchung, die übrigens das 513. Jātaka außer Acht läßt.

tausend Könige, aber die ältesten Texte haben die Zahl Hundert, die auch in den ältesten Formen jener Gruppe erscheint, die, wie das 31. Kapitel des Jātakamala (J. S. Speyer, 291 f.), das Verlangen nach Fleisch und Menschenfleisch<sup>1)</sup> erklären, indem sie den Kannibalen der Verbindung mit einer Löwin entstammen lassen.

Die alte Geschichte von Aṅgulimāla ist also zweimal erweitert worden: einmal um eine Begründung, warum er ein solcher Unhold geworden ist, wie ihn die zwei Texte des Suttipitāka schildern, das andre Mal ohne Beziehung zu der ältesten Form und mit der jüngern nur durch die Beschreibung eines frühern Lebens, also durch Rückwärtserstreckung verbunden. Dabei ist wesentlich, daß die erste Erweiterung, die der alten Geschichte nur den Zug anfügt, daß A-kium oder Aṅgulimāla hundert Menschen töten soll und als letzten die eigene Mutter töten will, in einem Berichte wiederkehrt, den Hiuen Tsiang (Juan Tschwang), der von 629 bis 645 Indien bereist hat, bei der Beschreibung der Stadt Śrāvastī (in Kosala) wiedergibt: Zwar heißt der Unhold bei ihm nicht Aṅgulimāla, sondern ist ein Glied einer Aṅgulimālya genannten Kaste, die in Stadt und Land mordet und die Fingerspitzen ihrer Opfer zu Kränzen fügt, aber auch er will seine Mutter töten, 'um die Zahl der Finger vollzumachen'. Da erscheint der Buddha, um ihn zu bekehren, und der Aṅgulimālya ruft freudig: 'Nun werde ich im Himmel geboren werden; unser früherer Lehrer hat uns erklärt, daß wer einen Buddha schmäht oder seine Mutter tötet, in dem Brahmā-Himmel geboren werden wird.' Folgt die Bekehrung (S. Beal, Si-yu-ki, II, 3). Übrigens hat mehr als zwei hundert Jahre vor Hiuen Tsiang dessen Landsmann Fa-hian in Śrāvastī noch den Turm gesehen, den man an der Stelle errichtet hatte, wo des bekehrten Aṅgulimālyas Leichnam verbrannt worden ist (ebendort, I, XLV); er ist wohl mit dem von Hiuen Tsiang erwähnten Stūpa identisch.

Wir haben also in Indien vielleicht schon in vorchristlicher, jedenfalls aber in der frühesten nachchristlichen Zeit eine Legende oder eine Sage von einem argen Unhold, der durch einfache Bekehrung, das heißt, durch eine Erleuchtung, zu der er kaum etwas beiträgt, sein Seelenheil findet, ähnlich wie der russische Räuber, der nicht ahnt, daß die Erklärung, die er für die begangenen Morde und den beabsichtigten gibt, als Beichte, und seine Bereitwilligkeit, dem Opfer einen Trunk Wassers zu holen, als Sühnehandlung ausgelegt werden könnte. Die Übereinstimmung erstreckt sich aber noch auf andere wesentliche Züge: nicht nur, daß sowohl dem indischen, als auch dem russischen Unhold die Zahl von hundert Morden vorgeschrieben und auch bis auf den letzten erfüllt ist, gibt auch zu denken, daß der Mörder in der von Hiuen Tsiang aufgezeichneten Variante einer zu diesen Morden verpflichteten Kaste angehört wie sein russisches Gegen-

<sup>1)</sup> Diese Seite der jüngeren Darstellung, die bei H. Kern die Hauptsache ist, interessiert uns hier nicht; s. Em. Cosquin, Les contes indiens et l'occident, 1922, 210 f.

f. 103

stück. Dahingestellt möge bleiben, ob es sich hier und dort um eine Sekte handelt, ähnlich den Kopfjägern, wie es etwa die Skythen waren, bei denen, nach Herodot (IV, 54—66), wer noch keinen Feind erschlagen hatte, der allgemeinen Verachtung anheimfiel; immerhin wäre diese Erklärung — man vergleiche die bei J. G. Frazer, *The Golden Bough*<sup>3</sup> im Index, sub *Headhunting* genannten Stellen — auch für die russische Legende, die dann einfach einen alten Zug bewahrt hätte, viel natürlicher als die von Jacimirsij vorgeschlagene (Andrejev, 91 n.), die in den von dem Gesetze vorgeschriebenen Morden einen ‚Nachklang der mohammedanischen Lehre von den Kriegen‘ sehen will.

Die Zahl von hundert Morden, die die indischen Geschichten den Mörder nicht erreichen lassen, wird in den osteuropäischen Erzählungen, die Andrejev bespricht, meistens in der Weise erfüllt, daß der Erzsünder als hundertsten den Beichtvater erschlägt, der ihm die neunundneunzig Morde nicht vergeben zu dürfen glaubt; hin und wieder sind es auch zwei Beichtväter, die sich weigern, eine Buße anzugeben, und dann hat der Erzsünder vorher nur achtundneunzig Menschen umgebracht. Natürlich sind das keine starren Formeln, und so kommt es auch, abgesehen von den wenigen Fällen, wo ganz andere Zahlen genannt werden, zu hundertund-einem Mord. Als Beispiel sei die von Šapkarev veröffentlichte bulgarische Erzählung genannt (Andrejev, 96): Hier ist es der dritte Beichtiger — die ersten zwei hat der vorher neunundneunzigfache Mörder erschlagen —, zu dem dieser, der sich bis dahin jede Buße verboten hat, ein so großes Vertrauen faßt, daß er selber ihn um eine Buße bittet, und er erhält nur auferlegt, drei Monate lang jedes Begräbnis zu besuchen. Da sieht er nun so viel Tränen, daß er sich entsetzt, was für Leid er durch seine Morde verursacht hat, und so bekehrt er sich.

Erst in seiner zweiten Abhandlung (Madej, 236) hat Andrejev eine Reihe mittelalterlicher Erzählungen angeführt, die, das Thema vom büßenden Räuber mit dem Thema von der leichten und der schweren Buße behandeln; dabei nennt er unter den andern der zum Teil von Reinhold Köhler stammenden Parallelen zu dem 10. der von Hugo Gering herausgegebenen *Islendzk Aeventyri* (1884) auch ein Predigtmärlein der *Scala celi* des französischen Dominikaners Johannes Gobii oder Jean Gobi († 1350), und in einer Fußnote verweist er zu diesem auf die eben besprochene bulgarische Geschichte. Nun beginnt das Exempel der *Scala celi* mit den Worten: *Legitur in libro de septem donis spiritus sancti, ist also dem bekannten Werke des demselben Orden angehörenden Étienne de Bourbon* († 1261) entnommen. In der von A. Lecoy de la Marche veranstalteten Auswahl (*Anecdotes historiques, légendes et apologues, tirés du recueil inédit d'É. de B., 1887*) findet es sich jedoch nicht; wohl aber steht es in den Handschriften, zum Beispiel Additional 28.682 des British Museum mit der

Einleitung: Dicebat Magister Nicholaus episcopus bisunciensis<sup>1)</sup> (J. A. Herbert, Catalogue of Romances, III, 1910, 84); der Gewährsmann Étienne war also Nicolas de Flavigny, von 1227 bis zu seinem 1235 erfolgten Tode Erzbischof von Besançon. Des weitern beruhen auf dem Liber de septem donis die Versionen des Liber de dono timoris, kompiliert wohl von Hubert de Romans, dem fünften Dominikaner-General (Herbert, 99), des Alphabetum narrationum von dem Dominikaner Arnold von Lüttich († 1345) samt den Bearbeitungen in der französischen, der englischen und der katalanischen Sprache (Herbert, 432), des ins Französische, Englische und Niederländische übersetzten Dialogus creaturarum, verfaßt nach 1326 von dem mailändischen Arzte Mayno de Mayneri (J. G. Th. Grässe, Die beiden ältesten lateinischen Fabelbücher des Mittelalters, 1880, 170) und des Specchio della vera penitenza von dem 1357 in Florenz verstorbenen Dominikaner Jacopo Passavanti (Verona, 1798, 103 f.). Während es in allen diesen nur geringfügig voneinander abweichenden Fassungen ein Seeräuber ist, der zwei Beichtväter tötet, aber von dem dritten bekehrt wird, ist es in Der Sele Trost (Ende des XV. Jahrhunderts?) ein Mörder, der viele Sünden begangen hat (Gering, II, 21 f.), und in den Islendzk Aeventyri (etwa Mitte des XIV. Jahrhunderts) ein Räuber (ebenda, 19 f.); in andern Exempelsammlungen tötet der Räuber eine ganze Menge Beichtväter, bis er endlich an den richtigen kommt (s. Herbert, 505, n° 30, 570, n° 165). Nur einen Beichtiger erschlägt schließlich in einer aus dem XIV. Jahrhundert stammenden Handschrift (Herbert, 609, n° 42) ein ‚magnus in secularibus operibus et maximus in peccatis‘ und in dem Libro de los exemplos, verfaßt zwischen 1400 und 1420 von dem spanischen Geistlichen Climente Sanchez, ein simpler ‚ladron‘ (Biblioteca de autores españoles, LI, 1860, 519, n° 299).

Angesichts des Umstands, daß es in keinem dieser westeuropäischen Predigtmärlein achtundneunzig oder neunundneunzig Morde sind, die zu dem Hundert ergänzt würden, können sie als Quellen oder Vorbilder der bulgarischen Erzählung nicht angesprochen werden; im Hinblick aber auf das dieser und den Exempeln gemeinsame Motiv, daß der Erzsünder den oder die Beichtiger tötet, die ihm keine Hoffnung auf eine Vergebung seiner Sünden lassen, und daß er schließlich sozusagen ohne Buße weg-

<sup>1)</sup> Der Text lautet dann in der Handschrift: Pyrate quidam in tempestate positi voverunt, quod confiterentur, si evaderent. Evadentes confitentur cuidam heremite. Cum suasu aliquorum magister eorum confiteretur eidem, arguitur ab eo de flagitiis suis (et) mittitur ad papam; ille autem eum occidit. Item fecit de alio sancto heremita. Tercio autem confitens, tractatur blande, et cum videret, quod non posset avelli a malicia sua, iniungit ei saltem quod, quociens aliquis moriretur, si posset, adiuveret eum poni in terra et qualis fuisset mortuus cogitaret et qualis ipse esset futurus et quod cito hoc fieret de ipso. Quod cum sepe faceret et de morte cogitaret, horruit statum suum et fugiens ad heremum arctissimam penitentiam egit.

kommt, muß eine gemeinsame Quelle angenommen werden, aus der dann auch die sonstigen ostslawischen Überlieferungen dieses Typos gespeist worden sind. Um sie zu finden, kehren wir zu dem Ausgangspunkte unserer Untersuchung zurück.

Die altbuddhistische Legende von dem neunundneunzigfachen Mörder, von der wir heute noch so viele alte Darstellungen kennen, hat auch auf das mohammedanische Kulturgebiet übergriffen, und ihr Niederschlag ist eine Geschichte, die angeblich von dem Propheten selbst erzählt worden ist; beide Sahihē bringen sie, der von Buḥārī (810—870) und der von Muslim (817—875), und in beiden Texten nennt das Isnād als letzte Autorität Mohammeds Genossen Abū Saʿīd al-Ḥudrī.

Buḥārī erzählt (ed. Krehl, Leiden, 1862 f., II, 376): Unter den Israeliten war ein Mann, der hatte neunundneunzig Menschen getötet, und er zog aus, um zu fragen. Da kam er zu einem Mönche, und er fragte: ‚Gibt es Buße?‘ Der Mönch sagte Nein, und da tötete er ihn. Dann fragte er weiter, und ein Mann sagte zu ihm: ‚Geh in die Stadt.‘ Aber der Tod ereilte ihn, und er wandte sich ihr mühsam mit der Brust zu. Die Engel der Barmherzigkeit und die Engel der Strafe begannen um ihn zu streiten. Und Gott befahl der einen Stadt: ‚Nähere dich!‘ und der andern: ‚Entferne dich!‘, und er sagte: ‚Masset, was zwischen ihm und den Städten ist!‘ Da fand man, daß er der Stadt, wohin er wollte, um eine Spanne näher war, und so wurde ihm vergeben.

Muslim hingegen erzählt (Kairo, 1283, V, 326 f.): Es war einmal ein Mann, der hatte neunundneunzig Menschen getötet, und er fragte nach dem Weisesten auf Erden. Man wies ihm zu einem Mönche, und er ging hin und sagte, er habe neunundneunzig Menschen getötet, und fragte ihn, ob es für ihn Buße gebe. Der Mönch sagte Nein; da tötete er ihn, und so wurde das Hundert voll. Dann fragte er wieder nach dem Weisesten auf Erden, man nannte ihm einen Weisen, er ging hin und sagte ihm, er habe hundert Menschen getötet, aber dieser antwortete ihm auf die Frage, ob es Buße gebe: ‚Ja. Wer könnte zwischen dich und die Buße treten? Geh hin in das Land, dort sind Menschen, die Gott verehren; verehere Gott mit ihnen, und kehre nicht zurück in dein Land, das ein Land der Bosheit ist.‘ Da machte er sich auf, aber halbwegs überkam ihn der Tod. Nun begannen die Engel der Barmherzigkeit und die Engel der Strafe um ihn zu streiten: die Engel der Barmherzigkeit sagten: ‚Er ist als Büßender gekommen und mit Gott zugewandtem Herzen‘, und die Engel der Strafe sagten: ‚Er hat überhaupt nichts Gutes getan.‘ Da kam ein Engel in Menschengestalt, und den nahmen sie als Mittler, und er sagte: ‚Masset, was zwischen ihm und den zwei Ländern ist, und welchem er näher ist, zu dem gehört er.‘ Sie maßen, und sie fanden ihn näher dem Lande, das sein Ziel gewesen war, und so nahmen ihn die Engel der Barmherzigkeit. — Und Muslim fügt

+ 5. Mose, 21, 2. Rossmil., I 108. Arab. Rom. III, 434, n° 51

nach einem andern Gewährsmann bei, der Mann habe sich im Sterben mit seiner Brust (dem Ziele seiner Reise zu) aufgeworfen.

Mit Ausnahme dieser Beifügung erzählt ebenso wie Muslim und ebenso mit Abū Saʿid al-Hudrī als Autorität gegen Ende des XIV. Jahrhunderts die Anthologie Abšihīs (Al-mostaṭraf, trad. par G. Rat, 1899 f., II, 716 f.) mit der Angabe, das sei die beglaubigteste Darstellung, die sich auch in den zwei Überlieferungssammlungen finde<sup>1)</sup>. Wie man sieht, ist das nur im Großen und Ganzen richtig; denn wesentlich ist die sich nur bei Buḥārī findende Angabe, daß der große Mörder mit dem leidenschaftlichen Verlangen nach sühnender Buße ein Israelit gewesen sei. Wir dürfen wohl annehmen, daß die Erzählung, die, der Tendenz nach, nicht ohne jüdische Parallelen ist<sup>2)</sup>, ursprünglich in einer jüdischen Geschichtensammlung gestanden hat, wie etwa in dem Kitāb al-isrāʾilijāt von Wahb ibn Munabbih (638—728), dessen aus einem persischen Geschlechte stammender Vater sich noch zu Lebzeiten des Propheten vom Judentum zum Islam bekehrt hat; Wahbs Einfluß auf die arabische erzählende Literatur ist bekannt, und die Nachweisungen, die V. Chauvin, La récénsion égyptienne des Mille et une nuits, 1899, 57 f. gibt, ließen sich leicht in erheblichem Maße vermehren. Jedenfalls aber haben wir hier einen neuen Beleg für die große Rolle, die die Juden als Vermittler indischen Kulturguts an den Westen gespielt haben; denn daß ein Zusammenhang zwischen Aṅgulimāla und seinem israelitisch-mohammedanischen Gegenstück besteht, ist wohl außer Zweifel: die neunundneunzig Morde, ihre von dem einen geplante, von dem andern durchgeführte Abrundung auf das Hundert, die Rettung ohne irgendwelche Buße berechtigen zu der Annahme, daß hier einfach eine Übertragung vorliegt, wobei der Weise, der Gottes Gnade auch dem ungeheuerlichsten Sünder zubilligt, wenn dieser nur bußfertig ist, dem Buddha entspricht, der allerdings die Bekehrung selber in die Hand nimmt.

Der erste Mönch freilich, dem der neunundneunzigfache Mörder seinen Wunsch nach Buße vorträgt, hat von der göttlichen Gnade nicht diesen erhabenen Begriff, und so darf er nicht straflos bleiben; indem der Unhold ihn, der die Möglichkeit von Gottes Gnade für einen Verruchten, aber Bußfertigen ausschließen will, tötet, wirkt er gewissermaßen als Arm des strafenden Gottes, und so können wir diesen letzten, den hundertsten Mord sozusagen als gottgefälligen Mord bezeichnen. Die jüdisch-mohammedanische Überlieferung, die noch keine Buße für den Sünder kennt, zeigt das

<sup>1)</sup> Dieser Satz hat mich veranlaßt, Herrn Dr. R. Paret in Tübingen um eine Übersetzung des Stücks in den zwei Šaḥīḥen zu bitten, und diese Bitte ist mit der größten Liebenswürdigkeit gewährt worden. Herrn Paret sei auch an dieser Stelle herzlichst gedankt.

<sup>2)</sup> Vgl. M. J. Berdyczewsky (Bin Gorion), Der Born Judas, II, 151 f. und 296 f. samt den Noten.

viel deutlicher als die christliche, die sich aus ihr herausgebildet hat, die westeuropäische sowohl, als auch die ostslawische.

So haben denn jene osteuropäischen Varianten, in denen als Hundertster ein Beichtvater ermordet wird, die ursprüngliche Form der Geschichte viel treuer und besser bewahrt, als die andern, die vor dem Motiv der Ermordung eines Geistlichen zurückgeschreckt sind; daß andererseits der Unhold gelegentlich (Erzsünder 30; Madej, 278) zwei Beichtväter umbringt, entspringt sicherlich der von dem Erzähler bei seinen naiven Zuhörern mit Recht vorausgesetzten Freude an der Steigerung des erregenden Effekts. Das gilt natürlich auch von den in Westeuropa aufgezeichneten Exempeln, aber dort, wo damals schon ein so lange straflos mordender Wüterich undenkbar gewesen wäre, machte die am meisten verbreitete Version aus dem Mörder schlechthin einen Seeräuber, was umso verständlicher ist, als gerade die Länder am Mittelmeer, die als Einfallpforten der arabischen Geschichte in Betracht kommen, unter dem Piraten-Unwesen, das noch viele Jahrhunderte später in Novellen und Romanen eine große Rolle spielen sollte, schwer zu leiden hatten; die neunundneunzig oder achtundneunzig Morde aber, die für einen Mörder des eigenen Landes viel zu viel gewesen wären, hätten für einen Korsaren — man denke an die Renegaten, die von den Barbaresken-Staaten aus die Küsten Spaniens, Südfrankreichs, Italiens und der Inseln plünderten — nichts Besonderes bedeutet, und aus diesem Grunde wohl verzichtete auch hier das Predigtmärlein auf die zahlenmäßige Angabe der Opfer des noch Verstockten. Nun begreifen wir aber auch, warum die ursprünglich jüdisch-mohammedanische Erzählung in Westeuropa verstummt ist — wenigstens gibt Andrejev keinen gegenteiligen Beleg —, während sie auf dem Balkan und in den nördlichen slawischen Ländern, soweit sie nicht kulturell westlich orientiert sind, eine erhebliche Verbreitung gefunden hat und heute noch lebt; hier war ein so furchtbarer Mörder möglich, und wer das anzweifeln sollte, möge sich durch die aus dem XV. Jahrhundert stammende Legende von dem Räuber Barbar überzeugen lassen, der gegen dreihundert gewöhnliche Morde begangen und schließlich zwei Geistliche, die seine Buße nicht annehmen wollten, getötet hat, dann aber ein Heiliger geworden ist, wie *Angulimāla* ein *Arhat*.

Bisher also scheint Andrejev mit seiner Behauptung, zur Ur- und Grundform der Legende von den zwei Erzsündern gehöre ein Räuber und wir hätten es dort, wo statt des Räubers ein anderer Sünder auftritt, mit einer Abweichung zu tun (24), wenigstens dann Recht zu haben, wenn wir verzichten, den Unterschied zwischen Räuber und Mörder geltend zu machen, was wir denn auch jetzt und fortan tun wollen. Hat er aber damit Recht, so trifft auch seine Annahme zu, daß zu der Urform auch die neunundneunzig Morde gehören (26); falsch aber ist dann, wie wir gesehen haben, seine weitere Annahme, daß die Ermordung des Beicht-

vaters, der dem Räuber (Mörder) die Auferlegung einer Buße verweigert — richtiger: der ihn an der Gnade Gottes verzweifeln läßt —, der Urform nicht zugehöre, sondern russischen Ursprungs sei (30). Dieses Motiv hätten wir daher, von unserm einstweiligen Standpunkte aus, folgender von Andrejev konstruierten Grundform der Legende, die einst ‚irgendwo im slawischen Süden‘ entstanden wäre (59), einzufügen:

Ein Räuber, der nach neunundneunzig Morden Buße tun will, sucht vergebens einen Beichtvater, der ihm eine Buße auferlegen und die Vergebung seiner Sünden versprechen würde; ein Beichtvater schickt ihn zum andern, bis ihm schließlich einer als Buße auferlegt, er solle einen Feuerbrand in die Erde pflanzen und ihn täglich begießen, wozu er das Wasser aus weiter Ferne in seinem Munde zu bringen habe, bis aus dem Feuerbrande ein Baum geworden sei (oder er solle das Wasser aus weiter Ferne holen, jedem ihm Begegnenden davon zu trinken geben und jedes Mal neuerdings Wasser holen); außerdem solle er noch einen Garten anpflanzen und mit dessen Früchten jeden Wanderer bewirten. Lange bemüht sich der Sünder vergeblich; endlich lehnt ein Mann, der in großer Eile vorbeireitet, die angebotene Bewirtung ab, und der Räuber erfährt von ihm, er beeile sich so, um eine Hochzeit zu verhindern. Da erschlägt er ihn mit den Worten: ‚Neunundneunzig Menschen habe ich ermordet, so mögen es denn hundert sein!‘ Bei dem Gedanken, nun eine neue Sünde begangen zu haben, überkommt ihn Schmerz; da sieht er, daß der Feuerbrand ergrünt ist, und der Beichtvater sagt ihm, für den letzten Mord habe ihm Gott alle frühern Sünden vergeben, weil keine Sünde größer sei, als eine Hochzeit zu verhindern.

Zu dem Zuge von dem ergrünenden Feuerbrande verweist Andrejev (97 f.) auf die apokryphe Erzählung von der Buße, die Lot auf Abrahams Geheiß durchführt, indem er drei Feuerbrände begießt (weitere Parallelen Madej, 241 f.); zu der Erklärung der Erzsünder-Legende aber kommt für ihn weder diese, noch irgendeine andere bekannte Verwendung in Betracht, da damit nicht auch der gottgefällige Mord erklärt ist. Dieses Motiv des gottgefälligen Mordes, das er allerdings, wenn der Mord an einem gewissenlosen Beichtvater begangen wird, nicht anerkennt, ist nach ihm für die Legende von den zwei Erzsündern so charakteristisch, daß er von der unbekanntem Quelle, aus der es in die Legende gedrungen wäre, erwartet, daß auf sie auch deren übriger Inhalt zurückzuführen sein würde (102), was allerdings bei seiner komplizierten Konstruktion der Grundform etwas viel verlangt ist. Wir wollen nicht mit der Wiedergabe all der Erörterungen ermüden, die Andrejev den einschlägigen Arbeiten von M. Arnaudov, A. A. Nazarevskij und J. A. Javorskij widmet (98—110), sondern uns mit der Wiedergabe des Satzes begnügen, den er an den Schluß dieses Kampfabschnitts stellt: ‚Somit kann für die südslawische Redaktion unserer Legende‘ — aus der alle übrigen geflossen wären — ‚keine einheitliche

literarische Quelle aufgezeigt werden; und, was noch wichtiger ist: es existiert kein literarisches Urbild der Schluß-Episode dieser Legende.<sup>1</sup>

Nun, eine einheitliche Quelle können auch wir nicht aufzeigen; aber da wir, im Gegensatze zu Andrejev, für die Erzählung von dem neunundneunzigfachen Mörder bereits die Quelle ermittelt haben, uns also nur der Rest, die Schluß-Episode angeht, so mag zu dieser die folgende Geschichte angeführt sein, die Johannes Hertel aus einem arg zerfressenen Palmblatt-Manuskript veröffentlicht hat:

Parvata, ein Brahmane, der um einer Frau willen deren Gatten, den Brahmanen Viṣṇu ermordet hat, bittet nach langer Zeit einen Yati (Büßer) um ein Sühnemittel. Dieser sagt: „Setze einen Mörserstößel in die Erde, umgib ihn mit einer Rinne und gieße Tag und Nacht Wasser hinein; wenn der Stößel frische rote Blätter treibt, dann wirst du von der Brahmahatti (dem Brahmanenmord) befreit sein.“ Parvata tut so. Nun zündet einmal um Mitternacht ein Brahmane, Śānta mit Namen, aus Neid seinem Bruder Śamkara das Haus an<sup>1</sup>). Als Parvata das Feuer sieht, kommt er herbei, löscht es und tötet den Brandstifter mit dem Stößel<sup>2</sup>). Diesen steckt er dann wieder in die Erde und begießt ihn, und am Morgen hat er frische rote Blätter getrieben.

Diese Erzählung bildet das 41. Kapitel des I. Buches eines Pañcatantra-Textes. Über diesen hat Johannes Hertel zuerst in der ZDMG, LX, 769 — 801 ausführlich berichtet — einen revidierten Auszug dieser Arbeit gibt er in seinem Buche Pañcatantra, 1914, 304—307 — und ihn dann ebendort, LXI, 18—72 entweder in Übersetzung oder in kurzen Übersichten veröffentlicht (unsere Erzählung steht im Sanskrit-Wortlaut LX, 775 f., übersetzt LXI, 55 f.). Nach Hertel enthält die Handschrift, die er SP ξ nennt, „den bekannten Sanskrit-Text des südlichen Pañcatantra (SP), aber kontaminiert mit einer notdürftigen Sanskritisierung einer oder mehrerer tamulischer Fassungen. Das Manuskript ist alt, und der Schreiber benützte offenbar gleichfalls ein altes, bereits mehrere Lücken enthaltendes Manuskript. Viele Strophen und namentlich viele neue Erzählungen sind eingefügt, so daß SP ξ an Erzählungsreichtum selbst Pūrṇabhadra übertrifft (Pañc., 304). Andere Mitteilungen über das Alter von SP ξ, das uns natürlich besonders interessiert, macht Hertel weder in dem Buche, noch in dem Aufsatz, und auf eine briefliche Anfrage gab er den Bescheid, das Alter der Palmblatt-Handschrift, der einzigen, in der SP ξ überliefert ist, sei nicht sicher abzuschätzen; immerhin finden wir in dem Aufsätze einige Angaben, die, wenn schon nicht auf das Alter des Textes, so doch auf das seiner Quellen ein uns genügendes Licht werfen.

<sup>1</sup>) Die Vorgeschichte zu dieser Brandstiftung bildet den ersten Teil der Erzählung; dieser aber hat mit unserer Untersuchung nichts zu schaffen.

<sup>2</sup>) Dieser Satz ist, wie Hertel bemerkt, nicht ganz sicher, da der Text mit dem obern Teile des Randes teilweise abgebrochen ist.

Hertel sagt nämlich (786), der ganze Charakter der in SP $\xi$  vorkommenden Varianten von bisher nur aus nördlichen Pañcatantra-Fassungen bekannten Erzählungen mache es ihm ,wahrscheinlich, daß in den Originalen unserer Fassung  $\xi$  getreue Wiederspiegelungen volkstümlicher (d. h. in den indischen Volkssprachen geschriebener) Fassungen vorliegen als in dem Textus simplicior, dessen Verfasser vermutlich gleichfalls aus volkstümlichen Quellen geschöpft, diese aber, wie die Berichte der alten Sanskrit-Fassung des Pañcatantra, sehr frei behandelt haben wird.' An anderer Stelle weiter (778) sagt Hertel: ,Unmittelbare Beziehungen zwischen dem Simplicior und unserer Fassung sind ausgeschlossen; wir müssen also Zurückgehen auf gemeinsame Quellen, sicherlich volkstümliche Pañcatantra-Fassungen annehmen.' Für die Abfassung des Simplicior nun ist der Terminus ad quem das Jahr 1199 (Pañc., 71 f.); hat also der Simplicior mit dem SP $\xi$  die Quellen gemeinsam, so kommen wir, wenn schon nicht für den Text, so doch für dessen Inhalt zu der gleichen Datierung: spätestens das zwölfte Jahrhundert. Das ist freilich nur ein Wahrscheinlichkeitsschluß, und der Behauptung, daß SP $\xi$  nebenbei auch andere Quellen benützt hätte, könnten Argumente von absoluter Schlagkraft nicht entgegengesetzt werden; daß aber damit das Alter der bisher nur aus SP $\xi$  bekannten Geschichten wesentlich herabgedrückt werden könnte, vielleicht gar in einem Maße, daß die jetzt in Rede stehende Erzählung jünger erscheinen würde als ihre europäischen Varianten, muß doch wohl als ausgeschlossen gelten.

In dieser Erzählung nun haben wir das ganze Schema, sämtliche Züge der Legende von den zwei Erzsündern: den bußfertigen Mörder, die Sündentilgung durch den gottgefälligen Mord und das Ergrünen des abgestorbenen Holzes. Natürlich darf man die Erzählung dieses südlichen Pañcatantra nicht als Vorlage oder Quelle der Geschichtengruppe auffassen: das ginge nicht einmal an, wenn sie nicht so verdorben wäre; wohl aber muß in einer solchen Erzählung, sei es in einer Vorläuferin, sei es in einer spätern Fassung jene Überlieferung wurzeln, die einerseits nach Osteuropa hineingewachsen ist, andererseits Schößlinge nach Palästina und in den Kaukasus und, wer weiß, wohin noch getrieben hat. Besonders die in Palästina aufgezeichnete Version hat Andrejev große Schwierigkeiten bereitet: während er die des Kaukasus noch halbwegs erklären zu können glaubt — er zieht dazu die Tatsache heran, daß in der Türkei die besten berufsmäßigen Märchenerzähler Armenier sind, um fortzufahren (61): ,überhaupt ist hier ein Zusammenhang der Balkanhalbinsel mit dem Kaukasus zweifellos' —, schließt er aus der in Palästina lokalisierten Fassung, ,die sich inhaltlich gerade der armenischen nähert', nur, daß die Legende ,in Asien eine gewisse Verbreitung erlangt haben muß.' Das allerdings schließen wir auch; wir können nämlich in großen Zügen als Ergebnis unserer Untersuchung feststellen:

*Beleg: <sup>Swinhoe's</sup> ~~Kan Gossyp~~, Essai de Folklore bibl. qu. 78f.*



1. Eine Fassung der buddhistischen Legende von *Āṅgulimāla* in ihrer ersten Erweiterung, die also schon das Motiv der bis auf den letzten vollbrachten hundert Morde enthalten hat, ist der Ausgangspunkt einer *Isrā'īlija* geworden; hier wird die Zahl Hundert durch den (gottgefälligen?) Mord an dem Geistlichen erfüllt. Diese Legende ist, vermutlich durch eine Zwischenform, die auch den Zug der Verweisung des Bußfertigen an einen andern Geistlichen enthalten haben mag, sowohl nach West- und Nordwesteuropa, als auch in den europäischen Südosten und Osten vorgedrungen.

2. Unabhängig davon ist auch eine andere Geschichte aus Indien nach Vorderasien und Osteuropa gelangt; das ist die, die wir nach den zwei Erzsündern oder nach dem gottgefälligen Morde benennen können.

3. Irgendwo, vermutlich noch in Vorderasien haben sich dann diese zwei Geschichten vereinigt, indem der Mörder dieser indischen durch den Mörder der jüdisch-mohammedanischen ersetzt wurde; auch diese Form hat den erwähnten Weg genommen, wobei hin und wieder intelligente Erzähler auf den (gottgefälligen?) Geistlichenmord verzichtet haben.

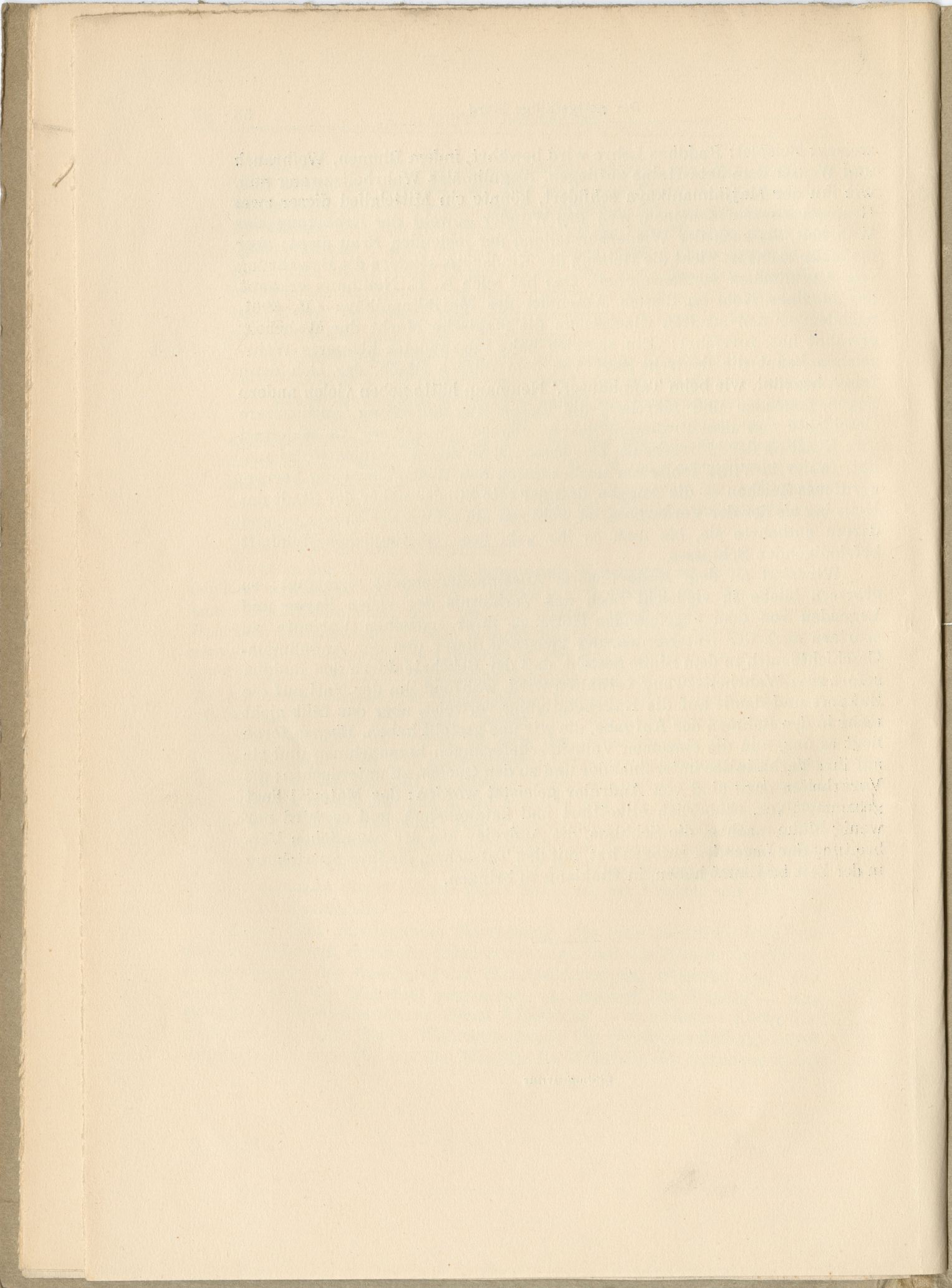
Dabei ist Folgendes zu beachten:

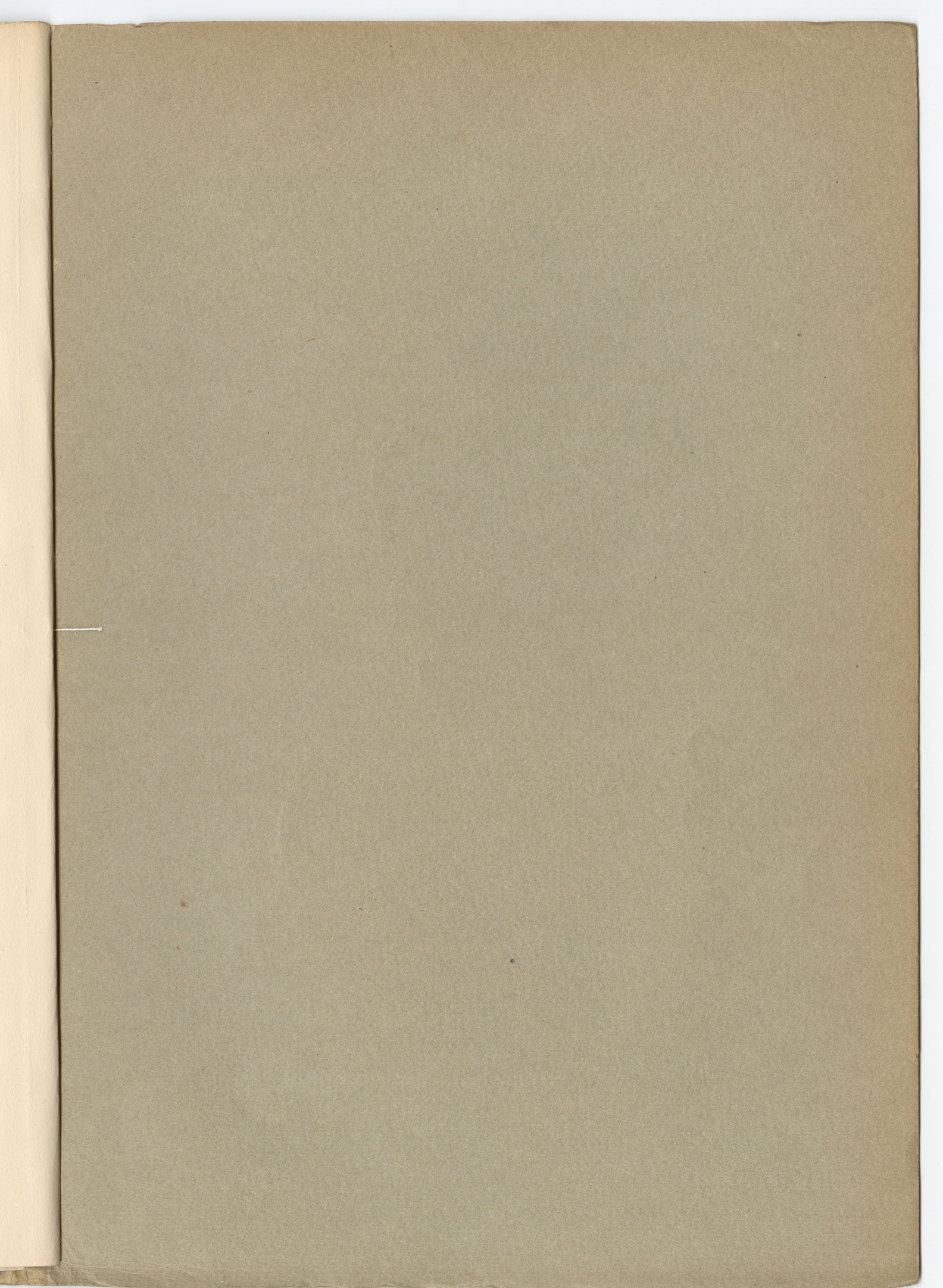
Schon in der ältesten Darstellung seiner Geschichte ist es ein äußeres Zeichen, sozusagen ein Wunder, wodurch *Āṅgulimāla* von der Tilgung seiner Sünden überzeugt wird, und das Wunder wird durch die Kraft der Wahrheit herbeigeführt. Diese Wahrheitshandlung (Act of Truth) umschreibt E. W. Burlingame (*Journal of the Royal Asiatic Society*, 1917, 429 f.) als ‚eine formale Tatsachenbehauptung, begleitet von einem Befehle oder einem Entschlusse oder einem Gebete, daß die Absicht des Handelnden erfüllt werde... In der Regel bezieht sich die Wahrheitshandlung auf Tatsachen, wie daß der Handelnde oder der, dessentwegen die Handlung vollzogen wird, gewisse gute Eigenschaften hat oder von gewissen schlechten Eigenschaften frei ist, daß er gewisse Dinge, die er hat tun sollen, getan hat oder daß er gewisse Dinge, die er nicht hat tun sollen, hat ungetan lassen. Oft wird beispielsweise Bezug genommen auf die Wahrheit irgendeiner Lehre des Buddhas oder seiner Religion im Ganzen, auf Frömmigkeit, auf das Fehlen von Haß oder Bosheit, auf die Tatsache, daß derundder nie einem Lebewesen etwas zuleide getan hat, und, bei Frauen, auf die Tatsache ihrer Keuschheit.‘

Leider läßt Burlingames Darstellung, die eine reichliche Zahl von Belegen beibringt, durchaus unberücksichtigt, daß die Zwecke der Wahrheitshandlung, der Ausübung des Wahrheitszwanges, zweierlei sind: Das eine Mal wird die Wahrheit gesprochen, um dadurch ein Wunder — man gestatte die Weiterbenützung dieses Ausdrucks — zu erzielen: König *Śivi* z. B. erzwingt sich durch Wahrheitsspruch die Wiederherstellung seiner Augen; das andere Mal hat das Wunder die Wahrheit des Spruches zu be-

weisen: Beispiel: Buddhas Lehre wird bewährt, indem Blumen, Weihrauch und Wasser dem Jeta-Haine zufliegen. Āṅgulimālas Wahrheitszwang nun, wie ihn der Majjhimanikāya schildert, könnte ein Mittelglied dieser zwei Gruppen zu sein scheinen, weil das Wunder sowohl der Erhärtung der Wahrheit, als auch der Wiederherstellung der leidenden Frau dient; aber die Hauptsache ist nicht die Heilung der Kindsnöte, sondern die Bewährung von Āṅgulimālas Sündenreinheit. Das hat auch K. E. Neumann erkannt, der in einer Note zu diesem Abschnitt des Majjhimanikāya (II, 696), nachdem er den ‚uralten Glauben an die magische Macht der Wahrheit‘ erwähnt hat, fortfährt: ‚Ein ziemlich nahe gegründetes kleineres Wahrzeichen kennt die deutsche Sage von dem dürrn Stabe, der sich dann frisch begrünt, wie beim Tannhäuser.‘ Neumann hätte neben vielen andern Sagen, Legenden und Märchen, die diesen Zug aufweisen, auch unsere Geschichte von dem Brahmanenmorde nennen können, wo die Wahrheit ihre Kraft an der Mörserkeule, also ebenfalls an abgestorbenem Holze ausübt. In der Isrā'īlija fehlte ein solches durch den Wahrheitszwang hervorgerufenen Zeichen — die Angabe, daß der tote Sünder näher der Stadt des Heils lag als der der Verderbnis, ist wohl nur ein schwacher Ersatz —, und darum entbehrte sie, bis man es ihr gab, des volkstümlichen, bildhaft befriedigenden Schlusses.

Wir sind an dem Ende unserer Auseinandersetzung angelangt: zu erörtern bliebe ja vielleicht noch das Verhältnis der vielen Sagen und Legenden von dem ergrünenden Holze zu ihrer indischen Variante, zu erörtern auch der Unterschied, der zwischen dieser und der Āṅgulimāla-Geschichte auch in dem Sinne besteht, daß der Bekehrte durch den Buddha sofort zum Wahrheitszwang verhalten wird, während ihn der Yati auf die Zukunft und damit auf die Bußebetätigung verweist, aber das fällt nicht mehr in den Rahmen der Aufgabe, die wir uns gestellt haben. Ebenso ferne liegt es uns, nun die einzelnen Volksüberlieferungen herzuziehen und sie auf ihre Verhältnisse untereinander und zu den Quellen zu untersuchen; die Vorarbeiten dazu sind von Andrejev geleistet worden: das Material liegt gesammelt vor, säuberlich etikettiert und katalogisiert, und es wird nur wenig Mühe machen, die Schlüsse, die Andrejev aus der räumlichen Verbreitung der Legenden gezogen hat, mit den Tatsachen, die ihre Entstehung in der Zeit bestimmt haben, in Einklang zu bringen.





VYTISKLA STATNÍ TISKARNA V PRAZE