

Thomas Oberlies

Verlag der WELT
RELIGIONEN

Der Rigveda
und
seine Religion

In den rund 1000 Hymnen des *Rgveda* fand eine am Opfer orientierte Religion ihren Niederschlag, die etwa seit 2000 v. Chr. aus dem heutigen Afghanistan nach Nordindien einwandernde vedische Stämme geformt hatten. In welchem Maße diese Halbnomaden indogermanischem und indoiranischem Erbe verpflichtet waren, zeigt Thomas Oberlies durch ausführliche sprachliche Vergleiche und durch den Aufweis verwandter Vorstellungen im zoroastrischen Schrifttum sowie in indogermanisch beeinflussten Literaturkomplexen eingehend nach. Das rgvedische Götterpantheon, die darum rankenden Mythen und der Kultus weisen bereits den Weg zum Hinduismus.

Thomas Oberlies, geboren 1958, ist Professor für Indologie und Tibetologie an der Universität Göttingen und ordentliches Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.

VDR

THOMAS OBERLIES
DER RIGVEDA
UND SEINE RELIGION

VERLAG DER
WELTRELIGIONEN

Gefördert durch die
Udo Keller Stiftung Forum Humanum

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet abrufbar.
<http://dnb.ddb.de>

eBook Verlag der Weltreligionen
im Insel Verlag Berlin 2011
© Verlag der Weltreligionen

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Einband: Hermann Michels und Regina Göllner
Satz: Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn

eISBN 978-3-458-76511-0
www.insel-verlag.de

DER RIGVEDA
UND SEINE RELIGION

INHALT

Vorwort	11
1 Die vedischen Stämme	13
2 Der <i>Ṛgveda</i>	35
3 Die indogermanische Religion	47
4 Die indoiranische Religion.....	61
5 Die Gottesvorstellungen der ṛgvedischen Religion.....	87
6 Der Mythos	185
7 Der Kult der ṛgvedischen Religion.....	232
8 Die ṛgvedischen Jenseits- und Seelenvorstellungen.....	316
 Anmerkungen.....	 336
Siglen und Abkürzungen.....	505
Literaturverzeichnis.....	506
Stellenverzeichnis	520
Sach- und Namenverzeichnis	530
 Inhaltsverzeichnis	 617

VORWORT

Seit dem Erscheinen des ersten Teils meiner *Religion des Rgveda* (Wien 1998) sind mittlerweile weit über zehn Jahre vergangen. Während das in dieser Zeit zum *Rgveda*, aber auch zu den anderen vedischen Texten Veröffentlichte die Ergebnisse des zweiten Teils – eine *Kompositionsanalyse der Soma-Hymnen des Rgveda* (Wien 1999) – weitgehend unberührt gelassen hat, hat »fremde und eigene Arbeit auf diesem vielbehandelten Forschungsgebiet viel Neues gebracht, Altes berichtigt oder widerlegt« (Oldenberg, *Die Religion des Veda*. Vorwort zur zweiten Auflage, Stuttgart und Berlin 1918), weshalb eine Neubearbeitung des »Religiösen Systems des Rgveda« – so der Untertitel des ersten Teils – geraten schien. Dankbar wurden in dieser die Hinweise auf Ungenauigkeiten oder Fehler berücksichtigt, die in den zahlreichen Besprechungen gegeben wurden, die das Buch über die Jahre gefunden hat. Grundlegend geändert wurde die Reihenfolge der Darstellung, die sich aus der Genese der *Religion des Rgveda* ergeben hatte. Und ganz neu hinzugekommen sind – neben anderem – Kapitel über die »indogermanische« und die »indoiranische Religion«. Besonders das letzte ist ganz aus dem Blick des Vedisten geschrieben, was den doch sehr »konservativen« Zugriff auf das textliche Material erklärt, der die sehr kontroversen Diskussionen innerhalb der Iranistik nicht in dem Maße widerspiegelt, in dem sie zur Kenntnis genommen wurden. Erst die Zukunft wird zeigen, wie fest die Gebäude wirklich sind, die auf teils doch sehr losem Grund errichtet werden.

Da in meiner *Religion des Rgveda* nahezu alle Literatur zum Thema verarbeitet und auch zitiert worden ist, konnte ich mich in dem hiermit vorgelegten Buch auf die Verzeichnung ausgewählter Sekundärliteratur und dabei vor allem auf das, was in den letzten vierzehn Jahren erschienen ist, beschrän-

ken. Anders als dort habe ich hier aber durchgehend auf Oldenbergs noch immer ausgezeichnete *Religion des Vēda* verwiesen, was die noch immer hohe Zahl der Anmerkungen erklärt. Zitate aus diesem Werk und ebenso aus anderen Veröffentlichungen habe ich, um die Lesbarkeit des Textes zu erhöhen, stets dem syntaktischen Zusammenhang angepaßt, ohne dies nun jeweils eigens zu vermerken.

Über das Erscheinen des dritten Bandes der Religion des Ṛgveda, der im Vorwort zum zweiten angekündigt wurde, »wage ich« – um aus Wackernagels Vorwort zu seiner *Altindischen Grammatik* (Bd. 3, S.IV-V) zu zitieren – »nichts Bestimmtes auszusagen«. Wesentliche Teile davon liegen längst vor, doch bedürfen sie mit jedem Jahr, das ins Land geht, erneuter Überarbeitung. Was im folgenden über den »Kult der ṛgvedischen Religion« gesagt wird, ist eine Zusammenfassung dieser Vorarbeiten, in der mit Rücksicht auf den Kreis der Personen, die dieses Buch ansprechen will, auf die Diskussion der vielen Probleme, die der Ṛgveda dem vollen Verständnis gerade dieses Teils seiner Religion entgegenstellt, verzichtet wurde.

Dem Verlag, insbesondere Herrn Dr. Claus-Jürgen Thornton, danke ich für professionelle Hilfe und große Geduld. Frau Rebekka Bude (Göttingen) hat auch dieses Buch mit großer Sorgfalt und Hingabe lektoriert, wofür ich mich auch an dieser Stelle ganz herzlich bedanken möchte. Es versteht sich, daß alle etwaigen Unzulänglichkeiten ganz alleine ich zu verantworten habe.

1

DIE VEDISCHEN STÄMME

SIEDLUNGSGEBIET UND SUBSISTENZ

Ab der Mitte des dritten Jahrtausends vor unserer Zeitrechnung setzten sich östlich des Kaspischen Meeres beheimatete Steppenvölker in Bewegung und zogen auf ihrer Suche nach immer neuen Siedlungsräumen aus den Steppen- und Halbwüstengebieten des heutigen Turkmenistans und Usbekistans gen Südosten. So gelangten sie – offenbar geraume Zeit später – in das Gebiet des (sogenannten) »Kulturkomplexes von Baktrien und Merw« (Bactria-Margiana Archaeological Complex, BMAC).

Die militärisch überlegenen Einwanderer übernahmen schnell die Herrschaft über die bronzezeitliche Kultur im Süden Turkmenistans und Tadschikistans und im nördlichen Afghanistan, die von etwa 2400 bis 1600 v. Chr. blühte. Damit geschah hier etwas ganz Ähnliches wie im Reich der Mitanni im nordwestlichen Mesopotamien, in dem sich indoarische Eindringlinge aus denselben südrussischen Steppengebieten – der »westliche« Arm jener eingangs genannten Wanderbewegung – seit dem 15. Jahrhundert v. Chr. als herrschende Elite über die hurritische Bevölkerung geschoben hatten.¹ Durch den Kontakt mit der zu Teilen städtischen BMAC-Kultur erfuhr diejenige der nomadischen Steppenvölker eine – offenbar – weitgehende Umgestaltung.² Immer neue Stämme drängten nach und schoben die in Frontstellung befindlichen vorwärts. Als diese schließlich in der ersten Hälfte des zweiten vor-christlichen Jahrtausends aus dem Hochland Ostirans, dem heutigen Afghanistan, über die Gebirgspässe des Hindukusch – und vielleicht auch durch das Tal von Swat, dem alten Uḍḍiyāna – nach Indien hinabstiegen, ließen sie

sich am Indus und im »Fünfstromland« nieder. Das von ihnen *saptá síndhavaḥ* (»Sieben Ströme«) genannte Gebiet im Osten des heutigen Pakistan und im Panjab ist hügelig, von hohen Bergen im Norden flankiert und von großen in den Indus von Westen und Osten einmündenden Flüssen durchschnitten, die aus dem Gesichtskreis der späteren Zeit weithin verschwunden sind.³ Im Sommer, wenn die Schneeschmelze der Berge diese Flußläufe verstärkt, überschwemmen sie die breiten Talböden und hinterlassen, damals wie heute, »von Klärbutter triefend« (*RV* VIII 59,4), an ihren Ufern weite Strecken fruchtbaren Bodens, der in geringem Maße für Ackerbau, vor allem aber für die Viehzucht genutzt wird. Auf den zwischen diesen Strömen liegenden trockenen Platten, den Doabs – das andere Merkmal dieses Landstrichs –, fehlt die üppige Vegetation, die sich in Wassernähe entfaltet. Hier dehnen sich Grasfluren aus, auf denen weit auseinander stehende Bäume wachsen. Denn hier fehlt es an Regen, bedenkt der Monsun den Panjab abseits der Bergabhänge doch nur sehr spärlich mit seinem fruchtbaren Naß.

Städte erbauten diese vedischen Stämme nicht. Sie siedelten in Häusern und Hütten in Dörfern und suchten Schutz hinter hölzernen Palisaden, wenn sie angegriffen wurden. Dann brachten sie dort auch ihre Habe in Sicherheit. Diese bestand nicht zuletzt aus Rindern und anderen Tieren, die in stattlichen Herden gehalten wurden, für die man »weiten Raum« benötigte, um den die Götter im *Rgveda* wieder und wieder angerufen werden. Denn die Viehzucht überragte den Ackerbau an Bedeutung bei weitem. So fehlt denn auch eine eigentliche Gottheit des Ackerbaus, und statt eines Demeter- oder Ceres-Mythos überliefern die vedischen Stämme einen, der davon erzählt, wie sich ihre Vorfahren mit göttlicher Hilfe die von der Kuh kommende Nahrungsfülle angeeignet haben (siehe S. 201). Und wie ihre Verwandten jenseits des Hindukusch haben sie einen Mythos aus ältester Zeit bewahrt, der berichtet, wie ein Held für sie Kühe erbeutet (siehe S. 207).

Die vedischen Stämme waren in allererster Linie Rinder-



Der Kulturkomplex von Baktrien und Merw (auf der Grundlage von James Mallory, *Archaeological models and Asian Indo-Europeans*, in: *Indo-Iranian Languages and Peoples*, hg. v. Nicholas Sims-Williams, Oxford 2002, S. 31)

und Schafzüchter. Wichtigstes Erzeugnis der Kuh war – neben dem Kalb, dem »Jährling« (*vatsá*) – die Milch, deren Verarbeitung zu verschiedensten Produkten schon den Indogermanen bekannt war. Fleisch und Tierfell lieferte wohl in erster Linie das männliche Rind. Doch wurden wahrscheinlich auch unfruchtbare und junge Kühe (*vehát, vaśá*) geschlachtet: »Agni, dessen Nahrung Ochsen, dessen Nahrung Jungkühe sind, auf dessen Rücken der Soma ist, dem Opferer, wollen

wir mit Lobpreisungen zuteilen« (*RV* VIII 43,11). Gleiches läßt sich für das Schaf sagen, das zudem seiner Wolle wegen gehalten wurde. Wie wichtig die Wollverarbeitung war, zeigt das umfangreiche technische Vokabular, das ihr gilt.

Besonders für die Streitwagen, die die schnelle »Eroberung« Nordwestindiens erst möglich machten, züchteten die vedischen Stämme Pferde, die sie in höchsten Ehren hielten (siehe S. 111). Sie spielten eine große Rolle auch in den Wettkämpfen, die die Stämme unter sich selbst austrugen – ein »aristokratischer« Wettstreit um Ruhm – und die, zum Teil wenigstens, alles andere als (nur) sportlicher Natur waren, sondern *auch* der Ermittlung der Anführer dienten (siehe S. 26).

Neben der Viehzucht betrieben die vedischen Stämme in geringem Maße auch Ackerbau.⁴ Es wurde vor allem Gerste (*yáva*) angebaut, die wegen ihrer anspruchslosigkeit, vor allem aber wegen ihrer kurzen Reifungszeit mit zwei Jahresernten⁵ das ideale Anbauprodukt für die oftmals zum Weiterzug gezwungenen Stämme war.⁶ Denn anders als die Viehzucht war der erfolgreiche Anbau von Getreide in hohem Maße davon abhängig, daß es gelang, die Feinde bis nach der Ernte von den Feldern fernzuhalten. Es scheint, als verzichteten die vedischen Stämme zum Großteil auf den Anbau von Getreide und verlegten sich ihrerseits auf Überfälle auf die einheimische Bevölkerung, der sie das angebaute Getreide und das Vieh raubten. Wie in so vielen archaischen Gesellschaften war der Viehraub einer der wesentlichen Gründe für Kampf und »Krieg«.⁷ Dies weisen nicht zuletzt die zahlreichen an Indra gerichteten Bitten um Viehbesitz und die vielen »Rinderraub-Mythen« aus, auf die der *Rgveda* immer wieder anspielt.

›YÓGA‹ UND ›KṢÉMA‹: DIE SIEDLUNGSWEISE DER
VEDISCHEN STÄMME

In ihrer neuen Heimat hatte das *áryam náma* (»das arische Geschlecht«),⁸ wie sich die vedischen Stämme nennen (*RV* X 49,3) – in auffallendem Anklang an das *nomen Latinum* –, mit der ansässigen Bevölkerung zu kämpfen, die wiederholt als dunkelhäutig bezeichnet wird (unter anderem *RV* I 130,8).⁹ Die gegen die Urbewohner des Nordwestens Indiens geführten Kämpfe sind es, die den Hintergrund der ṛgvedischen Lieder bilden. Dort ist deren Name stehend *Dásyu* oder auch *Dása* – Namen, die der Text auch Dämonen und anderen Widergöttern zulegt. Auch die Kämpfe während der Landnahme fließen mit den mythischen Siegen der Götter über ihre Feinde fast ununterscheidbar ineinander. Mit hinreichender Deutlichkeit geht aus dem Text jedoch hervor, daß diese Kämpfe mit dem Sieg der Einwanderer und der Abdrängung der Ureinwohner in unwegsames Gebiet oder gar ihrer Unterjochung als Knechte der Áryas endeten. Gelungen ist dies – aus Sicht der vedischen Dichter –, weil die Dasyus »gottlos« (*RV* X 38,3) sind, »ohne Glauben« (*RV* VII 6,3), »ohne [die den Göttern geleisteten] Gelübde« leben (*RV* I 51,8; 130,8) und weil sie »nicht [die Götter] verehren« (*RV* VII 6,3). Einer der Dichter nennt sie denn schlichtweg »Nicht-Menschen« (*RV* X 22,8), die ja auch »ohne Mund (d. h. »menschliche« Sprache) und übelredend sind« (*RV* V 29,10).

Die Siedlungsweise der vedischen Stämme in ihrer neuen Heimat war – wie dies der *Rgveda* nennt – die der »Anschilderung« (*yóga*) und des »Sich-Niederlassens« (*kṣéma*), ein Wechsel zwischen friedlicher Seßhaftigkeit, Kampf und Weiterzug (vgl. *RV* VII 54,3).¹⁰ Bedingt war diese Siedlungs- und Lebensweise gewiß durch das Nachdrängen immer neuer Stämme über den Hindukusch in ein Siedlungsgebiet, das nicht gleichmäßig Platz für alle bot. Die ṛgvedischen Lieder lassen erkennen, daß die Landnahme in der Weise erfolgte, daß alle in gleicher Weise versuchten, in den Flußtälern, in Wassernähe zu

siedeln: »Dann rufen wir dich an in der Schlacht auf [dieser] Erde um Nachkommenschaft, um Rinder und um Wasser« (*RV* VI 19,12). Eines der Lieder des *Rgveda* zeigt lebendig, wie sich die Wanderzüge der vedischen Stämme um die Flüsse bewegten. Immer wieder sprechen die ṛgvedischen Dichter im Bild des *Gewinns der Sonne* über die Eroberung solcher Siedlungsplätze. Um diese wurde ständig gekämpft, mit der dort lebenden indigenen Bevölkerung, aber auch mit anderen Āryas. »Mögen wir Dāsa und Ārya mit dir als Kampfgefährten bezwingen« (*RV* X 83,1), fleht ein Dichter. Und so herrschte ein Zustand »der Bedrängnis« (*āmbhas*), der einen anderen ausrufen läßt: »Auf ein weideloses Feld sind wir gekommen, ihr Himmlischen; die Erde, die doch weit ist, ist eng geworden!« (*RV* VI 47,20). Abhilfe, gleichwohl geringe,¹¹ schaffte Brandrodung, durch die Land urbar gemacht wurde:¹² »Die Himmlischen kamen, Äxte trugen sie, die Wälder fällend kamen sie mit den Niederlassungen herbei« (*RV* RVX 28,8). Was man innigst wünschte, waren »weite Weideflächen und Sicherheit« (*RV* VII 77,4; IX 78,5).

Die vedischen Stämme siedelten in »Niederlassungen« (*viś*).¹³ Diese bildeten – umgeben von »gottlosen« Völkerschaften (*RV* VI 49,15)¹⁴ – »Stämme« (*kr̥ṣṭī, kṣitī, carṣaṇī, jāna*), die ihrerseits wiederum die »fünf Völker« (*pañca jānāḥ*) konstituierten. Diese werden als Gesamtheit *aller* Āryas verstanden, wobei der eigene Stamm als sich in der Mitte befindlich und die anderen als in den vier Himmelsrichtungen um ihn herum siedelnd gedacht sind: »Als durch die zu den fünf Völkern zählende Viś die Rufe zu Indra entsandt worden waren, da streckte er nieder durch die Kraft seiner Erregung die Fremdlinge. Er ist das friedliche Wohnen des Hauses« (*RV* VIII 63,7). Die Niederlassungen waren – wenn man denn die der Maruts¹⁵ als göttliches Gegenstück betrachten darf – verwandtschaftlich verbunden bzw. galten als verwandtschaftlich verbunden. Sie bildeten also eine Art von *Klan*. Dem Aufbau des *Rgveda* zufolge (siehe S. 36) und den Hinweisen auf verschiedene, weithin separat gebliebene »Familien-Religionen« und »Familienkulte« nach zu schließen, waren diese

Klans – in der Hauptsache jedenfalls – jene Familien, die uns in den »Liederkreisen« des *R̥gveda* greifbar sind, die Gr̥tsamādas und andere also (siehe S. 36). Die Niederlassungen ihrerseits bestanden jeweils aus mehreren »Häusern« (*grhā*), in denen Großfamilien mehrerer Generationen zusammenlebten. Dabei wird es sich, den noch in heutiger Zeit herrschenden Verhältnissen zufolge, um zwanzig bis fünfzig Personen gehandelt haben.

Haus, Niederlassung und Stamm bildeten also die Siedlungseinheiten der vedischen Einwanderer. Dem Wechsel von »Anschirung« und »festem Wohnen« (siehe S. 17) folgend, schlossen sich kleinere Personenverbände zu größeren zusammen, um sich dann wieder aufzulösen. War das »Haus« in Zeiten der Selbsthaftigkeit (*kséma*) die maßgebliche Größe, was Organisation, Produktion und Schutz anlangt, wurde diese, kam es zur »Anschirung« (*yóga*), vor allem die *Vís*, in der das einzelne Haus gewissermaßen »aufging«, dann aber auch der Stamm. Die Namen für diese Zusammenschlüsse der »Niederlassungen« zu größeren Einheiten wechseln und sind im Text des *R̥gveda* allenfalls dürftig bezeugt. Zumeist wird lediglich von den »Niederlassungen« im Plural gesprochen: »Wie angeschirrte Niederlassungen haben sich die Morgenröten aufgestellt« (*RV* VII 79,2). Zum Teil werden diese jedoch auch mit einem der Namen für »Stamm« bezeichnet: »Die Stämme (*ksiti*) sinnen auf Anschirung, du Gewaltiger, gegenseitig sich antreibend zur Ersiegung der Fluten« (*RV* IV 24,4).

HERRSCHAFTSINSTITUTIONEN

Auf der Ebene der Herrschaftsinstitutionen lief parallel zu diesem *fission-and-fusion*-Prozeß, wie dies die Ethnologie nennt, einer der Konzentration von Macht und Herrschaft. Denn kam es zur »Anschirung«, wählten die »Niederlassungen« – vermutlich in Person ihrer Anführer, den *Viśpatis*, den »Herren der Niederlassung« – einen König:¹⁶ »[Indra]

sich erwählend wie »Niederlassungen« ihren König, haben sie sich von Vṛtra voller Abscheu abgewandt« (*RV* X 124,8; vgl. X 173; *Atharvaveda* III 4,2).¹⁷ Die Hymnen des *R̥gveda* betonen immer wieder die Notwendigkeit des Königsamtes in Zeiten von Kampf und Krieg.¹⁸ Wiederholt wird auch gesagt, daß *ein* König gewählt wird. Indra – und nur er – ist der *eine* König, wozu ihn *alle* Himmlischen erwählen: »Also erwählten unter [sich] die Himmlischen alle, die gut zu rufenden Helfer, [und] beide Welthälften dich, o Indra, der du die Keule trägst, den Großen, Erstarkten, Aufrechten als den *Einen* zum Kampf gegen Vṛtra.¹⁹ Die Himmlischen überließen sich dir wie Greise; du wurdest, o Indra, der Alleinherrscher (. . .). Du erschlugst die Schlange, die die Flut [der Wasser] umlagerte. Du furchtest die all-labenden [Fluß-]Läufe« (*RV* IV 19,1f.). Als Satpati, als »Herr der Wohnsitze«,²⁰ besitzt der König Verfügungsgewalt über das unter ihm eroberte Land.²¹ Er ist es, der es als Siedlungsland nach dem Kampf über die einzelnen Viśpatis an die Angehörigen der »Niederlassung« (*viś*) verteilt.²² Betont wird wieder, daß »Indra der *eine* Herr des [Wohn-]Sitzes« ist (*RV* V 32,11).

Ist die Phase der Anschirrung zu ihrem Ende gekommen, ruht die kriegerische Funktion des Königs, und er agiert – neben den Viśpatis – als »Friedenskönig«, dies bis zum nächsten »Aufbruch«: Varuṇa »bleibt, läßt sich nieder«,²³ während Indra (wieder) »verschwindet« (siehe S. 102). Erst vor diesem Hintergrund erhält der Ausspruch des Königs Trasadasyu »Indra bin ich, Varuṇa [bin ich]« (*RV* IV 42,3) seine volle Bedeutung: *Dieser* König ist ein König in Krieg *und* Frieden, und dies offenbar als eine Inkarnation der genannten Götter.²⁴ Das stimmt genauestens zum späteren Ritual der Königsweihe, in dem der König wie folgt proklamiert wird: »Diesen, o Götter, ruft aus als alleinigen Herrscher und Allherrschaft, (. . .) als König, als Vater von Königen. (. . .) [jetzt] ist die Herrschaft geboren, [jetzt] ist der Herrscher geboren, (. . .), [jetzt] ist der Zerbrecher der Wälle geboren, [jetzt] ist der Töter der Asuras geboren, [jetzt] ist der Hüter des *brahman* geboren, [jetzt] ist der Schützer der Ordnung geboren. (. . .) Varuṇa, dem die Gelüb-

de gehalten werden, hat sich niedergesetzt (..) zur Allherrschaft, (..) zur Königsherrschaft« (*Aitareya-Brāhmaṇa* VIII 12; ganz ähnlich VII 17).²⁵

Während in Kriegszeiten eine *monokephale* Herrschaftsstruktur obwaltete – alles ist letztlich dem *einen* (Kriegs-)König untergeordnet: »Unter dessen Befehl die Rosse stehen, die Rinder, die Mannschaften, die Streitwagen, alle (..): der, ihr Völker, ist Indra« (*RV* II 12,7)²⁶ –, hatte in Friedenszeiten im Unterschied dazu eine *polykephale* (oder vielmehr: *akephale*) Organisation Bestand, in der der Viśpati und der König – wenn überhaupt und dann als *primi inter pares* – nur bedingte Herrschergewalt über die »Herren des Hauses« (*gr̥hāpati*) ausübten. Macht und Herrschaft lagen in allererster Linie beim einzelnen *pater familias*, dem Familienoberhaupt: In seinen Händen ruhte die Ausübung des Rechts allen gegenüber, die zu seinem Haus gehörten, und nur er war eigentliches Mitglied der Viś. Die einzelnen »Haushälter« – *jedes* Haus hat (s)einen »Herrn« – waren die tragenden Elemente der Friedenszeit. Göttliches Gegenstück, Urbild des Gr̥hāpati, ist Agni (*RV* VI 48,8), der stets und in jedem Haus präsenste Gott, »der niemals abwesende Hausherr«, wie ihn *RV* VIII 60,19 nennt.

An der Spitze der »Niederlassung« steht der Viśpati.²⁷ Auch er hat dieses »Amt« inne, gleich ob ein Zustand der »Anschirung« oder einer des »festen Wohnens« herrscht. Zwar obliegt auch ihm der Kampf. Doch die Funktion, die ganz im Vordergrund steht, ist das Ausführen der Opfer. Denn seine besondere Aufgabe ist es, als Hotṛ und »Bote« (*dūtā*) der Viś zu fungieren. Er vertritt die Niederlassung also nach außen, dies auch den Göttern gegenüber im Opfer.²⁸ Auch der prototypische Viśpati ist Agni (siehe S. 383, Anm. 108), der *immer* in der Viś präsent ist, der der Hotṛ und Bote schlechthin und überdies auch ein kämpfender Gott ist. Daher nennt *RV* I 127,8 ihn denn auch »den Herrn *aller* Viś«.

Gr̥hāpati und Viśpati stellen im Kern dieselbe Herrschaftsinstitution dar, die sich im Prinzip nur durch den Herrschaftsbereich unterscheidet: Die Denkform, in der man die Nieder-

lassung erfaßt, ist das »vergrößerte« Haus, in dem sich dieselben Tätigkeiten vollziehen wie im Privathaus.²⁹ Während die Herrschaft/Macht des Gṛhapati auf das Haus beschränkt ist, stellt die Niederlassung den Bereich dar, innerhalb dessen der Viśpati seine Macht ausübt. Beide sind sie »Priester« und Krieger-Herrscher in einer Person, beide vertreten nach außen den Personenkreis, der ihnen untersteht.³⁰

Ein gewisses Problem stellt die gegenseitige Abgrenzung der Funktionsbereiche des *Viśpati* und des »Friedenskönig« dar. Hierbei dürfte das Verhältnis von Agni, dem Viśpati schlechthin, und Varuṇa, dem Friedenskönig, so wie es sich im *Rgveda* darstellt, weiterhelfen. Denn öfters wird Agni ersucht, »vor Varuṇas Tücke zu schützen« (*RV* I 128,7) und »den Groll des Varuṇa abzubitten [und] (. . .) Varuṇa zu versöhnen« (*RV* IV 1,4f.). Dies dürfte sich aus den rechtlichen Verhältnissen der Stammesgesellschaft erklären. Denn hier liegt die rechtliche Verantwortung nicht beim Individuum, sondern der ganze Klan ist verantwortlich für die Handlungen des einzelnen. In letzter Instanz war der Viśpati – auf göttlicher Ebene Agni – verantwortlich für die Handlungen der Mitglieder seiner Viś und hatte diese vor und gegenüber dem rechtsprechenden Friedenskönig – auf göttlicher Ebene Varuṇa – zu vertreten. Man darf daher vermuten, daß der »Friedenskönig« dann einzugreifen hatte, wenn eine (rechtliche) Angelegenheit *mehrere* Viś betraf. Es fällt auf, daß in gewisser Hinsicht die Schemenhaftigkeit des »Friedenskönig« der Schemenhaftigkeit eines größeren Personengebildes entspricht, als es die Viś ist.

WETTKÄMPFE UND DIE WAHL »INDRAS«

Die vedischen Stämme lagen in ständigem Kampf mit der einheimischen Bevölkerung des Gebiets der »Sieben Ströme« und ebenfalls mit dort bereits siedelnden Āryas. Jeder Sieg, den sie dabei errangen, war Indra zu danken, der an ihrer Seite gekämpft hatte: »Diese siegen, auf deren Seite Indra ist«

(*RV* VIII 16,5).³¹ Gekämpft hatte er in der Person des Anführers, in dem er sich manifestierte. Denn nicht nur König *Trasadasyu* darf ja ausrufen: »Indra bin ich, *Varuṇa* [bin ich]« (siehe S. 20). Die Wankelmütigkeit des Gottes, die Willkürlichkeit seiner Parteinahme – »Der einen Freundschaft wirft er weg, mit den anderen geht er in wechselndem Drang« (*RV* VI 47,17), »[Dem einen] hilfst du zur Herrschaft, [dem anderen] hast du nicht geholfen, o Indra, Herr der Kraft« (*RV* VI-II 37,6) – aber warf Zweifel an seiner bloßen Existenz auf. So war die drängende Frage, »wo denn der Bulle [Indra] ist« (*RV* VIII 64,7). Die Antwort darauf war indes eine einfache: »Wer kennt ihn (. . .)? Der ist es, der die Wälle [der feindlichen Lager] bricht« (*RV* VIII 33,7). Indra, der unbesiegbare Sieger, dessen Wesen Sieghaftigkeit ist, der nie unterliegen kann, zeigt sich stets im *Sieger* eines Kampfes. So galt es, wenn »sich die Männer zu ihren Beutezügen Indra wählen« (*RV* X 147,2), den Sieger eines Kampfes, den ›menschlichen‹ Indra, zu ermitteln. Dazu dienten Wettkämpfe, die – dies sprechen die Lieder des *Rgveda* und nach-*rg*vedische Texte deutlich aus – mehr waren als nur eine Art aristokratischer Wettstreit um Ruhm. Der Sieger in solchen Wettkämpfen gewinnt als ›Indra‹ auch Macht, erringt und sichert sich Herrschaft und legitimiert diese zugleich. Über solche Wettkämpfe scheint es auch zur Verteilung von Gütern gekommen zu sein, weshalb *Bhaga*, der Gott der Zuteilung, öfters angerufen wird, Beistand in ihnen zu leisten (siehe S. 132).

Soweit sich dies aus den Liedern des *Rgveda* ersehen läßt, waren es vor allem Wagenrennen und Wortwettkampf, die der Ermittlung ›Indras‹ dienten. Daß auch das ›Würfelspiel‹ hierher gehörte, darf immerhin als wahrscheinlich gelten.³² Denn *RV* I 132,1 zufolge scheint es zu den Wettkämpfen des Neujahrsfestes (siehe S. 30) gezählt zu haben. Und das, worum dabei gekämpft wird, wird an genannter Stelle mit ganz ähnlichen Worten beschrieben wie das, was bei den beiden anderen Wettkämpfen als Preis ausgesetzt war: »(. . .) nach dem Siegespreis strebend, (. . .) der [in der] Ersiegung der Sonne [besteht]« (*RV* I 132,1f.).

Die jüngeren vedischen Ritualtexte zeigen uns Wettkämpfe verschiedener Art – Zweikämpfe, Rededuelle, Pferdewagenrennen, Bogenschießen und Würfelspiel – als Bestandteile des Kultes und dabei insbesondere der Soma-Rituale.³³ Daß dem bereits zu Zeiten des *Rgveda* so war, wird verschiedentlich deutlich: »Über den beide disputieren, der untere und der obere.³⁴ Welcher von uns beiden Opferführern weiß es genau?« (*RV* X 88,17). Einiges deutet darauf hin, daß diese Wettkämpfe öffentlich ausgetragen wurden. Dabei scheinen Redewettkämpfe insbesondere in der Sabhā, in der außerhalb der Ansiedlung im Süden gelegenen »Halle«, ausgefochten worden zu sein,³⁵ wo sich die führende Schicht der vedischen Stämme versammelte³⁶ und unter sich ihren Anführer bestimmte.

Der Wortwettkampf

Indra ist nicht nur ein mächtiger Krieger. Er ist auch ein großer Dichter und weiser Seher: »Indra ist Dichter, Indra ist Seher« (*RV* VIII 16,6; vgl. V 29,1; VII 18,2; VIII 6,41; 16,7). Er liebt Hymnen und Lieder und kommt aus weitester Ferne (*RV* I 130,1; III 37,12; IV 24,3), von ihnen »herbeigefahren« (siehe S. 44), zu den Menschen. Insbesondere aber schätzt der »Herr der Formulierung« (*bṛhaspati*) die im Wettstreit geschaffene Dichtung, die ihn zur Offenbarung bringt: »Bringt, nach dem Siegespreis strebend,³⁷ Indra in guter Weise ein Loblied dar, ein wahres, wenn es ihn wahrhaft gibt. »Nicht gibt es Indra«, so sagt manch einer. »Wer hat ihn gesehen, wen sollen wir preisen? – »Da bin ich, o Sänger! Sieh mich hier! <...>« (*RV* VIII 100,3f.). Es ist der Sieger eines solchen Wettkampfes, in dem sich Indra offenbart: »*Ich* bin der Töter der Rivalen, gleich Indra unversehrt, unverletzt. Unter meinen Füßen seien die Rivalen, alle diese, die mir entgegengetreten sind! Hier eben binde ich euch fest wie beide Bogenenden mit der Sehne. Herr der Rede! Halte diese nieder, daß ich sie mir im Wortstreit unterlegen mache! <...> Eure Anschirrung

und festes Wohnen ergreifend, möchte ich doch der Höchste sein! Auf euer Haupt bin ich getreten« (*RV* X 166,2f.5ab).

Solche Rededuelle – *RV* I 152,7 »Schlacht, Kampf« (*pr̥tanā*), *RV* VI 9,2 »Zusammentreffen, Wettkampf« (*samarā*) genannt³⁸ – wurden entweder innerhalb einer Gruppe (etwa wenn die Position des Anführers zur Disposition stand) oder zwischen zwei oder gar mehreren (dies, wenn sich Gruppen feindlich gegenüberstanden) nach festgelegten Regeln ausgetragen.³⁹ Solche Gruppen waren dann wohl meist jeweils durch ihre Anführer⁴⁰ oder ›Dichter‹ vertreten.⁴¹ Auf eine Herausforderung hin, die *nicht* abgelehnt werden konnte, wurde mit Worten⁴² um den Sieg gekämpft. Dabei mußte der Herausgeforderte der Formulierung des Herausforderers mit einer kunstvoll verschlüsselten Erwiderung begegnen, oftmals eine ›dunkle‹ Antwort auf eine ebensolche Frage.⁴³ Daraufhin hatte der Herausforderer in gleicher Weise zu reagieren. Dies ging bis zu dem Punkt, da durch Schweigen eingestanden werden mußte, daß die Grenzen des eigenen Wissens erreicht waren. Strikt untersagt war es, »über [das eigene Wissen] hinaus zu fragen« (*ati-√pr̥cbh*) und »über [solche Grenzen] hinaus zu reden« (*ati-√vad*). Dies bedeutete die Niederlage, es drohte – wie dies die Upaniṣads nennen – das »Zerspringen des Kopfes«, offenbar also der Tod zu Händen des Gegners.

Wurde der Redewettstreit zur Ermittlung ›Indras‹ gewählt, verkörperte der Sieger eines der Ideale der vedischen Gesellschaft. Denn dichterisch-mantische Fähigkeiten galten als ebenso wichtig wie physische Kraft: Beides, die kampfverleihende Macht des *ḷṣatrā* und die inspirierende Kraft des *brāhman*, muß ein Mann besitzen, um Anführer sein zu können. Er muß Krieger *und* ›Dichter-Priester‹ zugleich sein, eine Verkörperung des *Indra-Bṛhaspati* (siehe S. 141): »Der in der Sabhā sprechende Dichter erringt die Siegespreise durch seinen [formulierten] Gedanken. Er, dessen Feindschaft fest ist, der gemäß seiner Macht die Schulden [des Verlierers] einzieht,⁴⁴ der Siegreiche in der Versammlung, er ist der Herr der Formulierung. Die Kampfeswut des Brahmaṇaspati, der eine große Tat vollbringen wollte, wurde wahr, wie er wünschte,

der die Kühe heraustrieb und sie über den Himmel verteilte. Wie ein großer Strom sprang [die Herde] durch seine Kraft auseinander« (*RV* II 24,13f.). Zum Soma steht ein solcher Rājarsī, noch dem *Arthaśāstra* (I 6f.) das Ideal des Königs, in einer ganz besonders engen Beziehung, was wichtig ist im Blick auf seine Legitimation (siehe S. 31-34). Denn Soma ist selbst Dichter *und* Krieger.

Der Wagenwettkampf

Neben dem Wortwettstreit diente vor allem das Wagenrennen zur Ermittlung »Indras«, der sich auch hier im Sieger verkörperte: »Indra, der freigebige, macht dem nach dem Siegespreis strebenden Streitwagen, den er bestiegen hat, Vorwärtsstreben [= läßt den ⟨...⟩ Streitwagen schnell vorwärtskommen], wie der Hirte die Viehherden durch Zuruf lenkt. Unversehrt zieht er dahin als erster [den Siegespreis] zu gewinnen Suchender« (*RV* V 31,1). Die Bahn für ein solches Wagenrennen war ein langer, ebener, breiter, durch Holzbalken eingezäunter Kurs, der an einem Ende durch einen hölzernen Pfosten – die *Meta* – markiert war. Wenn alle Wagen Aufstellung bezogen hatten, wurde das Rennen gestartet, und die Wagenfahrer trieben die Pferde an. In rasender Fahrt ging es bis zum Mal, das – im Uhrzeigersinn – umfahren werden mußte, ohne daß es berührt wurde. Von dort ging es zurück zum Startpunkt, der also auch das Ziel war. Derjenige, der die Ziellinie als erster überquerte, errang, neben »unvergänglichem Ruhm« (vgl. *RV* VIII 19,6), auch den ausgesetzten Siegespreis. Dieser konnte aus Rindern und Pferden (vgl. *RV* IV 31,14) oder auch aus Frauen (siehe S. 129 und 291) bestehen. Wiederholt aber werden der Soma und die Sonne als Preise genannt, die im Wagenrennen – von »Indra« – gewonnen werden konnten.

Der Ersttrunk des Soma

Besonders nach-ṛgvedische Texte, die von der anhaltenden Popularität von Wettkämpfen zeugen, wissen zu berichten, daß der Siegespreis im Wagenrennen der Soma war: »Ein Wagenrennen fahren die [daran Teilnehmenden] um das Ersiegen des Preises. (...) Eine Schüssel mit Madhu (Soma) bringen sie dem Brahman-Priester. Vom Brahman-Priester eben erkaufte er sich dadurch [den Siegespreis]« (*Maitrāyaṇī Sambhitā* I 11,7 [S. 168,18f.; 169,12]). Er steht dem Sieger, dem (menschlichen) ›Indra‹, zu. Von besonderer Bedeutung ist nun, daß bisweilen konkretisiert wird, daß es der *Ersttrunk* des Soma ist, der den Siegespreis darstellt (siehe S. 251). Wenn dieser im *Rgveda* dem Hotṛ zukommt und wenn auch dieser ›gewählt‹ wird (siehe S. 250-253), wird man, mit gebotener Vorsicht, daraus schließen dürfen, daß der Anführer, der dies durch seinen Sieg in einem Wettkampf geworden ist, als Hotṛ fungierte. Mit anderen Worten: ›Indra‹ bekleidete das Amt des Hotṛ. Ebendies erhält eine schlagende Bestätigung durch die solenne Pravara-Liste des Agniṣṭoma, die die Priester nennt, die bei diesem Soma-Opfer fungieren: »Er wählt (...) den Hotṛ mit der Formel ›Den Indra, kraft seiner Hotṛ-Funktion (...) [wähle ich]‹« (*Āpastamba-Śrautasūtra* XI 19,5f.). Und darauf führt auch die Zuordnung von Gott und Priesteramt in dem späterhin *ṛtuyāja* genannten Ritus der Morgenpressung des Soma, dessen Bestand *RV* II 36f. für den ṛgvedischen Kult erweist (siehe S. 272): »Trink, Indra, (...) den Soma auf Grund des Hotṛ-Amtes, der du als erster ein Anrecht darauf hast« (*RV* II 36,1). Daß an dieser Stelle auch der Ersttrunk des Soma Erwähnung findet, dürfte hier Vorgetragenes bestätigen.

Diese Beziehung von Gott und Priester führt hin auf *das* charakteristische Merkmal des ṛgvedischen Kultus schlechthin. Dieser ist bilder- und tempellos und kann auf Kultbilder, in denen sich Götter ›verkörpern‹, verzichten, da diese in den zentralen Ritualen ›herbeigerufen‹ und in rituellen Epipha-

nien durch Menschen – die Priester eben – dargestellt werden. Die drängende Frage des ṛgvedischen Menschen, »wo denn der Bulle [Indra] ist« (*RV* VIII 64,7), der an seiner Seite kämpft und ihm zum Sieg über alle Feinde hilft, stellt sich somit auch, und vordringlich, innerhalb des Kultus: »Wo ist der Held? Wer erblickte Indra, der mit seinen beiden Falben auf einem Streitwagen von guter Nabe dahinzieht, der (...) nach einem sucht, der den Soma preßt?« (*RV* V 30,1). Es ist also das Darreichen des Soma, das erwirkt, daß sich Indra manifestiert (siehe S. 248f.).

Der Zeitpunkt der Wahl Indras

Zu den Siegespreisen, die in solchen Wagenrennen⁴⁵ errungen werden konnten, gehörte auch die Sonne:⁴⁶ »Dich, o Indra, rufen (...) beim Wettrennen, das die Sonne als Siegespreis hat, die Männer an« (*RV* I 63,6; vgl. I 169,2). Die »Sonne zu gewinnen« – ein immer wiederkehrender Topos in den *Rgveda*-Hymnen (siehe S. 18) – bedeutete zugleich, dem Kosmos frische »Lebenskraft« (*vāja*) für das neue Jahr einzuhauhen.

Die Streitwagen und der von ihnen beschriebene Rundkurs bilden den von Pferden gezogenen Sonnenwagen und dessen Lauf über den Himmel ab, wie nicht zuletzt die Komposition der Soma-Hymnen ausweist. Dabei versinnbildlicht die Umrundung der *Meta* durch den späterhin siegreichen Streitwagen die Überwindung des Punktes des Wintersolstitiums durch die Sonne. Es war der Sieger des Wagenrennens, der der Sonne über den dunkelsten Tag des ganzen Jahres hinweghalf. So steht zu vermuten, daß am letzten Tag des Jahres ein Wagenrennen stattfand und daß derjenige, der am Ende siegte, sich als »Indra« auswies, der die Sonne aus dem Verlies der Dunkelheit, dem Vala, befreite (siehe S. 202). Die »Epiphanie« Indras in diesen Wettkämpfen wiederholte die uranfängliche Geburt des Gottes. Denn geboren wurde dieser in der *ekāṣṭakā*-Nacht, in der (theoretisch) finstersten Nacht des

Sonnenjahres,⁴⁷ in der Nacht der Wintersonnenwende: »Die *ekāṣṭakā*-Nacht (...) gebar einen Embryo, Indra (...). Mit ihm besiegten die Götter ihre Feinde. Er wurde derjenige, der die Dasyus⁴⁸ mit seinen Kräften tötete« (*Atharvaveda* III 10,12 = *Taittirīya-Saṃhitā* IV 3,11.3).⁴⁹ So wie einst die Geburt Indras den Zustand des primordialen Chaos und die Herrschaft der Asuras beendete (siehe S. 96-99), so gilt es auch jetzt, den urzeitlichen Sieg der Devas, mit dem die Welt zum ersten Mal gewonnen worden war, zu wiederholen und der Sonne zum Sieg über die Dunkelheit zu verhelfen, und dies zu dem Zeitpunkt, da das Jahr endet (und ein neues beginnt), da mit dem steten Kürzerwerden der Tage und dem Längerwerden der Nächte der Wiedereinbruch der uranfänglichen Finsternis droht, da mit dem Abflachen der Sonnenbahn am Himmel sich der Zustand wieder einzustellen scheint, als Himmel und Erde noch aufeinanderlagen, da also die erneute Machtergreifung seitens der Asuras unmittelbar bevorzustehen scheint. Wie jener Sieg über die lebensfeindlichen Mächte der Asuras und damit die Herrschaft der Devas nur dadurch möglich war, daß mit Indra ein mächtiger Held geboren wurde, dessen Kampfestaten die Asuras ihrer Macht beraubten, so hat in jeder Neujahrsnacht eine ›Geburt‹ Indras stattzufinden, die die – scheinbar schwindende – Macht der Devas wiederherstellt und ihnen die Herrschaft für das ganze kommende Jahr sichert. Auf diese Weise trägt die Gesellschaft durch das Neujahrsfest zur Aufrechterhaltung der kosmischen und politischen⁵⁰ Ordnung bei. So ist die Grundsymbolik dieses Festes die Wende vom Chaos zum Kosmos und der Sieg des Lichts über die Finsternis⁵¹ – der Sonne wird über den kritischen Punkt des Wintersolstitiums hinweggeholfen⁵² –, und wie die Geburt Indras und sein Gewinn des Soma rituell wiederholt werden, so auch sein urzeitlicher Sieg über die Asuras.

Neujahr und Neujahrsfest

Neben den Mondphasen⁵³ diente in ṛgvedischer Zeit auch der Lauf der Sonne dazu, die stetig dahinfließende Zeit einzuteilen und ihr in Form eines Kalenders Struktur aufzuprägen. In diesem Falle markieren in aller Regel⁵⁴ die beiden Sonnenwenden, da sie leicht und sehr exakt zu bestimmen sind, Anfang, Mitte und Ende des Jahres. So spiegelt das Gavāmayana-Ritual die Teilung des – hier auf 360 Tage berechneten – Jahres in ein Halbjahr des »Nordlaufs [der Sonne]«, *Uttarāyana* oder *Devayāna* genannt, das von Ende Dezember bis Ende Juni währt, und ein Halbjahr des »Südlaufs [der Sonne]«, *Dakṣiṇāyana* oder auch *Pitryāna* mit Namen, das die restlichen sechs Monate umfaßt, wider. Getrennt werden diese beiden Jahreshälften durch die Sommer- und die Wintersonnenwende. In späterer Zeit wurden die beiden Solstitien am (sogenannten) Viṣūvant- bzw. am Mahāvratatag rituell begangen. Doch war das Fest der Wintersonnenwende, nach heutiger Rechnung in der Nacht vom 21. auf den 22. Dezember, ungleich wichtiger und daher elaborierter als das der Sommersonnenwende.⁵⁵ Mit ihm begann nach der dunkelsten Nacht des alten Jahres das neue: Dem *Śatapatha-Brāhmaṇa* zufolge war »der Mahāvratatag (. . .) der Mund des Jahres« (XII 3,1.8). Mit Hilfe der Geschehnisse am Mahāvratatag und der Erklärungen, die vedische Texte zu ihm und zur Ekāṣṭakā⁵⁶ geben, gelingt es, sich aus den Liedern des *Rgveda* selbst eine relativ gute Vorstellung vom grundsätzlichen Ablauf des ṛgvedischen Neujahrsfestes⁵⁷ zu machen.⁵⁸ Danach fand dieses *pārye divi* statt, an »dem zum jenseitigen Ufer gehörenden Tag«, der auf die Nacht der Wintersonnenwende folgte, die zu ihm gehörte.⁵⁹ In Wettkämpfen, allen voran dem Wagenrennen, wurde die Sonne wiedergewonnen⁶⁰ und damit die Dunkelheit besiegt, was der Welt neues Leben schenkte: »Im Vertrauen auf dich, o Freigebiger, sucht der Wettstreitende an dem zum jenseitigen Ufer gehörenden Tag den Siegespreis zu gewinnen« (*RV* VII 32,14; vgl. VI 23,2). Im Sieger dieser Wettkämpfe wur-