Anne Keßler-Persaud

# Sūryās Hochzeit

## Kohärenz von Text und Ritual im Ṛgveda (10.85)

Monographien zur
indischen Archäologie,
Kunst und Philologie
Band 28

HASP
HEIDELBERG ASIAN
STUDIES PUBLISHING

# Sūryās Hochzeit

**28** **Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie**

Herausgegeben im Auftrag des Stiftungsrates
der Stiftung Ernst Waldschmidt

# Sūryās Hochzeit

## Kohärenz von Text und Ritual im Ṛgveda (10.85)

Anne Keßler-Persaud

HASP
HEIDELBERG ASIAN STUDIES PUBLISHING

**ORCID**®
Anne Keßler-Persaud https://orcid.org/0009-0003-0447-3278

Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, eingereicht am 09.02.2023 unter dem Titel *Kohärenz von Text und Ritual im Sūryāsūkta als dem Hochzeitslied des Ṛgveda*.

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über https://dnb.dnb.de abrufbar.

Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz CC BY-SA 4.0 veröffentlicht. Die Umschlaggestaltung unterliegt der Creative-Commons-Lizenz CC BY-ND 4.0.

Publiziert bei Heidelberg Asian Studies Publishing (HASP), 2025

Universität Heidelberg / Universitätsbibliothek
Heidelberg Asian Studies Publishing (HASP),
Grabengasse 1, 69117 Heidelberg
https://hasp.ub.uni-heidelberg.de
E-Mail: ub@ub.uni-heidelberg.de

Die elektronische Open-Access-Version dieses Buches ist auf der Webseite von Heidelberg Asian Studies Publishing dauerhaft frei verfügbar: https://hasp.ub.uni-heidelberg.de
urn: urn:nbn:de:bsz:16-hasp-1457-1
doi: https://doi.org/10.11588/hasp.1457

Text © 2025, Anne Keßler-Persaud

ISSN 0170-8864
eISSN 2749-0793

ISBN 978-3-98887-008-7 (Hardcover)
ISBN 978-3-98887-009-4 (PDF)

*Für Ella*

# Inhaltsverzeichnis


Vorwort ..... 9

Danksagung ..... 11

1 Einleitung ..... 13
1.1 Eineinhalb Jahrhunderte indologische Forschung zum Sūryāsūkta ..... 14
1.2 Eine alternative Perspektive ..... 24

2 Eine Neuinterpretation des Sūryāsūkta in textlinguistischem Theorierahmen ..... 27
2.1 Ein kontextimmanent tragfähiger Ritualablauf ..... 31
2.1.1 Berücksichtigung post-ṛgvedischer Texte und Traditionen ..... 32
2.1.2 Hypothetischer Ritualablauf ..... 45
2.1.3 Der Ritualablauf im Text ..... 49
2.1.4 Zwischenfazit ..... 53
2.2 Der Text und seine Dimensionen ..... 54
2.2.1 Im Ṛgveda ..... 57
2.2.2 Über Mythos, Ritual, Sozialstruktur und Kosmos ..... 63
2.2.3 Bei Hochzeit, Atirātra und Neu- und Vollmondopfer ..... 68
2.2.4 Zu Ritualerklärung, Rechtsaffirmation und weiterem Textertrag ..... 72
2.2.5 Wörtliches Zusammenspiel von Grammatik, Metrum und Rhetorik ..... 79
2.2.6 Zwischenfazit ..... 127
2.3 Die Strophen und ihre *pādas* ..... 127
2.3.1 Stellenhermeneutische Analyse ..... 131
2.3.2 Zwischenfazit ..... 517
2.4 Eine kontextualisierte Übersetzung des Sūryāsūkta ..... 518

3 Kohärenz und Unsterblichkeit ..... 533
3.1 Der Ertrag dieses Buches ..... 533
3.2 Die methodische Fokussierung des Ṛgveda ..... 536
3.3 Von den Sūktas des Ṛgveda bis zum Quirlen des Milchmeeres ..... 538
3.4 Aktuelle Präsenz ṛgvedischer Werte und Problematiken ..... 549
3.5 Fazit ..... 550



Publiziert in: Anne Keßler-Persaud: Sūryās Hochzeit: Kohärenz von Text und Ritual im Ṛgveda (10.85), Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2025 (Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie, Band 28). https://doi.org/10.11588/hasp.1457

Literaturverzeichnis ..... 551
Abkürzungsverzeichnis der Primärliteratur ..... 551
Abkürzungsverzeichnis der Sekundärliteratur ..... 552
Allgemeines Literaturverzeichnis ..... 552

Verzeichnis der Strophen und *pādas* ..... 569

Verzeichnis der Vergleichstextstellen ..... 575

# Vorwort

Das vorliegende Buch befasst sich mit dem Hochzeitsritual, wie es zur Zeit des Ṛgveda konzeptualisiert wurde. Den Zugang zu diesem Ritual suche ich über das „Hochzeitslied" des Ṛgveda (10.85). Mindestens seit der Zeit der Gṛhyasūtras werden Teile dieses Liedes üblicherweise bei der in den hinduistischen Traditionen so aufwendig gefeierten Hochzeit rezitiert.

Meine Beschäftigung mit dem Hochzeitslied des Ṛgveda nimmt ihren Anfang in dem von Prof. Dr. Christoph Jamme und Prof. Dr. Stefan Matuschek geleiteten Kolleg der *Studienstiftung des deutschen Volkes* zu Mythos und Mythostheorie. Den indologischen Teil meiner Ergebnisse habe ich bereits 2007 auf dem Orientalistentag in Freiburg i. Br. präsentiert, den interdisziplinär interessanten Teil in meinem Beitrag zu unserem Sammelband (siehe Keßler 2009). Im Anschluss habe ich zunächst zur Komposition des von den Gṛhyasūtras gelehrten Hochzeitsrituals gearbeitet. Im Verlauf dieser Arbeit ist deutlich geworden, wie wünschenswert ein besseres Verständnis der Bezugstexte – allen voran des Sūryāsūkta – wäre, um eine zielführende Analyse auch der Gṛhyasūtras zu ermöglichen. Dieses Desiderat suche ich mit der vorliegenden Publikation zu erfüllen.

Es handelt sich bei diesem Buch um eine überarbeitete Fassung meiner Dissertation, *Kohärenz von Text und Ritual im Sūryāsūkta als dem Hochzeitslied des Ṛgveda*. Ich habe sie am Südasien-Institut, Kultur- und Religionsgeschichte Südasiens, der Universität Heidelberg verfasst und wurde dabei von Prof. Dr. Axel Michaels und Prof. Dr. Ute Hüsken betreut. Gegenüber der eingereichten Fassung habe ich in erster Linie den Abschnitt zum Verhältnis zwischen dem Sūryāsūkta und den Gṛhyasūtras nachgetragen (Kap. 2.1.1) sowie den hypothetischen Ritualablauf (Kap. 2.1.2) und mehrere Einzelinterpretationen (Kap. 2.3.1) präzisiert oder aufeinander abgestimmt. Wie die mir vorausgehenden Forschenden bin auch ich bei meiner ersten Lektüre des Sūryāsūkta von den in Kapitel 1 dargelegten Annahmen zum Inhalt des Sūryāsūkta ausgegangen. Mein Verständnis dieses Textes hat sich erst sukzessive verändert. Im Interpretationsprozess habe ich unzählige Hypothesen aufgestellt, die ich im Revisionsprozess wieder habe fallen lassen. Es ist unwahrscheinlich, dass mir gelungen ist, in allen Einzelheiten den idealen Ritualablauf auszumachen. Im Prinzip ist der Revisionsprozess also auch jetzt nicht abgeschlossen, sondern zum Zweck der Publikation unterbrochen. Unter der nach Einreichung meiner Dissertation erschienenen Literatur habe ich kurze Verweise auf Norelius (2023) sowie auf Jamisons (2024) Kommentar zu ihrer Übersetzung des Sūryāsūkta nachgetragen.

Publiziert in: Anne Keßler-Persaud: Sūryās Hochzeit: Kohärenz von Text und Ritual im Ṛgveda (10.85), Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2025 (Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie, Band 28). https://doi.org/10.11588/hasp.1457

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, den ideellen Ablauf des Hochzeitsrituals ṛgvedischer Zeit zu erforschen. Zu diesem Zweck frage ich das als Teil des Ṛgveda überlieferte Sūryāsūkta (RV 10.85), bei dem es sich nach allgemeiner Auffassung um das Hochzeitslied dieser alten Textsammlung handelt, mithilfe textlinguistischer und hermeneutischer Verfahren auf seine Kohärenz hin ab. Mit der Arbeit belege ich, dass es entgegen der indologischen *communis opinio* möglich ist, das Sūryāsūkta als kohärenten Text zu verstehen, der einen kohärenten, mythologischen Ritualablauf kommuniziert.

Entsprechend der angewandten Methoden umfasst diese Arbeit zwei Hauptteile. Diesen Hauptteilen stelle ich einen hypothetischen Ritualablauf voraus, der sich als Ergebnis meiner Arbeit verstehen lässt. In dem ersten, textlinguistischen Analyseteil nehme ich unter Rückgriff auf das Textkonzept von Kirsten Adamzik (Univ. Genf) situativen Kontext, Thema, Funktion und sprachliche Gestalt des Sūryāsūkta in den Blick. Es zeigt sich, dass vor allem die Kohäsionsmittel, die sich nicht schon aus dem thematischen Zusammenhang des Textes ergeben, formal fassbar eine hohe Kohärenz der überlieferten, sprachlichen Gestalt des Sūryāsūkta belegen, denn das alte Lied weist eine – bisher noch nicht erkannte – komplexe, aber deutlich komponierte, metrische und rhetorische Gesamtstruktur auf, die die ermittelte, inhaltliche Aussage des Liedes stützt.

In dem stellenhermeneutischen Analyseteil interpretiere ich die Strophen des Sūryāsūkta *pāda*-weise. Um anachronistische Annahmen zu vermeiden und die einzelnen Aussagen zu konsolidieren, ziehe ich ausschließlich Vergleichstextstellen des Ṛgveda heran, die begriffliche Übereinstimmungen mit dem entsprechenden *pāda* des Sūryāsūkta aufweisen. Diese strikte Begrenzung auf den Kontext des Ṛgveda ermöglicht die Revision zahlreicher, in anderen indologischen Deutungen als sicher vorausgesetzter Annahmen. Die zentralsten inhaltlichen Revisionen sind zum einen, dass Sūryā nicht Soma, sondern – ṛgvedischer Vorstellungswelt entsprechend – die Aśvins heiratet, und zum anderen, dass die primär thematisierte Bindung nicht die zwischen den Eheleuten, sondern die identifikatorische Bindung zwischen Hausherr und Hausfeuer ist.

Die Arbeit schließt mit einer kontextualisierten Neuübersetzung des Sūryāsūkta, die die neu gewonnenen Erkenntnisse kompakt zugänglich macht.

# Danksagung

An erster Stelle möchte ich meinem Promotionsbetreuer, Prof. Dr. Axel Michaels, und meiner Promotionsbetreuerin, Prof. Dr. Ute Hüsken, herzlich dafür danken, dass sie mich an der Universität Heidelberg willkommen geheißen haben, dafür, dass sie mir den Quellentextwechsel von den Gṛhyasūtras hin zum Ṛgveda gewährt und diesen mitgetragen haben, und für die immer hilfreiche Diskussion meiner Ideen vor und nach diesem Wechsel. Ihrer beider Unterstützung hat mir den Abschluss meiner Dissertation ermöglicht. An zweiter Stelle gilt mein großer Dank Dr. Per-Johan Norelius, der freundlicherweise eine Stellungnahme zu meiner Arbeit verfasst hat und dem ich wertvolle Hinweise verdanke. Auch Dr. Werner Knobl möchte ich posthum danken, da er mir zugesagt hatte, meine Dissertation vor ihrer Publikation zu lesen; über seinen Rat wäre ich glücklich gewesen.

Weiterhin möchte ich der Stiftung Ernst Waldschmidt für die Aufnahme meiner Dissertation in die Schriftenreihe *Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie* danken. Diese Unterbringung bedeutet mir viel – nicht zuletzt, weil ich mein Studium der Indologie noch in der so genannten „Villa Waldschmidt" begonnen habe, dem ehemaligen Wohnhaus des Stiftungsgründers, das er dem Göttinger Seminar für Indologie und Tibetologie vermacht hatte.

Für das freundliche Korrektorat danke ich Gerrit Koehler und für die angenehme Zusammenarbeit bei der Vorbereitung der Publikation den Mitarbeiterinnen von *Heidelberg Asian Studies Publishing*. Darüber hinaus gilt mein Dank dem Dekanat der Philosophischen Fakultät der Universität Göttingen, dem Sprachwissenschaftlichen Seminar der Universität Göttingen – für all die Scans und langen Leihgaben während des Corona-Lockdowns –, Kolleginnen und Kollegen, Freundinnen und Freunden sowie meiner Familie, die mir bei der Organisation meines Projektes in verschiedener Hinsicht zur Seite gestanden haben. Insbesondere möchte ich von Herzen meinen Eltern für ihre liebevolle Unterstützung und meiner besten Freundin, Eva Schultz, für ihre freundschaftliche Unterstützung danken.

Publiziert in: Anne Keßler-Persaud: Sūryās Hochzeit: Kohärenz von Text und Ritual im Ṛgveda (10.85), Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2025 (Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie, Band 28). https://doi.org/10.11588/hasp.1457

# 1 Einleitung

Hinduistische Hochzeiten sind Großereignisse. Die hohe Anzahl von Gästen und die reiche Ausstaffierung des Brautpaares sind berühmt, ebenso die Komplexität des zugehörigen Opferrituals und die bisweilen übersteigerte Subordination der Brautgeberseite, die in ruinösen Dowry-Forderungen kulminieren kann.[1] All dies ist Ausdruck der großen Bedeutung, die die Hochzeit für die involvierten Menschen trägt. Mit ihr verändert sich das Leben von Braut und Bräutigam sowie von deren Familien.

Der konkrete Ablauf des Hochzeitsrituals wird oft mithilfe von regional verbreiteten Ritualhandbüchern gestaltet.[2] Diese Ritualhandbücher basieren in der Regel auf einem bestimmten Gṛhyasūtra, das die Reihenfolge der zentralen Riten vorgibt. Die Gṛhyasūtras, die „Leitfäden für die häuslichen [Rituale]", wurden etwa in dem Zeitraum zwischen 500 v. Chr. und 500 n. Chr. verfasst und gehören unterschiedlichen, vedischen Schulen an. Gegenüber dem eigentlichen Veda, der „gehörten" Śruti-Literatur, werden sie zur „erinnerten" Smṛti-Literatur gezählt. Sie lehren eine jeweils eigene Version des Hochzeitsrituals. Die folgenden Riten werden Gutschow/Michaels (2012: 9) zufolge in allen Gṛhyasūtras genannt und können entsprechend als ritueller Kernbestand des Smārta-Rituals, also des auf den Smṛti-Texten basierenden Hochzeitrituals, gelten:

> [A]strologically determining the auspicious moment, selecting/receiving the groom (*kanyāvaraṇa*), the couple clasping hands (*pāṇigrahana*), seven steps (*saptapadī*), circumambulation of the fire (*agnipradakṣiṇa*), stepping on a stone (*aśmārohaṇa*), oblation into the fire with roasted rice (*lājāhoma*), looking at the Pole Star (*dhruvadarśana*), and to consummate the marriage after *caturthī* (Gutschow/Michaels 2012: 9).

Mindestens seit der Zeit der Gṛhyasūtras werden zu manchen dieser zentralen Riten sowie zu manchen traditionsspezifischen Riten einzelne Strophen des Sūryāsūkta rezitiert. Die *sūtrakāras* nennen die Strophen in einer anderen Reihenfolge als in dem alten Text. Das zum Ṛgveda gehörige Śāṅkhāyana-Gṛhyasūtra zitiert – in dieser Reihenfolge – die Strophen 23, 43, 6–7, 47, 28, 46, 36–41, 24, 12,

1 Zur Dowry siehe Tambiah (1973), zu „Dowry Deaths" Wezler (1998), zur Ökonomie der Hochzeit in der Newar-Tradition Gutschow/Michaels (2012: 38–56).

2 Siehe Gutschow/Michaels (2012: 9), Keßler-Persaud (2009: 226).

Publiziert in: Anne Keßler-Persaud: Sūryās Hochzeit: Kohärenz von Text und Ritual im Ṛgveda (10.85), Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2025 (Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie, Band 28). https://doi.org/10.11588/hasp.1457

16, 10, 20, 32, 31, 27, 29–30, 33, 44, 42–47.[3] Die meisten anderen *sūtrakāras* nutzen nur den zweiten Teil des Sūryāsūkta.[4]

Neben anderen Faktoren hat die Art und Weise, in der Teile des Sūryāsūkta in den Gṛhyasūtras reaktualisiert werden, dazu geführt, dass das Sūryāsūkta nach indologischer *communis opinio*,[5] wie unten ausführlich dargelegt wird, als insgesamt wesentlich inkohärenter Text konzeptualisiert wird. Als solcher lässt sich das Sūryāsūkta – der älteste, mit der Hochzeit beschäftigte Sanskrit-Text – bisher nur in geringem Maß für das Verstehen des vedischen wie brahmanisch-hinduistischen Hochzeitsrituals nutzbar machen.

Mit der vorliegenden Arbeit möchte ich überprüfen, inwieweit sich die in der indologischen Forschung festgestellte Inkohärenz des Textes im Text selbst und inwieweit sie sich in den Textualitätsannahmen der betreffenden IndologInnen begründet. Wenn nur letztere Annahmen ein kohärentes Verständnis des Textes verhindern und unter Anpassung derselben eine kohärente Interpretation des Sūryāsūkta erstellt werden kann, dann wird das Sūryāsūkta möglicherweise einen Blick in die Ritualwelt vor rund dreitausend Jahren eröffnen und kann dann zu einem Fundament für das Verstehen des Smārta-Hochzeitsrituals werden.

## 1.1 Eineinhalb Jahrhunderte indologische Forschung zum Sūryāsūkta

Das Verdienst der indologischen Erstinterpretation des Sūryāsūkta kommt Haas (1862: 269–279) zu. In der Einleitung seiner im Hauptteil den Gṛhyasūtras gewidmeten Studie der „Heirathsgebräuche der alten Inder“ präsentiert er eine elfseitige Analyse des Sūryāsūkta. Seitdem sind gut einhundertfünfzig Jahre vergangen, in denen sich verschiedene Forscherinnen und Forscher in unterschiedlichem Umfang mit dem Sūryāsūkta auseinandergesetzt haben. Dennoch bleibt die Arbeit von Haas bis heute von Bedeutung, denn manche seiner Interpretationen wurden in den vergangenen anderthalb Jahrhunderten zwar widerlegt, aber

3 Siehe ŚGS (1.5.1–1.17.10).

4 Keßler (2009: 223) führt als Beispiel PGS (1.3.1–1.11.10) an, das – in dieser Reihenfolge – die Strophen 47, 44, 40, 41, 37, 38, 33 des Sūryāsūkta nennt.

5 Die Bezeichnung von Forschungsergebnissen als „indologische *communis opinio*“ leite ich aus meiner unten gegebenen Analyse der Übersetzungen und Interpretationen des Sūryāsūkta ab (Kap. 2.2 und 2.3). Das *gros* der betreffenden Arbeiten entstammt dem Fachgebiet der Indologie, manche Werke wären präzise jedoch (auch) der Sprachwissenschaft, der Religionswissenschaft oder anderen Fächern zuzuordnen. Der Lesbarkeit halber sehe ich von solcher präzisen Unterscheidung der wissenschaftlichen Fachgrenzen ab.

andere werden mindestens im Wesentlichen bis heute von führenden IndologInnen vertreten. Haas' Ausführungen lassen sich zu vier Analyseergebnissen zusammenfassen. In mehreren Punkten schließen diese an die Anukramaṇī an, auf die Haas zu Beginn seiner Ausführungen verweist, „so weit ich sie" – wie er schreibt – „aus den Notizen der Commentare zu den Sūtren kenne" (ebd. 269).[6]

a) Im Sūryāsūkta sieht Haas (1862: 269) seiner Lektüre der Anukramaṇī folgend eine „Sammlung" verschiedener, auf die Hochzeit bezogener Strophen, die keine „zusammenhängende Entwickelung der Gedanken" zeigen, sondern lediglich nach zwei Hauptmotiven sortiert sind.
b) Die erste Hälfte des Sūryāsūkta handelt Haas (1862: 270–273) zufolge von Somas und Sūryās Hochzeit, wobei Soma den Mond und Sūryā die Sonne verkörpere. Diese Hochzeit sei „die Verherrlichung des göttlichen Urbilds aller menschlichen Ehe" (ebd. 269). Die Aśvins, die im ersten Teil des Sūryāsūkta mehrfach genannt werden, erwähnt Haas in seiner Abhandlung nicht.
c) In der zweiten Hälfte des Sūryāsūkta ist mit Sūryā, so schreibt Haas (1862: 273), „nicht die Sonne, sondern die Braut der Menschen" gemeint. Zu diesem Schluss sieht Haas sich gezwungen,[7] weil der zweite Textteil nach seinem Textverständnis im Wesentlichen zum einen die Menstruation thematisiert, zum anderen den Wunsch, „daß die Gatten fest vereint" sein mögen (ebd. 273–276).
d) Zum Schluss untersucht Haas (1862: 276–278) das Sūryāsūkta „auf die Spuren der ältesten Ceremonieen" (ebd. 276), d. h. Spuren indo-europäischen Brauchtums. Im ersten Teil sieht er die Sitte, „Brautwerber zu den Eltern der Auserkorenen zu schicken", als alt an; im zweiten Teil Brautzug, Ergreifen der Brauthand und Fortführen der Braut aus dem Vaterhaus. Implizit sondert Haas diese „indo-europäischen" Riten von den zuvor genannten – indischen – Riten ab.

Haas' Ergebnisse sind nicht unangefochten – die entsprechenden indologischen Forschungsarbeiten nenne ich unten –, sind aber in mehreren Kernpunkten bis heute indologische *communis opinio*. Haas' erstes Ergebnis betrifft die Frage der Kohärenz des Sūryāsūkta, das zweite die Frage nach Identität und kosmischen

6 Die Anukramaṇī nennt als Thema der Strophen 6–16 des Sūryāsūkta die „eigene Hochzeit" (*svavivāham*) – von Soma und Sūryā – und als Thema der Strophen 20–28 „Hochzeitsmantras der Menschen" (*nṛṇāṃ vivāhamantra°*). Und Sāyaṇa, den Weber (1862) mehrfach zitiert, vermerkt zur Strophe 1, *svapatiṃ somaṃ sūryā stauti*, und zur Strophe 21, *ābhir nṛṇāṃ vivāhaḥ stūyate*.

7 Die an sich naheliegendere Deutung, dass es auch im zweiten Teil um Sūryā geht, gilt Haas (1862: 273) als Ausdruck „einer jedenfalls sehr respektwidrigen Art, von der Sonnengöttin zu reden"; er schließt sie deshalb aus.

Entsprechungen der im Lied genannten Akteure, und das dritte die Frage nach dem Ablauf des „menschlichen“ Hochzeitsrituals. Haas’ viertes Ergebnis betrifft die Kategorisierung der Riten, aus denen das Hochzeitsritual dem Sūryāsūkta zufolge aufgebaut ist.

### a) Kohärenz

Sehr viele IndologInnen sehen das Sūryāsūkta – wie Haas – als Sammlung hochzeitsbezogener Sprüche an und verstehen es damit als wesentlich inkohärenten Text. Stellvertretend für diese verbreitete Auffassung mögen hier eine ältere Anthologie sowie das jüngste Überblickswerk zum Ṛgveda zitiert werden. MacDonell (1922: 82) klassifiziert das Sūryāsūkta als „lacking poetical unity“[8] und vergleichbar sind auch Brereton/Jamison (2020: 164) der Ansicht, das Sūryāsūkta sei „clearly made up of separate pieces somewhat haphazardly joined together“. In den Strophen 1–19 sehen sie einen „fairly coherent account of the wedding of Sūryā“; die restlichen Strophen seien „more appropriate to the current, human wedding“ (Jamison/Brereton 2014: 1519 f.). Der erste Indologe, der diese verbreitete Auffassung infrage stellt, ist Winternitz (1908). Er widmet dem Sūryāsūkta zwei Seiten seiner *Geschichte der indischen Litteratur* (ebd. 93 f.). Dieser Beitrag ist trotz seiner Kürze sehr einsichtsreich.[9] Denn anders als seine Vorgänger – und viele seiner NachfolgerInnen – sieht Winternitz (1908: 93) im gesamten Sūryāsūkta nur ein Thema behandelt: „die Hochzeit der Sūryā“.[10] Diese Annahme ermöglicht ihm, den auch nach seiner Darstellung nur losen Zusammenhang der 47 Strophen anders als seine Vorgänger zu erklären. Er wendet sich explizit gegen die verbreitete Auffassung, …

> […] daß diese Verse – wie das zum Teil bei den Totenbestattungshymnen der Fall ist – bloß aus dem Rituell zusammengestellt wurden;[11] […] wie wenn in einem Gebetbuch alle bei den Hochzeitsriten zu verwendenden Sprüche in einem Kapitel vereinigt sind (Winternitz 1892b: 93).

8 Diese Sichtweise erlaubt MacDonell (1922: 82–84), einzelne Strophen zur Übersetzung herauszugreifen. Er berücksichtigt lediglich die Strophen 18 f., 26 f., 31 f., 36, 38, 42, 44 und 47 des Sūryāsūkta.

9 Es ist zu bedenken, dass sich kaum jemand so ausführlich mit dem spätvedischen Hochzeitsritual auseinandergesetzt hat wie Winternitz. Er ist der Verfasser der Monographie *Das altindische Hochzeitsrituell* (1892a) und des Artikels „On a Comparative Study of Indo-European Customs, With Special Reference to the Marriage Customs“ (1892b).

10 So auch bereits Winternitz (1892b: 287): „In the famous hymn of the Rigveda […] the nuptials of Sûryâ (a solar goddess) are described“.

11 Dagegen schreibt Renou (1956: 244): „La discontinuité de ces formules, la reprise à intervalles de thèmes analogues, montrent assez comment la poésie, en l’occurrence, a été ajustée aux commodités de la liturgie.“

Stattdessen stellt Winternitz (1892b: 93) das Sūryāsūkta zu den *ākhyāna*-Hymnen, d. h. er sieht in ihm ein „epischen Stück", dessen 47 Strophen ehemals durch erzählerischen Prosatext zu verbinden waren. Winternitz stellt mit diesen Worten die Hypothese auf, dass es sich beim Sūryāsūkta zwar nicht um einen eigentlichen Text, doch aber um ein sinnvolles Textgerüst – oder Literaturgerüst – handelt. Leider hat Winternitz keine Analyse publiziert, die seine Hypothese im Einzelnen untermauern könnte. Wie Winternitz nehmen auch manche spätere IndologInnen an, dass das gesamte Sūryāsūkta von Sūryās Hochzeit handelt.[12] Jedoch wird in diesen Arbeiten aus der thematischen Einheit entweder keine Kohärenz des Textes abgeleitet oder es werden nur einzelne Strophen bzw. Textabschnitte analysiert, sodass diese Arbeiten das Sūryāsūkta nicht insgesamt als kohärent ausweisen können. An diese Arbeiten kann die vorliegende Studie aber anknüpfen.

Eine lückenlose Analyse des Sūryāsūkta legt zuerst Menski (1984) mit seiner Dissertationsschrift *Role and ritual in the Hindu marriage* vor. Wie Winternitz' Ansatz ist auch Menskis Arbeit bezüglich des Sūryāsūkta vor allem aufgrund der guten theoretischen Annahmen wichtig. Noch deutlicher als Winternitz erkennt er den alten Text als Dichtung an, wenn er schreibt, „we have no ritual manual before us, but a symbolic poetical account of ideal proceedings" (ebd. 277), „the oldest Indian drama on marriage", „a marvellous piece of Ṛgvedic poetry, composed with great skill, and without any redundant element" (ebd. 273). Im Einzelnen ist Menskis (ebd. 221–283) detaillierte Analyse des alten Textes einsichtsreich, im Ganzen bleibt sie aber weit hinter Menskis theoretischen Annahmen zurück – vor allem weil es ihm trotz der umfassenden Kritik, die er an seinen VorgängerInnen übt (ebd. 49–52), nicht gelingt, sich von den etablierten Vorstellungen zu lösen. So teilt Menski das Sūryāsūkta wie beinahe alle IndologInnen vor ihm wesentlich in zwei Teile ein. Wie üblich bestimmt er die Strophen 1–17 bzw. „vielleicht" die Strophen 1–19 als ersten Teil, der den Mythos von Somas und Sūryās Hochzeit erzähle (ebd. 274). Bezüglich seines zweiten Teils, also der Strophen 23–47, betont Menski (ebd. 222 f.) – durchaus zielführend –, dass auch dieser als Mythos zu verstehen sei. Leider fällt er *de facto* dann jedoch zurück in die binäre Opposition von Mythos und Ritual, indem er den ersten Teil als „truly mythological account of a supernatural union," den zweiten dagegen als „another kind of myth, a 'lesser myth', perhaps, with a higher degree of direct relation to social reality" bezeichnet (ebd. 222 f.). Zudem erklärt Menski (ebd. 234) mehrere Strophen zu Interpolationen. Wie die meisten seiner VorgängerInnen

12 Siehe Kane (1941: 526), Falk (1942: 27), Bhat (1979: 63/68), von Simson (1986: 208), Oberlies (1998: 316, 2012: 289), Keßler (2009: 219), Sakamoto-Gotō (2010: 1122 f.). Mit einiger Vehemenz – jedoch ohne Argumente anzuführen – wendet Menski (1984: 222 Fn. 1) sich gegen die Position der thematischen Fokussierung des Sūryāsūkta auf Sūryās Hochzeit.

nimmt auch Menski den Text also nicht „as it stands".[13] Und schon damit muss auch seine Interpretation sich seinem eigenen Urteil beugen, dass „imperfect interpretations of the Sūryāsūkta" es bis dato unmöglich gemacht hätten, ein angemessenes Bild der historischen Entwicklung hinduistischer Hochzeiten zu zeichnen (ebd. 273).

### b) Soma und Sūryā – und die Aśvins

In der Indologie besteht absolute Einigkeit darüber, dass mindestens der erste Teil des Sūryāsūkta – wie von Haas dargestellt – die Hochzeit von Soma und Sūryā zum Thema habe. Den Aśvins wird von den meisten IndologInnen direkt die Rolle von Brautwerbern zugewiesen. Weitgehende Einigkeit besteht weiterhin darüber, dass die Protagonisten und der Ritualverlauf kosmische Entsprechungen haben.[14]

Die bereits von Haas festgestellte Identifizierung Somas mit dem Mond ist in der Indologie wenigstens für das Sūryāsūkta unangefochten. Hillebrandt (1891: 300–318) argumentiert sogar – vom Sūryāsūkta ausgehend –, dass Soma bereits im Ṛgveda auf kosmischer Ebene der Mond sei. Oldenberg (1894: 599–612) kritisiert Hillebrandts „Theorie" in einem ausführlichen Exkurs zu seiner *Religion des Veda*. Er selbst fokussiert die Identifikation Somas mit der Sonne (ebd. 183)[15] und kommt zu dem Schluss, dass Soma nur im Sūryāsūkta mit dem Mond identifiziert sei; ansonsten sei „Soma kein Mondgott" (ebd. 612). Oldenbergs Ansicht kann heute als indologische *communis opinio* gelten.[16] So sieht Dexter (1984: 137 Fn. 5) in der neuen Identifikation Somas mit dem Mond die Grundlage für Somas Ehe mit Sūryā: „By the time the tenth book of the Rigveda was composed, the Somaplant-god was enough identified with the moon that he could be betrothed to the sun-maiden". Allerdings fehlt bisher eine überzeugende Erklärung für die Gründe der neuartigen Identifikation. Die vorliegende Arbeit sucht diese im Handlungsablauf des Hochzeitsrituals.

Auch Sūryās kosmische Entsprechung ist umstritten. Zunächst findet Haas' Interpretation, der zufolge Sūryā die Sonne ist, – trotz des maskulinen Genus, das

13 Menski (1984: 235) kritisiert: „Nobody took the text [*scil.* the Sūryāsūkta] as it stands and tried to establish criteria for our understanding of it".

14 Nur Bergaigne (1883: 486) wendet sich aufs deutlichste gegen diese Interpretation. Die Verbindung von Soma und Sūryā will er stattdessen „dans l'ordre des idées liturgiques" erklären (ebd. 490). Mit diesem Perspektivenwechsel gelangt Bergaigne zu der Überzeugung, dass Sūryā „la parole sacrée" sei, Soma der Soma-Trunk (ebd. 492).

15 Vgl. Hillebrandt (1891: 456–472).

16 Siehe z. B. Brereton/Jamison (2020: 80 f.).

die indische Tradition der Sonne zuweist[17] – breite Zustimmung.[18] Der erste Indologe, der diese Identität infrage stellt, ist Hillebrandt (1899: 41). Er argumentiert, dass Sūryā eine Form von Uṣas, der deifizierten Morgenröte, sei.[19] Oldenberg (1912: 53) widerlegt diese Interpretation, macht aber selbst keinen alternativen Deutungsvorschlag.[20] Erst Steets (1993) findet in ihrer Dissertationsschrift, *The sun maiden's wedding*, eine überzeugende Antwort. Sie assoziiert Sūryā mit dem „predawn glow", also dem Morgengrauen, das der Morgenröte vorausgeht (ebd. 158, 161). Mehrere IndologInnen folgen dieser Interpretation[21] und auch ich baue in der vorliegenden Arbeit auf ihr auf.

Allerdings kann die Identität von Soma und Sūryā mit Mond und Morgengrauen nicht alle Ebenen des Sūryāsūkta erklären, denn mehrere Strophen sprechen recht deutlich von Sonne und Mond. Auf diesen Strophen bauen neben den frühen Indologen (siehe oben) auch spätere ForscherInnen ihre Argumentation auf, dass Sonne und Mond die kosmischen Entsprechungen von Sūryā und Soma seien.[22] Auch diese Auffassung greife ich im Folgenden auf.

Zur Rolle der Aśvins äußert sich Haas (1862: 276) nur insoweit, als dass er – ohne die Aśvins dabei namentlich zu nennen – verzeichnet, „daß es schon in ältester Zeit Sitte war, Brautwerber zu den Eltern der Auserkorenen zu schicken". An diesen Vermerk anschließend sehen die meisten IndologInnen in den Aśvins direkt die Brautwerber Sūryās.[23]

---

17 Bereits Haas (1862: 271) weist auf das maskuline Genus der Sonne hin, meint aber, dass dies „an unserer Erklärung nichts ändern [kann]". Ehni (1879: 170) sucht Sūryā als „eine bestimmte Phase der Sonne" zu erklären, die anders als die Sonne selbst feminines Genus habe.

18 Siehe Weber (1862: 184), Graßmann (1877: 480 f.), Ehni (1879: 170), Zimmer (1879: 315), Oldenberg (1894: 213 f.); zur Diskussion der Idee siehe auch Haas (2022: 206–208).

19 Winternitz (1908: 93) akzeptiert diese Interpretation.

20 Anders als in der ersten Ausgabe seiner *Religion des Veda* fragt Oldenberg (²1917: 213 f.) in der zweiten Ausgabe lediglich: „Ist die indisch-lettische Sonnentochter die Dämmerung, ist sie die ‚Wolkenfrau'? Oder ist sie nicht eine Erscheinungsform der Sonne selbst? Ich lasse das dahingestellt". Auch andere Indologen machen explizit, dass die kosmische Identität Sūryās unklar ist (siehe Keith 1925: 119, Lommel 1956: 98).

21 Siehe Falk (1993: 76), Oberlies (1998: 316; 2012: 173), Keßler (2009: 219).

22 Siehe Falk (1942: 29 f.), Elizarenkova/Syrkin (1965: 177), von Simson (1986: 208), Elizarenkova (1999: 483), Sakamoto-Gotō (2010: 1122 f.).

23 Siehe Weber (1862: 181), Ludwig (1876: 534; 1883: 396), Graßmann (1877: 481), Oldenberg (1889: 8), Geldner (1951,3: 268), Renou (1956: 82, 244), Elizarenkova/Syrkin (1965: 184), Sengupta (1965: 6 f.), Elizarenkova (1999: 220), Keßler (2009: 221), Jamison (2001: 305), Jamison/Brereton (2014: 1522).

> Während sonst die beiden Aśvinen als Gatten der Suriā […] erscheinen (vgl. z. B. 339),[24] so scheinen sie hier zu Brautwerbern herabzusinken, während Soma […] sich mit ihr vermählt (Graßmann 1877: 480 f.).

Das Verdienst, den Mythos von den Aśvins und Sūryā auch im Sūryāsūkta erkannt zu haben, kommt Pischel (1889: 28) zu. Da er von dem Text jedoch keine Kohärenz erwartet, stellt er den alten Mythos von den Aśvins und Sūryā dem neuen Mythos von Soma und Sūryā gegenüber. Er schreibt, es sei „[…] von Wichtigkeit hervorzuheben, dass in dem Sammelliede 10, 85 zwei ganz verschiedene Legenden von der Sūryā zusammengeworfen sind". Oldenberg wendet sich gegen Pischels Interpretation. Er verficht mit Nachdruck die Position, dass im Sūryāsūkta Soma der Bräutigam und die Aśvins nur die Werber seien.

> Glauben wir also – wie dies übrigens der althergebrachten Auffassung entspricht – in X, 85 Soma als den Gatten der Sūryā zu erkennen, so muß weiter hervorgehoben werden, daß wir die für P[ischel] im Vordergrund stehende Vorstellung von den Aśvin als Gatten der Sūryā in diesem Liede n i c h t antreffen (Oldenberg 1889: 8, Hervorhebung im Original).

In der Folge etabliert sich die Ansicht, dass das Sūryāsūkta einen *anderen* Mythos erzählt als die übrigen Lieder des Ṛgveda.[25] Steets (1993: 154–156) sucht diese verwunderliche Varianz damit zu erklären, dass die indo-europäischen Sonnenmädchen, zu denen auch Sūryā gehört, typischerweise in Beziehung zu mehreren Männern stünden.

> The reasons for this variance are, however, unclear, except for the probability that the story originally stressed the maiden's multiple suitors,

24 Für den Ṛgveda insgesamt betont auch Jamison (2001: 305): „Sūryā and the Aśvins are the fixtures".

25 Siehe Falk (1942: 31), Oberlies (2012: 52), Brereton/Jamison (2020: 83). Auch Walker (2015: 58) betont: „We have […] two traditions about Sūryā. In book 10 of the *Ṛgveda*, she marries Soma to please her father. In the earlier books of the *Ṛgveda*, she runs off with the the Aśvins to please herself". Wie bereits O'Flaherty (1981: 272), die in den Aśvins „unsuccessful suitors" sieht, versucht auch Walker, die „zwei" Mythen für das Sūryāsūkta miteinander in Einklang zu bringen. Walker (2015: 51) zeigt sich der Ansicht, Sūryās Beziehung zu den Aśvins erscheine im Sūryāsūkta „only as a brief interlude (*RV* 10: 85, 14–16), since it interferes with the main theme of the hymn, Sūryā's marriage with Soma". Datta (1996: 93) vertritt – ohne dies mit Argumenten zu untermauern – die Ansicht, das Sūryāsūkta würde von der Hochzeit einer Seherin Sāvitrī Sūryā mit den Aśvins erzählen.

> one of whom became her husband, the chosen one varying from tale to tale (Steets 1993: 156).

Mit der vorliegenden Arbeit hinterfrage ich die Annahme von Mythosvarianten, denn es kann als unwahrscheinlich gelten, dass ein Lied Aufnahme in den Ṛgveda gefunden haben sollte, das der etablierten Mythologie in so eklatanter Weise widerspricht.

### c) „Menschliches" Hochzeitsritual

In der Indologie besteht Einigkeit darüber, dass mindestens die zweite Hälfte des Sūryāsūkta – wie bereits von Haas (1862: 273–276) skizziert – das Hochzeitsritual zum Thema hat. Das Verdienst der ersten, lückenlosen Zuordnung der Strophen zu möglichen rituellen Anlässen kommt Haas' Lehrer Weber (1862) zu. Letzterer ergänzt Haas' Studie durch eine im selben Band publizierte Übersetzung des Sūryāsūkta sowie des atharvavedischen Hochzeitsliedes und weiterer hochzeitsrelevanter Lieder des Atharvaveda. In der Einleitung zu seinem Beitrag beschreibt Weber seine Arbeitsmethode:

> Ich habe dabei jedem Verse gleich alle die Stellen zugefügt, in denen er sich in den grihyasūtra citirt, resp. verwendet findet: da indeß diese Verwendung oft bereits eine sehr sekundäre ist, so habe ich versucht je aus dem Inhalt der Verse selbst die Situation, zu der sie gehören, zu erkennen, und durch Vertheilung in kürzere Abschnitte diese meine Auffassung markirt (Weber 1862: 177 f.).

Weber gleicht die Strophen des Sūryāsūkta also an erster Stelle mit den Anweisungen der Gṛhyasūtras ab. Erst an zweiter Stelle wendet er sich, wenn die rituellen Leitfäden kein einheitliches oder überzeugendes Bild bieten, detaillierter dem Inhalt des Sūryāsūkta zu. Auf Grundlage dieser zweistufigen Analyse teilt er das alte Lied in die folgenden Abschnitte ein.[26]

> Das *sūryāsūktam*.
> 1) Die Schilderung der Hochzeit der sūryā v. 1–16, mit v. 17–19 als Nachtrag […]
> 2) Beim Besteigen des Wagens durch die vermählte Braut v. 20–22 […]
> 3) Beim Fortfahren in die neue Heimath v. 23–26 […]
> 4) Bei der Ankunft v. 27 […]

26 Als zehnten Abschnitt nennt Weber (1862: 194) sechs *pariśiṣṭa*-Strophen, die sich in zwei der von ihm verwendeten Handschriften finden.

5) Bei Ablegung des befleckten Brauthemdes nach der Brautnacht v. 28–30 […]
6) Während des Zuges in die neue Heimath v. 31–33 […]
7) Beim Ablegen des Brauthemdes und Uebergabe desselben an den Priester v. 34–35 […]
8) Bei der Vermählung, d. i. der Ergreifung der Hand der Braut durch den Bräutigam und dem Herumführen um das Feuer v. 36–41 […]
9) Beim Empfange der Braut in ihrer neuen Heimath v. 42–47 […] (Weber 1862: 178–192).

Diese Abschnitte ergeben keinen chronologischen Handlungsablauf. Dennoch werden sie von vielen der frühen Indologen unverändert oder beinahe unverändert übernommen;[27] selbst die Darstellung mancher späterer IndologInnen stimmt in den wesentlichen Punkten bzw. mindestens in der Annahme, dass die Strophen des Sūryāsūkta nicht dem Ritualablauf folgen, mit Webers Darstellung überein.[28] Eine teilweise Ausnahme bilden van Nooten/Holland (1994: 525), die – der Anukramaṇī folgend[29] – als Thema der Strophen 32–47 „Sūryā" nennen.[30] Andere Indologen verfolgen andere Ansätze, die das Sūryāsūkta jedoch ebenfalls – nur auf andere Weise – den Gṛhyasūtras unterordnen. Manche Indologen stellen das Sūryāsūkta so um, dass es zum Ritualablauf der Gṛhyasūtras passt;[31] andere „rekonstruieren" einen Ablauf durch Abgleich des Ṛgveda mit den Gṛhyasūtras, ohne dabei das Sūryāsūkta als Text zu fokussieren;[32] und wieder andere klammern das Sūryāsūkta insgesamt aus und begrenzen ihre Ausführungen zum „vedischen" Hochzeitsritual auf die Anweisungen der Gṛhyasūtras.[33]

Erst ein Jahrhundert nach Webers (1862) Übersetzung werden die von ihm vorgenommenen Zuordnungen wirklich infrage gestellt. Dieses Verdienst kommt

27 So verweist Ludwig (1883: 394–400) auf Weber und Haas; Graßmann (1877: 480–483) auf Weber; Griffith (1892: 274) auf Ludwig. Auch MacDonells (1922: 82–84), Geldners (1951,3: 267) und Renous (1956: 244) Einteilungen des Sūryāsūkta widersprechen Webers Einteilung an keiner Stelle, sondern sind lediglich grob- bzw. feinmaschiger als jene.
28 Siehe Elizarenkova/Syrkin (1965: 177), O'Flaherty (1981: 267–274), Falk (1993: 76), Elizarenkova (1999: 483), Jamison/Brereton (2014: 1519–1521).
29 Siehe Müller (1849–1874,6: 665).
30 Kazzazi (2001: 172 mit Fn. 336) zieht aufgrund ihrer Forschungsergebnisse zur Verwendung von *pátnī* – im Ṛgveda wird dieses Wort in der Bedeutung „Ehefrau" zumeist bezüglich von Göttinnen gebraucht – neben Geldners auch van Nooten/Hollands Einteilung des Sūryāsūkta in Betracht.
31 Siehe Ehni (1879: 168 f.), Kane (1941: 526 f.).
32 Siehe Zimmer (1879: 309–316), vgl. Oberlies (1998: 316–323; 2012: 289–292). Chatterjee (1978: 133–146) sucht das Sūryāsūkta nach den aus den Dharmasūtras und Dharmaśāstras bekannten Formen des Brauterwerbs ab.
33 Siehe Oldenberg ([1]1894: 462–464 ~ [2]1917: 459–462), Keith (1925: 373–377).

Alsdorf (1961) zu. In seinen „Bemerkungen zum Sūryāsūkta“ behandelt er zwar nur den zweiten Teil des alten Liedes, weil er den ersten Teil wie die meisten seiner VorgängerInnen für den „göttlichen Prototyp“ des Hochzeitsrituals hält, aber er nimmt auch für das „menschliche Gegenstück“ an, „daß der Redaktor des Liedes das Bedürfnis gehabt [haben wird], sein Material in einer gewissen Ordnung, also am wahrscheinlichsten in der Folge der Hochzeitsriten, darzubieten“ (ebd. 492 f.). Diese scheinbar einfache Überlegung ist bahnbrechend. Alsdorf konkretisiert sie mit den folgenden Worten:

> Dürften wir nur die eine Annahme machen, daß Handergreifung und Feuerumwandlung nicht im Elternhause, sondern erst im neuen Heim stattfinden, so hätten wir [im zweiten Teil des Sūryāsūkta] eine chronologisch geordnete Darstellung des *vahatú* von den Vorbereitungen zur Abfahrt vom Elternhaus der Braut bis zu den Wünschen für das eheliche Leben im neuen Heim nach der Hochzeit (Alsdorf 1961: 493).

Mit dieser einen Annahme bereitet Alsdorf den Weg für das Verstehen des Sūryāsūkta als eines kohärenten Textes über ein kohärentes Ritual.

An Alsdorfs Überlegung anknüpfend präsentieren spätere IndologInnen mehr oder weniger umfassende Vorschläge zum Inhalt des Sūryāsūkta.[34] Unter diesen ist Keßler (2009) gesondert zu nennen, weil sie deutlich annimmt, dass zur Zeit des Ṛgveda nicht nur den Strophen 20–47, sondern „aller Wahrscheinlichkeit nach auch den Strophen 1–19 rituelle Handlungen korrespondierten“ (ebd. 220 Fn. 58).[35] Zwar sucht sie, diese Korrespondenzen unter Zuhilfenahme der Gṛhyasūtras zu ermitteln, aber an die Grundannahme dieser Studie kann die vorliegende Arbeit anschließen.

### d) Kategorisierung der Riten des Hochzeitsrituals

Wie Haas suchen auch spätere IndologInnen, die Menge an Riten, aus denen das vedisch-hinduistische Hochzeitsritual aufgebaut ist, durch Kategorisierung dieser Handlungen überschaubar zu machen. Es werden unter anderem indo-europäische von nicht indo-europäischen Riten unterschieden,[36] Opferkult von

34 Siehe Menski (1984: 221–272), von Simson (1986: 208–212), Keßler (2009: 219–222), Oberlies (2012: 289).

35 Dieser Artikel basiert auf meinem 2007 auf dem *Deutschen Orientalistentag* präsentierten Vortrag, „‚Soma gewann sie sich als erster‘ – Die Deifizierung des Brautpaares zu vedischer Zeit“.

36 Siehe Winternitz (1892b), zum Überblick siehe Schrader ([1]1901: 353–362).

Zauber,[37] religiöser von zivilem Akt,[38] Riten von Rechtshandlungen.[39] Konkret für das Sūryāsūkta wird zwischen rituell und psychologisch relevanten Handlungen,[40] zwischen magischen und religiösen Riten,[41] zwischen Trennungsriten, liminalen Riten und Inkorporationsriten unterschieden.[42] Solche Kategorisierungen können im Einzelnen sinnvoll sein, können zugleich aber auch den Blick auf die Einheit des Ritualablaufs und die Beziehungen seiner Riten verstellen. Zudem sind die bisher vorgelegten Ansätze in dem Sinn textfern, als dass es sich um Modelle handelt, die außerhalb des Sūryāsūkta entwickelt und dann auf diesen Text angewandt werden. Die genannten Kategorien stützen sich nicht auf eine direkte wörtliche Basis im Sūryāsūkta. Mit der vorliegenden Arbeit verfolge ich einen textnäheren Ansatz.

## 1.2 Eine alternative Perspektive

Die Charakterisierung des Sūryāsūkta als wenig kohärenter Text kann zutreffend sein, denn Kohärenz ist keine Grundvoraussetzung von Text, muss also nicht gegeben sein bzw. kann mehr oder weniger stark ausgeprägt sein (siehe Adamzik [2]2016: 221 f.). Es gibt in den indischen Traditionen viele Texte von geringer Kohärenz. Dazu gehören zum Beispiel Texte, in denen Sprüche zu einem bestimmten Thema oder Aussagen eines bestimmten Sprechers gesammelt sind.[43] Gleichwohl gelten die meisten Lieder des Ṛgveda nach indologischem Forschungsstand als zusammenhängend komponiert, und für weitere Lieder wie etwa RV 5.44 und 10.61 wird angenommen, dass sie zwar von uns noch nicht verstanden, aber

37 Siehe Oldenberg ([2]1917: 460 mit Fn. 3).

38 Siehe Winternitz (1892b: 57), demzufolge der „religiöse Act“ mindestens „das Opfer des Bräutigams, das wiederholte Rechtsumwandeln des Feuers, das Opfer der Braut (lājahoma) und das Treten auf den Stein“ umfasse, der „Civilact“ bestehe dagegen aus Handergreifung und Siebenschritt.

39 Oberlies (1998: 323) zufolge ergibt sich „[d]ie besondere Komplexität des Hochzeitsrituals, die es gewiß bereits in ṛgvedischer Zeit besaß, […] dadurch, daß Riten und Rechtshandlungen miteinander verschränkt sind“.

40 Elizarenkova/Syrkin (1965: 175) analysieren das Sūryāsūkta unter anderem auf eine „rituelle“ und eine „psychologische“ Ebene hin („ритуальном и психологическом“).

41 Siehe Menski (1984: 124), demzufolge „Ritual can use magic, it may employ religious notions“.

42 Menski (1984: 236) kategorisiert das Sūryāsūkta entsprechend des von van Gennep (1909) entworfenen Schemas der *rites de passage*.

43 Haas (2018) befasst sich in seiner Analyse der Kaṭha-Upaniṣad mit der „Kohäsion und Kohärenz in kompilierten Texten“ (ebd. 8 f.).

ihrerzeit als kohärent intendiert sind.[44] Insofern besteht die grundsätzliche Möglichkeit, dass auch das Sūryāsūkta als kohärenter Text konzipiert wurde, seine Kohärenz aber in geändertem kulturellen Umfeld oder durch Rezeptions- und Reaktualisierungsprozesse nur noch schwer wahrzunehmen ist.

Die möglicherweise gegebene Kohärenz des Sūryāsūkta zu erkennen, erfordert, die in der Indologie etablierten Interpretationen ausnahmslos zu hinterfragen, das eigene Blickfeld auf den Text zu fokussieren und textnah neue Interpretationen zu entwickeln sowie diese auf ihre Plausibilität und Tragfähigkeit hin zu überprüfen. Mit der nachfolgenden Analyse suche ich dies zu leisten, indem ich zunächst in einem textlinguistischen Theorierahmen die Textualitätsannahmen überprüfe (Kap. 2.2), dann eine auf angepassten Vorannahmen basierende, strophenweise Interpretation des Sūryāsūkta erstelle (Kap. 2.3) und schließlich eine kontextualisierte Übersetzung präsentiere (Kap. 2.4). Mit dieser umfassenden Textanalyse gelange ich zu einem konkreten, dem Sūryāsūkta zugrunde liegenden Ritualablauf, den ich den drei genannten Kapiteln als Hypothese vorausstelle (Kap. 2.1).

Im Kapitel 2.1 reflektiere ich die Rolle, die post-ṛgvedische Texte und Traditionen bei meiner Rezeption des Sūryāsūkta spielen. Dann präsentiere ich einen hypothetischen Ritualablauf, der sich aus Translokation und Opfer zusammensetzt. Die kontextimmanente Tragfähigkeit dieses Ritualablaufs belege ich mit den nachfolgenden Kapiteln.

---

44 Das Lied RV 5.44 ist Pischel/Geldner (1889: XIII) zufolge „vollkommen unversehrt überliefert; es ist lediglich unsere Schuld, wenn wir es noch nicht richtig verstehen. Wir geben die Hoffnung, dies einst zu erreichen, nicht auf“. Oldenberg (1909: 340) teilt diese Hoffnung nicht. Aber Geldner (1951,2: 46) präsentiert in seiner Übersetzung eine Interpretation dieses Liedes, das er für „[d]as schwierigste Lied des ṚV [hält], hinter dem mehr steckt, als man auf den ersten Blick vermutet“. Vergleichbar zeigen sich Jamison/Brereton (2014: 714) überzeugt, dass „it is possible to form a hypothesis about what the hymn is ‘about,’ and this hypothesis allows one to interpret many of the ambiguities within this framework“. Ähnliche Überzeugungen halten Jamison/Brereton (2014: 1473) zu RV 10.61: „The near impenetrability of this hymn with all its poetic tricks and semantic evasions produces a certain despair in the translator, and it is no wonder that even sensible and thoughtful interpreters have clearly gone astray—as, no doubt, have the present ones. Much of what follows is tentative and provisional, but we have attempted to give an interpretation that is internally consistent and depends as little as possible on outside and post-Ṛgvedic materials“. Weiter formulieren Jamison/Brereton (2014: 1475) die Hoffnung „that further progress can be made in its interpretation, within a Ṛgvedic context“. Dagegen sieht Thomson (2009) den gesamten Ṛgveda als bisher wesentlich unverstanden an. Ihr Ansatz zur „Entschlüsselung“ dieses Textes, der meines Erachtens die Poetik des Ṛgveda unterschätzt, ist anti-hermeneutisch und anti-ritualistisch ausgerichtet (zu entsprechender Kritik siehe zuletzt Smith 2019).

Im Kapitel 2.2 betrachte ich das Sūryāsūkta nach textlinguistischem Schema systematisch in seiner Gesamtheit hinsichtlich situativer, inhaltlicher, funktionaler und sprachlicher Aspekte. Die indologischen Interpretationen des Sūryāsūkta basieren auf unterschiedlichen Textualitätsannahmen. Diese Annahmen können für den historischen Rezeptionskontext zutreffend oder unzutreffend sein. In ersterem Fall können sie ein kohärentes Verständnis des Textes ermöglichen, in letzterem Fall können sie es verhindern. Mithilfe der in der Textlinguistik entwickelten Konzepte lassen sich die Vorannahmen systematisch erfassen. Diese Annahmen können dann gegebenenfalls verworfen und durch naheliegendere ersetzt werden. Die systematische Revision der Vorannahmen ermöglicht eine Neubetrachtung des alten Textes.

Im Kapitel 2.3 unterziehe ich das Sūryāsūkta strophen- und *pāda*-weise einer detaillierten, philologischen Analyse. Auf Grundlage dieser Analyse interpretiere ich Strophe um Strophe und *pāda* um *pāda* neu. Dabei strebe ich an, die jeweils wahrscheinlichste Aussage der einzelnen Strophen des Sūryāsūkta zu ermitteln. Der Fokus liegt dabei auf dem rituellen Handeln und dem Zusammenhang, in den die Riten gestellt sind bzw. die kosmischen Korrelationen, die kommuniziert werden. Ich überprüfe die ermittelte Aussage der einzelnen *pādas* auf ihre Tragfähigkeit hin, indem ich jeweils eine weitere Textstelle des Ṛgveda, die eine ähnliche Formulierung enthält, vergleichend diskutiere.

Im Kapitel 2.4 präsentiere ich eine kontextualisierte Übersetzung des Sūryāsūkta, die die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit kompakt zusammenfasst. In einem rekonstruierten Nebentext werden Sprecher und Kontext genannt, die entsprechend der in Kapitel 2.3 gegebenen Analyse naheliegenderweise vorauszusetzen sind.

# 2 Eine Neuinterpretation des Sūryāsūkta in textlinguistischem Theorierahmen

Im Folgenden entwickle ich in einem textlinguistischen Theorierahmen mithilfe text- und kulturhermeneutischer Verfahren eine Neuinterpretation des Sūryāsūkta. Der textlinguistische Theorierahmen dient dazu, die in der Indologie für das Sūryāsūkta gängigen Textualitätsannahmen zu hinterfragen und gegebenenfalls anzupassen. Dabei bedingen das Hinterfragen der Textualitätsannahmen und die Interpretation des Textes einander. Durch das Hinterfragen schaffe ich einen Raum, in dem eine Neuinterpretation möglich wird; zugleich findet die Neuaufstellung der Textualitätsannahmen im Zusammenspiel mit der Neuinterpretation statt. Brinker et al. ($^{9}$2018: 53) schreiben in ihrer Einführung in die Textlinguistik: „Man muss sich überhaupt darüber im Klaren sein, dass die textanalytische Bestimmung des Themas primär auf interpretativen Verfahren beruht“, und sprechen dann weiter von dem „Gesamtverständnis, das der jeweilige Leser von dem Text gewinnt“. Die Erarbeitung dieses Gesamtverständnisses wird maßgeblich von den getroffenen Textualitätsannahmen beeinflusst. Das Kapitel 2.2, in dem wir das Sūryāsūkta hinsichtlich situativer, inhaltlicher, funktionaler und sprachlicher Aspekte betrachten, und das Kapitel 2.4, das das erarbeitete Gesamtverständnis in einer kontextualisierten Neuübersetzung abbildet, sind in einem dialektischen Prozess entstanden. Gleiches gilt für das Verhältnis des Kapitels 2.4 zum Kapitel 2.3. In letzterem interpretiere ich die einzelnen Strophen und die diese konstituierenden *pādas*. Die Stellenhermeneutik fußt auf dem Gesamtverständnis des Textes und das Gesamtverständnis setzt das Verstehen der Einzelteile des Textes voraus. Das beständige Wechseln der Perspektive gehört unter dem Stichwort des hermeneutischen Zirkels zum Standard literaturwissenschaftlicher Analyse.

Das Kapitel 2.1 ist der spezifischen, methodischen Herausforderung gewidmet, die sich in dem Gegenstand des im Folgenden zu interpretierenden Textes begründet: dem Hochzeitsritual ṛgvedischer Zeit, dessen Ablauf zu ergründen, das eigentliche Ziel der vorliegenden Arbeit ist. Das Verstehen des Sūryāsūkta – in seinen Einzelteilen wie in seiner Gesamtheit – setzt die Kenntnis der thematisierten Ritualhandlungen voraus. Zugleich ist das Sūryāsūkta der Text des Ṛgveda, der diese Ritualhandlungen am ausführlichsten thematisiert. Um diese methodische Hürde zu bewältigen, gebe ich dem Text Präzedenz gegenüber dem Ritual, denn anders als das Ritual ist der Text überliefert. Mein erstes Ziel ist also nicht das

Publiziert in: Anne Keßler-Persaud: Sūryās Hochzeit: Kohärenz von Text und Ritual im Ṛgveda (10.85), Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2025 (Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie, Band 28). https://doi.org/10.11588/hasp.1457

Verstehen des Rituals, sondern das Verstehen des Textes; *idealiter* ergibt sich ersteres aus der Textanalyse. In diesem Sinn lässt sich der hypothetische Ritualablauf, den ich in Kapitel 2.1 gebe, als Ergebnis der vorliegenden Arbeit verstehen.

Zur Interpretation des Textes ist das Wissen darüber, wie das Hochzeitsritual den späteren, normativen Texten zufolge ablaufen soll bzw. wie das Hochzeitsritual in den unterschiedlichen hinduistischen Traditionen *realiter* ausgeführt wird, möglichst zurückzustellen. Gleiches gilt für die dem Hochzeitsritual nach spätvedischer, hinduistischer und/oder ‚westlicher' Tradition zugrunde liegenden oder in diesem zum Ausdruck kommenden Vorstellungen von Ehe, Moral, Gender etc. Damit ist unter anderem die Frage gemeint, ob bei der Hochzeit Mann und Frau miteinander verbunden werden oder ob die zwischen den Familien entstehende Verbindung fokussiert wird oder ob es primär um andere Gruppen, Personen oder Entitäten geht. Durch die Rückstellung späterer indischer wie eigener Vorstellungen schaffe ich einen Raum, in dem der Textzusammenhang des Sūryāsūkta erfasst werden kann und in der Folge auch der von diesem Text kommunizierte Ritualablauf als verstehbar hervortreten kann.

Für dieses Unterfangen ist die Ethnologie, die sich so intensiv wie kein anderes Fach mit den Hürden des kulturellen Fremdverstehens auseinandersetzt, perspektivisch hilfreich. In der vorliegenden Arbeit folge ich dabei dem von Geertz in mehreren Aufsätzen entworfenen Verstehensansatz, mit dem die Bedeutung eines als ‚Text' konzeptionalisierten kulturellen Ereignisses aus der Binnenperspektive heraus erklärt werden soll.

> Statt zu versuchen, die Erfahrungen anderer in den Rahmen unserer Vorstellungen einzuordnen […], müssen wir, um zu einem Verstehen zu gelangen, solche Vorstellungen ablegen und die Erfahrungen anderer Leute im Kontext ihrer eigenen Ideen über Person und Selbst betrachten (Geertz 1987: 294).

Mit diesem Verstehensansatz zielt Geertz (1987: 20) auf eine „Erweiterung des menschlichen Diskursuniversums" – bzw. zunächst des jeweils eigenen Diskursuniversums. Das Zurückstellen der eigenen Vorstellungen bedeutet das Wahren der Grenzen zwischen dem Eigenen und dem Fremden. Ein Verstehen ist nur möglich, wenn die Eigenheit einer anderen Kultur nicht als Bedrohung der eigenen Kultur aufgefasst wird, die andere Kultur nicht vermeintlich „empathisch" entsprechend der eigenen Kultur bewertet oder der eigenen einverleibt wird und das Forschungssubjekt sich nicht in dem als „Going native" bekannten Prozess an die andere Kultur anpasst. *Realiter* lässt sich ein solches Verstehen nicht in Perfektion erreichen, für den Ṛgveda vielleicht aber in stärkerem Ausmaß als bisher geschehen.

In der Frühphase der Indologie wurden hitzige Debatten darum geführt, ob einheimische Interpretationen des Ṛgveda oder die Interpretationen europäischer Wissenschaftler überlegen seien.[45] Wilson (1850: XLVIII f.) schreibt dem Ṛgveda-Kommentator Sāyaṇa eine besondere Deutungshoheit über diesen alten Text zu, denn Sāyaṇas Arbeit habe „under peculiar advantages" stattgefunden. Wilson nimmt an, dass Sāyaṇa aufgrund seiner Position „the most learned Brahmans" habe anstellen können, die ihm also besonderen Zugang zur Innenperspektive ermöglicht hätten. Entsprechend folgt Wilson in seiner Übersetzung des Ṛgveda diesem Kommentator umfassend. Dagegen vertreten Böhtlingk/Roth (1855 [PW 1]: IV f.) die Auffassung, „dass ein gewissenhafter europäischer Erklärer den Veda weit richtiger und besser verstehen könne als Sāyaṇa", denn zur Interpretation des Veda bedürfe es „der Freiheit des Urtheils, einer grösseren Weite des Gesichtskreises und der geschichtlichen Anschauungen", als die in den hinduistischen Traditionen verwurzelten Kommentatoren dies seiner Ansicht nach haben konnten. Böhtlingk/Roths Darstellung wäre weniger problematisch als Wilsons, wenn sie nicht im selben Atemzug den einheimischen Gelehrten die Deutungshoheit über die jüngeren Sanskrit-Texte sehr wohl zusprechen würden. Diese Diskrepanz legt nahe, dass Böhtlingk/Roth die Vedas – die „Erzeugnisse der ältesten religiösen Lyrik" (ebd.) – implizit als indo-europäisches Erbe reklamieren, zu dem europäische Wissenschaftler einen gesonderten Zugang hätten.[46] Wilsons und Böhtlingk/Roths Positionen gleichen sich dann darin, dass sie die persönlich-kulturelle Innenperspektive über die analytische Außenperspektive stellen. Ethnologisch gesehen ist gerade das Gegenteil erstrebenswert: Ein Wissenschaftler/eine Wissenschaftlerin – gleich in welcher Kultur sozialisiert –, dem/der unter Wahrung der analytischen Außenperspektive ein Blick auf die textuelle Innenperspektive gelingt, hat bessere Chancen, den Ṛgveda historisch zutreffend zu interpretieren, als Personen, die den Text aus einer *per definitionem* anachronistischen, persönlich-kulturellen Innenperspektive heraus deuten.

Die Frage des historischen Zutreffens eines textuellen Gesamtverständnisses setzt eine angemessene historische Positionierung des Ṛgveda voraus.[47] In der Indologie ist diese Positionierung im Grundsatz heute kaum mehr umstritten: Die im Ṛgveda gesammelten Texte wurden während der Migration der vedischen Stämme vom heutigen Afghanistan in die Region des Panjab von Dichtern

45 Vgl. Thomsons (2009) generelle Kritik an der Berücksichtigung post-ṛgvedischer Literatur.

46 Ähnlich argumentiert auch Tull (1991: 40): „Roth's claim [...] appears to be, at least in part, based on the supposition that the European shared a cultural heritage with the Vedic people, and that this ancient tradition had been *lost* to the Indians in the post-Ṛgvedic period".

47 Zur historischen Positionierung des Ṛgveda siehe z. B. Witzel/Gotō (2007: 429 f.), Oberlies (2012: 13–16) und Brereton/Jamison (2020: 9–14).

erschaffen, die die indo-iranische Poetik beherrschten. Der Entstehungszeitraum liegt aller Wahrscheinlichkeit nach in der Bronzezeit, „sometime within the broad period 1500–1000 BCE" (Brereton/Jamison 2020: 14). Die Erschaffung der einzelnen Hymnen oder Lieder scheint sich auf fünf oder sechs Generationen zu erstrecken. Gegen Ende der ṛgvedischen Periode wurden all diese Texte unter den Kurus gesammelt und der Ṛgveda kompiliert.[48] Es handelt sich um eine historisch geschichtete Textsammlung.

Weiterhin entscheidet sich die Frage des historischen Zutreffens in einer Vielzahl von Einzelinterpretationen. Und gerade in diesen Einzelinterpretationen ist die Abgrenzung des Forschungssubjektes vom Forschungsgegenstand entscheidend. Insbesondere in der – prägenden – Frühzeit der Indologie ist diese Abgrenzung nicht immer gelungen. Die eigenen Moralvorstellungen zu Ehe und Sexualität schränkten mindestens die frühen Indologen in ihren Interpretationsmöglichkeiten ein. Zum Beispiel wird unbedingt die Jungfräulichkeit der Braut angenommen.[49] Zimmer (1879: 311) zeigt sich überzeugt, dass bereits zu vedischer Zeit ein *kanyādāna* stattfinde und schreibt dazu: „Ein ausdrückliches Zeugniss für letzteres bieten die vedischen Lieder nicht; die Sache ist jedoch ganz natürlich […]". Vergleichbar formuliert Thieme (1963: 168): „Das Hochzeitslied des RV (10. 85) spricht zwar nirgends von einer *kanyā* oder *kumārī*, aber der Vers 10.85.40 setzt die tatsächliche Unberührtheit der Braut voraus" – letzteres ist Interpretationssache.[50]

Und schließlich erfordert historisch zutreffendes Interpretieren auch die Rückstellung heutigen Wissens. So ist zum Beispiel davon auszugehen, dass die Heredität, also die Weitergabe von phänotypisch effektiven Erbanlagen an die nachfolgende Generation, zur Zeit des Ṛgveda ein echtes Rätsel war oder in priesterlichen Kreisen als solches dargestellt wurde. Mindestens in diesen Kreisen scheint – auch dies ist Interpretationssache – die vom Ackerbau inspirierte Vorstellung vorgeherrscht zu haben, dass Frauen nur als „Feld" an der Zeugung beteiligt seien.[51] Diese Vorstellung gilt es unter Rückstellung des heute

48 Siehe Witzel (1997: 261–266) zu den Fragen: „[W]hy have the hymns been collected *at all* and *how*?" (Hervorhebungen im Original).

49 Zur Frage der Jungfräulichkeit siehe auch Kap. 2.1.1.

50 Thiemes (1963) Diskussion des „Jungfrauengatten" basiert in erster Linie auf späteren Sanskrit-Quellen, vor allem den Dharma-Texten, sowie griechischen Quellen (siehe auch Pinault 2017: 97 f. zur Annahme von Jungfräulichkeit der Braut im proto-indoeuropäischen Heiratssystem). Unter Verweis auf Thieme geht Witzel (2000: 470) – auch für den Ṛgveda – davon aus, dass die Braut jungfräulich sein musste. Vasilkov (1989/90: 396) kommt dagegen zu dem Schluss, dass zu früh-vedischer Zeit voreheliche Geschlechtsbeziehungen üblich waren. Slaje (1997: 227) führt die Virginität wiederum als vermeintlich schlagendes Argument gegen „die auf den ersten Blick bestechende These Vasilkovs" an.

51 Zur ackerbaulichen Zeugungsvorstellung siehe *pāda* 37b des Sūryāsūkta.

als Allgemeingut anzusehenden Wissens von den tatsächlichen Vorgängen bei der Vererbung absolut ernst zu nehmen, um die Schwierigkeit zu verstehen, vor die man sich zur Zeit des Ṛgveda gestellt sah oder stellte, wenn ein Sohn phänotypische Ähnlichkeit mit seinen maternalen Verwandten aufwies.

## 2.1 Ein kontextimmanent tragfähiger Ritualablauf

Unter Beachtung der oben genannten Interpretationsprinzipien erstelle ich im Folgenden einen möglichen Ritualablauf, den ich dem Sūryāsūkta hypothetisch zugrunde lege. Die unten gegebene Version dieses Ritualablaufs ist das Produkt zahlreicher Revisionen und lässt sich auch als Resultat der vorliegenden Arbeit verstehen. Den genannten Interpretationsprinzipien folgend prüfe und argumentiere ich die aufgestellten Hypothesen weiter unten unter Rückgriff allein auf Textstellen des Sūryāsūkta sowie anderer Lieder des Ṛgveda (Kap. 2.3). Auch bereits bei der – in der vorliegenden Textversion nicht umfassend dokumentierten – Bildung meiner Hypothesen stelle ich aus dem Ṛgveda gewonnene Erkenntnisse konsequent an erste Stelle. Hier stößt die angestrebte Text- und Kontextimmanenz jedoch an logische Grenzen, denn zum einen ist beim Bilden – und in geringerem Maß auch beim Abwägen – von Hypothesen das Ausblenden bestehenden Wissens prinzipiell nicht in Gänze umsetzbar, und zum anderen wäre dies auch nicht sinnvoll, denn auch kontextfernes Wissen kann in diesem Prozess nützlich sein. Es geht dann um die Frage: Lassen sich auf Grundlage dieser oder jener Deutung des Sūryāsūkta nachfolgende Traditionen besser – z. B. als Variation eines ṛgvedischen Ritus – oder schlechter verstehen? Wie meine VorgängerInnen greife daher auch ich bei der Hypothesenbildung auf kontextfernes Wissen zurück, reflektiere diesen Rückgriff aber weitestmöglich und nehme, wie vermerkt, vor allem die Prüfung und Argumentation meiner Hypothesen nicht anhand dieses Wissens vor.

Mein kontextfernes Wissen lässt sich im Wesentlichen zwei Kategorien zuordnen. Zum einen entstammt es meiner Vita und weist entsprechend eine kulturelle Prägung auf. Meine kulturspezifischen Norm- und Wertevorstellungen haben – dem formulierten Bestreben zum Trotz – sicher Einfluss auf mehrere Einzelinterpretationen und vielleicht sogar auf Aspekte meines Gesamtverständnisses des Textes. Zwar lege ich großen Wert darauf, meine Norm- und Wertevorstellungen – wiederum außerhalb der vorliegenden Textversion – zu reflektieren und nicht als vermeintlich universelle Werte unbewusst in den Text des Ṛgveda hineinzutragen, es ist jedoch unwahrscheinlich, dass mir dies in Gänze gelingt.

Die zweite Kategorie betrifft die Charakteristika des vedisch-hinduistischen Rituals. Auch diese Kategorie von Wissen ist nicht unproblematisch, da

insbesondere hier eine signifikante Wahrscheinlichkeit gegeben ist, nachfolgende Entwicklungen in den Ṛgveda hineinzudeuten. Im Forschungsprozess blende ich deshalb meine Kenntnisse zum Hochzeitslied des Atharvaveda, den von den Gṛhyasūtras gelehrten Varianten des Hochzeitsrituals und den hochzeitlichen Bräuchen gegenwärtiger hinduistischer Traditionen sowie weiterer vedischer und hinduistischer Texte nicht aus, stelle sie aber zurück.[52] Zwar enthalten die vedischen Texte vieles, was recht sicher ṛgvedische Tradition ist, andererseits transportieren sie aber auch Ideen, die sich nicht im Ṛgveda begründen. Oft fällt die Unterscheidung zwischen diesen Kategorien schwer, weil die vedische Literatur sich selbst im Prinzip in Gänze als systematische Rezeption und Reaktualisierung des Ṛgveda definiert. Dabei werden post-ṛgvedische Ideen, wie bei der späteren Kommentarliteratur, oft im Gewand des Alten präsentiert.

### 2.1.1 Berücksichtigung post-ṛgvedischer Texte und Traditionen

Im Folgenden zitiere ich beispielhaft einige post-ṛgvedische Texte und Traditionen, deren Kenntnis eine – wenngleich nur hintergründige – Rolle in meinem Forschungsprozess spielen. Die post-ṛgvedische Literatur bietet viele Textstellen, die den hypothetischen Ritualablauf stützen, den ich unten für das Sūryāsūkta erstelle. Dabei ist jedoch zu bedenken, dass diese Textstellen in ihrer Bedeutung sehr zurücktreten, wenn man sich verdeutlicht, wie vieles Weitere die späteren Texte enthalten, das – offenbar – nicht auf ṛgvedische Tradition zurückgeht. Auch hier nenne ich im Folgenden Beispiele. Auf Grundlage post-ṛgvedischer Texte und Traditionen ließen sich entsprechend zahlreiche, unterschiedliche Varianten eines hypothetischen Ritualablaufs für das Sūryāsūkta erstellen und in Teilen vielleicht sogar argumentieren. Wegen dieser Breite an Möglichkeiten und dem inhärenten Anachronismus scheint mir von fundamentaler Bedeutung, die folgenden Daten bei der Prüfung meiner Hypothesen nicht zu verwenden. Stattdessen nehme ich nur solche Interpretationen in den hypothetischen Ritualablauf auf, die kontextuell, d. h. innerhalb des Ṛgveda, plausibel sind und einer Rezeption des Sūryāsūkta als kohärentem Text zuträglich sind.[53]

52 Diese Kenntnisse nehmen ihren Ausgangspunkt in meiner Feldforschung (Februar–Juli 2006) zum Hochzeitsritual hinduistischer Traditionen im Kangra-Tal, Himachal Pradesh, sowie meinen Arbeiten zum Hochzeitsritual der Gṛhyasūtras (siehe Keßler [-Persaud] 2008, 2009, 2010a, 2011).

53 Zur *Frage* der Kohärenz siehe Einleitung zu Kap. 2.2.

### Keine Jungfräulichkeit

In vielen hinduistischen und spätvedischen Traditionen kommt der Jungfräulichkeit der Braut hohe moralische Bedeutung zu.[54] Gleiches gilt für viele andere gegenwärtige wie historische Traditionen weltweit.[55] Für das Sūryāsūkta ergibt sich diese Voraussetzung der Eheschließung jedoch an keiner Stelle als zielführende Hypothese. Ganz im Gegenteil: Die Annahme einer potenziell bereits bestehenden Schwangerschaft erzeugt eine höhere Kohärenz des Textes. Aus diesem Grund integriere ich diese Deutung in den hypothetischen Ritualablauf. Die Tatsache, dass die Jungfräulichkeit der Braut in den hinduistischen und spätvedischen Traditionen – anders als in anderen Kulturen – keinen öffentlichen Ausdruck findet, bestärkt mich in dieser Annahme.

### Wasser und Gold

Im Ritual vedisch-hinduistischer Traditionen der Gegenwart ist die Verwendung von Wasser und Gold so ubiquitär, dass sie bisweilen arbiträr erscheinen mag. Bei näherem Hinblicken lassen sich aber doch Strukturen erkennen – so etwa das Rituspaar aus *saṃkalpa* und *visarjana*, das sehr viele vedisch-hinduistische Rituale rahmt und regelmäßig Wasser involviert.[56] Hierher gehört auch das Ausgießen von Wasser oder Übergießen der Hände von Braut und Bräutigam mit Wasser, wie es häufig beim *kanyādāna* ausgeführt wird.[57] Auch Gold spielt dabei eine besondere Rolle.[58] Es dürfte sich im Prinzip um die gleichen Bräuche handeln, wenn mehrere Gṛhyasūtras für das Hochzeitsritual die Verwendung eines Wassergefäßes und/oder eines Goldstücks anweisen. Auch bereits der Atharvaveda nennt Wasser und Gold in seinem Hochzeitslied.[59] Dort wird Apāṃ Napāt um die Gabe honighaltigen Wassers gebeten. Dann wird der „*tanū́*-verderbende" Anteil aus diesem Wasser entfernt, um sicherzustellen, dass das Wasser „nicht

54 Siehe z. B. Manu 8.226.
55 Siehe z. B. Bernau (2007) zur Vorstellung von Jungfräulichkeit.
56 Zum *saṃkalpa* siehe Michaels (2005; 2016: 43–58). Beim Ablegen des *saṃkalpa* ist es üblich, „to touch a vessel filled with water or to sprinkle water with *kuśa* grass on the palms" (ebd. 48).
57 So z. B. im Kangra-Tal, Himachal Pradesh (eigene Feldforschung, 2006). In der Tradition der Newar trifft der Brautvater die rituelle Entscheidung zum *kanyādāna* unter Ausgießen von Milch und Wasser (siehe Gutschow/Michaels 2008: 13, 208 f., 212).
58 Beim *kanyādāna*, wie es Teil des Ihi-Rituals der Newar-Tradition ist, werden Mädchen von ihrem Vater an die von der *bel*-Frucht verkörperte Gottesgestalt Suvarṇakumāra gegeben. „The Ihipūjāvidhi says that the 'Golden Boy' helps to destroy the sins (of childhood or the father's sins?)" (Gutschow/Michaels 2008: 146).
59 Siehe AVŚ 14.1.37–40/43, 14.2.45 (Pratīka = 7.112.1); AVP 18,4.6–10.

heldentötend“ ist. Anschließend werden Gold und Wasser um Heil (*śám*) angerufen und die Braut offenbar mit diesem goldhaltigen Wasser übergossen. Das Kauśikasūtra lässt das Schöpfen von Wasser unter Rezitation eben dieser Mantras zu Beginn des Rituals ausführen; später im Ritual soll die Braut, auf deren Stirn Gold befestigt wurde, mit diesem Wasser übergossen werden.[60] Gleichfalls lässt ein Gṛhyasūtra des Ṛgveda den Prozess der Eheschließung damit beginnen, dass „[die Angehörigen der Brautnehmerpartei] ein [mit Wasser] gefülltes Gefäß berühren, das mit Blumen Reis, Früchten, Gerste und Gold vermischt ist“,[61] wobei Getreide und Gold dem Besitz des Brautgebers zu entstammen scheinen.[62] Und auch die Kaṭha- und Maitrāyaṇīya-Gṛhyasūtras nennen für die Brautgewinnung die Verwendung von Wassergefäß, Getreide und Gold.[63] Offenbar nehmen die Angehörigen der Brautnehmerpartei das Wassergefäß nach Gewinnung der Braut mit, denn mehrere Gṛhyasūtras – darunter das Śāṅkhāyana und Mānava-Gṛhyasūtra – lehren, dass sich ein Mann, der ein Wassergefäß trägt, zu Beginn des Hochzeitsrituals zusammen mit den anderen Akteuren auf dem Opferplatz aufstellt.[64] Dem Gobhila-Gṛhyasūtra zufolge handelt es sich bei dem Wasserträger um einen Angehörigen der Bräutigamsseite (*janya*), andere Texte charakterisieren ihn als Brahmacārin. Während des gesamten Rituals bewacht er schweigend das Wasser. Kurz vor Aufbruch zum Wohnort der Brautnehmerpartei wird die Braut oder das Brautpaar mit Wasser aus dem bewachten Gefäß besprengt oder übergossen.[65] Am Schluss des Hochzeitsrituals, also am Wohnort der Brautnehmerpartei, wird den Gṛhyasūtras des Sāmaveda zufolge der Rest der zuvor als Opfer dargebrachten Klärbutter in das Wassergefäß gegeben und die Mischung über der Braut oder dem Brautpaar ausgegossen.[66]

Das Wissen um diese Anweisungen trägt hintergründig zu meiner Hypothese bei, dass Wasser und Gold eine wichtige Rolle im Ritual des Sūryāsūkta spielen. Gefäß (*kóśa*), Wasser (*ấp*) und Gold (*híraṇya*) werden in diesem Hymnus explizit

60 Siehe KauśS 75.12–20 bzw. 76.12.

61 ŚGS 1.6.5: *ubhayato rucite pūrṇapātrīm abhimṛśanti puṣpākṣataphalayavahiraṇyam iśrām*; zu dieser Textstelle vgl. Keßler (2008: 60 f.).

62 ŚGS 1.6.2 zufolge bringen die Angehörigen der Brautnehmerpartei nur Blumen, Früchte, Gerste und Wassergefäß mit (*abhigamane puṣpaphalayavān ādāyodakumbhaṃ ca*), also alles außer Getreide und Gold; zu dieser Textstelle vgl. Keßler (2008: 31 f.).

63 Siehe MGS 1.8.3–5: *… kāṃsyam akṣatodakena pūrayitvāvidhavāsmai prayacchati* || *tatra hiraṇyam* | und vgl. VGS 10.17: *kṛtenāṁsena visaṃkaseyuḥ* || (wahrscheinlich ist *kāṁsena* zu lesen), KGS 15.3 sowie 16.2/5; zu diesen Textstellen vgl. Keßler (2008: 70, 72, 74, 77).

64 Siehe AśvGS 1.7.3, ŚGS 1.13.5; GGS 2.1.13, JGS 1.20:19,19, KhādGS 1.3.5; MGS 1.10.4; PGS 1.8.3; vgl. KGS 25.1–3, VGS 14.6.

65 Siehe ĀśvGS 1.7.20, ŚGS 1.14.7–9; GGS 2.2.15, JGS 1.21:22,9 f., KhādGS 1.3.28–29; MGS 1.11.26, VGS 14.24; PGS 1.8.5 f.

66 Siehe GGS 2.5.5 f., JGS 1.22:23,17 f., KhādGS 1.4.12 f.; vgl. ĀśvGS 1.8.9, ŚGS 1.16.7.

genannt[67] und ihre Verwendung kann weitere Formulierungen des ṛgvedischen Hochzeitsliedes erklären.[68] Ich nehme an, dass die Aśvins unter Berührung des Wassers schwören, Sūryās wahre Bräutigame zu sein. Das vom Brautgeber beigegebene Gold soll ihnen dabei offenbar die Vaterschaft der Kinder zusichern, die Sūryā zur Welt bringen wird.

### Brautwerbung, Bräutigamszug und Heimfahrt

In den hinduistischen Traditionen der Gegenwart folgt auf die Wahl eines Ehepartners traditionell das förmliche Bitten (*mā̃gnī*), was heute zumeist Aufgabe der Brautgeberfamilie ist. Da diese Zeremonie erst bei recht weit fortgeschrittenen Heiratsgesprächen ausgeführt sind, können die Bittenden sich einer Zusage entsprechend sicher sein. Etwas später findet oft noch eine – verbindlichere – Art Verlobung (*savgan*, *sagāī*, *vāgdāna*) statt.[69] Für dieses frühe Stadium der Heiratsverhandlungen nennen mehrere Gṛhyasūtras das Aussenden der Brautwerber.[70] Mindestens ein Gṛhyasūtra legt dabei besonderen Wert zum einen auf die Frage, ob die Brautwerber [der Braut] willkommen sind,[71] und zum anderen, in welchem Zustand sie die als Braut infrage kommende Frau auffinden: „Eine, die [bei der Ankunft der Werber] schläft, weint [oder aus dem Haus] hinausgeht, soll man beim Werben vermeiden“ (Übers. Keßler 2008: 36).[72] Es scheint dabei um die Frage zu gehen, ob die Umworbene den Werbenden zugetan ist oder nicht.

Ferner spielt der Bräutigamszug im Hochzeitsritual gegenwärtiger Traditionen eine große Rolle. Traditionell begibt sich der junge Mann zusammen mit seinen männlichen Verwandten und einem großen Teil der restlichen Festgesellschaft in aufwendiger Prozession zum Haus der Braut.[73] Der Bräutigam wird in einer Sänfte getragen oder einem Auto gefahren. Die Männer tragen bunte Turbane und der Zug wird von einer Kapelle musikalisch begleitet. Mit demselben Wagen wird das Paar nach Abschluss der Zeremonien vom Haus der Brauteltern zum

67 Siehe *pāda* 7c, 47b bzw. 20b des Sūryāsūkta.

68 Zum Gebrauch des Wassergefäßes siehe auch *pādas* 1a, 8a, zum Gebrauch des Goldstücks *pādas* 1b, 4a, 10b.

69 Siehe Keßler (2008: 8 f. und 10 f.).

70 Siehe ŚGS 1.6.1; JGS 1.20:19,12; ĀgniGS 1.6.1.§ 4, ĀpGS 4.2, BGS 1.1.14–16; KGS 25.1, VGS 10.7; KauśS 75.12, vgl. auch 77.3. Zur Brautwerbung, wie die Gṛhyasūtras sie lehren, siehe Keßler (2008: 26–48).

71 Siehe ĀpGS 2.16: *invakābhiḥ prasṛjyante te varāḥ pratinanditāḥ*; BhāGS 1.12:12,17–13,1 zitiert dieses *sūtra* als abweichende Lehrmeinung.

72 Siehe ĀpGS 3.10: *suptāṃ rundantīṃ niṣkrāntāṃ varaṇe parivarjayet*; und vgl. BhāGS 1.11:11,5: *na svapantīm upagṛhṇīta na carantīm*.

73 Zum Bräutigamszug (*janet*, *barāt*) im Kangra-Tal, Himachal Pradesh siehe (Keßler 2008: 21 f.). Zur entsprechenden Prozession (*janta vanegu*, Nep. *janti*) der Newar-Tradition siehe Gutschow/Michals (2012: 94–96, 105).

Haus des jungen Gatten gebracht. Unter den Gṛhyasūtras legt mindestens eines fest, dass der junge Mann die Strecke von seinem Heim zum Haus des Brautgebers „nicht zu Fuß“ bewältigen darf.[74] Für die Heimfahrt vom Haus des Brautgebers zum Haus der Brautnehmerpartei nennen dann mehrere dieser Texte die Verwendung eines Streitwagens (*ratha*).[75] Dieses Gefährt ist von zentraler Bedeutung im vedischen Ritual.[76] Rājasūya, Aśvamedha und Gavām Ayana umfassen eine aufwendige Fahrt mit einem einzelnen Wagen. Und beim Vājapeya findet sogar ein regelrechtes Wagenrennen statt, an dem siebzehn Gespanne beteiligt sind.[77]

Auch im Sūryāsūkta wird dem Streitwagen viel Aufmerksamkeit gewidmet: „The Rigvedic wedding hymn (X.85) has more to say about the wedding vehicle than any other single element of the marriage (probably including the bride and groom)“ (Jamison 2001: 306). Die Kenntnis gegenwärtiger hinduistischer Traditionen sowie der Gṛhyasūtras trägt zu meiner Hypothese bei, dass die Wagenfahrt der Aśvins, von der im ersten Teil des Sūryāsūkta erzählt wird, der Brautwerbung zuzuordnen ist. Ich versuche im Folgenden nicht, diese Hypothese durch Verweis auf die Ritualtexte zu untermauern – die Beleglage scheint dafür ohnehin zu dünn –, sondern den Charakter der ersten Wagenfahrt über den Vergleich mit anderen Textstellen des Ṛgveda zu ergründen. Diese Textstellen legen nahe, dass die vorgeschaltete Wagenfahrt dem Auffinden und Gewinnen der Braut Sūryā dient, die auf einem Karren vorausfährt und sich an einem von ihr gewählten Ort mehr oder weniger verborgen hält – je nachdem, wie willkommen ihr die Bräutigame sind. Der Empfang der Aśvins scheint dabei als Sieg im Wagenrennen konzipiert zu sein.

### Doppeltes Tieropfer

In verschiedenen, unter anderem tantrischen Traditionen der Gegenwart ist das Darbringen von Tieropfern – wie zur Zeit des Ṛgveda – üblich, im brahmanischen Ritual stellt es dagegen eine problematische Kategorie dar.[78] Der kurze Leitsatz, den zwei Gṛhyasūtras nennen und auf den bereits Falk (1993: 90) im Zusammenhang mit dem Hochzeitslied des Ṛgveda hinweist, bestärkt mich in der Hypothese, dass das Ritual des Sūryāsūkta zentral zwei Tieropfer umfasst.[79]

---

74 Siehe BGS 1.1.24: *apadātir gatvā*. Dagegen ĀgniGS 1.6.1.§ 8: *kṛtamaṅgalasvastyayanaḥ padātir vadhūgṛhaṃ gatvā*, was allerdings wahrscheinlich zu °*svastyayano ʻpadātir* zu emendieren ist (siehe Keßler 2008: 116 f. Fn. 602).

75 Siehe ŚGS 1.15.3–13; KhādGS 1.3.26; ĀpGS 5.19; KGS 27.2, MGS 1.13.3, VGS 15.15.

76 Zum Streitwagen im Veda siehe Sparreboom (1984) und Oberlies (2012: 16).

77 Siehe Steiner (2004: 15–27).

78 Siehe Houben (1999).

79 Zu beachten ist außerdem KGS (19.2 f.). Diesem Gṛhyasūtra zufolge ist im Vorfeld des Hochzeitsrituals ein zwei Tiere umfassendes Opfer darzubringen (hierzu siehe Kap. 3.3, Abs. „Eidesstattliches Opferritual“).

ŚGS 1.12.10:
*vivāhe gām arhayitvā gṛheṣu gāṃ te mādhuparkikyau*

Wenn er bei der Hochzeit (im Haus der Brauteltern) eine Kuh erhalten hat, (folgt eine zweite) Kuh in (seinem) Hof. Das sind die beide Madhuparka[-]Kühe (Falk 1993: 90).

ĀpGS 3.5–8:
*vivāhe gauḥ || gṛheṣu gauḥ || tayā varam atithivad arhayet || yo ['']syāpacitas tam itarayā ||*

[B]ei der Hochzeit eine Kuh; auf dem Hof (des Bräutigams) eine Kuh; durch sie (die erste Kuh) ehrt er (der Brautvater) den Bräutigam wie einen Gast; wen er (der Bräutigam) verehrt, den (ehrt) er mit der zweiten (Falk 1993: 90).

Die beiden Texte bringen diese beiden Tieropfer explizit mit dem festlichen Gastempfang des Bräutigams in Zusammenhang. Und für das erste Tier kann in der Tat kaum Zweifel daran bestehen, dass es zu Ehren des Bräutigams geschlachtet wird.[80] Für das zweite Tier überzeugt diese Erklärung jedoch nicht, denn die Gṛhyasūtras sprechen in ihren einzelnen Anweisungen nicht davon, dass der junge Gatte nach seiner Rückkehr ein zweites Tier schlachten lassen würde. Mir scheint, dass dieses Opfer vielmehr im Lāja-Opfer fortlebt, wenngleich die Gṛhyasūtras dieses Opfer noch vor Abreise des jungen Paares auf dem Opferplatz ausführen lassen, den der Bräutigam vor dem Haus des Brautgebers hat errichten lassen.[81] Möglicherweise gehörte das Lāja-Opfer ehemals jedoch zum Niedersitzen der jungen Ehefrau auf einer „roten" Rindshaut, wie die Gṛhyasūtras dies nach Ankunft des Paares im Haus des Gatten ausführen lassen.[82]

80 Siehe z. B. BGS (1.2), das den Arghya an der entsprechenden Stelle seines Abschnitts zum Hochzeitsritual lehrt.
81 Zum Lāja-Opfer siehe den entsprechenden Abschnitt weiter unten.
82 Zum Niedersitzen auf einer Rindshaut siehe unter anderem ŚGS 1.16.1 f., ĀpGS 6.10; KauśS 78.1.

### Alkohol

In manchen vedischen Ritualen wird ein alkoholisches Getränk (*súrā*) eingesetzt.[83] Es handelt sich dabei um eine Art Bier.[84] In der Sautrāmaṇī spielt diese Substanz sogar die zentrale Rolle, aber auch im Hochzeitsritual kommt dem Atharvaveda und mindestens einem Gṛhyasūtra zufolge Bier zur Anwendung. Diese Texte stellen die Verwendung von Alkohol in die Nähe von Divinationsverfahren. Die Kenntnis dieser Anweisungen trägt zu meiner Hypothese bei, dass Alkohol oder eine andere giftige Substanz auch bereits im Ritual des Sūryāsūkta zum Zweck der Divination eingesetzt wird. Zwar wird die giftige Substanz nicht explizit genannt,[85] aber ihre Verwendung kann mehrere Formulierungen des ṛgvedischen Hochzeitsliedes erklären. So lässt sich erschließen, dass die giftige Substanz zu Beginn des Hochzeitsrituals bei der Soma-Pressung entsteht und die Konsumption dieser Substanz Vāyu zur „Wahrheitschau" befähigt. Anschließend vermag er – so meine Interpretation – zu verifizieren, dass Sūryā sich ihren wahren Gatten zum Bräutigam erwählt hat.

Im Hochzeitslied des Atharvaveda wird Alkohol (*súrā*) im Zusammenhang mit Würfeln (*akṣá*) und Rindern (*gó*), d. h. Würfelspiel und Tieropfer, genannt.[86] Von der Kuh bzw. von der Braut hofft man, dass sie *mahānaghnī́* sein wird, was möglicherweise als ein auf °*aghnī́* auslautendes Kompositum zu deuten ist.[87] Das Kauśikasūtra lässt die zitierten Strophe(n) des Atharvaveda zum Übergießen der Braut mit der „anderen" Flüssigkeit (*anyenāvasiñcati*) rezitieren, womit wahrscheinlich Alkohol gemeint ist.[88] Ein Gṛhyasūtra des Sāmaveda spricht explizit von Alkohol.[89] Ich zitiere den gesamten Abschnitt, da er meines Erachtens eine zusammengehörige Einheit bildet: das Jñātikarman.

---

83 Zu berauschenden Substanzen in vedischen und hinduistischen Traditionen siehe Hellwig (2012).

84 Zum Brauen von *surā* siehe Kolhatkar (1999: 117–135) und Steiner (2004: 14 Fn. 11).

85 Dieser Aspekt des hypothetischen Ritualablaufs ist ebenso wie Thiemes (1963: 168) weiter oben zitierte Annahme der Jungfräulichkeit der Braut Interpretationssache.

86 Siehe AVŚ 14.1.35 f., AVP 18.4.4 f.

87 Es ist denkbar, wenn auch meines Wissens ansonsten nicht belegt, dass zur Abgrenzung von *mahā* und *aghnī́*, was dasselbe Kompositum ergäbe wie *mahā* und *ghnī́*, ein *-n-* eingeschoben wurde.

88 Siehe KauśS 75.27.

89 Ferner gemahnt die Formulierung des KGS 20.1 f. (*sarvagandhaiḥ phalottaraiḥ saśiraskāṃ snāpayitvā*, dazu Keßler 2008: 106) an den Ausdruck *surottamena*, den GGS in seinem unten zitierten *sūtra* gebraucht.

GGS 2.1.1–11:
*puṇye nakṣatre dārān kurvīta* |1|
*lakṣaṇapraśastān kuśalena* |2|
*tadalābhe piṇḍān* |3|
*vedyāḥ sītāyā hradād goṣṭhāc catuṣpathād ādevanād ādahanād iriṇāt* |4|
*sarvebhyaḥ sambhāryaṃ navamam* |5|
*samān kṛtalakṣaṇān* |6|
*pāṇāv ādhāya kumāryā upanāmayed ṛtam eva prathamam ṛtam nātyeti kaścanarta iyaṃ pṛthivī śritā sarvam idam asau bhūyād iti tasyā nāma gṛhītveṣām ekaṃ gṛhāṇeti brūyāt* |7|
*pūrveṣāṃ caturṇāṃ gṛhṇantīm upayacchet* |8|
*sambhāryam api tv eke* |9|
*klītakair yavair māṣair vāplutāṃ suhṛt surottamena saśarīrāṃ trir mūrdhany abhiṣiñcet kāma veda te nāma mado nāmāsīti samānayāmum iti patināma gṛhṇīyāt svāhākārāntābhir*
*upastham uttarābhyāṃ plāvayet* |10|
*jñātikarmaitat* |11|

1. Unter einem günstigen Nakṣatra soll er eine Ehefrau nehmen,
2. die für [ihre glückverheißenden] Zeichen von einem [in den Zeichen] Bewanderten[90] gepriesen wird.
3. Wenn man keinen solchen [Experten] finden kann,[91] [dann soll der Bräutigam[92]] Erdklöße [nehmen]:
4. von einer Vedi, von einer Furche, von einem See, von einem Kuhstall, von einem Kreuzweg, von einer Spielgrube, von einem Verbrennungsort [und] von salziger Erde.
5. Der neunte [Kloß] soll aus allen zusammengemischt werden.
6. Nachdem er die [Klöße, die] gleich [aussehen und] mit Markierungen versehen sind,[93]
7. in [seine eigene] Hand gelegt hat, nachdem er [sie] zur Braut gebeugt hat [und] nachdem er [im Mantra] ‚Allein die Wahrheit [ist] das erste, über die Wahrheit kommt niemand hinaus, auf die Wahrheit [ist] diese Erde gegründet; möge N. N. dieses alles

90 Siehe Mukundabakhśī: *kuśaleneti … strīlakṣaṇābhijñeneti tadarthaḥ* |
91 Siehe auch ĀśvGS 1.5.4 (*durvijñeyāni lakṣanāni*) und KGS 14.3–4 (*lakṣaninā lakṣanāni parīkṣayet* | *bhāgadeyām api vā piṇḍaiḥ parīkṣayet*).
92 Siehe Mukundabakhśī: *taiś ca svayam eva dārān parīkṣetety arthaḥ* |
93 Siehe auch KGS 14.6: *sarvataḥ kṛtalakṣaṇān piṇḍān.*

werden,‘[94] den Namen der Braut [für *asau*] eingesetzt hat, soll er [zu ihr] sagen: ‚Ergreife einen von diesen [Klößen]‘.

8. Wenn sie [einen] von den ersten vier [Klößen] nimmt, dann darf er [sie als Braut] annehmen.
9. Nach Meinung einiger aber auch [dann, wenn sie den] gemischten [Kloß wählt].
10. Eine Person von gutem Herzen soll auf den Kopf [der Braut], die mit *klītaka*-[Wasser[95]], Gerste oder Bohnen übergossen wurde, besten Alkohol[96] sprengen – samt Körper drei Mal [unter Rezitation der Strophe SMB 1.1.2] ‚Kāma, ich kenne deinen Namen, mit Namen bist du Rausch‘. [Im *pāda*] ‚Führe N. N. herbei‘, soll er [für *amum*] den Namen des Bräutigams einsetzen [und] am Ende [der Strophen] soll er *svāhā* sagen. Mit den nächsten beiden [Strophen] soll er ihren Schoß waschen.
11. Das [ist] der Ritus der Verwandten (Übers. tw. Keßler 2008: 32, 52, 98).

Mit dem zitierten Textstück macht das Gobhila-Gṛhyasūtra explizit, dass man den Prozess der Eheschließung mit dem Prüfen der glückverheißenden Zeichen bzw. mit der so genannten Brautprobe beginnen soll.[97] Das Ergebnis des angewandten Divinationsverfahrens scheint anschließend gültig gemacht zu werden, indem man die Braut unter Nennung des Namens des Bräutigams mit Wasser übergießt und mit Alkohol besprengt. Der Text macht nicht explizit, ob die Divinationsverfahren Eigenschaften offenlegen sollen, die der als Gattin infrage kommenden Frau an sich inhärent sind,[98] oder ob es um das ‚Schicksal‘ geht, das sie in Bezug auf einen konkreten Mann entwickeln wird. Für letztere Möglichkeit spricht die Anweisung mehrerer Gṛhyasūtras, dass der Bräutigam die Brautprobe selbst durchführen soll. Andere erklären, dass sich vermittelst der Brautprobe Auskunft

94 Bei diesem Mantra handelt es sich um eine Variante von TB 1.5.5.1 (*ṛtám evá parameṣṭhí …*).

95 Mukundabakhśī erklärt *klītakair* durch *udakaklinnaiś cūrṇīkṛtya dravīkṛtair ity arthaḥ*.

96 Dagegen erklärt Mukundabakhśī *surā* durch *udakam.*

97 Die Brautprobe wird auch von ĀśvGS 1.5.4, ĀpGS 3.14, BhāGS 1.11:11,5–12, KGS 14.3, MGS 1.7.9 und VGS 10.9 gelehrt, vgl. außerdem KauśS 75.14–16. Keßler (2008: 49–57) bespricht diese Textstellen im Einzelnen. Lebendige Traditionen, die dieses Divinationsverfahren ausführen würden, scheint es nicht zu geben (siehe ebd. 49).

98 Für diese Möglichkeit spricht, dass es sich zumindest der Kommentarliteratur zufolge bei den *lakṣaṇas* um bestimmte Zeichen am Körper einer Frau handelt (siehe Haradatta *ad* ĀśvGS 1.5.3, Sudarśanārya *ad* ĀpGS 3.18, Ādityadarśana und Devapāla *ad* KGS 14.3). Die ausführlichste Nennung solcher Zeichen findet sich im Śārdūlākarṇāvadāna des Divyāvadāna (33:410,20–413,31 [*kanyālakṣaṇa*]). Dieser buddhistische Text gibt – anders als die Gṛhyasūtras – eine genaue Auflistung dieser Körpermerkmale sowie ihre jeweilige Bedeutung.

über die Zukunft der Nachkommenschaft einer Frau erlangen lässt. Ein Text lehrt, dass die Nachkommen der Frau tot geboren werden, wenn sie den Kloß von einem Krematiionsplatz wählt; ein anderer erklärt, dass die Frau in diesem Fall „gattentötend" (*patighnī*) sein wird.[99] Letztere Formulierung gemahnt an die *mahānaghnī́*, von der das Atharvaveda-Hochzeitslied spricht.[100] Auch die Tatsache, dass in den späteren hinduistischen Traditionen üblicherweise vermittelst eines aufwendigen Abgleichs der Horoskope die Kompatibilität von Braut und Bräutigam festgestellt wird,[101] sehe ich als Hinweis darauf, dass es nicht um inhärente Eigenschaften der Braut, sondern um ihre Eignung zur Ehe mit einem spezifischen Mann geht.

### Siebenschritt

Der Siebenschritt ist sicherlich der bekannteste Ritus des vedisch-hinduistischen Hochzeitsrituals. Der Artikel 7 des *Hindu Marriage Act, 1955* der indischen Republik erklärt den Siebenschritt zum entscheidenden Ritus des Hochzeitsrituals, und ethnographische Studien belegen, dass er in den meisten hinduistischen Traditionen tatsächlich die oder zumindest eine zentrale Rolle spielt. Ferner lehren alle Gṛhyasūtras den Siebenschritt als Teil ihres Hochzeitsrituals.[102] Das Wissen um die hohe Bedeutung dieses Ritus in den post-ṛgvedischen Texten und Traditionen trägt zu meiner Hypothese bei, dass die Strophe 20 des Sūryāsūkta das Schreiten von sieben Schritten thematisiert. Diese Hypothese prüfe ich in Kapitel 2.3 durch Abgleich mit anderen Textstellen des Ṛgveda, die das Schreiten von sieben Schritten explizit nennen.

### Feuerumrundung

Das Wissen um den festen Platz, den das Umrunden des Feuers in vielen hinduistischen Traditionen der Gegenwart innehat und der diesem Ritus auch bereits von den Gṛhyasūtras zugeordnet wird,[103] sowie die Verbreitung vergleichbarer Riten in anderen indo-europäischen Traditionen[104] tragen zu meiner Hypothese bei, dass die Strophen 38–41 des Sūryāsūkta diesen Ritus thematisieren.[105] Die

99 Siehe BhāGS 1.11: 11,8–12 bzw. ĀśvGS 1.5.5.
100 Siehe AVŚ 14.1.36 (Ed. Roth/Whitney), Kim (2021) emendiert zu *mahānagnī́*; AVP 18.4.4 hat letztere Lesart.
101 Zum Abgleich von Horoskopen in der Tradition des Kangra-Tals siehe Keßler (2008: 8), zur Newar-Tradition Gutschow/Michaels (2012: 15, 20, 24).
102 Siehe Winternitz (1892b: 18), Gutschow/Michaels (2012: 9).
103 Siehe Winternitz (1892b: 18), Gutschow/Michaels (2012: 9).
104 Siehe Winternitz (1892a: 283 f.).
105 Die Strophe 38 ordnen auch zahlreiche andere IndologInnen der Feuerumrundung zu (zu den Literaturverweisen siehe meine Ausführungen *ad loc.*).

Tatsache, dass manche Gṛhyasūtras vier Feuerumrundungen verlangen, während andere eine einzelne und wieder andere eine dreimalige Umrundung lehren,[106] bestärkt mich in der Annahme, dass die Strophe 38 des Sūryāsūkta die einmalige Umrundung des Hochzeitsfeuers und die Strophen 39–41 die dreimalige Umrundung des zum Hausfeuer gewandelten Hochzeitsfeuers thematisieren. Auch hier prüfe ich meine Hypothese nicht durch Abgleich mit den Gṛhyasūtras, sondern fokussiere im Kapitel 2.3 eine Handlung, auf die im Sūryāsūkta verwiesen wird und die auch in anderen Liedern des Ṛgveda genannt wird: das von den Aśvins geleistete, kreisförmige Umfahren von Himmel und Erde.[107]

### Lāja-Opfer – und die Frage der Handergreifung

Weiterhin gehört das Darbringen von gerösteten Reiskörnern zum standardmäßigen Repertoire des klassischen Hochzeitsrituals.[108] Dies gilt sowohl für die meisten hinduistischen Traditionen der Gegenwart als auch für die spätvedischen Ritualtexte. Bemerkenswert sind zum einen die Involvierung der Brautgeberpartei und zum anderen der Akteursstatus, der der Braut zukommt. Entweder bringt sie das Opfer tatsächlich selbst – oder zumindest gemeinsam mit dem Bräutigam – dar und/oder ihre aneinandergelegten Hände werden sozusagen als Opferlöffel verwendet.[109] Der für eine weibliche Person ungewöhnliche Akteursstatus findet auch in den auffallend umständlich formulierten Worten Ausdruck, die während der Darbringung des Lāja-Opfers zu sprechen sind. Exemplarisch seien die Anweisungen des Śāṅkhāyana-Gṛhyasūtra zitiert.

> ŚGS 1.13.15–1.14.1:
> *lājāñ chamīpalāśamiśrān pitā bhrātā vā syād añjalāv āvapaty* […] *tān juhoti*
> *iyaṃ nāry upabrūte lājān āvapantikā |*
> *śivā jñātibhyo bhūyāsaṃ ciraṃ jīvatu me patiḥ svāheti;*
> *tiṣṭhantī juhoti patir mantraṃ japaty*

106 Zur vierfachen Feuerumrundung siehe ĀpGS 5.1/7/9/10, MGS 1.10.18 (*catuḥ pariṇayati*); zur einfachen JGS 1.21:21,15, KhādGS 1.4.4; zur dreifachen unter anderem AśvGS 1.7.6 (*pradakṣiṇam agnim udakumbhaṃ ca triḥ pariṇayañ japati* …), KauśS 76.20 (*agniṃ triḥ pariṇayati*)

107 Der Ṛgveda kennt zwar das *paryagnikaraṇa* (dazu siehe Oberlies 2012: 258), d. h. Agnis Umwandeln verschiedener Objekte, nennt aber kein Umrunden des Feuers.

108 Siehe Winternitz (1892b: 18), Gutschow/Michaels (2012: 9).

109 Siehe z. B. KGS 25.30 (*avicchindatī juhoti*), MGS 1.11.12 (*juhutaḥ*), HGS 1.20.3 (*tasyā añjalinā juhoti*).

> Geröstete Körner mit Śamī-Blättern gemischt streut ihr Vater oder Bruder in ihre hohl aneinandergelegten Hände […]. Diese [Körner] opfert man.
>
> ‚Diese Frau verkündet, während sie geröstete Körner streut:
> ›Gütig möge ich den Verwandten sein, lange lebe mein Gatte,
> *svāhā*‹.‘
>
> Sie opfert stehend, der Gatte murmelt den Mantra (A. KP.).

Das Wissen um diese Anweisungen trägt zu meiner Hypothese bei, dass das Feuer Agni mit der Strophe 36 des Sūryāsūkta ein Opfer annimmt, das Sūryā zuvor mit ihren Händen ins Feuer dargebracht hat. Mit diesem Opfer scheint Sūryā ihre Nachkommen aus der Patrilinie ihres Vaters loszusagen. Ich nehme diese Interpretation in den hypothetischen Ritualablauf auf, weil sie eine hohe Kohärenz innerhalb des Sūryāsūkta erzeugt, nicht weil sie sich aus den Gṛhyasūtras heraus leicht argumentieren ließe.

Wenn die Strophe 36 zum Annehmen des Lāja-Opfers gehört, dann thematisiert sie das eigentliche Ergreifen der Brauthand, auf das die Worte dieser Strophe zumeist bezogen werden, entweder nicht oder – was ich für wahrscheinlicher halte – in metonymischer Weise.[110] Letztere Deutung impliziert, dass Sūryās Hand an anderer Stelle des Hochzeitsrituals tatsächlich von ihrem Bräutigam ergriffen wird. Diese Annahme wird von einigen – wenigen – Strophen des Ṛgveda gestützt, die (ebenfalls) mehr oder weniger deutlich von einer hochzeitlichen Handergreifung sprechen.[111] Weil eine der Strophe 38 zugehörige Handergreifung mit der Kohärenz des Ritualablaufs vereinbar ist und diese Zugehörigkeit zudem die Strophe 36 als metonymischen Vorverweis verstehbar macht, stelle ich unten die entsprechende Hypothese auf. Dies tue ich, unter Kenntnis der Tatsache, dass das Ergreifen der Brauthand als indo-europäisches Erbe gilt, von allen Gṛhyasūtras für das Hochzeitsritual angewiesen wird und manche vedisch-hinduistische Traditionen es von seiner Tragweite her auf eine Ebene mit dem Siebenschritt stellen.[112] Da das Ritual des Sūryāsūkta aber auch ohne Handergreifung ‚funktioniert‘ und die Handergreifung im Ṛgveda von weit weniger zentraler Bedeutung zu sein scheint als in den späteren Traditionen, setze ich meine Hypothese in Klammern.

---

110 Die Hypothese zur strukturellen Nähe von Lāja-Opfer und Handergreifung stelle ich unter Kenntnis von VGS 14.27 (*nāpāṇigrahaṇe lājāḥ*) auf.

111 Siehe meine Ausführungen zum *pāda* 36a des Sūryāsūkta im Kap. 2.3.1.

112 Zu den Gṛhyasūtras siehe Winternitz (1892b: 18), Gutschow/Michaels (2012: 9); zur Gleichstellung von Handergreifung und Siebenschritt z. B. Mbh 13.44.53, Manu 8.227.

### Keine Steinbetretung

Wie Feuerumrundung, Siebenschritt, Lāja-Opfer und Handergreifung, so kommt auch der Steinbetretung in vielen hinduistischen und spätvedischen Traditionen recht große Bedeutung zu.[113] Für das Sūryāsūkta ergibt sich dieser Ritus jedoch an keiner Stelle als Hypothese. Dies fügt sich gut zu Kajiharas (2004: 423–426) Schlussfolgerung, derzufolge der zur Steinbetretung gesprochene Spruch aus der „Stein und Gewand"-Hymne des Atharvaveda (AVŚ 2.13.4, AVP 15.5.7) stammt und der entsprechende Ritus daher wahrscheinlich dem Initiationsritual zuzuordnen ist. „The formulas […] indicate that the *upanayana* and the marriage ceremony were developed under mutual influence already since the time of the Atharvaveda" (Kajihara 2004: 428).

### Milch

Milch und Milchprodukte sind zentrale Opfersubstanzen in den vedisch-hinduistischen Traditionen. Mehrere Gṛhyasūtras weisen die Verwendung von Milchprodukten zentral für den Schlussteil des Hochzeitsrituals an.[114] So lassen die Sāmaveda-Gṛhyasūtras, wie bereits oben verzeichnet, den Rest der zuvor als Opfer dargebrachten Klärbutter in das Wassergefäß gegeben und die Mischung über der Braut oder dem Brautpaar ausgießen.[115] Die Gṛhyasūtras der Kaṭha- und Maitrāyaṇīya-Saṃhitā nennen stattdessen das Vermischen des Klärbutterrestes mit Sauermilch und das gemeinsame Verspeisen dieser Mischung.[116] Die Gṛhyasūtras des Ṛgveda und Atharvaveda nennen beide Ritusvarianten.[117] Unter Kenntnis dieser Anweisungen stelle ich die Hypothese auf, dass auch bereits im Schlussteil des Rituals des Sūryāsūkta Milch als Opfer dargebracht und konsumiert wird. Die Plausibilität dieser Hypothese belege ich im Folgenden aber nicht durch Verweis auf die Gṛhyasūtras, obwohl sich dies leicht realisieren ließe, sondern durch Verweis auf die Āprī-Lieder des Ṛgveda. Der Schlussteil des Sūryāsūkta scheint nach dem Vorbild dieser Lieder komponiert worden zu sein.

113 Siehe Winternitz (1892b: 18), Gutschow/Michaels (2012: 9).
114 Möglicherweise handelt auch bereits AVŚ 14.2.14–19 (~ AVP 18.8.5–10) von einem solchen Opfer. Es sind *dugdhá* und *íḍā* genannt.
115 Siehe GGS 2.5.5 f., JGS 1.22:23,17 f., KhādGS 1.4.12 f.
116 Siehe KGS 28.5, MGS 1.14.11 f., VGS 15.21 f.
117 Siehe ĀśvGS 1.8.9, ŚGS 1.16.7/1.17.1; KauśS 78.11–16.

### 2.1.2 Hypothetischer Ritualablauf

Die angesprochenen, im Sūryāsūkta hypothetisch thematisierten bzw. nicht thematisierten Riten decken den größten Teil des Kernbestands des späteren Smārta-Rituals ab, wie ich diesen zu Beginn der Einleitung zitiere. Es ließen sich weitere Textstellen anführen, denn das Hochzeitslied des Atharvaveda, die Ritualvarianten der Gṛhyasūtras und die performativen Traditionen kennen noch eine große Menge an anderen Riten, von denen weitere relevant für manche meiner beibehaltenen und viele meiner verworfenen Hypothesen sind. Eine umfassende Listung erscheint mir nicht sinnvoll, weil diese Textstellen, wie bereits oben angemerkt, im gegebenen Kontext aufgrund ihrer chronologischen Nachordnung von nur marginaler Bedeutung sind.

Entsprechend zitiere ich weder diese, noch andere post-ṛgvedische Textstellen oder anderes kontextferne Wissen in meinem Haupttext, um meine Hypothesen zu prüfen oder meiner Interpretationen Überzeugungskraft zu verleihen. Gleich, welches kontextferne Wissen im Forschungsprozess hintergründig eine Rolle spielt, strebe ich an, die Entscheidung für oder gegen eine Hypothese möglichst text- und kontextintern auf ihre Plausibilität hin zu prüfen, d. h. ich erachte für entscheidend, ob eine Hypothese innerhalb des Sūryāsūkta und innerhalb des Ṛgveda trägt.[118] Um dieses Ziel zu erreichen, suche ich zu jeder aufgestellten Hypothese den Ṛgveda nach Textstellen ab, die für oder gegen diese Hypothese sprechen. Der auf diese Weise erstellte hypothetische Ritualablauf trägt Strophe um Strophe und *pāda* um *pāda* des gesamten Sūryāsūkta.[119] Er erfordert weder Auslassung oder Umstellung von einzelnen Strophen oder Abschnitten, noch Kompromisse in grammatischen, metrischen oder rhetorischen Punkten; jedoch mache ich einige Vorschläge zur Anpassung von Wortbedeutungen. Es geht dabei um etymologisch nicht gesicherte Worte wie *vadhū́*, deren Bedeutung im Ṛgveda eine andere zu sein scheint als in späteren Texten.

Der hypothetische Ritualablauf, den ich im Folgenden der Lesbarkeit halber im Indikativ vorstelle, umfasst zwei Handlungsstränge: (A) die Translokation, die sowohl der Überführung Sūryās als auch dem Zusammenbringen der göttlichen Zwillinge dient, und (B) die Darbringung des Eidopfers, durch das die Dominanz

118 Brodbeck (2009) verwendet eine vergleichbare Methode zur Interpretation des Mahābhārata. Er erklärt: „I often interpret these and other motifs in unfamiliar ways; but the book will cumulatively demonstrate that the *Mahābhārata* tends to use these motifs consistently, in specific ways and with specific patrilineal implications, and that my interpretations hold good for story after story“ (ebd. 29).

119 Spätere Arbeiten werden zeigen, wie tragfähig dieser Ritualablauf für die Interpretation anderer Lieder des Ṛgveda sowie für nachfolgende Texte und Traditionen ist.

der Brautnehmerpartei gegenüber der Brautgeberpartei sichergestellt werden soll. Im Einzelnen konzeptualisiere ich Translokation und Opfer wie folgt (Tab. 1 und Tab. 2).

Tab. 1: Translokation

| | **Brautgeber-Haus** | | | **Brautnehmer-Haus** |
|---|---|---|---|---|
| (A1) | Sūryā geht zu ihren Bewerbern. | → | | |
| | Sūryā fährt auf ihrem Karren zu Agni. | → | ∾ | Die Aśvins fahren mit Soma auf ihrem Wagen halbkreisförmig zu Sūryā. |
| | Sūryā steigt auf den Wagen der Aśvins. | → | ↷ | Mit Sūryā auf ihrem Wagen vollenden die Aśvins die Kreisform. |
| (A2) | Sūryā schreitet mit sieben Schritten zum Feuer. | → | | |
| | Die Aśvins fahren Sūryā, Agni, Soma, und die zweite Milch auf ihrem Wagen zum Brautnehmerhaus. | → | | |
| | Das zweite Rind läuft mit. | → | | |
| | Indra trägt die erste Milch. | → | | |
| (A3) | | | ↺ | Sūryā umrundet das Hochzeitsfeuer, (ihr Gatte ergreift ihre Hand) und sie bringt Feuer (und Gatten) ins Brautnehmer-Haus. |
| | | | | Dreimaliges Umrunden des Hausfeuers |
| | | | ↻ | 1. Sūryā geht voran, der Hausherr folgt. |
| | | | ↻ | 2. Der Hausherr geht voran, Sūryā folgt. |
| | | | ↻ | 3. Der Hausherr geht voran, Sūryā folgt. |

Tab. 2: Opfer

| | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| (B1) | | | Giftteil entnommen | | → | von Vāyu getrunken | | | |
| | Soma-Pflanze ↓ | → | ↑ Soma-Saft | → | Soma-Saft ohne Gift ↑ | → | Soma-Saft mit etwas der 1. Milch ↓ | → | Feuer-opfer |
| | Fasern entsorgt | | | | etwas 1. Milch zugefügt | | Götteranteil abgeteilt | | |
| (B2) | etwas 2. Milch zugefügt ↓ | | | | | | ↓ | | |
| | Omentum entnom-men | → | milch-gesalbtes Omen-tum | → | Feuer-opfer | | zur 2. Milch hinzugefügt (Str. 33) | | |
| | ↑ Rind | → Rind ohne Omentum ↓ | → Fleisch | → | Feuer-opfer | | ↓ | | |
| | | Blut entsorgt | | | | | | | |
| (B3) | | | | | | | 2. Milch (mit Götter-anteil aus Soma und 1. Milch) | → | Feuer-opfer |
| | | | | | | | 1. Milch (pur) | → | vom Haus-herrn getrun-ken |

### Translokation

Das Überführen der Braut erfolgt in *einer* Bewegung, die in drei Abschnitte aufgeteilt ist. Während Sūryās Bewegungen linear sind, weisen die Bewegungen der Aśvins typischerweise eine kreisförmige Qualität auf.

(A1) Die Überführung beginnt damit, dass Sūryā zu ihren Bewerbern hingeht. Auf diese Weise trifft sie ihre rituelle Entscheidung zur Selbstwahl. Sie erwählt sich die Aśvins zu ihren Bräutigamen. Die Umsetzung dieser Wahl umfasst ein Wagenrennen: Sūryā fährt auf ihrem Karren zu Agni und die Aśvins fahren mit Soma auf ihrem Wagen zu Sūryā hin, wobei die Bahn der Zwillinge einem Halbkreis entspricht. Nachdem Sūryā auf den Wagen der Aśvins aufgestiegen ist, vollenden sie die Kreisform.

(A2) Wenn die Zeit dafür gekommen ist, schreitet Sūryā mit sieben Schritten zu dem dann Soma-haltigen Feuer. Danach fahren die Aśvins Sūryā, das Feuer und Soma sowie die restlichen Opfersubstanzen auf demselben Wagen vom Haus des Brautgebers zum Haus der Brautnehmerpartei. Durch diese Wagenfahrt einen sich die Aśvins zu dem *einen* Gatten.

(A3) Nach Ankunft am Wohnort der Brautnehmerpartei bringt Sūryā das dann Soma-und fleischhaltige Hochzeitsfeuer in das Haus des Gatten und macht es durch Umrunden desselben zum Hausfeuer. Der Gatte (ergreift Sūryās Hand und) folgt ihr, wandelt sich auf diese Weise zum Hausherrn und geht als solcher ein unverbrüchliches Bündnis mit seinem Hausfeuer ein.

### Opfer

Das Opfer, um das es im Sūryāsūkta geht, umfasst im Prinzip zwei Rinder und zwei, diesen Rindern zugeordnete Milche. Das erste Rind plus Milch repräsentiert die Patrilinie der Brautnehmerpartei, das zweite Rind plus Milch die der Brautgeberpartei. Es ergibt sich eine gewisse Komplexität dadurch, dass das erste Rind durch Soma ersetzt wird – dergestalt, dass das Brautnehmer-Rind vor Beginn des Opfers getötet und von der Festgemeinschaft verspeist wird; es wird durch die Soma-Pflanze ersetzt. Das Eidopfer ist – wie die Überführung – in drei Abschnitte geteilt.

(B1) Im ersten Opferdurchgang wird die Soma-Pflanze auf der Haut des festlich verspeisten, ersten Rindes ausgepresst und dann geseiht, also von allen festen Bestandteilen befreit. Diese als sterblich verstandenen Pflanzenfasern werden fortgeworfen. Der erste Teil dieses Saftes wird von Vāyu vorab getrunken und der abgetrunkene Teil wird durch einen entsprechenden Anteil der Milch, die der Soma-Pflanze zugeordnet ist, ersetzt. Der Hauptteil oder die Hälfte dieses milchversetzten Soma-Saftes wird als Opfer ins Feuer gegeben. Der andere Teil wird als Götteranteil zurückbehalten. Er wird während des zweiten Opferdurchgangs zu der Milch hinzugegeben, die dem Rind zugeordnet ist.

(B2) Im zweiten Opferdurchgang wird das Rind getötet, das die Patrilinie des Brautgebers repräsentiert. Als erster Teil wird dem Tier das Omentum entnommen, mit Milch gesalbt und für die Götter als Opfer ins Feuer dargebracht. Das Blut des Tieres wird fortgegossen und sein blutloses, als leblos verstandenes Fleisch anschließend ebenfalls als Opfer ins Feuer gegeben.

(B3) Im dritten Opferdurchgang wird die dem Brautgeber-Rind zugeordnete, mit dem Götteranteil des Soma-Saftes versetzte Milch ins Feuer gegossen. Danach trinkt der junge Hausherr die Milch, die dem Brautnehmer-Rind zugeordnet ist. Erst mit dem dritten Opferdurchgang wird das Eidopfer wirksam gemacht.

Durch die Darbringung des lebenskräftigen Saftes der Soma-Pflanze und Darbringung des leblosen Fleisches des Brautgeber-Rindes soll die Geburt eines unilinear der Patrilinie des Brautnehmers angehörigen Sohnes erreicht werden. Durch das Eidopfer werden die Brautgeber also von den Brautnehmern um ihren Anteil gebracht und letztere gelangen in den Besitz eines unilinear *eigenen* Sohnes.

### 2.1.3 Der Ritualablauf im Text

Im Text werden die einzelnen Ritualhandlungen in chronologischer Reihenfolge genannt. Dabei zeigt sich, dass (A) die sukzessive Translokation der Braut und der beiden Bräutigame und (B) die sukzessive Darbringung des kombinierten Eidopfers im Sūryāsūkta systematisch miteinander verwoben sind. Überführung und Opfer werden abwechselnd genannt bzw. ausgeführt. Es ergibt sich eine komponierte Text- und Ritualstruktur (Tab. 3).

Tab. 3: Text- und Ritualstruktur

| **Strophen** | | **Thema der Textabschnitte** | |
|---|---|---|---|
| 1–19 | 6–14 | (A1) Bericht von Sūryās Selbstwahl | (B1) Opfern des Saftes der Soma-Pflanze |
| 20–27 | | (A2) Wagenfahrt zum Haus des Brautnehmers | |
| 28–37 | | (B2) Opfern des Fleisches des Brautgeber-Rindes | |
| 38–42 | | (A3) Umrunden des Hausfeuers | |
| 43–47 | | (B3) Opfern der zum Rind und Trinken der zu Soma gehörigen Milch | |

### Strophen 1–19: (B1) Erster Opferdurchlauf mit (A1) eingeschobenem Bericht

Der erste Textabschnitt des Sūryāsūkta umfasst die Strophen 1–19 und thematisiert das erste Opfer, das zur Herstellung der Wahrheit dargebracht wird, die die Aśvins bei Sūryās Selbstwahl geschworen haben. Dieser Abschnitt lässt sich in drei Teile untergliedern, weil sich in seiner Mitte ein Bericht von Sūryās Selbstwahl (A1) findet.

#### Strophen 1–5: (B1) Soma-Pressung

Der erste Teil des ersten Textabschnittes umfasst die Strophen 1–5 und stellt sich als Wechselrede zwischen den Aśvins und dem Brautgeber Savitṛ dar. Diese im Präsens gehaltenen Strophen haben das Auspressen der Soma-Pflanze zum Thema. Mit der ersten Strophe präsentieren die Aśvins Savitṛ das mit Wasser gefüllte Gefäß, in dem sich die Soma-Pflanze befindet. Das Gefäß hat Sūryā ihnen bei ihrer Selbstwahl gegeben. Mit der zweiten Strophe erkennt Savitṛ dieses Gefäß an und erteilt damit die Erlaubnis, das Eidopfer darzubringen. Die dritte Strophe umfasst die Anweisung zum Zerschmettern der mitgebrachten Pflanze. Thema der vierten Strophe ist die Seihung des Saftes, der aus der zerschmetterten Pflanze fließt. Die fünfte Strophe handelt von der Konsumption des ersten, giftigen Teils des Soma-Saftes. Diese Konsumption obliegt Vāyu, der sich vermittelst dieses Giftes in Ekstase versetzt. Der konsumierte Saft wird durch einen entsprechenden Teil der Milch ersetzt, die dem Brautnehmer-Rind bzw. der Soma-Pflanze zugeordnet ist.

#### Strophen 6–14: (A1) Vāyus Bericht von Sūryās Selbstwahl

Der zweite Teil des ersten Textabschnittes umfasst die Strophen 6–14 und bildet die in Ekstase gesprochenen Worte des Gottes Vāyu ab, der im *pāda* 5c des Sūryāsūkta namentlich genannt und damit als Sprecher der folgenden Strophen kenntlich gemacht ist. Vāyu hat sich durch Abtrinken des ersten, giftigen Soma-Teils in Ekstase versetzt. In seiner Ekstase kann er den genauen Verlauf von Sūryās Selbstwahl vor seinem inneren Auge sehen. Diesen Verlauf verbalisiert er mit dem die Strophen 6–14 umfassenden Textteil, der im Gegensatz zu den anderen Textteilen des Sūryāsūkta im Imperfekt gehalten ist, eben weil er Handlungen zum Thema hat, die vor der Zeitebene des Sūryāsūkta stattgefunden haben. Vāyus verschlüsselt formulierten Worten lässt sich entnehmen, dass Sūryā die Aśvins zu ihren Bräutigamen erwählt hat. Durch *Hingehen* zu ihren Bewerbern hat sie rituell entschieden, ihre Selbstwahl zu treffen. Ihre Selbstwahl hat Sūryā im Wesentlichen dadurch getroffen, dass sie den Zwillingsgöttern ein mit Wasser gefülltes Gefäß gegeben hat. Auf diese Gabe hin haben die Aśvins sich durch Agni und Soma gleichsam ersetzt oder ergänzt, um ihre Zweiheit im Opfer zur Einheit zu bringen. Das Feuer Agni haben die Aśvins mithilfe von zwei Reibhölzern vor

dem Haus des Brautgebers entfacht; das Feuer gehört entsprechend dem Brautgeber. An dieses Feuer hat Savitṛ Sūryā übereignet. Weiterhin haben die Aśvins einen Soma-Stängel in das Wassergefäß gelegt; dieser Soma gehört der Brautnehmerpartei. Dann haben die Aśvins Sūryā auf ihrer als Rennen konzipierten Wagenfahrt gewonnen. Dort ist der durch Pūṣan repräsentierte Brautgeber Savitṛ als Konkurrent aufgetreten.

**Strophen 15–19: (B1) Soma-Opfer**

Der dritte Teil des ersten Textabschnittes umfasst die Strophen 15–19 und schließt direkt an den ersten Teil an. Wie der erste Teil betreffen diese Strophen die Gegenwart im Sinne der Zeitebene des Sūryāsūkta. Sie handeln von der Opferung des Soma-Saftes, der dem ersten Textteil zufolge aus der mitgebrachten Pflanze gepresst wurde. Der dritte Textteil wird mit einer Frage eröffnet. Der Brautgeber Savitṛ fragt die Aśvins mit der Strophe 15, ob sie Sūryā auf ihrer Wagenfahrt für sich beide gewonnen haben oder für einen Dritten, der ihre Einheit repräsentiert. Die Aśvins antworten, dass Sūryā für ihre Einheit bestimmt ist. Daraufhin kündigt Vāyu Sūryās Transfer an. Diesen Transfer leistet Viśvāvasu, der mit den Strophen 18–19 das Wort übernimmt. Er stellt mit zunächst als Rätsel formulierten Worten fest, dass die Aśvins Sūryā für den Mond gewonnen haben. Dieser mit Soma identische Mond ist der auf die Einheit der Aśvins verweisende Dritte. Die Einheit soll, wie oben dargelegt, durch Darbringung Somas ins Feuer hergestellt werden. Viśvāvasu opfert also den mit Milch versetzten Soma-Saft ins Feuer. Wahrscheinlich erfolgt diese Darbringung in sieben Opfergüssen, die sich als Siebenschritt der Bräutigame hin zum Feuer verstehen lassen. Er behält einen Anteil für die Götter zurück.

**Strophen 20–27: (A2) Braut- und Feuerzug**

Der zweite Textabschnitt umfasst die Strophen 20–27. Diese Strophen handeln von der Überführung der Göttin Sūryā, des Soma-haltigen Feuers Agni, des verbleibenden Soma-Saftes, der beiden Milche, des zweiten Rindes und des Wassergefäßes zum Anwesen der Brautnehmerpartei. Diese Überführung beginnt mit einer mikrokosmischen Variante ihrer selbst: Sūryā begibt sich auf Anweisung von Savitṛ mit sieben Schritten zu dem Soma-haltigen Feuer hin. Anschließend wird der Gandharva Viśvāvasu mit der priesterlichen Leitung auch des zweiten Teils des Eidopfers betraut, das die Einheit von Soma und Agni weiter vorantreiben soll. Die Strophen 23–25 betreffen das Loslösen von Sūryā aus dem Haus des Brautgebers. Sollte dieses Loslösen unrechtmäßig ausgeführt werden, würde es von Varuṇa schwer gestraft. Die Strophe 26 handelt vom eigentlichen Aufbruch des Brautzuges, mit dem die Aśvins Sūryā, Agni, Soma und die zweite Milch zum Anwesen der Brautnehmerpartei bringen. Indra ist für den Transport der

ersten Milch verantwortlich. Ferner muss das zweite Rind zum Brautnehmerhaus gebracht werden. Der Brautgeber bleibt an seinem Wohnort zurück. Die Strophe 27 setzt die Ankunft des Zuges am Wohnort der Brautnehmerpartei voraus; mit ihr wird Sūryā zur Darbringung des zweiten Opfers aufgefordert.

### Strophen 28–37: (B2) Zweiter Opferdurchlauf

Der dritte Textabschnitt umfasst die Strophen 28–37. Diese Strophen handeln von dem zweiten Opferdurchlauf, in dem das zweite Rind, das die Patrilinie des Brautgebers repräsentiert, geopfert wird. Mit Strophe 28 wird das Feuer neu entfacht und vom Brautgeber gelöst. Die Strophen 29–31 handeln davon, wie das Rind auf Anweisung des Bräutigams getötet wird. Dem getöteten Tier wird das Omentum entnommen. Als erstes Teil des Rindes entspricht es dem giftigen, ersten Teil des Soma-Saftes, den Vāyu im ersten Opferdurchlauf vorab getrunken hat. Spiegelbildlich zum Soma-Teil gilt das Omentum als ungiftig. Es wird – wie der Hauptteil des Soma-Saftes – mit Milch versetzt und als Opfer für die Götter ins Feuer dargebracht. Die Strophen 32–33 handeln davon, wie der Gandharva Viśvāvasu die patrilineare Zugehörigkeit von Sūryās Nachkommen im Opfer erkennt. Auf Grundlage dieser Erkenntnis deklariert er die zum zweiten Rind gehörige Milch zu einer, durch die Vāyus Kehle, in der er den abgetrunkenen Soma verwahrt, gut gesinnt ist, d. h. Soma ist stärker als diese Milch. Der zurückbehaltene, mit einem Teil der ersten Milch versetzte Götteranteil des Soma-Saftes wird also zur zweiten Milch hinzugegeben. Die Strophen 34–36 handeln von dem Fleisch des getöteten, zweiten Rindes. Dieses Fleisch repräsentiert den sterblichen Anteil der Patrilinie des Brautgebers; das Blut den unsterblichen Anteil. Deshalb wird jegliches Blut von den Fleischstücken entfernt. Dann bringt Sūryā diese Fleischstücke bzw. ersatzweise geröstete Getreidekörner ins Feuer dar. Das Feuer nimmt dieses Opfer mit der Strophe 36 an. Anschließend wird – dies ist Thema der Strophe 37 – Erde aus der Feuerstelle des Hauses in einem Gefäß herbeigebracht. Auf diese Erde platziert man das Feuer, damit es ins Haus gebracht werden kann.

### Strophen 38–42: (A3) Feuerumrundung

Der vierte Textabschnitt umfasst die Strophen 38–42 und handelt von der Vollendung der Überführung des Feuers und der Braut. Mit den Strophen 38–41 finden insgesamt vier Feuerumrundungen statt. Zuerst umrundet Sūryā das im Gefäß befindliche Hochzeitsfeuer und geht auf diese Weise ‚ins' Feuer. (‚Dort' ergreift der Gatte Sūryās Hand.) Dann wird dieses Feuer ins Haus gebracht und im Inneren desselben als Hausfeuer installiert. Dieses Feuer umrundet Sūryā erneut und wird dadurch zur Hausherrin. Ihr Gatte folgt ihr und wandelt sich korrespondierend zum Hausherrn. Die letzten beiden Feuerumrundungen führt der junge Mann

an. Das *Haus*feuer wird also dreimal und damit rechtlich verbindlich umrundet. Durch die Feuerumrundungen entsteht eine durch die Hausherrin ermöglichte, unverbrüchliche Verbindung zwischen dem Hausherrn und seinem Hausfeuer. Diese Einheit von Mann und Feuer ist Thema der Strophe 42.

**Strophen 43–47: (B3) Dritter Opferdurchlauf**

Der fünfte Textabschnitt umfasst die letzten fünf Strophen des Sūryāsūkta. Diese Strophen handeln von dem dritten Opferdurchlauf, durch den das Eidopfer vollendet wird. Es geht dabei um die beiden Milche, d. h. die erste Milch, die den von Vāyu abgetrunkenen Soma-Teil ersetzt, und die zweite Milch, zu der der zurückbehaltene Götteranteil des milchversetzten Soma-Saftes hinzugegeben wurde. Mit der Strophe 43 wird die Hoffnung formuliert, dass die zweite Milch keinen Schaden verursachen möge. Die Strophen 44–45 handeln davon, wie die zweite Milch in das zum Alter Ego des jungen Hausherrn gewordene Feuer geopfert und die erste Milch von dem jungen Mann getrunken wird. Mit der Strophe 46 wird der letzte Rest beider Milche in das Gefäß mit Wasser gegossen, das Sūryā bei ihrer Selbstwahl den Aśvins gegeben hat und bei dem die Zwillingsgötter ihren Eid geschworen haben. Die letzte Strophe des Sūryāsūkta hat das Ausgießen dieses Wassergemisches zum Thema. Dieses Ausgießen bedeutet die ‚Vernichtung' des Wassers und macht den Eid unumkehrbar, den die nun zum Hausherrn gewordenen Aśvins bei Sūryās Selbstwahl geschworen haben.

### 2.1.4 Zwischenfazit

Der oben präsentierte, hypothetische Ritualablauf weist eine komplexe Form auf, die zum einen praktischen und logischen Notwendigkeiten im Handlungsablauf Rechnung trägt und zum anderen eine Komponiertheit des Rituals nahelegt. Im Folgenden befasse ich mich jedoch nicht ausführlich mit dieser Komponiertheit des Rituals, sondern stelle die Frage nach dem Grad der Kohärenz, der sich auf Grundlage des gerade dargelegten, hypothetischen Ritualablaufs für den Text des Sūryāsūkta ergibt (Kap. 2.2). Danach diskutiere ich die einzelnen *pādas* hinsichtlich ihrer konkreten Einzelaussagen (Kap. 2.3).

## 2.2 Der Text und seine Dimensionen

Die Erforschung der Textualität sprachlicher Äußerungen bildet den Hauptgegenstand der Textlinguistik. Dieses Fach beschäftigt sich dabei typischerweise mit nicht-literarischen Texten, deren Textualität insgesamt infrage gestellt werden kann.[120] Die textlinguistischen Konzepte werden aber auch in literaturwissenschaftlichen Fragestellungen aufgegriffen.[121] So legt Winko dar, …

> […], dass literaturwissenschaftliche Methoden eben die Kategorien voraussetzen, die in der Textlinguistik diskutiert werden. Interpretative Aussagen über einen literarischen Text, so die grundlegende Vermutung, beruhen unter anderem auf Annahmen über die Textualität ihres Untersuchungsgegenstandes (Winko 2009: 428).

Konkret setzt Winko (2009: 441) sich dann mit der gattungsspezifischen Textanalyse auseinander, bei der Texte unter Rückgriff auf außersprachliche Textualitätsquellen beschrieben und klassifiziert werden.

Auch die indologischen Interpretationen des Sūryāsūkta basieren auf unterschiedlichen Textualitätsannahmen. Diese Annahmen können für den historischen Rezeptionskontext zutreffend oder unzutreffend sein. In ersterem Fall können sie ein kohärentes Verständnis des Textes ermöglichen, in letzterem Fall können sie es verhindern. Mithilfe der in der Textlinguistik entwickelten Konzepte lassen sich die Vorannahmen in jedem Fall systematisch erfassen. Sie können dann gegebenenfalls verworfen und durch naheliegendere Annahmen ersetzt werden. Diese systematische Revision der Vorannahmen ermöglicht eine Neubetrachtung des alten Textes.

Das von Adamzik ([1]2004 [[2]2016]) entwickelte Textkonzept scheint gut mit den Gegebenheiten der vedischen Textüberlieferung kompatibel. Die sprachliche Gestalt der ṛgvedischen Texte steht dank der beispiellos präzisen Tradierung dieser

120 Siehe Adamzik ([2]2016: 143), Brinker et al. ([9]2018: 20 mit Fn. 30). Zum anderen verzeichnet Schlaffer (2004: 13) eine „Scheu der Linguistik vor der Lyrik“, die sich wahrscheinlich darin begründet, dass die Lyrik „sich nicht an die Konversationsmaximen hält“.

121 „Um die Schwierigkeiten der Kommunikation von lyrischen Texten und der Orientierung in ihnen zu beschreiben, läge es“, so Schlaffer (2004: 12), „nahe, sich der linguistischen Text- und Diskursanalyse zu bedienen. Auch sie erhellt Präsuppositionen und Kontexte als innere und äußere Bedingungen verständlicher Sprechakte“. Er verweist auf „Roman Jakobsons klassischen Aufsatz ‚Linguistik und Poetik‘“, in dem dieser die poetische Sprache linguistisch analysiert, „vor allem ihre metrischen und tropischen Besonderheiten“ (Schlaffer 2004: 12 f. Fn. 19).

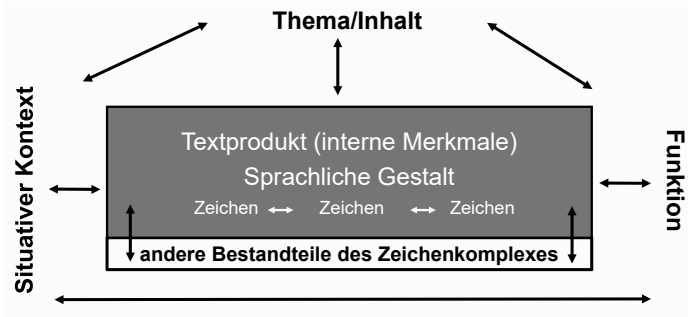


Abb. 1: Textkonzept (Adamzik ²2016: 112, Abb. 3.3)

Texte nahezu lücken- und variantenlos fest.[122] Und Adamzik stellt die sprachliche Gestalt als das ‚materiell' Greifbare eines Textes ins Zentrum ihres Konzeptes.[123] Mit obigem Diagramm verbildlicht sie ihr Textkonzept (Abb. 1).

Der wichtigste Faktor ist die sprachliche Gestalt eines Textes. Dieses *Wie* der Gestaltung von Texten zu verstehen, „bildet selbstverständlich […] den Hauptgegenstand der spezifisch linguistischen Auseinandersetzung mit dem Text" (Adamzik ²2016: 248). Die sprachliche Gestalt lässt sich zum einen als Beziehung zwischen Zeichen, zwischen Segmenten/Sätzen usw. verstehen, zum anderen begründet sie sich in ihren Wechselbeziehungen zu den anderen Faktoren, zum „Was? (Thema/Inhalt), Wozu? (Funktion) und Wer?/Wo?/Wann?/In welchem Kontext? (Situation)" (ebd. 111). Diese drei Rahmendimensionen beeinflussen sich ferner untereinander. So entsteht das enge Beziehungsgeflecht, dessen Stimmigkeit den Grad der Kohärenz einer sprachlichen Äußerung und damit ihre Textualität bestimmt. Konkret versteht Adamzik Kohärenz[124] im Anschluss an Brinker als …

122 Siehe Einleitung zu Kap. 2.2.5.

123 Dagegen bezeichnen de Beaugrande/Dressler (1981: 118) die Kohäsion der Oberflächentexte und die zugrunde liegende Kohärenz der Textwelten als die „offensichtlichen Kriterien der Textualität". Vater (³2001: 54) zufolge ist nur die Kohärenz, von zentraler Bedeutung. Für andere steht die kommunikative Dimension an erster Stelle: So wird ein Text für Klein/von Stutterheim (1992) von seiner *quaestio* bestimmt, der spezifischen kommunikativen Aufgabe, aus der sich der Aufbau des Textes ergibt. Auch Sandig (2000: 99, 108) stellt die Textfunktion ins Zentrum ihres Textkonzeptes, umgeben von Kohäsion, Kohärenz, Thema und Situationalität. Ähnlich bestimmt Warnke (2002: 136 f.) die Diskursivität als zentral, verstanden als der „kommunikative Zusammenhang singulärer Texte auf der Diskursebene". Brinker et al. (⁹2018) entwerfen einen integrativen Textbegriff, in dem sie den sprachsystematisch ausgerichteten und den kommunikationsorientierten Ansatz der Textlinguistik aufeinander beziehen.

124 Winko (2015: 487) listet „kohärent" als ein mögliches Synonym zu „plausibel" und analysiert letzteres dann als Bewertungskriterium literarischer Interpretationen.

> eine Art ‚regulative Idee' beim Umgang mit Texten. Kohärenz wird damit nicht als notwendige Texteigenschaft unterstellt oder gefordert, sondern es handelt sich eher um eine Fragestellung an den Text: Gibt es innerhalb einer Dimension und auch zwischen den einzelnen Dimensionen Kohärenz? Wodurch kommt sie zustande bzw. wodurch ist sie allenfalls gestört? (Adamzik ²2016: 112).

Adamzik meint mit Kohärenz also die Gesamtheit aller strukturellen und inhaltlichen Beziehungen in einem Text, die Gesamtstimmigkeit der Textwelt sowie deren Stimmigkeit zu Kontext, Funktion und Thema.

Das Fragen nach Kohärenz ist – wie das Fragen nach Grammatik – Aufgabe der Wissenschaft und setzt aufseiten der Befragten kein Konzept von Kohärenz voraus. Auch das – als menschliche Universalie anzusehende – Schaffen kulturspezifisch kohärenter Texte (im weitesten Sinn) erfordert kein Konzept von Kohärenz. So lassen viele Formulierungen des Ṛgveda – obwohl das Sanskrit und zumal das mit dem Ṛgveda überlieferte frühe Vedische kein Wort umfasst, das sich direkt mit „Kohärenz" übersetzen ließe[125] – erkennen, dass seine Dichter ihre Tätigkeit und Werke reflektieren. Etwa bezeichnen sie ihre Texte häufig als *sūktá* „schön gesprochen; schöner Spruch, Hymne, Lied" (GRA s. v.). Und auch der ererbte Ausdruck „Rede zimmern" (*vácam √takṣ*) lässt ein Konzept von Dichtung erahnen, demzufolge kunstvoll ein Zusammenhang geschaffen wird, sodass etwas Funktionierendes entsteht.[126]

> RV 1.130.6ab:
> *imắṃ te vắcaṃ vasūyánta āyávo*
> *ráthaṃ ná dhī́raḥ sᵤvápā atakṣiṣuḥ*
>
> Diese Reden haben für dich die Nachkommen des Āyu, Güter verlangend,
> gezimmert, wie ein geschickter Kundiger einen Streitwagen (Witzel/Gotō 2007: 243).

---

Sie legt dar, wie unterschiedlich „plausibel" verwendet wird, und kommt zu dem Schluss, dass Plausibilität sich nur bedingt zur Bewertung von Interpretationen eignet. In der vorliegenden Arbeit verwende ich „plausibel" einige Male – im Sinn von „zu Kohärenz führend".

125 Auch unter den indischen Exegese-Wissenschaften (Vedāṅga) – Phonetik, Metrik, Grammatik, Etymologie, Ritual und Astrologie – findet sich keine, die sich mit dem inneren Zusammenhang der Hymnen des Ṛgveda und den anderen Śruti-Texten befassen würde.

126 Auch in anderen indo-europäischen Traditionen wird mit diesem Ausdruck die poetische Tätigkeit von Dichtern umschrieben (siehe EWA s. v. *TAKṢ*, Oberlies 2012: 44).

Vor diesem Hintergrund lässt sich annehmen, dass die meisten – wenn nicht alle – im Ṛgveda gesammelten Texte als kohärent intendiert sind. Dies machen auch die Ergebnisse anderer VedistInnen wahrscheinlich.

> The Ṛgvedic stanzas are the final product of complex conceptual operations and may seem to lack coherence. But their coherence can be reconstructed if one traces back metonymic and metaphoric mappings […] (Jurewicz 2010: 442).

> [I]nterpreters of the text [*scil.* the Ṛgveda] have been able to make progress by the simple assumption that the hymns do make sense and that the poets did know exactly what they were doing and carefully crafted the hymns (Brereton/Jamison 2020: 79 f.).

Hinzu kommt, dass die Kohärenz aufgrund der besonderen Überlieferungssituation des Ṛgveda – es sind keine weiteren Dokumente derselben Zeitstufe erhalten[127] – den belastbarsten Maßstab zur Abwägung der Wahrscheinlichkeit einer Interpretation bietet: Je kohärenter eine Interpretation den überlieferten Text erscheinen lässt, desto wahrscheinlicher ist sie historisch zutreffend.

Im Folgenden frage ich das Sūryāsūkta entsprechend der von Adamzik ([2]2016) definierten Textdimensionen auf seine Kohärenz hin ab. Den situativen Kontext, dem Adamzik viel Aufmerksamkeit widmet, behandle ich in zwei Abschnitten. Zunächst wird der Produktions- und Speicherungskontext beleuchtet, also die Fragen von Entstehung und Tradierung des Sūryāsūkta. Dann wird nach Bestimmung des Themas die Frage nach dem Rezeptionskontext gestellt, der für das Sūryāsūkta seinerzeit wahrscheinlich intendiert war. An vierter Stelle beleuchte ich entsprechend der unterschiedlichen Szenarien mögliche Funktionen des Sūryāsūkta. Den größten Raum nimmt die Analyse der sprachlichen Gestalt des Textes ein; diesbezüglich werden die Fragen von Edition sowie Modus, Tempus, Metrum und Rhetorik des Sūryāsūkta besprochen.

### 2.2.1 Im Ṛgveda

Der Speicherungskontext des Sūryāsūkta lässt Rückschlüsse auf seinen Produktionskontext zu.[128] Das Sūryāsūkta ist als Teil des Ṛgveda überliefert. Beim Ṛgveda handelt es sich um eine Sammlung ehemals separat, in einzelnen

127 Siehe Brereton/Jamison (2020: 5).

128 Zur historischen Positionierung des Ṛgveda siehe Einleitung zu Kap. 2, zur Oralität der vedischen Tradition siehe Karttunen (1998), zur textlinguistischen Frage nach dem

Familien tradierter Lieder. Die Familiensammlungen bilden den ältesten Teil des Ṛgveda. Sie sind in den „Liederkreisen" (*maṇḍala*) 2–7 zusammengestellt. Das Sūryāsūkta findet sich dagegen im zehnten Liederkreis. Dieser Kreis besteht aus zwei Teilen. Im ersten Teil sind die Sammlungen nach ihrer Liederanzahl und dann nach der Strophenzahl ihres ersten Liedes angeordnet, im zweiten Teil, an dessen Spitze das Sūryāsūkta steht, finden sich die Einzelhymnen.[129] Sie sind, wie üblich, nach absteigender Strophenzahl angeordnet. Die Lieder des zehnten Maṇḍala behandeln unterschiedliche Themen eines weiten Spektrums und weisen jüngere sprachliche Elemente auf. Dieser Liederkreis gilt deshalb als Nachtragsbuch. Wahrscheinlich wurden die Lieder, die in diesem Maṇḍala gesammelt sind, zur Zeit der späten Bharatas oder der aufstrebenden Kurus verfasst.[130]

Diese Einschätzung lässt sich für das Sūryāsūkta im Einzelnen konsolidieren: Wenn es sich bei dieser Hymne, wie in der vorliegenden Arbeit argumentiert wird, nicht um Stückwerk handelt, sondern das Sūryāsūkta als zusammenhängender Text verfasst wurde,[131] ist seine Entstehungszeit wahrscheinlich in der Herrschaft der frühen Kuru-Könige zu verorten, denn das in der Strophe 33[132] verwendete *tvā́ya*-Gerundium (Absolutivum) ist …

> a feature of a dialect spoken in the early Kuru realm during a limited period of time extending from the late hymns of RV 10 to the composition of the Kuntāpas of the RV Khilas and the *ukhāsaṃbharaṇa* portion of the Agnicayana liturgy (Proferes 2003: 215).

Auch der Dichter der Lieder RV 10.30–34, den die Anukramaṇī als Kavaṣa Ailūṣā bezeichnet,[133] verwendet in einem seiner Lieder das *tvā́ya*-Absolutiv[134] und nennt, wie sonst kein weiterer Dichter des Ṛgveda, die Kurus namentlich.[135] Zudem weist eine seiner Strophen Ähnlichkeiten mit dem Sūryāsūkta auf.

---

Speicherungskontext sowie nach dem Medium und der Gültigkeitsdauer von Texten siehe Adamzik ($^2$2016: 70–76; 151–161), zum Produktionskontext Adamzik ($^2$2016: 136–148).

129 Siehe Oldenberg (1888: 228–230).

130 Siehe Witzel (1997: 264 f.).

131 Dies schließt nicht aus, dass für diese Komposition auch bereits bestehendes Material verwendet wurde.

132 In seiner Analyse zur Verwendung des *tvā́ya*-Absolutivs nennt Proferes (2003: 211) die Belegstelle im Sūryāsūkta, widmet ihr aber keine weitere Aufmerksamkeit.

133 Proferes (2003: 214 f.) fasst Kavaṣa zielführend in erster Linie als Clan-Namen auf.

134 Siehe RV 10.34.11.

135 Siehe RV 10.32.9, 10.33.4.

RV 10.32.3:
*tád ín me chantsad vápuṣo vápuṣṭaram*
*putró yáj jā́nam pit$_a$rór adhī́yati* |
*jāyā́ pátiṃ vahati vagnúnā sumát*
*puṃsá íd bhadró vahatúḥ páriṣkṛtaḥ* ||

Das scheint mir von dem Wunder das Wundersamste,
dass der Sohn die Geburt [seiner] Eltern erinnert.
Die (gebärfähige) Frau fährt den Herrn zusammen mit Rauschen;
für den Mann ist der glückverheißende Brautzug umgarnt (A. KP.).

Die Formulierungen der zweiten Zeile[136] dieser Strophe gleichen denen der *pādas* 38ab und 6cd des Sūryāsūkta, die die Finalisierung der Hochzeit bzw. den Beginn der Selbstwahl thematisieren.

RV 10.85.38ab:
*túbhyam ágre páry avahan*
*sūryā́ṃ vahatúnā sahá* |

RV 10.85.6cd:
*sūryā́yā bhadrám íd vā́so*
*gā́thayaiti páriṣkṛtam* ||

Bei diesen Ähnlichkeiten kann es sich um Anspielungen auf das Sūryāsūkta handeln. Alternativ lassen sie sich durch Rückgriff beider Lieder auf älteres, nicht überliefertes Material erklären. In jedem Fall legen die ähnlichen Formulierungen zusammen mit der Verwendung des *tvā́ya*-Absolutivs nahe, dass das Hochzeitslied zu Lebzeiten von Kavaṣa Ailūṣa oder wenig früher verfasst wurde.[137]

Damit ist das Sūryāsūkta – wie die anderen Lieder des zehnten Maṇḍala – relativ sicher einer vergleichsweise späten Zeitstufe zuzuordnen, in oder kurz nach der auch die Lieder des Atharvaveda geschaffen wurden. Von hier aus ließe sich argumentieren, das ṛgvedische durch Vergleich mit dem atharvavedischen Hochzeitslied zu analysieren (siehe dazu unten). Die Aufnahme des Sūryāsūkta in

136 In der vorliegenden Arbeit werden die innerhalb einer Strophe zusammengehörigen *pādas*, d. h. bei vier *pādas* umfassenden Strophen die *pādas* a und b bzw. c und d, als „Zeile“ bezeichnet (siehe hierzu ausführlicher Einleitung zum Kap. 2.3).

137 Eine Verfasserschaft von Kavaṣa Ailūṣa oder einem anderen Dichter dieses eng mit den Kurus verbundenen Clans scheint aufgrund der Position des Sūryāsūkta im Ṛgveda ausgeschlossen. In diesem Fall ließen die Anordnungskriterien des zehnten Liederkreises eine Positionierung des Hochzeitsliedes an der Spitze von RV 10.30–34 erwarten.

den Ṛgveda impliziert jedoch, dass es auf die eine oder andere Weise als distinkt ṛgvedisch angelegt ist. Ähnliches stellen Jamison/Brereton für – andere – Lieder des zehnten Liederkreises fest.

> [I]t is easy to overemphasize the special character of [Maṇḍala] X, for, when compared even with the chronologically close Atharvaveda, the intricate, playful, and allusive style, the lexicon, and the complex development of themes of most of X are quite distinctively Ṛgvedic (Jamison/Brereton 2014: 1367).

Vor diesem Hintergrund scheint es sinnvoll, das Sūryāsūkta trotz seines wahrscheinlich relativ jungen Alters im Kontext des Ṛgveda, d. h. seines Überlieferungskontextes und offensichtlich auch *eigenen* Bezugsrahmens, zu deuten.

Das Sūryāsūkta als ṛgvedisch zu interpretieren, bedeutet an erster Stelle, dieses Lied derselben Textsorte[138] zuzuordnen, der die anderen im Ṛgveda gesammelten Texte zugeordnet werden, und an zweiter Stelle Thema, Funktion, Formulierungen und Aussagen des Sūryāsūkta durch Vergleich mit anderen Liedern des Ṛgveda zu verstehen zu suchen. Die Zuordnung zu einer Textsorte erzeugt eine jeweils spezifische Erwartung an den Text und hat großen Einfluss auf die Bestimmung der anderen Textdimensionen. Ich erwarte also, dass es sich beim Sūryāsūkta um einen poetischen Text handelt, der – wie viele andere Lieder des Ṛgveda – von Wagenfahrt und Soma-Opfer handelt und eine ästhetisch komponierte Ausdrucksstruktur aufweist. Ein solcher thematischer Fokus und Stil dieses Liedes könnte begründen, warum das Sūryāsūkta Aufnahme in den Ṛgveda gefunden hat.

### Indologische Analysen

In der indologischen Literatur wird das Sūryāsūkta dagegen üblicherweise weniger durch Vergleich mit anderen Liedern des Ṛgveda interpretiert, als vielmehr durch Verortung im Kontext indo-europäischer oder spezifisch indo-iranischer Traditionen,[139] durch Verweise auf das atharvavedische Hochzeitslied[140] und/oder

138 Zur Textsortenzuordnung als Faktor des situativen Kontextes eines Textes siehe Adamzik ($^2$2016: 126–135).

139 Der Abgleich des Sūryāsūkta mit der indo-europäischen Tradition nimmt in den Arbeiten von Haas (1862: 276–278) Winternitz (1892a, 1892b, 1908), Steets (1993), von Simson (1986), Oberlies (1998, 2012) und Haas (2022: 205 f.) einen wichtigen Stellenwert ein.

140 Weber (1862) verweist systematisch auf die entsprechenden Strophen des Atharvaveda-Hochzeitsliedes und übersetzt das Hochzeitslied des Atharvaveda sowie weitere atharvavedische Lieder, die mit diesem Themengebiet befasst sind, in derselben

durch Zuhilfenahme der Anweisungen, die die Gṛhyasūtras zur Ausführung des Hochzeitsrituals geben.[141] In den betreffenden Arbeiten versucht man also, das Sūryāsūkta in einem anderen textuellen Kontext als dem überlieferten, durch Zuhilfenahme thematisch nahestehender Texte zu erklären. Diese Kontextenthebung ist wahrscheinlich einer der ausschlaggebenden Gründe dafür, warum das Sūryāsūkta zumeist als wesentlich inkohärent angesehen wird.

Situativ scheint es nicht sinnvoll, kontextübergreifende Vergleiche vor Abschluss der kontextinternen Analyse vorzunehmen. Die Bestimmung der historischen Gemeinsamkeiten indo-europäischer Traditionen sollte auf dem Verstehen der konkret überlieferten Traditionen fußen. Zudem können die Verweise auf indo-europäische Gemeinsamkeiten nur einen wahrscheinlichen Rahmen abstecken, von dem aus eine Vorstellung sich entwickelt haben kann. Da für jede Tradition aber wiederum unterschiedliche, auch nicht indo-europäische[142] Einflüsse denkbar sind, stellen sie keine im Einzelnen bestimmende Interpretationsressource dar.

Dagegen steht der Atharvaveda dem zehnten Liederkreis des Ṛgveda in verschiedener Hinsicht sehr nahe. Er ist wahrscheinlich in etwa derselben Zeitstufe zuzuordnen und behandelt ein ähnlich breites Themenspektrum. Von besonderem Interesse ist, dass der Atharvaveda ein eigenes Hochzeitslied bietet (AVŚ 14.1–2, AVP 18.1–14).[143] In beiden Rezensionen umfasst dieses Lied 139 Strophen, unter denen sich auch die meisten Strophen des ṛgvedischen Sūryāsūkta bzw. Varianten dieser Strophen finden.

Vor diesem Hintergrund, liegt zunächst nahe, das Sūryāsūkta des Ṛgveda durch Vergleich mit dem Hochzeitslied des Atharvaveda zu deuten. In der indologischen Literatur zum Sūryāsūkta finden sich entsprechend zahlreiche Verweise auf Formulierungen und Zusammenhänge des Atharvaveda,[144] insbesondere bezüglich

---

Publikation; weitere hochzeitsrelevante Lieder des Ṛgveda übersetzt er hier jedoch nicht. Auch Ludwig (1876) greift – in seiner gesamten Ṛgveda-Übersetzung – immer wieder auf den Atharvaveda zurück. Weiterhin stützen Thieme (1963), Alsdorf (1961), Falk (1993), Slaje (1997) und Norelius (2015) ihre Interpretationen verschiedener Strophen des Sūryāsūkta wesentlich auf Textstellen des Atharvaveda. Auch Jamison (2024: *ad loc.*) verweist regelmäßig auf das Hochzeitslied des Atharvaveda. Zu einzelnen Belegen siehe Kap. 2.2.5 und 2.3.1.

141 Weber (1862) verweist systematisch – und viele andere IndologInnen mindestens sporadisch – auf die Textstellen der Gṛhyasūtras, die die Verwendung von Strophen des Sūryāsūkta anweisen. Weber (1862: 177) erkennt zwar an, dass „diese Verwendung oft bereits eine sehr sekundäre ist“, seine Interpretation des Sūryāsūkta ist mindestens teilweise aber dennoch von dieser sekundären Verwendung geprägt.

142 Zu Synkretismus in der vedischen Tradition siehe Parpola (2004).

143 Zum Hochzeitslied des AVŚ siehe insbesondere Gonda (1964/65) und Menski (1984: 284–423, 1991: 59–62), zu dem des AVP de Joseph (2019).

144 Zu den Literaturverweisen siehe oben.

der kontrovers diskutierten Strophen 28 und 34 des Sūryāsūkta.[145] Es fragt sich jedoch, ob dieser Ansatz zielführend ist, denn …

> [i]t was only under the Kurus that as much traditional verse material as possible was included [*scil.* into the RV]: not only the *sāman*-like hymns in book 9 but also that of the 'Atharvavedic' spells in book 10, and that of stanzas accompanying some major rites of passage (marriage, death). We must suppose rivalry between various groups of priests which resulted in double or multiple collection of hymns (in SV, AV) in cases where several groups were contending for the monopoly of arranging and carrying out certain rituals and their texts (Witzel 1997: 264).

Das überlieferte Textmaterial weist also auf eine Konkurrenz unter anderem zwischen den ṛgvedischen und atharvavedischen Priestern bezüglich der Zuständigkeit für die Ausführung des Hochzeitsrituals – wobei es in erster Linie um die Eheschließung von Herrschenden im Kuru-Reich gehen dürfte. Wahrscheinlich haben dabei die atharvavedischen Priester die ṛgvedischen Priester herausgefordert, denn „[t]he precedence of the *Ṛgvedasaṃhitā*" gegenüber der Atharvavedasaṃhitā gilt im Allgemeinen als „confirmed" (Proferes 2012). In dieselbe Richtung weist die Tatsache, dass die meisten Strophen des Sūryāsūkta Aufnahme in das Hochzeitslied des Atharvaveda gefunden haben, sowie die schiere Länge letzteren Liedes. Entsprechend schlussfolgere ich, dass die differierende Atharva-Liturgie und der dazugehörige Ritualentwurf konkret darauf ausgelegt waren, den Entwurf der ṛgvedischen Priester zu übertreffen – auch durch abweichende Deutung und/oder abweichenden Gebrauch der gleichen Strophen oder Formulierungen.

Die Gṛhyasūtras, die von vielen IndologInnen zur Deutung des Sūryāsūkta herangezogen werden, bieten sehr detaillierte Angaben. Zum einen lehren diese Texte explizit einen jeweils eigenen Ablauf des Hochzeitsrituals, zum anderen verknüpfen sie einzelne Strophen unter anderem des Sūryāsūkta bzw. die entsprechenden Strophen ihrer eigenen Saṃhitā mit konkreten Ritualhandlungen. Die jeweils traditionsspezifische Sequenz und liturgische Verknüpfung können strukturell oder in einzelnen Punkten mit dem Ritual übereinstimmen, das dem Sūryāsūkta zugrunde liegt.[146] Dies lässt sich aber nicht von den Gṛhyasūtras aus-

145 Zu den Literaturverweisen siehe Kap. 2.3.1 *ad loc*.

146 Insgesamt zeichnet sich ab, dass der rituelle Handlungsablauf, der meiner Analyse zufolge dem Sūryāsūkta zugrunde liegt, in wesentlichen Punkten von der späteren Tradition fortgeführt wird, dass die liturgische Verknüpfung dagegen aber überwiegend auf Neuinterpretationen der betreffenden Strophen des Sūryāsūkta beruht. Zu einigen möglichen Übereinstimmungen und Abweichungen siehe Kap. 2.1.1, zur Stabilität der hochzeitlichen Handlungsstrukturen und Dynamik der Liturgie auch Keßler (2009).

gehend auf den Text des Ṛgveda projizieren, sondern nur aus dem Ṛgveda heraus für die Gṛhyasūtras zeigen, denn die Texte zum häuslichen Ritual sind um etwa ein halbes Jahrtausend bis eineinhalb Jahrtausende jünger als der Ṛgveda.

Diese vergleichsweise jungen Texte beeinflussen indologische Interpretationen des Sūryāsūkta weiterhin auf grundlegende Weise, denn das Sūryāsūkta wird in der indologischen Literatur üblicherweise der Textsorte „Ritualliteratur“ zwar nicht im engeren Sinn zugeordnet, aber doch implizit mit dieser Textsorte assoziiert.[147] Diese Zuordnung hat zur Folge, dass von dem Sūryāsūkta eine ähnliche, pragmatische Direktheit erwartet wird, wie sie für die Ritualliteratur typisch ist. Als Beispiel lässt sich der *pāda* 36a des Sūryāsūkta nennen, der nach absolut einstimmiger Auffassung die Handergreifung *beschreibt*.[148] Mindestens in diesem Sinn wird das Sūryāsūkta in allen indologischen Arbeiten mit dem Texttyp der Ritualliteratur assoziiert.

Aus den dargelegten Gründen wird mit der vorliegenden Arbeit angestrebt, das Sūryāsūkta entsprechend seines Produktions- und Speicherungskontextes strikt als Teil des Ṛgveda zu verstehen. Ich begrenze die folgende Analyse deshalb auf den Kontext des Ṛgveda und ziehe weder den Atharvaveda, noch die Gṛhyasūtras oder andere indo-europäische Traditionen in meiner Argumentation heran. Auch verzichte ich darauf, Sekundärliteratur zu diskutieren, die in der Hauptsache späteren Texten gewidmet ist. Diese Begrenzung dient dazu, kontextferne Annahmen bei der Interpretation zu vermeiden.

### 2.2.2 Über Mythos, Ritual, Sozialstruktur und Kosmos

Das Thema[149] des Sūryāsūkta bestimme ich vor dem Hintergrund der Annahme, dass es sich bei dieser Hymne um einen poetischen Text handelt.[150] Aus dieser Annahme heraus erarbeite ich, welche Aussagen die einzelnen *pādas* treffen. Diese Aussagen fasse ich vermittelst paraphrasierender Reduktion[151] zu Strophenthemen und Themen der Textabschnitte zusammen.[152] Zum Schluss formuliere ich auf dieser Grundlage das Gesamtthema.

147 Hillebrandt (1913: 116 f.) macht diese Zuordnung vergleichsweise explizit, indem er die Übersetzung des Sūryāsūkta in seiner Ṛgveda-Anthologie unter dem Titel „Weiteres aus dem Ritual“ präsentiert.

148 Zu den Literaturverweisen siehe Kap. 2.3.1 zu *pāda* 36a.

149 Zur textlinguistischen Dimension von Thema/Inhalt siehe Adamzik ([2]2016: 207–247).

150 Zu dieser Annahme siehe Kap. 2.2.1.

151 Zur paraphrasierenden Reduktion siehe Brinker et al. ([9]2018: 53 f.).

152 Die *pāda*- und Strophenthemen ermittle ich in Kap. 2.3.1, die Themen der Textabschnitte lassen sich Kap. 2.1.3 entnehmen.

Wie für poetische Texte typisch, scheint das Sūryāsūkta verschiedene thematische Schichten zu umfassen, namentlich eine mythologisch-rituelle, eine soziale und eine kosmische Ebene. Eine klare Trennung ist nicht immer möglich, weil die Ebenen ineinandergreifen. Ähnlich betont Schlaffer (2004: 13), dass „[d]ie Thematik lyrischer Rede […] nie sicher auszumachen [ist], da sie stets zwischen wörtlicher und übertragener Bedeutung schwankt". Eine Hierarchisierung der thematischen Ebenen ist deshalb nicht unbedingt notwendig, scheint mir jedoch nützlich.

Meine thematische Analyse ergibt, dass das Sūryāsūkta in allen seinen *pādas* in erster Linie Aussagen zu Ritualhandlungen trifft,[153] seine Textabschnitte kompositorische Einheiten des Rituals behandeln und das Sūryāsūkta insgesamt ein konkretes, mythologisches *Ereignis* zum Gegenstand hat.[154] Dieses Ereignis lässt sich knapp als „Sūryās Hochzeit" umschreiben. Bei der Formulierung des Gesamtthemas ist jedoch zu beachten, dass Sūryā nicht die eigentliche Protagonistin des Textes ist, sondern sozusagen nur ein zentrales ‚Objekt'. Der thematische Fokus liegt meines Erachtens auf dem rituellen Prozess, durch den die Aśvins sich im Hochzeitsritual zu *einem* Menschen – dem neuen Hausherrn – vereinen, durch den ihre Zweiheit zur Einheit gebracht wird. Diese Einheit kulminiert in dem lebenslangen Bund des *einen* Hausherrn mit seinem Hausfeuer. Sūryā ermöglicht diese Vereinigung, indem sie sich die Aśvins zu ihren Bräutigamen erwählt.

Ein – wenngleich zentraler – Aspekt des thematisierten Rituals sind seine Auswirkungen auf die Sozialbeziehungen der mythologischen Akteure und implizit analog auf die Sozialbeziehungen entsprechender menschlicher Akteure. Diese soziale Ebene lässt sich als Subthema des Sūryāsūkta ansetzen. Mir scheint in den göttlichen Zwillingen verbildlicht, dass Sūryās noch ungezeugtes oder ungeborenes Kind – ohne den rituellen Eingriff in die Zugehörigkeiten – zu zwei Familien gehört. Es gehört mit absoluter Sicherheit zur Familie seines maternalen Großvaters, denn an der Mutterschaft kann kein Zweifel bestehen. Es gehört auch zur Familie seines Vaters, wenn die Vaterschaft gesichert ist. Diese Zugehörigkeiten des Kindes scheinen neu geregelt zu werden, indem die Aśvins sich im Ritual zu einer Einheit wandeln. Die prinzipiell sichere Zugehörigkeit des Kindes zur Familie des maternalen Großvaters wird getilgt. Und die prinzipiell unsichere Zugehörigkeit zur Familie des Vaters wird zur einzigen Zugehörigkeit erhoben. Diese Erhebung wird eidesstattlich abgesichert, indem die erwählten Bräutigame schwören, die alleinigen Erzeuger des noch nicht gezeugten oder geborenen Kindes zu sein.

153 Der hypothetische Ritualablauf fußt auf diesen Analyseergebnissen (siehe Kap. 2.1.2–3).

154 Zum Thementyp „Ereignis" sowie weiteren, möglichen Thementypen siehe Adamzik ([2]2016: 212–218).

Auch kosmische Vorgänge spielen eine Rolle im Sūryāsūkta. Thematisch ist die kosmische Ebene meines Erachtens sowohl der mythologisch-rituellen als auch der mythologisch-sozialen Ebene untergeordnet, denn die soziale Wirklichkeit wird nicht entsprechend der kosmischen Vorgänge geschaffen. Vielmehr scheinen die kosmischen Vorgänge in einem kosmomorphen Erklärungsmodell als ‚Beweis' für die Wahrheit der durch das Ritual erschaffenen, sozialen Realität verwendet zu werden. Die kosmische Ebene ist vor allem durch die allgemein im Ṛgveda oder speziell im Sūryāsūkta greifbare Zuordnung der agierenden Gottesgestalten zu bestimmten kosmischen Phänomenen gegeben. So geht es im Sūryāsūkta um die Hochzeit der „Tochter des Sūrya".[155] Sūrya ist zweifelsfrei der Gott Sonne.[156] Seine Tochter Sūryā, die entsprechend der Sonne angehört, lässt sich dagegen als Göttin Morgengrauen verstehen.[157] Ihre Selbstwahl scheint sie aber nicht bei Morgengrauen, sondern mit Eintritt der Nacht zu treffen. Zu diesem Zeitpunkt lässt sie sich vielleicht dem Abendgrauen zuordnen.[158] Sūryā erwählt sich die Aśvins zu ihren Bräutigamen, die ihre kosmische Entsprechung wahrscheinlich in Abend- und Morgenstern haben.[159] Die Selbstwahl scheinen die vedischen Ritualisten sich auf kosmischer Ebene als ‚Wandlung' der Sonne zum Abendstern vorzustellen,[160] d. h. als Ersetzung des Brautvaters durch den Bräutigam. In der Verbindung des Brautvaters zum Bräutigam ist wohl auch der Grund dafür zu suchen, warum beim Fortgeben der Göttin Morgengrauen (bzw. Abendgrauen) nicht der Sonnengott selbst als Geber fungiert, sondern

155 Zu den Belegstellen des Ausdrucks „Sūryas Tochter" siehe Fn. 291.

156 Die Identität von Sūrya und Sonne ist so deutlich, dass z. B. Oberlies (2012: 169) diese Gottesgestalt zentral nur im Abschnitt „Sonne, Mond und Sterne" behandelt, und Brereton/Jamison (2020: 91) Sūrya geradewegs als „celestial embodiment … of Mitra and Varuṇa" konzeptualisieren.

157 Siehe Steets (1993: 158, 161), Falk (1993: 76), Oberlies (1998: 316; 2012: 173), Keßler (2009: 219). Zu anderen Möglichkeiten, Sūryā naturmythologisch zu deuten, sowie auch zur Ansicht, dass Sūryā mit Uṣas identisch sei, siehe Kap. 1.1, Abs. b). Uṣas, die im Ṛgveda vielfach als „Tochter des Himmels" bezeichnet wird, ist zweifellos die Göttin Morgenröte (siehe z. B. Oberlies 2012: 171, Brereton/Jamison 2020: 92–94).

158 Allerdings meint Oldenberg (²1917: 211), dass die Abendröte in der vedischen Poesie „überhaupt nicht existiert". Nach allgemeiner Auffassung sind, wenn von Uṣas im Dual die Rede ist (RV 1.73.7, 3.14.3, 5.1.4), die als Schwestern vorgestellte Morgenröte und Nacht gemeint.

159 Zu den Aśvins als Morgen- und Abendstern siehe zuletzt Gotō (2006), Witzel/Gotō (2007: 829), Oberlies (2012: 50, 127). Das wichtigste Argument gegen eine Zuordnung der göttlichen Zwillinge zu Abend- und Morgenstern, so Norelius (2017: 189 f.), ist die Tatsache, dass diese ‚beiden' Sterne nie zur selben Zeit am Himmel zu sehen sind. Denn es handelt sich bei Morgen- und Abendstern um denselben Planeten, die Venus. Östlich der Sonne erscheint dieser Planet als „Abendstern", westlich der Sonne als „Morgenstern".

160 Der Abendstern ist das erste sichtbare Gestirn nach Sonnenuntergang.

Savitṛ. Diese viel diskutierte Gottesgestalt lässt sich mindestens für das Sūryāsūkta als Nachtversion des Sonnengottes verstehen.[161] Empfänger der Gabe scheint auf kosmischer Ebene der Abendstern zu sein, der während Savitṛs typischem Wirkungszeitraum, dem Übergang vom Tag zur Nacht, am Himmel erscheint. Es folgt die Wagenfahrt der Aśvins, indem sie – nach wenigen Wochen – als Morgenstern am Himmel erscheinen und so die Göttin Morgengrauen finden, noch bevor die väterliche Sonne das fahle Morgenleuchten sozusagen in sich zurücknehmen kann. Durch diese Wagenfahrt einen sich die Zwillingsgötter zum *einen* Gatten, dessen Einheit im Ritual mit dem Soma-Saft assoziiert wird. Auf kosmischer Ebene scheinen sich die vedischen Ritualisten die Einigung der Zwillinge als ‚Wandlung' des Morgensterns zum Mond vorzustellen. Diese im Ṛgveda deutlich nur im Sūryāsūkta belegte Identifikation von Soma mit dem Mond[162] scheint sich spezifisch in dem – möglicherweise erst mit diesem Lied als kohärent erschaffenen – Ablauf des Hochzeitsrituals zu begründen. Anders als die Venus, die wegen ihrer Nähe zur Sonne nur nach Sonnenuntergang und vor Sonnenaufgang zu beobachten ist, ist der Mond unter bestimmten Bedingungen auch am Taghimmel noch für einige Zeit sichtbar. Wenn dies der Fall ist, dann lässt sich von dem Mond – so offenbar die Vorstellung der vedischen Theologen – sagen, dass er mit seinem langsamen Verblassen in die Sonne eingeht und sie auf diese Weise vereinnahmt. Der Gatte – also im Makrokosmos der Mond, im Mikrokosmos des Rituals der Soma-Trunk – übernimmt damit die Position des Vaters, dem im Makrokosmos die Sonne und im Mikrokosmos das Feuer Agni entsprechen. Wenn die ‚neue' Sonne den Tag übersteht, wird das sonnengleiche Feuer am Abend als Hausfeuer zum Alter Ego des vom Mond in seine Sonnenposition getragenen Gatten.

161 Savitṛ lässt sich unterschiedlichen Naturphänomen zuordnen (siehe Haas 2020). Bei den meisten dieser Phänomene handelt es sich um Lichterscheinungen. Infrage kommen Milchstraße (dazu auch Falk 1988: 17–22), Zodiakallicht und Crepuskularstrahlen. Da Savitṛ weiterhin mit der Nachtzeit assoziiert wird (ebd. 12–14), insbesondere dem Übergang zwischen Tag und Nacht (siehe Haas 2020: 167), lässt er sich meines Erachtens strukturell als nächtliches Gegenstück zur Sonne konzeptualisieren.

162 In späteren Texten gewinnt diese Identifikation große Popularität. Hillebrandt (1891: 300–318) argumentiert – vom Sūryāsūkta ausgehend –, dass Soma bereits im Ṛgveda auf kosmischer Ebene der Mond sei. Oldenberg ([1]1894: 599–612) kritisiert Hillebrandts „Theorie" in einem ausführlichen Exkurs zu seiner *Religion des Veda*. Er kommt zu dem Schluss, dass Soma nur im Sūryāsūkta mit dem Mond identifiziert sei. Ansonsten sei „Soma kein Mondgott" (ebd. 612). Oldenberg selbst fokussiert die Identifikation Somas mit der Sonne (ebd. 183; vgl. Hillebrandt 1891: 456–472). Oldenbergs Ansicht kann heute als indologische *communis opinio* gelten (siehe z. B. Brereton/Jamison 2020: 80 f.).

### Indologische Analysen

In der indologischen Literatur besteht Einigkeit darüber, dass das Thema des Sūryāsūkta im Bereich von „Hochzeit“ zu suchen ist. Innerhalb dieses breiten Rahmens zeigen sich einige Forschende davon überzeugt, dass das gesamte Sūryāsūkta von Sūryās oder Sūryās und Somas Hochzeit handelt.[163] An diese Arbeiten kann die vorliegende Arbeit zumindest bezüglich der Einheit des Liedes und der Identität der Braut anschließen. Die deutliche Mehrheit der IndologInnen vertritt dagegen die Auffassung, dass nur der erste Teil des Sūryāsūkta von der Vermählung Sūryās und Somas handele; Thema des zweiten Liedteils sei dagegen das nach dem Vorbild des göttlichen Rituals geformte, menschliche Hochzeitsritual.[164] Diese – nach Ergebnis meiner Analyse für den historischen Kontext unzutreffende – Themenbestimmung begründet sich wesentlich in der Assoziation des Sūryāsūkta mit der Textsorte „Ritualliteratur“.[165] Aufgrund dieser Zuordnung wird von dem Sūryāsūkta ein für den Kontext des Ṛgveda ungewöhnlich hohes Maß an Direktheit erwartet. So schreibt Oldenberg (1912: 286) über das Sūryāsūkta: „Vielfach zeigt der Inhalt ursprüngliche Verwendung unzweideutig an; […].“ Diese Annahme von Eindeutigkeit liefert allerdings keine überzeugenden Ergebnisse. Oldenberg selbst bemängelt, „daß für mehrere wichtige Riten hier überhaupt keine Verse erscheinen (so für die sieben Schritte, das Betreten des Steins, das Lājāopfer)“ (ebd. 287).[166] Der deskriptive Ansatz lässt kaum eine andere Möglichkeit, als das Sūryāsūkta für inkohärent zu erklären.

Von vielen anderen Liedern des Ṛgveda wird keine vergleichbare eindeutige Direktheit erwartet. Dies gilt etwa für all die Lieder, die von der Soma-Pressung handeln. In diesen Liedern wird diese Pressung nicht konkret beschrieben, sondern hundertfach mit literarischen Bildern umschrieben. Wenn ausgedrückt werden soll, dass die Soma-Pflanze mit den Händen, also zehn Fingern, bearbeitet wird, lesen wir, dass „die zehn jungen Frauen [Soma] reinigen“ (A. KP.);[167] wenn die

163 Siehe Winternitz (1892b: 287, 1908: 93), Kane (1941: 526), Falk (1942: 27), Bhat (1979: 63), von Simson (1986: 208), Oberlies (1998: 316, 2012: 289), Keßler (2009: 219), Sakamoto-Gotō (2010: 1122 f.).

164 Siehe Haas (1862: 269), Weber (1862: 178), Graßmann (1877: 480/482), Zimmer (1879: 315), Ehni (1879: 166), Bergaigne (1878: 123, 1883: 486), Oldenberg (1912: 286), Hillebrandt (1913: 116 f.), Geldner (1951,3: 267), Lommel (1956: 98), Renou (1956: 243 f.), Alsdorf (1961: 492), Kramrisch (1961: 114/116), Elizarenkova/Syrkin (1965: 177), Gonda (1975: 115), O’Flaherty (1981: 267), Menski (1984: 222 f., 1991: 55), Jamison/Witzel (1992: 45), Falk (1993: 76), Steets (1993: 156), Elizarenkova (1999: 483), Jamison (2001: 304), Slaje (1997: 210), Jamison/Brereton (2014: 1519 f.), Walker (2015: 56).

165 Zu dieser Assoziation siehe auch Kap. 2.2.1.

166 Siehe auch Jamison/Witzel (1992: 45), Slaje (1997: 210), Oberlies (2012: 473 Fn. 336).

167 Siehe RV 9.6.5b: *mṛjánti yóṣaṇo dáśa* |

Pflanze ausgeschlagen wird, sagt man zu ihr, „du, Soma, bist abseits zum Heil mit [den Fingern] zusammengekommen“ (Oberlies 1999: 143 Fn. 85),[168] wenn der Soma-Saft durch die Seihe strömt, heißt es, dass „dieses Preisroß von den Männern angetrieben wird“ (A. KP.);[169] wenn der Soma-Saft mit Milch gemischt wird, lesen wir davon, dass „der Bulle mit den Kühen zusammengebracht wird“ (A. KP.).[170] Wenn es im Sūryāsūkta heißt, „Ich ergreife deine Hand …“ (*pāda* 36a), dann wird jedoch erwartet, dass gemeint ist, was gesagt wird, d. h. der Bräutigam sagt zu der Braut, „Ich ergreife deine Hand …“, und führt zeitgleich die beschriebene Handlung aus. Diese Erwartung begründet sich wahrscheinlich wesentlich darin, dass die Gṛhyasūtras ebendies lehren. Die *sūtrakāras* verwenden die Strophen des Sūryāsūkta in der Regel so, als wenn diese von deskriptivem Charakter wären. Diese spätere Verwendung einzelner ṛgvedischer Strophen sollte aber nicht dazu führen, dass wir für das ṛgvedische Lied die gleiche Direktheit erwarten. Der Ṛgveda ist kein Ritualhandbuch und das Sūryāsūkta kein Bericht von Sūryās Hochzeit. Vielmehr handelt es sich beim Ṛgveda um ein literarisches Werk. Wir sollten also eher erwarten, dass es sich um ein poetisches Bild handelt, wenn im Sūryāsūkta vom Ergreifen der Hand die Rede ist. Wenn der fiktive Sprecher der Strophe 36 nicht ein menschlicher Bräutigam ist, sondern der Feuergott Agni und dieser zu Sūryā sagt, „Ich ergreife deine Hand …“, dann kann damit gemeint sein, „Ich nehme die Opfergabe an, die du eben mit deiner Hand in mich dargebracht hast …“. Im Kontext des Ṛgveda ist eine solche poetische Bedeutung wahrscheinlicher als die deskriptive, die die Gṛhyasūtras für ihre Verwendung dieser Strophe voraussetzen.

### 2.2.3 Bei Hochzeit, Atirātra und Neu- und Vollmondopfer

Es sind unterschiedliche für das Sūryāsūkta intendierte Rezeptions- und Reaktualisierungskontexte denkbar.[171] Am naheliegendsten wurde das Sūryāsūkta verfasst, um anlässlich von Hochzeiten vorgetragen zu werden. Die Braut dürfte dann mit Sūryā und der Bräutigam mit den Aśvins assoziiert oder identifiziert werden; letztere Gleichsetzung kann numerischen Sinn ergeben, wenn der Bräutigam bis zum Ende der Brautfahrt von einem Brautwerber begleitet oder von zwei Brautwerbern vertreten wird.[172] Wahrscheinlich wurde das Sūryāsūkta im Hochzeitsritual von

168 Siehe RV 9.64.30ab: *ṛdhák soma svastáye saṃjagmānó ….* |
169 Siehe RV 9.28.1a: *eṣá vājī́ hitó nṛ́bhiḥ* |
170 Siehe RV 9.6.6: *táṃ góbhir vṛ́ṣaṇaṃ … sáṃ sṛja* ||
171 Zur Verkettung von Produktion und Rezeption/Reaktualisierung siehe Adamzik ([2]2016: 141–148).
172 Die mythologische Einigung der Zwillinge zu *einem* Gatten lässt sich dann als Hilfe deuten, die sie einem Mann zukommen lassen, der sich rechtmäßig um eine

einem Priester wie dem *udgātṛ́* (RV 2.43.2) entweder strophenweise parallel zu den thematisierten Handlungen vorgetragen oder in Gänze an einem bestimmten Punkt des Hochzeitsrituals. Wenn letzteres zutrifft, wird dieser Zeitpunkt in dem dem Lied zugrunde liegenden Handlungsablauf am wahrscheinlichsten zwischen den Strophen 42 und 43, also direkt nach dem Umrunden des Feuers, liegen. Diese Handlung besiegelt den Bund des Hausherrn mit dem Hausfeuer und der entsprechende Strophenabschnitt ist im Sūryāsūkta metrisch besonders hervorgehoben.[173]

Es sind auch andere Rezeptionskontexte möglich. Denkbar ist zum einen der Vortrag des Sūryāsūkta im Atirātra, zum anderen die Rezitation im Verlauf eines monatlich oder eines jährlich zu wiederholenden Opfers. Diese Verknüpfungen lassen sich aber nur durch Rückgriff auch auf jüngere Quellen argumentieren und werden deshalb in der vorliegenden Arbeit nicht favorisiert. Beim Atirātra handelt es sich um einen Anhang an das reguläre, drei Pressungen umfassende Soma-Opfer. Der Atirātra „durchspannt die Nacht“ mit drei Soma-Runden für Indra; am Morgen wird dann den Aśvins der „vortägige“[174] Soma dargebracht.[175] Dabei geht es wahrscheinlich um das hochzeitliche Soma-Eidopfer der von Sūryā zu ihren Bräutigamen erwählten Aśvins.[176] Anders als Indra trinken die Aśvins den Soma-Saft nicht sofort, sondern erst am nächsten Tag, d. h. konkret nicht den ungemischten Soma-Saft zu Beginn des Hochzeitsrituals, sondern die zum Soma zugehörige, im Sūryāsūkta als „Behagen Stiftende“[177] bezeichnete Milch[178] am Ende des Hochzeitsrituals.

Der dritte mögliche Rezeptionskontext des Sūryāsūkta ist das Neu- und Vollmondopfer. Wahrscheinlich wurden die Mondwechsel bereits zur Zeit des Ṛgveda durch dieses Opfer markiert.[179] Es soll – mindestens in späterer Zeit[180] – „die

Selbstwählerin bewirbt, jedoch nicht in der Lage ist, das Wagenrennen aus eigener Kraft zu gewinnen. Dies übernehmen die Brautwerber für ihn.

173 Siehe Kap. 2.2.5 zur Metrik.

174 Zu *tiróahnya* siehe RV 1.47.1, 3.58.7, 8.35.19–21, vgl. 1.45.10; zu *átirikta* siehe RV 8.58.3.

175 Siehe Oberlies (2012: 264, 275).

176 Auch die Tatsache, dass spätere Texte bezüglich des Atirātra von Sūryās Selbstwahl erzählen (siehe z. B. KB 18.1.7), weist in diese Richtung. Die „eigentümliche Beziehung“ (Oberlies 2012: 129), in der die Aśvins zu Soma stehen, lässt sich mit obiger Interpretation erklären.

177 Siehe *nyócanī* in *pāda* 6b des Sūryāsūkta.

178 Der Soma der Aśvins wird auffallend häufig nicht direkt als Soma, sondern als „somischer Honig“ (*somyá mádhu*) oder „honighaltiger Soma“ (*sóma mádhumat*) bezeichnet (siehe Oberlies 2012: 129). Obige Interpretation bietet einen Erklärungsansatz für diese Eigenheit.

179 Siehe Oberlies (2012: 300 f.).

180 Oberlies (2012: 301) nimmt – unter Verweis auf Krick – auch bereits für die ṛgvedische Zeit an, dass das Neu- und Vollmondopfer „auf die Schaffung einer Verbindung zwischen Mond und Feuer [zielte]“.

Verbindung zwischen […] Feuer und Mond [aufrechterhalten]“ (Krick 1982: 508). Vor diesem Hintergrund ist eine Verknüpfung des Sūryāsūkta mit dem Mondwechsel denkbar, denn inhaltlich fokussiert das Sūryāsūkta die Zusammenführung von Agni und Soma, von Sonne und Mond.

Der vierte denkbare Rezeptionskontext des Sūryāsūkta ist ein jahreszeitliches Opfer. Möglicherweise werden bereits zur Zeit des Ṛgveda anlässlich des Wechsels der Jahreszeiten Opfer dargebracht, auf die die aus dem klassischen Ritual bekannten Caturmāsyas zurückgehen.[181] Die Hinweise, die der Ṛgveda zu diesen Ritualen bietet, sind zu spärlich, als dass direkt von dort auf eine Verknüpfung derselben mit dem Sūryāsūkta geschlossen werden könnte, aber die Anweisungen der Śrautasūtras machen verschiedene Anknüpfungspunkte denkbar.[182]

### Indologische Analysen

Unter den IndologInnen zeigt sich nur Keßler (2009: 219), der zufolge das gesamte Sūryāsūkta von Sūryās Hochzeit handelt, konkret überzeugt, dass ehemals alle Strophen dieses Liedes im Hochzeitsritual zu rezitieren waren, dergestalt, dass die Ritualhandlungen „vermutlich parallel zur Rezitation der entsprechenden Strophe“ ausgeführt wurden. An diese Arbeit kann ich mit der vorliegenden Analyse anknüpfen. Ansonsten wird in der indologischen Literatur nur für die zweite Hälfte des Sūryāsūkta angenommen, dass sie innerhalb des Hochzeitsrituals anlässlich des thematisierten Ritus zu rezitieren war; die erste Hälfte des

181 Siehe Oldenberg (²1917: 440), Oberlies (2012: 450 Fn. 156).

182 Die erste Caturmāsya-Feier, das Vaiśvadeva, fällt durch eine Milchspende auf (ĀpŚS 8.3.6–16). Diese Milchspende lässt sich vielleicht auf das Ersetzen des abgetrunkenen Soma-Saftes beziehen, von dem die Strophe 5 des Sūryāsūkta handelt, oder auf das Opfern und Austrinken eben dieser Milch, von dem am Schluss des Sūryāsūkta die Rede ist. Für letztere Möglichkeit spricht die Nennung der Víśve Devā́ḥ in der Schlussstrophe des Sūryāsūkta. Die zweite Caturmāsya-Feier, die Varuṇapraghāsas, können auf das erste hochzeitliche Eidopfer des Sūryāsūkta zurückgehen. Denn ein charakteristischer Bestandteil der Varuṇapraghāsas ist eine Frage an die Ehefrau des Opferherrn. „Er [*scil.* der Priester] fragt sie: ‚Herrin des Hauses, wieviele Buhlen hast du?‘ Die, welche sie nennt, über diese spricht er, sie mit ihrem Namen andeutend: ‚Die soll Varuṇa packen‘“ (ĀpŚS 8.6.20 f., Übers. Caland 1924: 25); es folgt ein Tieropfer. Die dritte Caturmāsya-Feier, der Sākamedha, gilt den Ahnen. Hier fällt das Tryambaka-Opfer auf (ĀpŚS 8.17.1–8.19.7), denn die Tryambaka-Strophe entspricht einer Strophe des Atharvaveda-Hochzeitsliedes (AVŚ 14.1.17 , AVP 18.2.7) (dazu Oberlies 2012: 389 Fn. 167), die mehrere Gṛhyasūtras mit dem Lāja-Opfer verknüpfen (z. B. KGS 25.37). Und das Lāja-Opfer dürfte auf das zweite Opfer des Sūryāsūkta zurückgehen (siehe Kap. 2.1.1 sowie Kap. 2.3.1 zu *pāda* 36a). Definitive Aussagen zum Verhältnis von Sūryāsūkta und Caturmāsyas bedürfen einer detaillierten, auf diese Frage gerichteten Studie der Caturmāsyas (zu den Caturmāsyas allgemein siehe Einoo 1988).

Liedes gilt dagegen als „Mythos“.[183] So schreibt Oldenberg (1912: 286) über die erste Hälfte des Sūryāsūkta, die er als das eigentliche „Sūryālied“ bezeichnet: „Die Stelle des Ritus, für die jenes Lied bestimmt war, kennen wir nicht, wissen auch nicht, ob es eine solche feste Stelle gegeben hat“. Über die zweite Hälfte schreibt er dagegen, dass in vielen Fällen der Inhalt der Strophen die „ursprüngliche Verwendung unzweideutig“ anzeige. Manche IndologInnen setzen den situativen Kontext des Liedes entsprechend direkt voraus. So schreibt O'Flaherty (1981: 267): „Verses 20–47 present formulaic verses […] to be recited at a wedding“.[184] Menskis (1984: 223) Formulierung ist zurückhaltender; er sieht in der zweiten Hälfte des Sūryāsūkta „a collection of verses as they may have been used in a marriage ritual around the time of the composer(s)“, und gibt – zweifelsohne zutreffend – zu bedenken: „Whether, in their present form, they [*scil.* verse 20–47] have ever been employed in actual marriage rituals, we do not know“. Gleichwohl hat Menski (1984: 222) keinen Zweifel an dem ursprünglich intendierten und bis heute gültigen Kontext *einzelner* Strophen. Er meint, dass „[t]he second part of the hymn […] contains a great number of verses that are recited in Hindu marriage rituals *up to* the present day“ (Hervorhebung A. KP.). Auch andere Indologen nehmen für einzelne Strophen an, dass sie seit ṛgvedischer bis in die heutige Zeit hinein im Hochzeitsritual rezitiert werden.[185] Eine solche Kontinuität ist nicht auszuschließen. Aber zum einen gilt es zu bedenken, dass das Sūryāsūkta durchaus für einen anderen Rezeptionskontext verfasst worden sein kann als die Hochzeit (siehe oben), und zum anderen machen die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit wahrscheinlich, dass innerhalb des Hochzeitsrituals mindestens liturgisch und sequentiell beträchtlicher Wandel stattgefunden hat. So ist der Kontext mehrerer Strophen – insbesondere der Strophen 20 und 36 – im Sūryāsūkta ein anderer als der von den Gṛhyasūtras vorgegebene.[186]

183 Siehe Weber (1862: 177), Graßmann (1877: 482), Oldenberg (1912: 286), Hillebrandt (1913: 116), Geldner (1951,3: 267), Lommel (1956: 98), Renou (1956: 243 f.), Alsdorf (1961: 492), Elizarenkova/Syrkin (1965: 177), Gonda (1975: 115), O'Flaherty (1981: 267), Menski (1984: 222), Falk (1993: 76), Steets (1993: 156), Elizarenkova (1999: 483).

184 Vgl. Renou (1956: 243 f.).

185 Siehe Kane (1941: 526), dem zufolge „several verses [of the Sūryāsūkta] are recited even now in the marriage rites“, und Falk (1993: 76), dem zufolge „einige seiner [*scil.* des Sūryāsūkta] Strophen auch heute noch im Hochzeitsritual Verwendung finden“.

186 Die Strophe 20 gehört im Sūryāsūkta zum Siebenschritt (siehe Kap. 2.3.1 *ad loc.*), wird von den Gṛhyasūtras aber mit dem Aufsteigen auf den Wagen verknüpft (siehe z. B. ŚGS 1.15.13). Die Strophe 36 gehört im Sūryāsūkta zum zweiten Opfer (siehe Kap. 2.3.1 *ad loc.*), wird von den Gṛhyasūtras aber mit der Handergreifung verknüpft (siehe z. B. ŚGS 1.13.2).

Nur wenige Forschende ziehen für das Sūryāsūkta einen anderen Rezeptionskontext als die Hochzeit in Betracht. Sakamoto-Gotō zeigt sich überzeugt, dass die Hochzeit von Soma und Sūryā …

> […] symbolizes the conjunction of the moon and the sun; their wedding implies the New Moon Sacrifice (str. 3–5), which is further combined with the rituals such as the Animal Sacrifice at the summer or winter solstice (str. 13 […]) (Sakamoto-Gotō 2010: 1122).

Vergleichbar zieht Steets (1993: 169–172) neben dem Rezeptionskontext „Hochzeit" auch in Betracht, dass das Sūryāsūkta ursprünglich im Rahmen eines Frühjahrsfestes vorzutragen war.[187] Sie zitiert mehrere indo-europäische Traditionen, die vergleichbare Bräuche kennen. Insbesondere verweist sie auf die griechische Tradition, der zufolge das Frühjahr, konkret der auf die Wintersolstiz folgende Monat Gamelion (Γαμηλιών), die beste Zeit für Hochzeiten ist. In der Strophe 13 des Sūryāsūkta sieht Steets einen Beleg dafür, dass auch die vedische Tradition eine solche auf die Wintersolstiz folgende „Hochzeitssaison" kannte. Allerdings spricht meine unten gegebene Analyse dieser Strophe gegen Steets' Interpretation, und auch Oberlies (2012: 472 Fn. 331) ist der Ansicht, dass sich eine Hochzeitssaison für den Ṛgveda nicht nachweisen lässt.

### 2.2.4 Zu Ritualerklärung, Rechtsaffirmation und weiterem Textertrag

Das Sūryāsūkta kann unterschiedliche Funktionen erfüllen.[188] Angesichts der oben vorgenommenen Verortung des Textthemas im Bereich des „Hochzeitsrituals" ist hervorzuheben, dass es im Folgenden nicht primär um die Funktion des Rituals geht,[189] von dem das Sūryāsūkta handelt, sondern um den kommunikativen Sinn des Textes. Es geht um die Frage, worin der „Ertrag" besteht, den Produzenten, Sprecher, Adressaten und Mithörer aus dem Sūryāsūkta potenziell gewinnen können. Adamzik ([2]2016: 195) unterscheidet in ihrem Ertragsmodell

187 Vgl. Ehni (1879: 175), dem zufolge die Vermählung von Soma und Sūryā das „indische Frühjahr" symbolisiert, und Hillebrandt (1891: 470), der in Sūryā die „lichte Jahreszeit" sieht.

188 Zur textlinguistischen Kategorie der Funktion siehe Adamzik ([2]2016: 173–206).

189 Das mythologische Ritual hat – selbstredend – unter anderem die soziale Funktion, den Status der mythologischen Akteure und ihre Beziehungen untereinander zu ändern (dazu siehe Kap. 2.2.2).

neun solche, miteinander kombinierbare „Erträge“.[190] Meiner Analyse zufolge können für das Sūryāsūkta sechs dieser Erträge vorliegen. Andere IndologInnen schreiben dem Sūryāsūkta außerdem eine Funktion zu, die dem sechsten von Adamzik definierten Ertrag entspricht. Die betreffenden Definitionen für die unterschiedlichen Erträge lauten folgendermaßen.

> 1. intellektuelle/kognitive [Ertragsdimensionen]: man erfährt, lernt oder begreift etwas, entwickelt seine Gedanken oder lässt sie sich entfalten,
> 2. praktische: man ändert etwas in der Welt, ernennt z. B. jemanden in einer Funktion, erwirbt einen Gegenstand, setzt einen Vertrag auf usw.,
> 3. handlungsorientierende: man wird sich darüber klar, wie man sich in der Zukunft (evtl. gemeinsam mit anderen) verhalten will,
>
> […]
>
> 5. soziale: man tritt mit anderen in Kontakt, lernt sie kennen, kommt einander näher oder entfremdet sich, zeigt sich und erkennt andere als Gruppenmitglied usw.,
> 6. geistig-moralische: man wird sich über die Welt und sich selbst klarer, gelangt zu einer bestimmten ethischen Haltung oder einer philosophisch-religiösen Einstellung usw.,
> 7. formbezogene: man realisiert bzw. nimmt wahr ästhetische Qualitäten und Mängel von Texten, führt ein Muster formvollendet oder abweichend durch usw.,
>
> […]
>
> 9. unterhaltende: man lässt sich von einem Text unterhalten, spielt (gemeinsam) mit Sprache, konstruiert oder lässt sich entführen in eine fiktionale Welt usw. (Adamzik ²2016: 195).

### Intellektueller Ertrag

Vorausgesetzt, dass das Sūryāsūkta anlässlich einer Hochzeit rezitiert wird, können Sprecher, Adressaten und Mithörer dieses Textes einen – in Adamziks Terminologie – intellektuellen Ertrag aus diesem Vortrag gewinnen. In einem kosmomorphen Erklärungsmodell werden die Ritualhandlungen durch Gleichsetzungen mit den Bewegungen und Veränderungen von Himmelserscheinungen als unveränderlich ausgewiesen und in diesem Sinn verstehbar gemacht. So hat etwa die Wagenfahrt der Aśvins, durch die sie Sūryā für ihre Patrilinie gewinnen,

190 Es handelt sich dabei um eine prinzipiell offene Liste „besonders geläufige[r] Ertragsdimensionen“ (Adamzik ²2016: 195).

ihre kosmische Entsprechung in der Bewegung des mit den göttlichen Zwillingen gleichgesetzten Abend- und Morgensterns. Dabei ist zu bedenken, dass das Verstehen eines Rituals im Sinne einer Bedeutungszuschreibung keine Voraussetzung für das Funktionieren des Rituals ist.[191]

Auch andere Forschende weisen dem Sūryāsūkta eine intellektuelle Funktion zu. Mehrere IndologInnen konzeptualisieren das Lied als Erklärung bestimmter Bewegungen und Veränderungen von Himmelskörpern.[192] Zumeist wird der intellektuelle Ertrag aus dem Sūryāsūkta aber auf Grundlage der angenommenen Zweiteiligkeit des Liedes definiert. Für die erste Hälfte des Liedes nehmen sehr viele WissenschaftlerInnen an, dass es als „Mythos" das in der zweiten Hälfte thematisierte Ritual begründe oder rechtfertige. Bereits Haas (1862: 269) bezeichnet die erste Hälfte des Sūryāsūkta als „Verherrlichung des göttlichen Urbilds aller menschlichen Ehe". Und in der nachfolgenden indologischen Literatur finden sich viele vergleichbare Formulierungen.[193] Die betreffenden IndologInnen schreiben dem Sūryāsūkta damit eine intellektuelle Funktion zu: Es diene dazu, das Ritual gleichsam faktisch abzusichern. Besonders ausführlich äußert sich Renou:

> L'objet de l'hymne est de célébrer le mariage, ou plus précisément de fournir les formules propres aux diverses phases de la cérémonie. Pour donner à ces formules l'ampleur et le recul nécessaires, l'auteur commence par décrire les noces antiques de Sūryā, fille du dieu solaire Savitar, avec Soma, personnification de la Plante sacrificielle : cet événement constituait sur le plan mythologique le prototype des mariages humains (Renou 1956: 243 f.).

191 Zur Frage der Bedeutung und Bedeutungslosigkeit von Ritualen siehe Michaels (2013; 2016: 265–318).

192 Siehe Falk (1942: 32), Elizarenkova/Syrkin (1965: 177), vgl. von Simson (1986: 210), Steets (1993: x).

193 Siehe Zimmer (1879: 315) „göttliches Vorbild für die menschliche Ehe"; Ehni (1879: 166) „Typus der menschlichen Ehe"; Bergaigne (1883: 486) „prototype des mariages réels"; Geldner (1951,3: 267) „Urbild der Hochzeit"; Lommel (1956: 98) „Urbild einer Hochzeit"; Renou (1956: 244) „le prototype des mariages humains"; Gonda (1975: 115) „prototype of any marriage on earth"; Bhat (1979: 63) „religious sanction for the marriages of human couples"; O'Flaherty (1981: 267) „divine prototype for human marriages"; von Simson (1986: 208) „Prototyp der Hochzeit überhaupt"; Menski (1991: 55) „ur-marriage of Sūryā and Soma […] divine model"; Jamison/Witzel (1992: 45) „recounting of the mythical origin and prototype of human marriage"; Jamison/Brereton (2014: 1519) „prototype of human marriage"; Walker (2015: 55) „This hymn treats the marriage of Sūryā and Soma as the model for everyone to follow". Auch Menskis (1984: 224) Argumentation, dass es sich beim Sūryāsūkta um „a combination of two myths" handle, gehört hierher, denn im ersten Teil sieht er „a truly mythological account", im zweiten dagegen „a lesser myth, perhaps, with a higher degree of direct relation to social reality" (ebd. 222 f.).

Gonda (1975: 115) formuliert den gleichen Zusammenhang mit konzisen Worten: „[T]he introductory story may serve to found the collection of *mantras* on mythical fact".

Auch Oldenberg – und ähnlich Keith (1925: 377) – schreibt dem Sūryāsūkta einen intellektuellen bzw. eigentlich sozusagen anti-intellektuellen Ertrag zu. Ihm zufolge ist das Sūryāsūkta …

> […] ein Lied voll leerer priesterlicher Geheimnisskrämerei, aller Poesie entbehrend, die das Glanzbild des himmlischen Gattenpaars mit den Hoffnungen irdisch häuslichen Glücks in sinnige Verbindung zu setzen gewußt hätte. […] es ist der Wust und Wortschwall der prätentiösen priesterlichen Phrase, die sich anschickt Alles zuzudecken, die Aeusserungen natürlich menschlichen Empfindens immer mehr zu übertönen (Oldenberg [1]1894: 464 [[2]1917: 462]).

Diese Worte erwecken den Eindruck, dass allein die Priester einen „Ertrag" aus dem Sūryāsūkta gewinnen können. Die Funktion des Sūryāsūkta dürfte Oldenberg also lediglich in der Legitimation des Priesteramtes sehen, d. h. einer regelrechten Verwirrung der Menschen, die dann den Beistand der Priester suchen müssen. Auch Lommel (1956: 98) meint, dass der erste Teil des Sūryāsūkta „mit gekünstelter Symbolik verbrämt ist".

### Praktischer Ertrag

Das Sūryāsūkta kann außerdem zu einem praktischen Ertrag führen. Dieser Ertrag besteht in der Rechtsaffirmation in dem Sinn, dass durch die Rezitation des Sūryāsūkta der vermittelst Ritualhandlungen geschlossene Ehebund von Mann und Frau sowie der Bund von Mann und Feuer auf verbaler Ebene bestätigt werden. Bei diesem Ertrag handelt es sich nicht um eine Deklaration, denn wahrscheinlich ließ sich die Ehe auch bereits zu ṛgvedischer Zeit nicht allein durch den Vortrag des Sūryāsūkta schließen. Vielmehr wird der Ehebund offenbar durch den Eid geschlossen, den die erwählten Bewerber bei Sūryās Selbstwahl unter Berührung von Wasser schwören. Durch das Ausgießen dieses Wassers wird die Ehe am Ende des Hochzeitsrituals besiegelt. Dieser Eid dürfte nach Ausgießen des Wassers gültig sein – gleich, ob das Sūryāsūkta rezitiert wurde oder nicht. Die Rezitation des Liedes dürfte der Handlung lediglich Nachdruck verleihen. Die Ritualhandlungen, die zwischen dem Ablegen und dem Besiegeln des Eides ausgeführt werden, dienen dazu, die beiden Bräutigame zu einen und die Nachkommenschaft aus der Patrilinie des Brautgebers auszugliedern und in die Patrilinie des Brautnehmers einzugliedern. Neben der eigentlichen Darbringung der Opfer sind hierbei die Ausführung von Siebenschritt und Feuerumrundung zentral.

Mit der Strophe 20 wird Sūryā angewiesen, mit sieben Schritten zum Feuer, dem „Gatten/Herrn“ oder „[Haus-]Herrn“, hinzuschreiten, und mit der Strophe 21 wird – im Nebensatz – festgestellt, dass Sūryā nun einen Herrn habe (*pátivatī*). Die göttliche Braut dürfte den Siebenschritt zwischen den Strophen 20 und 21 ausführen. Vermutlich wird diese Ritualhandlung aber auch ohne Rezitation des Sūryāsūkta wirksam sein, sofern die – nicht mit Sūryā identifizierte – Braut zuvor vom Brautgeber zum Siebenschritt aufgefordert wurde.

Mit der Strophe 38 wird berichtet, dass Agni Sūryā als Gabe gibt (*dáḥ*). Mit den Strophen 39–41 wird festgestellt, dass Agni dies nun vollendet habe (*adāt*). Meine unten gegebene Analyse zeigt, dass das Geben im Ritual wahrscheinlich dadurch erfolgt, dass die Gattin das als Hausfeuer installierte Hochzeitsfeuer umrundet. Das rechtsgültige Annehmen dieser Gabe erfolgt durch zwei weitere Umrundungen des Feuers, bei denen der junge Ehegatte vorausgeht. Die dreifache Wiederholung lässt sich als juridische Trias verstehen; durch sie wird Rechtssicherheit hergestellt.[194] Möglicherweise war das Sūryāsūkta dazu gedacht, im Anschluss an die Feuerumrundung in Gänze vorgetragen zu werden.[195] Wenn dies zutrifft wurde zu vedischer Zeit die eigentliche *passage* akustisch markiert. Aber auch hier gilt: Wenn die Gattin und dann der Gatte das Feuer umrundet haben, dürfte die Übereignung als vollzogen gelten – gleich, ob dabei das Sūryāsūkta rezitiert wurde oder nicht; gleich, ob die Gattin dabei mit Sūryā identifiziert wurde oder nicht.

Weiterhin können die in der ersten Person Präsens Indikativ formulierten Strophen – vorausgesetzt, dass sie tatsächlich im Hochzeitsritual rezitiert werden – einen praktischen Ertrag haben. Diese Strophen können von deklarativem Charakter sein. Mit der Strophe 21 verkündet Savitṛ, den Gandharva Viśvāvasu zum Priester zu berufen (*īḷe*). Mit den Strophen 24 und 25 verkündet Viśvāvasu, Sūryā bzw. die Milch von dem Haus des Brautgebers zu lösen (*prá muñcāmi*) und sie ‚dort‘ zu platzieren (*dadhāmi*) bzw. gut angebunden zu machen (*subaddhắm … karam*). Und mit der Strophe 36 verkündet Agni, die Opfergabe von Sūryā anzunehmen (*gṛbhṇắmi*).

Von *subaddhắm … karam* nimmt bereits Hoffmann (1967: 252) an, dass es „auf keine manuelle Handlung Bezug nimmt, sondern besagt: ‚hiermit, d. h. indem ich das jetzt sage, binde ich sie dort fest‘“. Für *muñcắmi* nimmt er dagegen den „Koinzidenzfall“ an, d. h. das Verb „berichtet die soeben verlaufende Handlung des Auflösens“ (ebd.).

194 Zur Bedeutung von Wiederholungen im Ritual siehe DuBois/Jungaberle (2013: 53).
195 Siehe Kap. 2.2.3.

### Handlungsorientierender Ertrag

Ferner zeigt das Sūryāsūkta – wenn die in den einzelnen Strophen thematisierten Ritualhandlungen parallel zur Rezitation dieser Strophen ausgeführt werden – handlungsorientierende Aspekte. Zum einen gibt das Sūryāsūkta insgesamt einen bestimmten Ritualablauf vor, zum anderen umfasst der Text viele in der zweiten oder auch dritten Person Imperativ formulierte Strophen. Diese Strophen lassen sich als Anweisung konkreter Ritualhandlungen verstehen: Mit Strophe 20 wird Sūryā – also die mit Sūryā identifizierte Braut – angewiesen, mit sieben Schritten zum Feuer zu schreiten (*á roha*). Mit den Strophen 21/22 wird der Gandharva – also der mit dem Gandharva identifizierte Priester – angewiesen, sich zu erheben (*úd īrṣva*). Mit der Strophe 26 werden Pūṣan und die Aśvins – also der mit Pūṣan identifizierte Brautführer und der mit den Aśvins identifizierte Bräutigam oder die mit den Aśvins identifizierten Brautwerber – angewiesen, Sūryā zu führen bzw. zu fahren (*nayatu*, *prá vahatām*). Mit Strophe 27 wird der Bräutigam angewiesen, die Nacht zu durchwachen (*jāgṛhi*). Zu weiteren Formulierungen im Imperativ siehe die Modusanalyse in Kapitel 2.2.5.

Unter den IndologInnen, die sich mit dem Sūryāsūkta befassen, fokussiert Steets (1993: 158–160) den handlungsorientierenden Ertrag des Sūryāsūkta. Sie versteht die Strophe 13 als „a direct instruction to celebrants using the wedding hymn"; und zeigt sich überzeugt, dass „[s]uch instructiveness continues beginning with verse 20" (ebd. 158 f.).

### Sozialer Ertrag

Wenn das Sūryāsūkta tatsächlich unter einem frühen Kuru-Herrscher verfasst wurde (siehe Kap. 2.2.1), kann weiterhin ein sozialer Textertrag intendiert sein, denn die Kurus etablierten einen dauerhaften Zusammenschluss der verschiedenen, vormals in einem Wechsel von *Fission-and-Fusion* lebenden vedischen Stämme.[196] Die Schaffung dieses stammesübergreifenden Verbundes scheint die Schaffung einer repräsentativen, quasi „ökumenischen" Liturgie notwendig oder wünschenswert gemacht zu haben.[197] Eine solche Liturgie kann zu einer gemeinsamen Identität der ehemals unterschiedlichen Stämme beitragen.

196 Zu den *Fission-and-Fusion*-Prozessen siehe Oberlies (2012: 17–19, 119) sowie Proferes (2007: 18), zur Entstehung des Kuru-Reiches und Reform des Rituals siehe Witzel (1997: 266 f.; 2003: 35–43).

197 Proferes (2003: 215–217) argumentiert entsprechend für die ṛgvedischen und nicht-ṛgvedischen Āprī-Liturgien. Zur Vereinheitlichung des Lineage-basierten Ritualsystems unter den Kurus siehe Proferes (2007: 11–13).

Von anderen IndologInnen wird ein sozialer Ertrag des Sūryāsūkta nicht in Betracht gezogen. Allenfalls ließe sich hier die Musterwirkung nennen, die das Sūryāsūkta nach Auffassung einiger IndologInnen insbesondere auf die Braut haben sollte. Mir scheint diese Deutung jedoch präziser als „geistig-moralischer Ertrag“ gefasst (siehe dazu unten).

### Geistig-moralischer Ertrag

Manche der frühen Indologen sehen einen geistig-moralischen Ertrag im Sūryāsūkta. So zeigt Haas (1862: 270) sich überzeugt, dass das Götterpaar Soma und Sūryā „als Muster aufgestellt ist für das gemeinschaftliche Leben und Wirken der beiden Geschlechter in der Ehe“. Entsprechend erklärt er die zweite Hälfte des Sūryāsūkta zu „aphoristische[n] Bemerkungen über den Zweck des menschlichen Instituts der Ehe und insbesondere über die Stellung des Weibes in derselben und ihre Weihe zu dem neuen Berufe“ (ebd. 269). Vergleichbar schreibt Ehni (1879: 166) über den zweiten Textteil, dass dieser „uns die Würde des Weibes und das eheliche Glück in einer Weise schildert, wie sie das indische Volk zur Zeit der Brahmanenherrschaft nicht mehr kannte“. Auch Kane (1941: 526) meint, das Sūryāsūkta sei „redolent of the highest ideal of marriage and conjugal felicity“. Haas, Ehni und Kane scheinen im Sūryāsūkta also so etwas wie ein moralisches Lehrwerk zu sehen, das zu vedischer Zeit dazu diente, junge Menschen zu glücklichen Ehepaaren zu erziehen.

### Formbezogener Ertrag

Das Sūryāsūkta weist meiner weiter unten gegebenen Analyse zufolge (siehe Kap. 2.2.5) eine komplex komponierte, ästhetische Form auf. Diese Form realisiert die dichterischen Konventionen ṛgvedischer Zeit, wie z. B. die Ringkomposition, auf anspruchsvolle Weise. In manchem, insbesondere bezüglich der metrischen Komposition, scheinen die Verfasser des Sūryāsūkta sogar über das übliche Maß an dichterischer Gewandtheit hinausgegangen zu sein. Und so ist der formbezogene Ertrag, der sich aus dem Sūryāsūkta gewinnen lässt, vielleicht bereits zu ṛgvedischer Zeit in erster Linie den Verfassern dieser Hymne und anderen, dichterisch gewandten Personen vorbehalten geblieben.

Unter den IndologInnen bezeichnet nur Menski (1984: 273) das Sūryāsūkta als „marvellous piece of Ṛgvedic poetry, composed with great skill, and without any redundant element“ – allerdings ohne eine metrische oder rhetorische Struktur dieses Hymnus zu benennen.[198]

198 Zu Menskis Analyse des Sūryāsūkta siehe Kap. 1.1, Abs. a).

### Unterhaltender Ertrag

Mithörer wie Sprecher des Sūryāsūkta werden mindestens zur Zeit des Ṛgveda einen unterhaltenden Ertrag aus dem Vortrag des Sūryāsūkta gewonnen haben – zumal wenn dieser Text tatsächlich, wie ich in der vorliegenden Arbeit argumentiere, ein zusammenhängendes Narrativ wiedergibt.[199] Dies gilt für den selbständigen Vortrag ebenso wie für die Rezitation innerhalb eines Rituals. Mythologische Ehrfurcht, rituelle Ernsthaftigkeit und die poetische Form des Textes dürften den unterhaltenden Ertrag noch verstärken.[200] Winternitz (1908: 93) und Menski (1984: 273) scheinen Ähnliches anzunehmen, wenn sie das Sūryāsūkta als „epische[s] Stück“ bzw. als „drama on marriage“ bezeichnen.

## 2.2.5 Wörtliches Zusammenspiel von Grammatik, Metrum und Rhetorik

Die Erklärung der genauen, sprachlichen Gestalt[201] eines Textes bildet „den Hauptgegenstand der spezifisch linguistischen Auseinandersetzung mit dem Text“ (Adamzik ²2016: 248). Hier steht ein umfangreiches und differenziertes „Inventar von Beschreibungskategorien“ (ebd.) zur Verfügung. Zum einen geht es um die Benennung von Kohäsionsmitteln wie Rekurrenzen und Konnexion, zum anderen um die Frage nach Realisierung bzw. Abweichungen von grammatischen Normen und Erwartungen.

Eine differenzierte und konkrete Analyse der sprachlichen Gestalt des Sūryāsūkta ist möglich, weil der Text des Sūryāsūkta wie der Text des gesamten Ṛgveda vollständig, wahrscheinlich nahezu fehlerfrei und im Wesentlichen[202] ohne Varianten überliefert ist. Diese Überlieferungssituation macht den Ṛgveda „essentially unique among texts preserved from antiquity“ (Brereton/Jamison 2020: 23). Seine außergewöhnliche Einheitlichkeit begründet sich mindestens zum

199 Ich hoffe, dass ich mit der vorliegenden Arbeit die Voraussetzungen dafür geschaffen habe, dass auch gegenwärtige Rezipienten des Sūryāsūkta einen unterhaltenden Ertrag aus dem Sūryāsūkta gewinnen können. In jedem Fall habe ich große Freude an der Rezeption dieses Textes.

200 Zur narrativen Ebene von Mythos siehe Johnston (2018), die die griechischen Mythen als „central elements in the formation of the Greeks’ belief in their gods and heroes“ (ebd. 281) und zugleich als „stories“ konzeptualisiert, die facettenreiche Charaktere umfassen (ebd. 147–176) und auf mitreißende Weise erzählt werden (ebd. 65–120).

201 Zu Form und sprachlicher Gestalt von Texten siehe Adamzik (²2016: 248–321).

202 Zu den kaschmirischen Varianten siehe Witzel (2014: 54 Fn. 245). Zu Beginn der indologischen Auseinandersetzung mit dem Ṛgveda wurden Varianten dagegen noch – offenbar prinzipiell – ausgeschlossen (siehe Hanneder 2017: 104–124).

Teil in dem Eigentumsanspruch, den die Dichter oder deren Clans an ihre Lieder hielten.[203] Die Lieder wurden deshalb offenbar unmittelbar oder vergleichsweise rasch in ihrer sprachlichen Gestalt fixiert und spätestens durch Aufnahme in den Ṛgveda ‚versiegelt'.[204] Die beispiellose Überlieferungsleistung der indischen Tradition motiviert sich dann in dem Glauben an die Kraft *exakt* dieser Dichterworte.[205] Das Gelingen dieser Leistung begründet sich weiter wesentlich im Medium. Der Text des Ṛgveda wird seit über dreitausend Jahren oral tradiert.[206] Die orale Tradierung erfolgt in unterschiedlichen Regionen Indiens und unterliegt weder dem materiellen Verfall, noch der Fehleranfälligkeit, denen eine schriftliche Tradierung unweigerlich ausgesetzt ist. Die orale Tradierung fokussiert die korrekte Rezitation über die Interpretation des Textes „thus discouraging attempts to change it to make more sense as the language itself changed" (Brereton/Jamison 2020: 24 f.). Sie wird durch ausgefeilte, die fehlerfreie Weitergabe gewährleistende Mnemotechniken unterstützt. Im Zuge der oralen Tradierung hat es offenbar nur eine größere Veränderung an dem Text gegeben: Etwa um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends erstellte Śākalya, ein Brahmane aus dem Osten Nordindiens, die Śākala-Rezension des Ṛgveda[207] – die einzige vollständig überlieferte Rezension des Ṛgveda.[208] In dieser Rezension wurden systematisch jüngere, euphonische Regeln auf den Text angewandt.[209] Auf diese Weise wurde die metrische Form der Hymnen gestört und zum Teil auch die Bedeutung der Worte verschleiert.[210] Die Verschriftlichung des Ṛgveda setzt wahrscheinlich mit der zweiten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrtausends ein (siehe Brereton/Jamison 2020: 23), ohne dabei die orale Tradition zu ersetzen.[211] Viele der erhaltenen Manuskripte gelten im Vergleich zu den Manuskripten anderer Texte als sehr zuverlässig, im Vergleich zur oralen Tradition jedoch als klar unterlegen: „this oral transmission was more reliable than any manuscript tradition" (ebd.).

---

203 Siehe Witzel/Gotō (2007: 444), Brereton/Jamison (2020: 16 f.).
204 Siehe Brereton/Jamison (2020: 23).
205 Siehe Witzel/Gotō (2007: 475), Brereton/Jamison (2020: 24).
206 Zur oralen Tradierung des Ṛgveda siehe Brereton/Jamison (2020: 202–208).
207 Siehe Witzel/Gotō (2007: 476).
208 Die anderen, in der Tradition erwähnten Rezensionen unterscheiden sich Brereton/Jamison (2020: 23) zufolge wahrscheinlich nur bezüglich der Reihenfolge der ṛgvedischen Lieder von Śākalyas Rezension. Zur Bāṣkala-Rezension siehe Brereton/Jamison (2020: 197 f.).
209 Diese Regeln betreffen in erster Linie die Vokale, also die Vokalisierung der Halbvokale und die Zweisilbigkeit mehrerer Langvokale und Diphthonge, sowie die prinzipielle Unabhängigkeit der *pādas* a und c von den *pādas* b und d.
210 Siehe Witzel/Gotō (2007: 476), Brereton/Jamison (2020: 25).
211 Der Einsatz von Manuskripten im Veda-Unterricht ist verpönt (siehe Brereton/Jamison 2020: 202 f.).

Trotz des überlieferten Materials gibt es bis heute keine tatsächlich kritische Edition des Ṛgveda, die die orale Tradition faktisch einbeziehen und auf einem Stemma der Manuskripte und oral tradierten Texte beruhen würde.[212] Die vorhandenen Editionen des Ṛgveda basieren auf sehr wenigen bis eher wenigen Manuskripten. Rosen (1838) verwendet zwei Manuskripte, konnte aufgrund seines frühen Ablebens jedoch nur die ersten 121 Lieder des Ṛgveda bearbeiten. Die ersten vollständigen Editionen stammen von Müller (1849–1874) bzw. Aufrecht ([1]1861–1863 [[2]1877]). Müller verwendet drei Manuskripte für den *saṃhitā*-Text und zwei für den *pada*-Text.[213] Aufrecht korrigiert den Text für die ersten sieben Maṇḍalas auf Grundlage von Müllers Ausgabe und verwendet für die letzten drei Maṇḍalas vier, jeweils Teile des Textes abdeckende Manuskripte für den *saṃhitā*-Text und zwei für den *pada*-Text; in seiner zweiten Edition zieht er einige weitere Manuskripte hinzu.[214] Müller (1849: VII) meint, dass „[t]he MSS. of the Ṛig-veda have generally been written and corrected by Brahmins with so much care that there are no various readings in the proper sense of the word …“. Ebenso ist Aufrecht ([2]1877: III) bestrebt, „den Text genau so wiederzugeben, wie er in zuverlässigen Handschriften sich findet“. Spätere Editoren ziehen eine größere Zahl von Manuskripten zurate, erstellen aber ebenfalls kein Stemma. Sontakkes (1933–1951)[215] Edition umfasst – wie Müllers Ausgabe – den Kommentar von Sāyaṇa. Vishva Bandhus (1963–1966) Edition enthält dagegen die Kommentare von Skandhasvāmin, Udgītha, Veṅkaṭamādhava und Mudgala. Die Ausgabe von van Nooten/Holland (1994) unterscheidet sich deutlich von den vorhergehenden Editionen, indem sie einen metrisch wiederhergestellten Textes des Ṛgveda präsentiert, d. h. im Wesentlichen die in der Śākala-Rezension systematisch vorgenommenen euphonischen Änderungen rückgängig macht. Grundlage dieser Ausgabe ist Aufrechts zweite Edition. Ab dem Jahrtausendwechsel kommen Online-Editionen hinzu. Hier sind unter anderem Thomson/Slocum (2006) zu nennen. Sie präsentieren eine Online-Edition von van Nooten/Hollands Text, die zusätzlich die von Arnold (1905) erarbeitete Schichtung abbildet.[216]

In der vorliegenden Arbeit wird im Wesentlichen die Edition von van Nooten/Holland (1994) verwendet, wobei ich die gegenüber Aufrechts Text

212 Siehe Witzel (2014: 54 Fn. 245, 63), Hanneder (2017: 104).
213 Siehe Müller (1849: VII–X).
214 Siehe Aufrecht ([1]1863: VIII bzw. [2]1877: III f.).
215 Diese Edition basiert auf einer größeren Anzahl von Manuskripten (siehe Sontakke 1933: 3–5).
216 Arnold (1905: 22) ordnet das Sūryāsūkta insgesamt dem „‚popular Rigveda‘“ zu, also der jüngsten Schicht des Ṛgveda.

vorgenommenen metrischen Rekonstruktionen durch Tiefstellung markiere.[217] Ich strebe mithin an, das Sūryāsūkta in der Form zu verstehen, die es zur Zeit des Ṛgveda wahrscheinlich gehabt hat. Eine historische Schichtung innerhalb des Liedes erwäge ich trotz der ungewöhnlichen Länge des Sūryāsūkta – es zählt mit seinen 47 Strophen zu den längsten des Ṛgveda – nicht.[218] Gleichfalls wird keine andere als die überlieferte Reihenfolge der Strophen in Betracht gezogen.[219]

### Indologische Analysen

Andere IndologInnen gehen in verschiedenen Übersetzungen und Analysen andere Wege. Mehrfach werden hier der Wechsel von Thema und Metrum als Argument für ein junges Alter des Sūryāsūkta und/oder eine historische Schichtung innerhalb dieses Liedes angeführt. So zeigt sich Ludwig (1883: 397) aus thematischen Gründen überzeugt, dass die Reihenfolge, in der der Atharvaveda die Zeilen der Strophen 14 und 15 des Sūryāsūkta nennt, d. h. „14. a b | 15. c d || 15. a b | 14. c d || […] den vorzug [verdient]“. Und Graßmann (1877: 480) zählt das Sūryāsūkta im Wesentlichen aufgrund der „mannichfachen Bestandtheile, aus denen es zusammengesetzt ist“, zu den jüngsten Liedern des Ṛgveda. Zwar dürfte das Sūryāsūkta in seiner überlieferten Form tatsächlich zu den jüngsten Liedern des Ṛgveda gehören,[220] jedoch ist Graßmanns Begründung dieses Umstands

217 Bei der wortinternen Halbvokalisierung stelle ich den entsprechenden Vokal voran (also z. B. in *pāda* 7d: *sūr̥yáˊ* für van Nooten/Hollands „sūrˌíˊ“ und Aufrechts „sūryáˊ“), bei der Zusammenfassung von zweisilbigen Vokalen wird der eine voran- und der andere nachgestellt (also z. B. in RV 8.31.13c: *pánthaāaḥ* für van Nooten/Hollands „ṗánthāḥ“ und Aufrechts „pánthāḥ“), bei Wort-Sandhi werden die Rekonstruktionen ebenfalls vor- und nachgestellt (also z. B. in *pāda* 41c: *caā- adād* für van Nooten/Hollands „ca *a*dād“ und Aufrechts „cādād“; oder in den *pādas* 19ab: *jáyamānoó ˊáhnāṃ* für van Nooten/Hollands „jáyamāno *á*hnāṃ“ und Aufrechts „jáyamānó ’hnāṃ“); zu Weiterem siehe van Nooten/Holland (1994: ii–vi). Ich gebe die Strophen des Sūryāsūkta sowie die in Kap. 2.3.1 analysierten Vergleichstextstellen entsprechend dieser Kollation. Für die metrische Analyse des Sūryāsūkta (siehe Kap. 2.2.5, Abs. „Metrum“) verzichte ich auf die Markierung der metrischen Korrekturen, verwende also direkt den Text von van Nooten/Holland. Für die Ausdrücke und Strophenteile, die in Kap. 2.3.1 zusätzlich zu den als eingerückten Zitaten gegebenen Vergleichstextstellen angeführt werden, verwende ich den Text von Aufrecht ([2]1877).

218 Eine historische Schichtung berücksichtige ich interpretativ nicht, sie ist aber gleichwohl möglich. Das Metrum legt nahe, dass die Strophen 23–27 den alten Kern des Liedes bilden (siehe Kap. 2.2.5, Abs. „Metrum“).

219 Zwar adaptiert das Hochzeitslied des Atharvaveda die Strophen des Sūryāsūkta in teilweise abweichender Reihenfolge, aber innerhalb des Ṛgveda spricht nichts für eine andere als die überlieferte Ordnung der Strophen.

220 Darauf weist mindestens die weitgehende Begrenzung der typischen Anuṣṭubh-Kadenz auf die *pādas* b und d hin (siehe unten, Abs. „Metrum“).

problematisch, denn erst Graßmann selbst erzeugt – Haas und Weber folgend – durch interpretative Zergliederung des Liedes die „mannichfachen Bestandtheile“ desselben. Ähnlich verzeichnet MacDonell (1922: 82), dass das Sūryāsūkta „is of great length […] and lacking poetical unity. It contains groups of stanzas relating to the marriage ceremonial loosely strung together“. Diese Sichtweise erlaubt ihm, einzelne Strophengruppen zur Übersetzung herauszugreifen (Str. 18 f., 26 f., 31 f., 36, 38, 42, 44, 47). Zu nennen ist hier weiterhin Jamison, die das Sūryāsūkta ebenfalls als zusammengesetzten Text konzeptualisiert:

> This long and complex hymn [*scil.* RV 10.85] is clearly a composite, as suggested by its length (one of the longest hymns in the RV), the abrupt changes in its tone and subject matter, and its metrical variety (Jamison 2024: *ad loc.*).

Ehni (1879) geht in seiner detailreichen Analyse des Sūryāsūkta bezüglich des Alters noch über Graßmann und die ihm folgenden IndologInnen hinaus. Er zeigt sich der Auffassung, dass „die zwei Anfangsabschnitte, die von Soma und Sūryā reden, durch ihre Sprache und ihren Gedankeninhalt als einer späteren Zeit angehörig sich erweisen“ (ebd. 166). Ehni ist damit der erste, der eine nicht nur thematische, sondern auch historische Zweiteiligkeit des Liedes annimmt.[221] Im Weiteren gilt sein Interesse dem vermeintlich jüngeren Teil des Sūryāsūkta. Er zeigt sich überzeugt, dass diese Strophen entsprechend der Ritenreihenfolge angeordnet sein sollten. Da er jedoch keine andere als die aus den Gṛhyasūtras und ethnographischen Berichten bekannte in Betracht zieht, greift er – aus heutiger Perspektive geradezu gewaltvoll[222] – in den Text ein: Die „in Unordnung gerathen[en]“ Strophen 6–13 will Ehni in die Reihenfolge 6, 9, 13, 7, 8, 10, 11, 12 bringen, um auf diese Weise …

221 Wie Ehni so zeigt sich auch Lommel überzeugt, dass der erste Teil des Sūryāsūkta jüngeren Alters ist; „Sprache, Metrum und Inhalt bezeugen“ – so Lommel (1956: 98) – „späten Ursprung dieser Strophen“.

222 Es ist nicht *a priori* auszuschließen, dass die Ritualliteratur älteres Material überliefert, aber dies wird man heute erst nach Ausschöpfen aller anderen Möglichkeiten in Betracht ziehen wollen. Zu Ehnis Zeit ist sein Vorgehen dagegen nicht unüblich. So hält z. B. Hillebrandt (1884) die in der Ṛksaṃhitā überlieferte Strophenfolge für jünger als die von den Śrautasūtras überlieferte liturgische Sequenz (zu Kritik siehe Renou 1947: 5). In seiner Edition des Kauśikasūtra kommt Bloomfield (1890: XLI f.) bezüglich des Atharvaveda zum gleichen Schluss: „When an Atharvan hymn is evidently of a composite character […], then the [Kauśika] sūtra recognizes this composite character by employing each independently in its proper value. […]. That the tradition of the ritual is in all these cases superior to that of the saṃhitā cannot be doubted“.

> eine richtige, klare Aufeinanderfolge der verschiedenen Momente der Hochzeit herzustellen, wie sie Haas an der Hand der Sūtras (Ind. Stud. V) und Colebrooke in seiner Abhandlung über die indische Hochzeitsfeier dargelegt hat, … (Ehni 1879: 168).

Es bedarf kaum der Explizierung, dass diese sich bereits bei Graßmann anbahnende Herangehensweise an den alten Text heute wissenschaftlich nicht mehr tragbar ist. Vergleichbar konstruiert Kane (1941: 526 f.) – entsprechend der Verwendung der Strophen des Sūryāsūkta in den Gṛhya- und Dharmasūtras – einen Ritualablauf, der die Strophenreihenfolge 8, 9, [13], 36, 24, 42, 45, 46, 6 erfordert. Kanes Interpretation impliziert, dass das Sūryāsūkta selbst die „Hochzeitsstrophen" in absolut abwegiger Reihenfolge überliefert oder – wie Kane (1941: 526) selbst es deutlich untertreibend formuliert – „the important features of the marriage [… are] not arranged in a regular sequence in the hymn".

Schließlich nimmt eine Reihe von WissenschaftlerInnen für unterschiedliche Strophen an, dass es sich um Interpolationen handelt. So hält Graßmann (1877: 481) die metrisch hervorgehobene Strophe 14 für „vielleicht eingeschoben". Oldenberg (1912: 286) meint dagegen, dass die Strophen 18 und 19 jünger seien; sie folgen „mit verändertem Metrum, auch im Ton deutlich vom Vorangehenden sich abhebend" auf das eigentliche „Sūryālied". Er schreibt weiter: „diese Vv. und auch 20, ebenfalls noch das Sūryāthema behandelnd, mögen Anhängsel an das S[ūryā]lied sein".[223] Vergleichbar erklärt Menski (1984: 234) die zwischen dem ersten und zweiten Teil stehenden Strophen 20–22 zu einem späten und weitgehend bedeutungslosen Einschub: „They remain an added, superimposed element that Vedists have failed to discover. The interpretation of RV 10.85.23-47 should thus not be disturbed by them". Auch Jamison/Brereton (2014: 1520) meinen von der Strophe 20, sie sei „perhaps placed here because it has connections with the Sūryā section". Weiter ziehen Jamison/Brereton (2014: 1521) aus ebenfalls inhaltlichen Gründen in Betracht, dass es sich bei den Strophen 31–33 um einen Einschub handelt; sie stellen vor dem Hintergrund ihrer Interpretation der Strophen 28–30 fest: „After this emotional binge, the dangers of the road in verses 31–33 seem rather minor! (The journey verses may have been interpolated here …)". Alsdorf (1961: 494) zeigt sich überzeugt, dass die Strophe 27 „eigentlich unter die Segenswünsche am Schluß des Liedes gehört"; sie sei „an ihren jetzigen Platz" nur deshalb gekommen, weil der *pāda* 27b wörtlich an den *pāda* 26c anklingt.

Menskis (1984: 235) Kritik – „Nobody took the text [*scil.* the Sūryāsūkta] as it stands and tried to establish criteria for our understanding of it" – scheint

223 Auch Geldner (1951,3: 267) hält die Strophen 18–19 für einen „Anhang" zum ersten Teil des Sūryāsūkta.

berechtigt. Wie oben dargelegt, trifft dieses Urteil auch auf Menskis eigene sowie spätere Interpretationen des Sūryāsūkta zu. Die ‚Abschreibung' einzelner Strophen oder Textteile als Interpolation oder Anhängsel erscheint bisweilen geradewegs implizit dazu eingesetzt zu werden, die von den betreffenden Forschenden erarbeitete Interpretation des Sūryāsūkta im wörtlichen Sinn *gegen* den Text durchzusetzen. In der vorliegenden Arbeit nehme ich von keiner Strophe an, dass sie erst später ins Sūryāsūkta eingeschoben wurde oder eigentlich an eine andere Stelle des Liedes gehört. Auf dieser Grundlage und im Rahmen der oben ermittelten Textualitätsannahmen zu Kontext, Inhalt[224] und Funktion des Sūryāsūkta analysiere ich im Folgenden die sprachliche Gestalt dieses Textes in den Kategorien Modus, Tempus, Metrum und Rhetorik auf Kohärenzstrukturen hin.

### Modus und Tempus

In den Strophen des Sūryāsūkta kommen verschiedene Modi und Tempi zur Anwendung.[225] Am Ende des vorliegenden Abschnittes findet sich eine tabellarische Übersicht über die verwendeten Verbformen und im Kapitel 2.3.1 hinterfrage ich die Gründe für die Wahl von Modus und Tempus für einzelne Verbformen. Im Sūryāsūkta sind Indikativ, Imperativ, Konjunktiv, Optativ und Injunktiv belegt. Unter den Tempi finden sich Präsens, Aorist, Perfekt und Imperfekt. Im Text lassen sich verschiedene Abschnitte identifizieren, in denen ein bestimmter Modus oder ein bestimmtes Tempus ausschließlich oder überwiegend verwendet wird.

Bezüglich des Modus lässt sich das Sūryāsūkta in drei Bereiche gliedern, die zum Teil mit den fünf thematischen Abschnitten des Liedes korrelieren (Tab. 4). Der erste thematische Abschnitt, also die vom ersten Opferdurchlauf handelnden Strophen 1–19, ist durchgängig im Indikativ verfasst; im letzten thematischen Abschnitt, also den vom dritten Opferdurchlauf handelnden Strophen 43–47, wird dagegen ausschließlich der Imperativ gebraucht. Die thematischen Abschnitte zwei, drei und vier sind vom Modus her heterogen; hier finden sich Indikativ, Imperativ, Optativ, Konjunktiv sowie Injunktiv/Prohibitiv.

224 Zum Inhalt siehe neben Kap. 2.2.2 auch Kap. 2.1.2–3.

225 Zu den grammatischen Erwartungen an die sprachliche Gestalt eines Textes und auffälligen Abweichungen davon siehe Adamzik ([2]2016: 288–295). Zu den verschiedenen Verbalkategorien als Kohäsionsmitteln – bzw. Mitteln zur Textstrukturierung – siehe Adamzik ([2]2016: 256–261).

Tab. 4: Modale Gesamtstruktur

| Strophen | Modus | Thema |
|---|---|---|
| Str. 1–19 | Indikativ | Erster Opferdurchlauf |
| Str. 20–42 | Gemischt | Brautzug, zweiter Opferdurchlauf und Feuerumrundung |
| Str. 43–47 | Imperativ | Dritter Opferdurchlauf |

Diese Verteilung der Modi lässt sich als Gesamtbewegung betrachten. Der homogen im Indikativ gehaltene Beginn des Liedes wird über eine gemischte Zwischenstufe in den homogen im Imperativ gehaltenen Schluss überführt. Die Hochzeit beginnt mit der Wirklichkeit, der Dualität der Bräutigame. Dieser Wirklichkeit wird durch Verwendung des Indikativs Ausdruck verschafft. In dem Moment, in dem Viśvāvasu die erste Hälfte des Soma-Saftes ins Feuer opfert, also mit der Strophe 19, wird diese Wirklichkeit verändert, indem die Wahrheit, auf der sie basiert, verändert wird. Ab diesem Zeitpunkt hängt das rituelle Überleben der Bräutigame von Sūryās Opferentscheidung ab – und diese Entscheidung kann Viśvāvasu nur beeinflussen, nicht jedoch kontrollieren.[226] Sūryās Entscheidungsmacht endet erst mit Abschluss ihrer Übereignung vom Feuer an die menschgewordenen Aśvins, also mit den Strophen 41/42. Von dort überführen die Priester den menschlichen Bräutigam aber nicht sozusagen zurück in den Indikativ, sondern sie ziehen sich nun vollständig auf den Imperativ zurück. Hier zeigt sich, dass der assertorische Eid – trotz all der aufwendigen Vorsichtsmaßnahmen, die die Priester ihren Schützlingen bieten – nach Auffassung der ṛgvedischen Dichter ein nicht kontrollierbares Risiko bleibt. Die Priester können die Milche, durch deren Darbringung bzw. Konsumption das Eidopfer zum Abschluss gebracht wird, und das Wasser, durch dessen Ausgießen der Eid unumkehrbar gemacht wird, offenbar nur bitten, nicht zwingen. Die Wahrheit des beschworenen Umstands wird sich letztlich erst zeigen, wenn Sūryās erster Sohn aufgewachsen ist. Erst dann lässt sich mit Sicherheit sagen, ob er wirklich die Merkmale allein des Mannes trägt, der Sūryā zur Frau genommen hat, oder ob sich in dem Kind doch (auch) die Merkmale des maternalen Großvaters zeigen.

226 Siehe auch RV 8.33.17, wo wahrscheinlich die Überzeugung ausgedrückt ist, dass die vedischen Priester Frauen nicht kontrollieren können (*striyā́ aśāsiyám mánaḥ*), weil ihre Willenskraft zu schnell beweglich ist (*utó áha krátuṃ raghúm*) – nicht die Überzeugung, „daß der Sinn des Weibes unbelehrbar, und ihre Einsicht zu leicht (gering) ist“ (Geldner 1951,2: 346).

Bezüglich des Tempus hebt sich nur ein Abschnitt vom Rest des Liedes ab. Im Text des Sūryāsūkta wird überwiegend das Präsens verwandt, nur die Strophen 6–14 sind im Imperfekt gehalten.[227] Die Tempusabweichung begründet sich meines Erachtens darin, dass es sich bei diesen Strophen um einen rituellen Bericht innerhalb des hochzeitlichen Ritualablaufs handelt (Tab. 5).

Tab. 5: Temporale Gesamtstruktur

| Strophen | Vorwiegendes Tempus | Thema |
|---|---|---|
| Str. 1–5 | Präsens | Sūryās Hochzeit |
| Str. 6–14 | Imperfekt | Bericht von Sūryās Selbstwahl |
| Str. 15–47 | Präsens | Sūryās Hochzeit |

Das Sūryāsūkta beginnt seine Erzählung mit dem Tag des Fortführens der göttlichen Selbstwählerin und nennt die Handlungen des weiter oben skizzierten Ritualablaufs in chronologischer Reihenfolge.[228] Auch die Strophen 6–14 fügen sich in diesen chronologischen Ablauf – wenn sie tatsächlich die Rede des Gottes Vāyu abbilden, der bei Sūryās Hochzeit von Sūryās Selbstwahl berichtet. Die Handlungen, von denen er berichtet, haben dann notwendigerweise vor dem Tag des Fortführens stattgefunden.

Weder der Hauptteil des Sūryāsūkta, noch der eingeschobene Bericht sind homogen im Präsens bzw. Imperfekt verfasst. Es gibt in beiden Teilen einzelne Verbformen, die ein jeweils abweichendes Tempus aufweisen. Der im Imperfekt gehaltene Textteil umfasst vier Präsensformen.[229] Sie finden sich in *pādas*, mit denen Vāyu in seinem Bericht Aussagen wörtlich zitiert, die Ritualakteure bei Sūryās Selbstwahl getroffen haben. Gleichfalls umfasst der im Präsens gehaltene Hauptteil vier Verbformen im Imperfekt und drei Verben im Indikativ Perfekt.[230] Alle diese Imperfektformen und beinahe alle Perfektformen verweisen auf Handlungen, die bei Sūryās Selbstwahl stattgefunden haben; eine der Perfektformen

227 Wie wichtig das Tempus für das Verständnis dieses Abschnitts ist, zeigt sich unter anderem darin, dass die Kopula in den Strophen 6–11 immer wieder genannt und nicht – wie man erwarten könnte (siehe Jamison 2024: *ad loc.*) – ausgelassen wird.
228 Zum hypothetischen Ritualablauf siehe Kap. 2.1.2–3.
229 Siehe *pāda* 6d, 11b, 13c, 13d.
230 Siehe *pāda* 15a, 15c, 24b und 38a bzw. 15d, 40a, 40b.

verweist vergleichbar auf den Beginn von Sūryās Hochzeit.[231] Das Konjunktiv Präsens wird konsistent für Ereignisse in der Zukunft verwandt, von denen der Sprecher sich sicher ist, dass sie eintreten werden.[232] Darüber hinaus finden sich im Imperfekt- wie im Präsensteil Verben im Indikativ Aorist.[233] Sie alle verweisen auf Handlungen, die unmittelbar vor der Erzähl- bzw. Sprechzeitebene ausgeführt wurden. Schließlich finden sich einige ungewöhnlichere Formen, die ich im Kapitel 2.3.1 in ihrem Kontext bespreche.

Im Einzelnen umfasst das Sūryāsūkta die folgenden, finiten Verbalformen.[234] Zur besseren Übersicht sind unter den Modi der Indikativ hellgrau und der Imperativ dunkelgrau hervorgehoben, unter den Tempi das Präsens hellgrau und das Imperfekt dunkelgrau.

Tab. 6: Modus und Tempus

| Pāda | Finite Verbalform | Modus | Tempus |
|---|---|---|---|
| 1c | *tiṣṭhanti* | Indikativ | Präsens |
| 3a | *manyate* | Indikativ | Präsens |
| 3b | *sampiṃṣánti* | Indikativ | Präsens |
| 3c | *vidúḥ* | Indikativ | Präs. Perfekt |
| 3d | *aśnāti* | Indikativ | Präsens |
| 4c | *tiṣṭhasi* | Indikativ | Präsens |
| 4d | *aśnāti* | Indikativ | Präsens |
| 5a | *prapíbanti* | Indikativ | Präsens |
| 5b | *pyāyase* | Indikativ | Präsens |
| 6a | *āsīt* | Indikativ | Imperfekt |
| 6d | *eti* | Indikativ | Präsens |
| 7a | *āḥ* | Indikativ | Imperfekt |
| 7b | *āḥ* | Indikativ | Imperfekt |
| 7c | *āsīt* | Indikativ | Imperfekt |
| 7d | *áyāt* | Indikativ | Imperfekt |
| 8a | *āsan* | Indikativ | Imperfekt |

231 Siehe *pāda* 40b.
232 Siehe *pāda* 22b, 25d, 26c, 26d, 27d, 36b, 39d, 41a, 41b.
233 Siehe *pāda* 13a, 17d, 36d, 39a, 41c.
234 Zur Bestimmung der Verbalformen siehe Lubotsky (1997) und Casaretto et al. (2023).

Tab. 6: Modus und Tempus *(Fortsetzung)*

| Pāda | Finite Verbalform | Modus | Tempus |
|---|---|---|---|
| 8d | *āsīt* | Indikativ | Imperfekt |
| 9a | *abhavat* | Indikativ | Imperfekt |
| 9b | *āstām* | Indikativ | Imperfekt |
| 9d | *ádadāt* | Indikativ | Imperfekt |
| 10a | *āsīt* | Indikativ | Imperfekt |
| 10b | *āsīt* | Indikativ | Imperfekt |
| 10c | *āstām* | Indikativ | Imperfekt |
| 10d | *áyāt* | Indikativ | Imperfekt |
| 11b | *itaḥ* | Indikativ | Präsens |
| 11c | *āstām* | Indikativ | Imperfekt |
| 12c | *ā́rohat* | Indikativ | Imperfekt |
| 13a | *prā́gāt* | Indikativ | Aorist |
| 13b | *avā́sṛjat* | Indikativ | Imperfekt |
| 13c | *hanyante* | Indikativ | Präsens |
| 13d | *páry uhyate* | Indikativ | Präsens |
| 14a | *áyātam* | Indikativ | Imperfekt |
| 14c | *ánu … ajānan* | Indikativ | Imperfekt |
| 14d | *avṛṇīta* | Indikativ | Imperfekt |
| 15a | *áyātam … úpa* | Indikativ | Imperfekt |
| 15c | *āsīt* | Indikativ | Imperfekt |
| 15d | *tasthatuḥ* | Indikativ | Perfekt |
| 16a | *viduḥ* | Indikativ | Präs. Perfekt |
| 16d | *viduḥ* | Indikativ | Präs. Perfekt |
| 17d | *akaram* | Indikativ | Aorist |
| 18a | *carataḥ* | Indikativ | Präsens |
| 18b | *pári yātaḥ* | Indikativ | Präsens |
| 18c | *abhicáṣṭe* | Indikativ | Präsens |
| 18d | *jāyate* | Indikativ | Präsens |
| 19a | *bhavati* | Indikativ | Präsens |

Tab. 6: Modus und Tempus *(Fortsetzung)*

| Pāda | Finite Verbalform | Modus | Tempus |
|---|---|---|---|
| 19b | *eti* | Indikativ | Präsens |
| 19c | *ví dadhāti* | Indikativ | Präsens |
| 19d | *prá tirate* | Indikativ | Präsens |
| 20c | *ā́ roha* | Imperativ | Präsens |
| 20d | *kṛṇuṣva* | Imperativ | Präsens |
| 21a | *úd īrṣva* | Imperativ | Präsens |
| 21b | *īḷe* | Indikativ | Präsens |
| 21c | *icha* | Imperativ | Präsens |
| 21d | *viddhi* | Imperativ | Präsens |
| 22a | *úd īrṣva* | Imperativ | Präsens |
| 22b | *īḷāmahe* | Konjunktiv | Präsens |
| 22c | *icha* | Imperativ | Präsens |
| 22d | *sáṃ … sṛja* | Imperativ | Präsens |
| 23a | *santu* | Imperativ | Präsens |
| 23b | *yánti* | Indikativ | Präsens |
| 23c | *sám … ninīyāt* | Optativ | Perfekt |
| 23d | *astu* | Imperativ | Präsens |
| 24a | *prá … muñcāmi* | Indikativ | Präsens |
| 24b | *ā́badhnāt* | Indikativ | Imperfekt |
| 24d | *dadhāmi* | Indikativ | Präsens. |
| 25a | *prá … muñcā́mi* | Indikativ | Präsens |
| 25b | *karam* | Konjunktiv | Aorist |
| 25d | *ásati* | Konjunktiv | Präsens |
| 26a | *nayatu* | Imperativ | Präsens |
| 26b | *prá … vahatām* | Imperativ | Präsens |
| 26c | *gacha* | Imperativ | Präsens |
| 26c | *ā́saḥ* | Konjunktiv | Präsens |
| 26d | *ā́ vadāsi* | Konjunktiv | Präsens |
| 27a | *sám ṛdhyatām* | Imperativ | Präsens |

Tab. 6: Modus und Tempus *(Fortsetzung)*

| Pāda | Finite Verbalform | Modus | Tempus |
|---|---|---|---|
| 27b | *jāgṛhi* | Imperativ | Perfekt |
| 27c | *sáṃ sṛjasva* | Imperativ | Präsens |
| 27d | *ā́ vadāthaḥ* | Konjunktiv | Präsens |
| 28a | *bhavati* | Indikativ | Präsens |
| 28b | *vy àjyate* | Indikativ | Präsens |
| 28c | *édhante* | Indikativ | Präsens |
| 28d | *badhyate* | Indikativ | Präsens |
| 29a | *párā dehi* | Imperativ | Präsens |
| 29b | *ví bhajā* | Imperativ | Präsens |
| 29d | *ā́ … viśate* | Indikativ | Präsens |
| 30a | *bhavati* | Indikativ | Präsens |
| 30d | *abhidhítsate* | Indikativ | Präsens |
| 31b | *yánti … ánu* | Indikativ | Präsens |
| 31d | *náyantu* | Indikativ | Präsens |
| 32a | (*mā́*) *vidan* | Prohibitiv | Aorist |
| 32b | *āsī́danti* | Indikativ | Präsens |
| 32c | *átītām* | Imperativ | Präsens |
| 32d | *ápa drāntu* | Imperativ | Aorist |
| 33b | *saméta* | Imperativ | Präsens |
| 33b | *páśyata* | Imperativ | Präsens |
| 33d | *ví páretana* | Imperativ | Präsens |
| 34c | *vidyā́t* | Optativ | Präs. Perfekt |
| 34d | *arhati* | Indikativ | Präsens |
| 35c | *paśya* | Imperativ | Präsens |
| 35d | *śundhati* | Indikativ | Präsens |
| 36a | *gṛbhṇā́mi* | Indikativ | Präsens |
| 36b | *ásaḥ* | Konjunktiv | Präsens |
| 36d | *aduḥ* | Indikativ | Aorist |
| 37a | *érayasva* | Imperativ | Präsens |

Tab. 6: Modus und Tempus *(Fortsetzung)*

| Pāda | Finite Verbalform | Modus | Tempus |
|---|---|---|---|
| 37b | *vápanti* | Indikativ | Präsens |
| 37c | *viśráyāte* | Konjunktiv | Präsens |
| 37d | *prahárāma* | Konjunktiv | Präsens |
| 38a | *páry avahan* | Indikativ | Imperfekt |
| 38c | *dā́ḥ* | Injunktiv | Aorist |
| 39a | *adāt* | Indikativ | Aorist |
| 39d | *jī́vāti* | Konjunktiv | Präsens |
| 40a | *vivide* | Indikativ | Perfekt |
| 40b | *vivide* | Indikativ | Perfekt |
| 41a | *dadat* | Konjunktiv | Präsens |
| 41b | *dadat* | Konjunktiv | Präsens |
| 41c | *adāt* | Indikativ | Aorist |
| 42a | *stam* | Imperativ | Präsens |
| 42a | *(mā́) ví yauṣṭaṃ* | Prohibitiv | Aorist |
| 42b | *vy àśnutam* | Imperativ | Präsens |
| 43a | *ā́ … janayatu* | Imperativ | Präsens |
| 43b | *sám anaktu* | Imperativ | Präsens |
| 43c | *ā́ viśa* | Imperativ | Präsens |
| 43d | *bhava* | Imperativ | Präsens |
| 44a | *edhi* | Imperativ | Präsens |
| 44d | *bhava* | Imperativ | Präsens |
| 45b | *kṛṇu* | Imperativ | Präsens |
| 45c | *ā́ dhehi* | Imperativ | Präsens |
| 45d | *kṛdhi* | Imperativ | Aorist |
| 46a | *bhava* | Imperativ | Präsens |
| 46b | *bhava* | Imperativ | Präsens |
| 46c | *bhava* | Imperativ | Präsens |
| 47a | *sám añjantu* | Imperativ | Präsens |
| 47d | *sám … dadhātu* | Imperativ | Präsens |

**Indologische Analysen**

In der Indologie ist dem Wechsel von Modus und Tempus im Sūryāsūkta bisher kaum explizite Aufmerksamkeit gewidmet worden. Wahrscheinlich aber basiert bereits Haas' Interpretation, der zufolge die erste Hälfte des Liedes von der mythischen Hochzeit von Soma und Sūryā handelt, die zweite Hälfte dagegen von der irdischen Hochzeit, auf der verallgemeinerten Zuschreibung des Indikativ Imperfekt zur ersten und des Imperativ Präsens zur zweiten Hälfte des Sūryāsūkta. Steets (1993: 158 f.) macht diese Interpretation explizit, indem sie die erste Liedhälfte als „mythico-historical description" bezeichnet und in der zweiten Hälfte eine „instructiveness" belegt sieht. Mehrfach wird die erwartete Einheitlichkeit gegen den Text hergestellt, indem z. B. Präsensformen oder Konjunktive als Imperfekt übersetzt werden.[235] Explizit nimmt Keßler den Tempuswechsel des Sūryāsūkta in den Blick. Sie schreibt unter Verweis auf ihren 2007 auf dem *Deutschen Orientalistentag* präsentierten Vortrag zur Deifizierung des Brautpaares zu vedischer Zeit, dass die beiden Teile des Liedes …

> […] zwar durch den Wechsel des Tempus voneinander unterschieden [sind]. Aber die Strophen 20–47 beschreiben kein irdisches Hochzeitsritual, sondern verweisen auf Sūryās Verbindungen zu ihren letzten drei Ehemännern, also dem Gandharva Viśvāvasu, Agni und einem Menschen (Keßler 2009: 220 Fn. 58).

In dem zitierten Vortrag wurde die Hypothese formuliert, dass die verwendeten Tempi wahrscheinlich „[d]er Schlüssel zu einer konsistenten Interpretation des Sūryāsūkta [sind]" (Keßler 2007). Mit der vorliegenden Arbeit kann ich diese Hypothese auf die verwendeten Modi ausweiten und insgesamt bestätigen.

**Metrum**

Das Metrum zählt zu den Rekurrenzen, „die sich nicht schon aus dem thematischen Zusammenhang des Textes ergeben, sondern zusätzlich eingesetzt werden" (Adamzik [1]2004: 141); es kann als Kohäsionsmittel verwendet werden.[236] Das Sūryāsūkta ist metrisch heterogen. Der weiter unten gegebenen, metrischen Detailanalyse zufolge hat mit 33 Strophen der größte Teil des Liedes die Form von Anuṣṭubh, die damit als grundlegendes Metrum des Sūryāsūkta gelten kann. Unter den Anuṣṭubh weist nur die Strophe 25 insgesamt regelmäßige Kadenzen auf. Viele andere Strophen realisieren das charakteristische Muster nur in einigen *pādas*, typischerweise in den *pādas* b und d. Wahrscheinlich gehört hier auch die

235 Siehe Kap. 2.3.1 zu *pādas* 6d und 41ab.

236 Zum Metrum als Kohäsionsmittel siehe Adamzik ([2]2016: 264 f.).

metrisch unregelmäßige Strophe 34 hin, die traditionell dem sehr seltenen Metrum Urobṛhatī zugeordnet wird. Über das Lied verteilt finden sich außerdem elf Strophen in Triṣṭubh und zwei in Jagatī.

Mit meiner unten gegebenen Analyse kann ich wahrscheinlich machen, dass sich die vergleichsweise hohe metrische Variation des Sūryāsūkta kompositorisch begründet. Die Blöcke aus drei plus zwei Strophen lassen sich als Grundeinheiten des Sūryāsūkta verstehen. Das Ende eines Abschnitts wird markiert, indem das Strophenpaar der betreffenden Grundeinheit in einem anderen Metrum verfasst ist als die Dreiergruppe. Unter Zugrundelegung dieser Prinzipien ergibt sich die folgende Gesamtstruktur (Tab. 7). Sie korreliert mit den thematischen Abschnitten des Sūryāsūkta, wie diese auf S. 49–53 dargestellt sind.

Tab. 7: Metrische Gesamtstruktur

| Strophen | Metrum | Thema |
|---|---|---|
| 1–5 | (Anuṣṭubh – Anuṣṭubh – Anuṣṭubh) — (Anuṣṭubh – Anuṣṭubh) | |
| 6–14 | (Anuṣṭubh – Anuṣṭubh – Anuṣṭubh) — (Anuṣṭubh – Anuṣṭubh)<br>(Anuṣṭubh – Anuṣṭubh – Anuṣṭubh) — **(Triṣṭubh)** | Bericht<br>Erstes Opfer |
| 15–19 | (Anuṣṭubh – Anuṣṭubh – Anuṣṭubh) — **(Triṣṭubh – Triṣṭubh)** | |
| 20–27 | (Triṣṭ. – Triṣṭ. – Anuṣṭubh) — (Triṣṭ. – Triṣṭ. – Anuṣṭubh) — **(Triṣṭubh – Triṣṭubh)** | Brautzug |
| 28–37 | (Anuṣṭubh – Anuṣṭubh – Anuṣṭubh) — (Anuṣṭubh – Anuṣṭubh)<br>(Anuṣṭubh – Anuṣṭubh – Anuṣṭubh) — **(Triṣṭubh – Triṣṭubh)** | Zweites Opfer |
| 38–47 | (Anuṣṭubh – Anuṣṭubh – Anuṣṭubh) — (Anuṣṭubh – Anuṣṭubh)<br>**(Jagatī – Jagatī)** — (Anuṣṭubh – Anuṣṭubh – Anuṣṭubh) | Feuerumrundung und drittes Opfer |

Metrisch gesehen gliedert sich das Sūryāsūkta in drei Abschnitte, deren erster und zweiter sich jeweils wiederum in zwei Unterabschnitte aufteilen lassen. Im Zentrum steht der Textteil, der vom Brautzug handelt. Dieser zentrale Teil ist metrisch besonders elaboriert. Er besteht aus einer erweiterten Grundeinheit mit drei plus drei plus zwei Strophen. Das Strophenpaar ist in Triṣṭubh verfasst und markiert das Ende dieses Textabschnittes.[237] Die beiden Dreiergruppen erscheinen nicht wie im Rest des Liedes in Anuṣṭubh, sondern sind aus jeweils zwei Triṣṭubh und einer Anuṣṭubh aufgebaut, wobei die Kadenzen der Anuṣṭubh im zweiten Cluster auffallenderweise insgesamt regelmäßig sind.[238] Durch den Wechsel des Metrums spiegeln die beiden Dreiersequenzen die Struktur des zentralen Textteils, den sie konstituieren, denn die Struktur „Triṣṭubh – Triṣṭubh – Anuṣṭubh“ lässt sich als Entsprechung von „3 Strophen – 3 Strophen – 2 Strophen“ verstehen.

Der zentrale Teil wird von zwei Textabschnitten aus jeweils vier Grundeinheiten, also jeweils drei plus zwei Strophen, gerahmt. In diesen rahmenden Textteilen gehören immer zwei Grundeinheiten zusammen, wobei das Ende der zweiten Grundeinheit durch metrische Variation markiert ist. Der erste Textteil erstreckt sich über die Strophen 1–19 und handelt von dem ersten hochzeitlichen Opferdurchlauf. Innerhalb dieses Textteils heben sich die Strophen 6–14 inhaltlich ab; sie enthalten Vāyus Bericht von Sūryās Selbstwahl. Die Strophen 1–5 und 15–19 verstehe ich als rahmende Einheit. Bei den Strophen 1–5 handelt es sich um eine insgesamt in Anuṣṭubh gehaltene Grundeinheit; bei den Strophen 15–19 dagegen um eine metrisch variierte Version. Sie umfasst drei Anuṣṭubh und endet mit zwei Triṣṭubh. Die Triṣṭubh-Variation markiert das Ende dieses Textteils.

Im Zentrum des ersten Textteils findet sich Vāyus Bericht von Sūryās Selbstwahl. Dieser Bericht besteht aus einer vollständigen und einer verkürzten Grundeinheit. Die erste Grundeinheit ist insgesamt in Anuṣṭubh verfasst, bei der zweiten folgt auf drei Anuṣṭubh nur eine Triṣṭubh. Im Prinzip wären hier zwei Triṣṭubh zu erwarten. Da es sich bei den Strophen 6–14 aber um einen Bericht innerhalb eines größeren Textabschnittes handelt, wird die Sequenz verkürzt. Anstelle von zwei Triṣṭubh, die – sozusagen als doppelter Daṇḍa – das Ende des

237 Dieses Paar, also die Strophen 26 und 27, fällt weiterhin dadurch auf, dass die Zäsur sich in allen *pādas* nach der vierten Silbe findet; gleiches gilt sonst nur für die Strophe 21, ebenfalls eine Triṣṭubh. Ansonsten weist keine Triṣṭubh- oder Jagatī-Strophe des Sūryāsūkta die Zäsur einheitlich nach entweder der vierten oder der fünften Silbe auf (siehe Tab. 8.3). Und selbst unter den zahlreichen Anuṣṭubh-Strophen findet sich keine einzige, in der die vierte Silbe durchgängig mit einer Wortgrenze zusammenfallen würde.

238 Wenn man nach einer historischen Schichtung des Sūryāsūkta sucht, lässt sich die Verwendung der insgesamt regelmäßigen Anuṣṭubh als Indiz für ein höheres Alter der Strophen 23–27 anführen.

Textabschnittes markieren würden, wird nur eine Triṣṭubh – sozusagen als einfacher Daṇḍa – gesetzt.

Der dritte Textabschnitt umfasst wiederum zwei Unterabschnitte. Der erste dieser beiden Abschnitte reicht von Strophe 28–37. Er besteht aus einer insgesamt in Anuṣṭubh gehaltenen und einer metrisch variierten Grundeinheit. Letztere gliedert sich in drei Anuṣṭubh und zwei Triṣṭubh. Die beiden Triṣṭubh-Strophen markieren das Ende des betreffenden Unterabschnitts. Der zweite Unterabschnitt besteht wiederum aus zwei Grundeinheiten. Die erste Grundeinheit ist in Anuṣṭubh gehalten, die zweite dagegen durch Umkehrung der Struktur metrisch neu variiert. Sie beginnt mit zwei Jagatīs und endet mit drei Anuṣṭubh. Diese Umkehrung markiert das absolute Ende des Textes.

Der überlieferte Text des Sūryāsūkta enthält – wie bereits oben vermerkt – metrische Unregelmäßigkeiten, d. h. eine unregelmäßige Silbenzahl und/oder unregelmäßige Kadenz. Viele dieser Unregelmäßigkeiten begründen sich in der Anwendung jüngerer euphonischer Regeln auf den Text des Ṛgveda. Diese Neuerungen machen van Nooten/Holland (1994: 525 f., 659 f.) in ihrem „metrisch wiederhergestellten Text" rückgängig. Den entsprechenden Text lege ich der unten vorgenommenen metrischen Detailanalyse zugrunde. Die verbleibenden metrischen Unregelmäßigkeiten lassen sich vielleicht ebenfalls durch Überlieferungskonventionen oder aber als akzeptiert oder intendiert erklären. Vielleicht sind diese Unregelmäßigkeiten hinzunehmen – in dem Sinn, dass die spät-ṛgvedische Dichtung von Beginn an nicht perfekt war. Es ist denkbar, dass die Verfasser bisweilen um des Inhalts wegen Kompromisse aufseiten des Metrums eingegangen sind. Prinzipiell können metrische Unregelmäßigkeiten auch als Kompositionsmittel rhetorisch eingesetzt sein.[239] Für das Sūryāsūkta konnte ich jedoch keine Intentionalität der metrischen Unregelmäßigkeiten feststellen.

Für die oben präsentierte Kompositionsanalyse reicht es aus, die Strophen jeweils einem Metrum zuzuordnen.[240] In den meisten Fällen ist diese Zuordnung unproblematisch. Nur für die Strophen 18, 27, 34 und 44 weicht die unten gegebene von der traditionellen Analyse ab. Im Text finden sich meiner Analyse zufolge nur die Anuṣṭubh, Triṣṭubh und Jagatī. Die Anuṣṭubh umfasst acht Silben; ihre Kadenzen realisieren das Muster ⏑ – ⏑ ×. Die Triṣṭubh umfasst elf Silben und ihre Kadenzen folgen dem Muster – ⏑ – ×. Die Jagatī besteht aus zwölf Silben und ihre Kadenzen weisen das Muster – ⏑ – ⏑ × auf. In den unten gegebenen Tabellen 8.1 bis 8.5 ist die Kadenz dunkelgrau hervorgehoben, sofern sie dem regelmäßigen

239 Siehe Knobl (2007, 2008) zu intendierten metrischen Unregelmäßigkeiten.

240 Überblicksdarstellungen zum vedischen Metrum finden sich bei Arnold (1905: 7–15), MacDonell (1916: 436–447), van Nooten/Holland (1994: vii–xii) und Brereton/Jamison (2020: 185–190).

Muster entspricht. Für Triṣṭubh und Jagatī verzeichne ich die Zäsur durch senkrechten Strich.

Der erste, metrisch markierte Abschnitt des Sūryāsūkta umfasst die Strophen 1–5 und 15–19 (Tab. 8.1).

Tab. 8.1: Metrum der Strophen 1–5 und 15–19

| | **Text** | **1** | | | | **5** | | | | **9** | **Metrum** |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1 | *satyénóttabhitā bhū́miḥ* | – | – | – | ⏑ | ⏑ | – | – | × | | unregelmäßige Kadenzen; Anuṣṭubh |
| | *sū́ryeṇa úttabhitā dyaúḥ* \| | – | – | ⏑ | – | ⏑ | ⏑ | – | × | | |
| | *ṛténādityā́s tiṣṭhanti* | ⏑ | – | – | – | – | – | – | × | | |
| | *diví sómo ádhi śritáḥ* \|\| | ⏑ | ⏑ | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| 2 | *sómenādityā́ balínaḥ* | – | – | – | – | – | ⏑ | ⏑ | × | | unregelmäßige Kadenzen; Anuṣṭubh |
| | *sómena pṛthivī́ mahī́* \| | – | – | ⏑ | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| | *átho nákṣatrāṇām eṣā́m* | ⏑ | – | – | – | – | – | – | × | | |
| | *upásthe sóma āhitaḥ* \|\| | ⏑ | – | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| 3 | *sómam manyate papivā́n* | – | – | – | ⏑ | – | ⏑ | ⏑ | × | | unregelmäßige Kadenzen; Anuṣṭubh |
| | *yát sampiṃṣánti óṣadhim* \| | – | – | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| | *sómaṃ yám brahmā́ṇo vidúr* | – | – | – | – | – | – | ⏑ | × | | |
| | *ná tásyāśnāti káś caná* \|\| | ⏑ | – | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| 4 | *āchádvidhānair gupitó* | – | – | ⏑ | – | – | ⏑ | ⏑ | × | | unregelmäßige Kadenzen; Anuṣṭubh |
| | *bā́rhataiḥ soma rakṣitáḥ* \| | – | ⏑ | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | |

Tab. 8.1: Metrum der Strophen 1–5 und 15–19 *(Fortsetzung)*

| | Text | 1 | | | | 5 | | | | 9 | Metrum |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | *grā́vṇām íc chṛṇván tiṣṭhasi* | – | – | – | – | – | – | ⏑ | × | | |
| | *ná te aśnāti pā́rthivaḥ ‖* | ⏑ | – | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| 5 | *yát tvā deva prapíbanti* | – | – | – | – | ⏑ | ⏑ | – | × | | unregelmäßige Kadenz; Anuṣṭubh |
| | *táta ā́ pyāyase púnaḥ |* | ⏑ | ⏑ | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | |
| | *vāyúḥ sómasya rakṣitā́* | – | – | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| | *sámānām mā́sa ā́kṛtiḥ ‖* | ⏑ | – | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| | […] | | | | | | | | | | |
| 15 | *yád áyātaṃ śubhas patī* | ⏑ | ⏑ | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | unregelmäßige Kadenz; Anuṣṭubh |
| | *vareyáṃ sūriyā́m úpa |* | ⏑ | – | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | |
| | *kuvaíkaṃ cakráṃ vām āsīt* | ⏑ | – | – | – | – | – | – | × | | |
| | *kúva deṣṭrā́ya tasthathuḥ ‖* | ⏑ | ⏑ | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| 16 | *duvé te cakré sūriye* | ⏑ | – | – | – | – | – | ⏑ | × | | unregelmäßige Kadenzen; Anuṣṭubh |
| | *brahmā́ṇa ṛtuthā́ viduḥ |* | – | – | ⏑ | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | × | |
| | *áthaíkaṃ cakráṃ yád gúhā* | ⏑ | – | – | – | – | – | ⏑ | × | | |
| | *tád addhātáya íd viduḥ ‖* | ⏑ | – | – | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| 17 | *sūriyā́yai devébhiyo* | – | ⏑ | – | – | – | – | ⏑ | × | | unregelmäßige Kadenz; Anuṣṭubh |
| | *mitrā́ya váruṇāya ca |* | – | – | ⏑ | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | × | |
| | *yé bhūtásya prácetasa* | – | – | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | |

Tab. 8.1: Metrum der Strophen 1–5 und 15–19 *(Fortsetzung)*

| | Text | 1 | | | | 5 | | | | 9 | | | | Metrum |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | *idáṃ tébhyo 'karaṃ námaḥ* \|\| | ⏑ | – | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | | | | |
| 18 | *pūrvāparáṃ carato māyáyaitaú* | – | – | ⏑ | – | ⏑ | ⏑ | – | – | ⏑ | – | × | | unregelmäßige Silbenzahl und Kadenz; Triṣṭubh oder Jagatī |
| | *śíśū krī́ḷantau pári yāto adhvarám* \| | ⏑ | – | – | – | – | ⏑ | ⏑ | – | – | – | ⏑ | × | |
| | *víśvāni anyó bhúvanābhicáṣṭa* | – | – | ⏑ | – | – | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | – | × | | |
| | *ṛtū́r anyó vidádhaj jāyate púnaḥ* \|\| | ⏑ | – | – | – | ⏑ | ⏑ | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | |
| 19 | *návo-navo bhavati jā́yamāno* | ⏑ | – | ⏑ | – | ⏑ | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | – | × | | Triṣṭubh |
| | *áhnāṃ ketúr uṣásām eti ágram* \| | – | – | – | ⏑ | ⏑ | ⏑ | – | – | ⏑ | – | × | | |
| | *bhāgáṃ devébhyo ví dadhāti āyán* | – | – | – | – | – | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | – | × | | |
| | *prá candrámās tirate dīrghám ā́yuḥ* \|\| | ⏑ | – | ⏑ | – | ⏑ | ⏑ | – | – | ⏑ | – | × | | |

In diesem Textteil finden sich – abgesehen davon, dass die Anuṣṭubh-Strophen zumeist nur in den *pādas* b und d die Kadenz ⏑ – ⏑ × haben – zwei Strophen mit metrischen Unregelmäßigkeiten. Die erste Strophe weist in der Lesart von van Nooten/Holland und Thomson/Slocum eine unregelmäßige Kadenz auf. Wahrscheinlich ist *sū́ryeṇóttabhitā dᵢyaúḥ* zu lesen. Diese Lesart ergäbe eine regelmäßige Anuṣṭubh-Kadenz für den *pāda* b und ginge mit dem vorhergehenden *pāda* zusammen, in dem der identische Sandhi durchgeführt ist (*satyénóttabhitā*). Weiterhin hat die vorletzte Strophe eine unregelmäßige Silbenzahl und unregelmäßige Kadenz. Sie kann als Triṣṭubh oder aber als Jagatī intendiert sein. Da die folgende Strophe eine regelmäßige Triṣṭubh ist, trifft wahrscheinlich ersteres zu. Die Anukramaṇī klassifiziert die Strophe 18 dagegen als Jagatī.

Der zweite, metrisch markierte Abschnitt des Sūryāsūkta umfasst die Strophen 6–14 (Tab. 8.2).

Tab. 8.2: Metrum der Strophen 16–14

| | Text | 1 | | | | 5 | | | | 9 | Metrum |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 6 | *raíbhī āsīd anudéyī* | – | – | – | – | ⏑ | ⏑ | – | × | | unregelmäßige Kadenzen; Anuṣṭubh |
| | *nārāśaṃsí niócanī* \| | – | – | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| | *sūryā́yā bhadrám íd vā́so* | – | – | – | – | ⏑ | – | – | × | | |
| | *gā́thayaiti páriṣkṛtam* \|\| | – | ⏑ | – | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| 7 | *cíttir ā upabárhaṇaṃ* | – | ⏑ | – | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | × | | unregelmäßige Kadenz; Anuṣṭubh |
| | *cákṣur ā abhiáñjanam* \| | – | ⏑ | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| | *diyaúr bhū́miḥ kóśa āsīd* | ⏑ | – | – | – | – | ⏑ | – | × | | |
| | *yád áyāt sūriyā́ pátim* \|\| | ⏑ | ⏑ | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| 8 | *stómā āsan pratidháyaḥ* | – | – | – | – | ⏑ | ⏑ | ⏑ | × | | unregelmäßige Kadenz; Anuṣṭubh |
| | *kurī́raṃ chánda opaśáḥ* \| | ⏑ | – | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| | *sūryā́yā aśvínā varā́* | – | – | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| | *agnír āsīt purogaváḥ* \|\| | – | ⏑ | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| 9 | *sómo vadhūyúr abhavad* | – | – | ⏑ | – | ⏑ | ⏑ | ⏑ | × | | unregelmäßige Kadenzen; Anuṣṭubh |
| | *aśvínāstām ubhā́ varā́* \| | – | ⏑ | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| | *sūryā́ṃ yát pátye śáṃsantīm* | – | – | – | – | – | – | – | × | | |
| | *mánasā savitā́dadāt* \|\| | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | × | | |

Tab. 8.2: Metrum der Strophen 16–14 *(Fortsetzung)*

| | Text | 1 | | | | 5 | | | | 9 | Metrum |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 10 | *máno asyā ána āsīd* | ⏑ | – | – | – | ⏑ | ⏑ | – | × | | unregelmäßige Kadenzen; Anuṣṭubh |
| | *diyaúr āsīd utá*[241] *chadíḥ* \| | ⏑ | – | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| | *śukrā́v anaḍvā́hāv āstāṃ* | – | – | ⏑ | – | – | – | – | × | | |
| | *yád áyāt sūriyā́ gṛhám* \|\| | ⏑ | ⏑ | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| 11 | *ṛksāmā́bhyām abhíhitau* | – | – | – | – | ⏑ | ⏑ | ⏑ | × | | fehlende Silbe, unregelmäßige Kadenzen; Anuṣṭubh |
| | *gā́vau te sāmanā́v itaḥ* \| | – | – | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| | *śrótraṃ te cakré āstāṃ* | – | – | – | – | – | – | × | | | |
| | *diví pánthāś carācāráḥ* \|\| | ⏑ | ⏑ | – | – | ⏑ | – | – | × | | |
| 12 | *śúcī te cakré yātiyā́* | ⏑ | – | – | – | – | – | ⏑ | × | | unregelmäßige Kadenzen; Anuṣṭubh |
| | *viyānó ákṣa ā́hataḥ* \| | ⏑ | – | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| | *áno manasmáyaṃ sūryā́* | ⏑ | – | ⏑ | – | ⏑ | – | – | × | | |
| | *ā́rohat prayatī́ pátim* \|\| | – | – | – | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| 13 | *sūryā́yā vahatúḥ prā́gāt* | – | – | – | ⏑ | ⏑ | – | – | × | | unregelmäßige Kadenzen; Anuṣṭubh |
| | *savitā́ yám avā́sṛjat* \| | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| | *aghā́su hanyante gā́vo* | ⏑ | – | ⏑ | – | – | – | – | × | | |
| | *árjunyoḥ pári uhyate* \|\| | – | – | – | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | × | | |

241 Der Konsonant *ch* wird wie ein Doppelkonsonant gezählt (siehe MacDonell 1916: 437), sozusagen als *꜀ch*, deshalb lässt sich *utá* als ⏑– zählen.

Tab. 8.2: Metrum der Strophen 16–14 *(Fortsetzung)*

| | Text | 1 | | | | 5 | | | 9 | | | | Metrum |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 14 | *yád aśvinā pṛchámānāv áyātaṃ* | ∪ | – | ∪ | – | – | ∪ | – | – | ∪ | – | × | Triṣṭubh |
| | *tricakréṇa vahatúṃ sūriyā́yāḥ* \| | ∪ | – | – | ∪ | ∪ | ∪ | – | – | ∪ | – | × | |
| | *víśve devā́ ánu tád vām ajānan* | – | – | – | – | ∪ | ∪ | – | – | ∪ | – | × | |
| | *putráḥ pitárāv avṛṇīta pūṣā́* \|\| | – | – | ∪ | ∪ | – | ∪ | ∪ | – | ∪ | – | × | |

In diesem Textteil fällt – abgesehen von der Kadenz der Anuṣṭubh-Strophen – nur die Strophe 11 durch metrische Unregelmäßigkeiten auf. Zum einen hat der *pāda* c eine Silbe zu wenig. Arnold (1905: 322) zieht in Betracht, *śrót[a]raṃ* zu lesen. Aber ein solches Wort ist ansonsten nicht belegt und an seiner zweiten Belegstelle ist *śrótra* metrisch unauffällig (RV 10.90.14c). Zum anderen zeigt der *pāda* d in der Lesart von van Nooten/Holland und Thomson/Slocum eine unregelmäßige Kadenz. Sie lesen °*cāráḥ*. Die Lesart des Padapāṭha lautet dagegen °*caráḥ*, was eine regelmäßige Kadenz ergäbe. Insgesamt sind die Unregelmäßigkeiten der Strophe 11 so gering, dass sie sich zweifelsfrei der Anuṣṭubh zuordnen lässt. Auch die Anukramaṇī klassifiziert Strophe 11 entsprechend.

Der dritte, metrisch markierte Abschnitt des Sūryāsūkta umfasst die Strophen 20–27 (Tab. 8.3).

Tab. 8.3: Metrum der Strophen 20–27

| | Text | 1 | | | | 5 | | | 9 | | | | Metrum |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 20 | *sukiṃśukáṃ śalmalíṃ viśvárūpaṃ* | ∪ | – | ∪ | – | – | ∪ | – | – | ∪ | – | × | Triṣṭubh |
| | *híraṇyavarṇaṃ suvṛ́taṃ sucakrám* \| | ∪ | – | ∪ | – | – | ∪ | ∪ | – | ∪ | – | × | |
| | *ā́ roha sūrye amṛ́tasya lokáṃ* | – | – | ∪ | – | – | ∪ | ∪ | – | ∪ | – | × | |

Tab. 8.3: Metrum der Strophen 20–27 *(Fortsetzung)*

| | Text | 1 | | | | 5 | | | | 9 | | | Metrum |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | *siyonám pátye vahatúṃ kṛṇuṣva ‖* | ∪ | – | – | – | – \| | ∪ | ∪ | – | ∪ | – | × | |
| 21 | *úd īrṣvātaḥ pátivatī hí eṣā́* | ∪ | – | – | – \| | ∪ | ∪ | ∪ | – | ∪ | – | × | Triṣṭubh |
| | *viśvā́vasuṃ námasā gīrbhír īḷe \|* | – | – | ∪ | – \| | ∪ | ∪ | – | – | ∪ | – | × | |
| | *anyā́m icha pitṛṣádaṃ víaktāṃ* | – | – | – | ∪ \| | ∪ | ∪ | ∪ | – | ∪ | – | × | |
| | *sá te bhāgó janúṣā tásya viddhi ‖* | ∪ | – | – | – \| | ∪ | ∪ | – | – | ∪ | – | × | |
| 22 | *úd īrṣvā́to viśvāvaso* | ∪ | – | – | – | – | – | ∪ | × | | | | unregel-mäßige Kadenz; Anuṣṭubh |
| | *námaseḷā mahe tuvā \|* | ∪ | ∪ | – | – | ∪ | – | ∪ | × | | | | |
| | *anyā́m icha prapharvíyaṃ* | – | – | – | – | ∪ | – | ∪ | × | | | | |
| | *sáṃ jāyā́m pátiyā sṛja ‖* | – | – | – | ∪ | ∪ | – | ∪ | × | | | | |
| 23 | *anṛkṣarā́ ṛjávaḥ santu pánthā* | ∪ | – | ∪ | – \| | ∪ | ∪ | – | – | ∪ | – | × | Triṣṭubh |
| | *yébhiḥ sákhāyo yánti no vareyám \|* | – | – | ∪ | – | – \| | – | ∪ | – | ∪ | – | × | |
| | *sám aryamā́ sám bhágo no ninīyāt* | ∪ | – | ∪ | – \| | – | ∪ | – | – | ∪ | – | × | |
| | *sáṃ jāspatyáṃ suyámam astu devāḥ ‖* | – | – | – | – \| | ∪ | ∪ | ∪ | – | ∪ | – | × | |
| 24 | *prá tvā muñcāmi váruṇasya pā́śād* | – | – | – | – | ∪ \| | ∪ | ∪ | – | ∪ | – | × | Triṣṭubh |
| | *yéna tvā́badhnāt savitā́ suśévaḥ \|* | – | – | – | – | – \| | ∪ | ∪ | – | ∪ | – | × | |
| | *ṛtásya yónau sukṛtásya loké* | ∪ | – | ∪ | – | – \| | ∪ | ∪ | – | ∪ | – | × | |

Tab. 8.3: Metrum der Strophen 20–27 *(Fortsetzung)*

| | Text | 1 | | | | 5 | | | 9 | | | | | Metrum |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | *áriṣṭāṃ tvā sahá pátyā dadhāmi* \|\| | ∪ | – | – | – \| | ∪ | ∪ | – | – | ∪ | – | × | | |
| 25 | *prétó muñcā́mi nā́mútaḥ* | – | – | – | – | ∪ | – | ∪ | × | | | | | Anuṣṭubh |
| | *subaddhā́m amútas karam* \| | ∪ | – | – | ∪ | ∪ | – | ∪ | × | | | | | |
| | *yátheyám indra mīḍhuvaḥ* | ∪ | – | ∪ | – | ∪ | – | ∪ | × | | | | | |
| | *suputrā́ subhágā́sati* \|\| | ∪ | – | – | ∪ | ∪ | – | ∪ | × | | | | | |
| 26 | *pūṣā́ tvetó nayatu hastagṛ́hya* | – | – | – | – \| | ∪ | ∪ | ∪ | – | ∪ | – | × | | Triṣṭubh |
| | *aśvínā tvā prá vahatāṃ ráthena* \| | – | ∪ | – | – \| | ∪ | ∪ | ∪ | – | ∪ | – | × | | |
| | *gṛhā́n gacha gṛhápatnī yáthā́so* | ∪ | – | – | ∪ \| | ∪ | ∪ | – | – | ∪ | – | × | | |
| | *vaśínī tváṃ vidátham ā́ vadāsi* \|\| | ∪ | ∪ | – | – \| | ∪ | ∪ | ∪ | – | ∪ | – | × | | |
| 27 | *ihá priyám prajáyā te sám ṛdhyatām* | ∪ | – | ∪ | – \| | ∪ | ∪ | – | – | ∪ | – | ∪ | × | unregelmäßige Silbenzahl; Jagatī oder Triṣṭubh |
| | *asmín gṛhé gā́rhapatyāya jāgṛhi* \| | – | – | ∪ | – \| | – | ∪ | – | – | ∪ | – | ∪ | × | |
| | *enā́ pátyā tanúvaṃ sáṃ sṛjasva* | – | – | – | – \| | ∪ | ∪ | – | – | ∪ | – | × | | |
| | *ádhā jívrī vidátham ā́ vadāthaḥ* \|\| | ∪ | – | – | – \| | ∪ | ∪ | ∪ | – | ∪ | – | × | | |

In diesem Textteil finden sich zwei Strophen mit metrischen Unregelmäßigkeiten. Zum einen weist der *pāda* 22a eine unregelmäßige Kadenz auf. Sie betrifft aber nur eine Silbe, sodass die Strophe 22 beinahe der Strophe 25 gleichkommt. Zum anderen hat die Strophe 27 eine unregelmäßige Silbenzahl. Die *pādas* 27ab haben jeweils zwölf Silben und lassen sich als Jagatī klassifizieren, die *pādas* 27cd haben dagegen nur jeweils elf Silben und lassen sich als Triṣṭubh auffassen. Die Anukramaṇī ordnet die Strophe 27 der Jagatī zu. Wahrscheinlich ist sie aber als

Triṣṭubh zu verstehen, denn bei der vorhergehenden Strophe handelt es sich um eine regelmäßige Triṣṭubh.

Der vierte, metrisch markierte Abschnitt des Sūryāsūkta umfasst die Strophen 28–37 (Tab. 8.4).

Tab. 8.4: Metrum der Strophen 28–37

| | Text | 1 | | | | 5 | | | | 9 | Metrum |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 28 | *nīlalohitám bhavati* | – | ∪ | – | ∪ | – | ∪ | ∪ | × | | unregelmäßige Kadenzen; Anuṣṭubh |
| | *kṛtyā́saktír ví ajyate* \| | – | – | – | – | ∪ | – | ∪ | × | | |
| | *édhante asyā jñātáyaḥ* | – | – | – | – | – | – | ∪ | × | | |
| | *pátir bandhéṣu badhyate* \|\| | ∪ | – | – | – | ∪ | – | ∪ | × | | |
| 29 | *párā dehi śāmulíyam* | ∪ | – | – | ∪ | – | ∪ | ∪ | × | | unregelmäßige Kadenzen; Anuṣṭubh |
| | *brahmábhyo ví bhajā vásu* \| | – | – | – | ∪ | ∪ | – | ∪ | × | | |
| | *kṛtyaíṣā́ padvátī bhūtvī́* | – | – | – | – | ∪ | – | – | × | | |
| | *ā́ jāyā́ viśate pátim* \|\| | – | – | – | ∪ | ∪ | – | ∪ | × | | |
| 30 | *aśrīrā́ tanū́r bhavati* | – | – | – | ∪ | – | ∪ | ∪ | × | | unregelmäßige Kadenzen; Anuṣṭubh |
| | *rúśatī pāpáyāmuyā́* \| | ∪ | ∪ | – | – | ∪ | – | ∪ | × | | |
| | *pátir yád vadhvò vā́sasā* | ∪ | – | – | – | – | – | ∪ | × | | |
| | *svám áṅgam abhidhítsate* \|\| | ∪ | – | ∪ | ∪ | ∪ | – | ∪ | × | | |
| 31 | *yé vadhvàś candráṃ vahatúṃ* | – | – | – | – | – | ∪ | ∪ | × | | unregelmäßige Kadenzen; Anuṣṭubh |
| | *yákṣmā yánti jánād ánu* \| | – | – | – | ∪ | ∪ | – | ∪ | × | | |
| | *púnas tā́n yajñíyā devā́* | ∪ | – | – | – | ∪ | – | – | × | | |
| | *náyantu yáta ā́gatāḥ* \|\| | ∪ | – | ∪ | ∪ | ∪ | – | ∪ | × | | |

Tab. 8.4: Metrum der Strophen 28–37 *(Fortsetzung)*

| | Text | 1 | | | | 5 | | | | 9 | | | | Metrum |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 32 | *mấ vidan paripanthíno* | – | ⏑ | – | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | × | | | | | unregelmäßige Kadenz; Anuṣṭubh |
| | *yá āsī́danti dámpatī* \| | ⏑ | – | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | | | | |
| | *sugébhir durgám átītām* | ⏑ | – | – | – | ⏑ | ⏑ | – | × | | | | | |
| | *ápa drāntu árātayaḥ* \|\| | ⏑ | – | – | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | × | | | | | |
| 33 | *sumaṅgalī́r iyáṃ vadhū́r* | ⏑ | – | ⏑ | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | | | | unregelmäßige Kadenz; Anuṣṭubh |
| | *imā́ṃ saméta páśyata* \| | ⏑ | – | ⏑ | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | | | | |
| | *saúbhāgyam asyai dattvā́ya* | – | – | ⏑ | – | – | – | – | × | | | | | |
| | *áthā́staṃ ví páretana* \|\| | ⏑ | – | – | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | × | | | | | |
| 34 | *tṛ́ṣṭám etát káṭukam etád* | – | ⏑ | – | – | ⏑ | ⏑ | ⏑ | – | × | | | | unregelmäßige Silbenzahl und Kadenzen; Urobṛhatī oder Anuṣṭubh |
| | *apāṣṭhávad viṣávan naítád áttave* \| | ⏑ | – | ⏑ | – | ⏑ | ⏑ | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | |
| | *sūriyā́ṃ yó brahmā́ vidyā́t* | – | ⏑ | – | – | – | – | – | × | | | | | |
| | *sá íd vā́dhūyam arhati* \|\| | ⏑ | – | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | | | | |
| 35 | *āśásanaṃ viśásanam* | – | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | ⏑ | ⏑ | × | | | | | unregelmäßige Kadenzen; Anuṣṭubh |
| | *átho adhivikártanam* \| | ⏑ | – | ⏑ | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | × | | | | | |
| | *sūryā́yāḥ paśya rūpā́ṇi* | – | – | – | – | ⏑ | – | – | × | | | | | |
| | *tā́ni brahmā́ tú śundhati* \|\| | – | – | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | | | | |

Tab. 8.4: Metrum der Strophen 28–37 *(Fortsetzung)*

| | Text | 1 | | | | 5 | | | | 9 | | | | Metrum |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 36 | *gṛbhṇā́mi te saubhagatvā́ya hástam* | – | – | ⏑ | – | – | ⏑ | – | – | ⏑ | – | × | | Triṣṭubh |
| | *máyā pátyā jarádaṣṭir yáthā́saḥ* \| | ⏑ | – | – | – | ⏑ | ⏑ | – | – | ⏑ | – | × | | |
| | *bhágo aryamā́ savitā́ púraṃdhir* | ⏑ | – | – | ⏑ | – | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | – | × | | |
| | *máhyaṃ tvādur gā́rhapatyāya devā́ḥ* \|\| | – | – | – | – | – | ⏑ | – | – | ⏑ | – | × | | |
| 37 | *tā́m pūṣañ chivátamām érayasva* | – | – | – | ⏑ | ⏑ | ⏑ | – | – | ⏑ | – | × | | Triṣṭubh |
| | *yásyām bī́jam manuṣíyā vápanti* \| | – | – | – | – | ⏑ | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | – | × | | |
| | *yā́ na ūrū́ uśatī́ viśráyāte* | – | ⏑ | – | – | ⏑ | ⏑ | – | – | ⏑ | – | × | | |
| | *yásyām uśántaḥ prahárāma śépam* \|\| | – | – | ⏑ | – | – | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | – | × | | |

In diesem Textteil findet sich – abgesehen von der Kadenz der Anuṣṭubh-Strophen – nur eine Strophe mit metrischen Unregelmäßigkeiten. Die Strophe 34 hat eine Reihe überschüssiger Silben; ihre Silbenzahl beträgt 9 – 12 – 8 – 8. Die Anukramaṇī ordnet diese Strophe dem sehr seltenen Metrum Urobṛhatī zu, einem gemischten Metrum mit einer Silbenzahl von 8 – 12 – 8 – 8. Wahrscheinlich aber handelt es sich bei den Worten *kā́ṭukam etā́d* um eine Glosse für *tṛṣṭā́m etā́d*, die – wie dies bereits Arnold (1905: 322) vermutet – entsprechend zu streichen ist. Diese Streichung ergäbe die korrekte Silbenzahl für *pāda* a und *pāda* b und die Kadenz einer Anuṣṭubh im *pāda* b.

Der sechste, metrisch markierte Abschnitt des Sūryāsūkta umfasst die Strophen 38–47 (Tab. 8.5).

Tab. 8.5: Metrum der Strophen 38–47

| | Text | 1 | | | | 5 | | | | 9 | Metrum |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 38 | *túbhyam ágre páry avahan* | – | ⏑ | – | – | – | ⏑ | ⏑ | × | | unregelmäßige Silbenzahl und Kadenzen; Anuṣṭubh |
| | *sūryā́ṃ vahatúnā sahá* \| | – | – | ⏑ | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| | *púnaḥ pátibhyo jāyā́ṃ* | ⏑ | – | ⏑ | – | – | – | × | | | |
| | *dā́ agne prajáyā sahá* \|\| | – | – | – | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| 39 | *púnaḥ pátnīm agnír adād* | ⏑ | – | – | – | – | ⏑ | ⏑ | × | | unregelmäßige Kadenzen; Anuṣṭubh |
| | *ā́yuṣā sahá várcasā* \| | – | ⏑ | – | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| | *dīrghā́yur asyā yáḥ pátir* | – | – | ⏑ | – | – | – | ⏑ | × | | |
| | *jī́vāti śarádaḥ śatám* \|\| | – | – | ⏑ | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| 40 | *sómaḥ prathamó vivide* | – | – | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | ⏑ | × | | unregelmäßige Silbenzahl und Kadenzen; Anuṣṭubh |
| | *gandharvó vivida úttaraḥ* \| | – | – | – | ⏑ | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | × | |
| | *tṛtī́yo agnís ṭe pátis* | ⏑ | – | – | – | – | – | ⏑ | × | | |
| | *turī́yas te manuṣyajā́ḥ* \|\| | ⏑ | – | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| 41 | *sómo dadad gandharvā́ya* | – | – | ⏑ | – | – | – | – | × | | unregelmäßige Kadenzen; Anuṣṭubh |
| | *gandharvó dadad agnáye* \| | – | – | – | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| | *rayī́ṃ ca putrā́ṃś ca adād* | ⏑ | – | ⏑ | – | – | ⏑ | ⏑ | × | | |
| | *agnír máhyam átho imā́m* \|\| | – | – | – | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | × | | |

Tab. 8.5: Metrum der Strophen 38–47 *(Fortsetzung)*

| | Text | 1 | | | | 5 | | | | 9 | | | | | Metrum |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 42 | *ihaívá stam mā́ ví yauṣṭaṃ* | ⏑ | – | – | – | – | ⏑ | – | × | | | | | | unregelmäßige Kadenzen; Anuṣṭubh |
| | *víśvam ā́yur ví aśnutam* \| | – | ⏑ | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | | | | | |
| | *krī́ḷantau putraír náptṛbhir* | – | – | – | – | – | – | ⏑ | × | | | | | | |
| | *módamānau suvé gṛhé* \|\| | – | ⏑ | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | | | | | |
| 43 | *ā́ naḥ prajā́ṃ janayatu prajā́patir* | – | – | ⏑ | – | ⏑ | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | Jagatī |
| | *ājarasā́ya sám anaktu aryamā́* \| | – | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| | *ádurmaṅgalīḥ patilokám ā́ viśa* | ⏑ | – | – | ⏑ | – | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| | *śáṃ no bhava dvipáde śáṃ cátuṣpade* \|\| | – | – | ⏑ | – | ⏑ | ⏑ | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| 44 | *ághoracakṣur ápatighnī edhi* | ⏑ | – | ⏑ | – | ⏑ | ⏑ | ⏑ | – | – | – | × | | | unregelmäßige Silbenzahl und Kadenz; Triṣṭubh oder Jagatī |
| | *śivā́ paśúbhyaḥ sumánāḥ suvárcāḥ* \| | ⏑ | – | ⏑ | – | – | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | – | × | | | |
| | *vīrasū́r · devákāmā siyonā́* | – | ⏑ | – | · | – | ⏑ | – | – | ⏑ | – | × | | | |
| | *śáṃ no bhava dvipáde śáṃ cátuṣpade* \|\| | – | – | ⏑ | – | ⏑ | ⏑ | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| 45 | *imā́ṃ tvám indra mīḍhuvaḥ* | ⏑ | – | ⏑ | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | | | | | unregelmäßige Kadenz; Anuṣṭubh |
| | *suputrā́ṃ subhágāṃ kṛṇu* \| | ⏑ | – | – | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | × | | | | | | |
| | *dáśāsyām putrā́n ā́ dhehi* | ⏑ | – | – | – | – | – | – | × | | | | | | |
| | *pátim ekādaśáṃ kṛdhi* \|\| | ⏑ | ⏑ | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | | | | | |

Tab. 8.5: Metrum der Strophen 38–47 *(Fortsetzung)*

| | Text | 1 | | | | 5 | | | | 9 | Metrum |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 46 | *samrā́jñī śváśure bhava* | – | – | – | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | × | | unregelmäßige Silbenzahl und Kadenz; Anuṣṭubh |
| | *samrā́jñī śvaśruvā́m bhava \|* | – | – | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| | *nánāndari samrā́jñī bhava* | ⏑ | – | ⏑ | ⏑ | – | – | – | ⏑ | × | |
| | *samrā́jñī ádhi devṛ́ṣu \|\|* | – | – | – | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| 47 | *sám añjantu víśve devā́ḥ* | ⏑ | – | – | ⏑ | – | – | – | × | | unregelmäßige Kadenzen; Anuṣṭubh |
| | *sám ā́po hṛ́dayāni nau \|* | ⏑ | – | – | ⏑ | ⏑ | – | ⏑ | × | | |
| | *sám mātaríśvā sā́ṃ dhātā́* | – | – | ⏑ | – | – | – | – | × | | |
| | *sám u déṣṭrī dadhātu nau \|\|* | ⏑ | ⏑ | – | – | ⏑ | – | ⏑ | × | | |

In diesem Textteil finden sich – abgesehen von der Kadenz der Anuṣṭubh-Strophen – vier Strophen mit metrischen Unregelmäßigkeiten. Drei dieser Unregelmäßigkeiten lassen eine eindeutige Zuordnung der betreffenden Strophen zur Anuṣṭubh zu. Zum einen ‚fehlt' dem *pāda* 38b eine Silbe, zum anderen weisen die *pādas* 40b und 46c jeweils eine überschüssige Silbe auf. Für den *pāda* 38b ließe sich die korrekte Silbenanzahl durch die Lesart *pátibh¡yo* herstellen.[242] Aber die anderen Belegstellen von *pátibhyaḥ* sind metrisch unproblematisch;[243] deshalb lesen van Nooten/Holland und Thomson/Slocum *pátibhyo*. Im *pāda* 46c ist wahrscheinlich, so bereits Arnold (1905: 322), das im Ṛgveda nur hier belegte Wort *nánāndari* zu korrigieren. Die vierte Unregelmäßigkeit betrifft die Strophe 44. Sie zeigt eine Silbenzahl von 11 – 11 – 10 – 12 und zudem eine unregelmäßige Kadenz. Die *pādas* 44abc lassen sich als Triṣṭubh verstehen und entsprechend deklariert die Anukramaṇī die Strophe 44 insgesamt zu einer solchen. Aber der *pāda* 44d entspricht einer Jagatī. Und da die Strophe 44 auf eine von Unregelmäßigkeiten freie Jagatī folgt, nehme ich an, dass auch die Strophe 44 als Jagatī angelegt ist.

242 Darauf weist bereits Arnold (1905: 322) hin.
243 Siehe RV 10.40.10d, 10.110.5b.

**Indologische Analysen**

In der Indologie wurde bisher noch kein Versuch unternommen, die metrische Heterogenität des Sūryāsūkta als komponiert zu verstehen. Es werden lediglich die Metren entsprechend der Anukramaṇī gelistet[244] oder man weist schlicht auf die verschiedenen Versmaße hin. So vermerkt Geldner (1951,3: 267) zum Sūryāsūkta nur: „Meist Anuṣṭubh untermischt mit Triṣṭubh und vereinzelt Jagatī." Bisweilen wird der Wechsel des Metrums als Argument für die Interpolation einzelner Strophen oder insgesamt für die historische Mehrteiligkeit des alten Liedes angeführt.[245] Man erwartet folglich, dass die metrische Variation hier nicht kompositorisch eingesetzt ist, sondern von den vedischen Dichtern – die nicht nur selbstkomponiertes, sondern auch bestehendes Material in ihren Liedern verarbeitet haben – hingenommen wurde. Wenn dies zutrifft, hätte das Metrum im Sūryāsūkta geradezu antikohäsive Wirkung.

Gleiches nehmen verschiedene Indologen – möglicherweise zu Unrecht – auch für mehrere andere metrisch heterogene Lieder an.[246] Auch Gonda (1975: 191) zieht in Betracht, dass in vielen Fällen die Verbindung zwischen den metrisch variierten Liedteilen nur uns noch nicht klar ist. Er führt einige Lieder an, deren angenommene historische Mehrteiligkeit er für widerlegt hält.[247]

> Many hymns of different metre have been regarded as owing their genesis to the combination of originally separated compositions of smaller compass. However, in part of the instances adduced there are, apart from the principles followed by the redactors in arranging these hymns, hardly objective and convincing arguments in favour of this supposition (Gonda 1975: 191).

Kontextuell ist eine metrische Komponiertheit zu erwarten, denn alle im Ṛgveda gesammelten Strophen sind metrisch gebunden[248] und „[t]here is ample evidence

244 Siehe Müller (1874: 664); Aufrecht (1863: 365), Wilson (1888: 223), Jamison/Brereton (2014: 1519).

245 Siehe die in der Einleitung zu Kap. 2.2.5 gegebenen Literaturverweise.

246 Zum Beispiel schreibt Geldner (1951,1: 272) zu RV 1.191, das Metrum sei „lax behandelt". Für Gonda (1975: 192) geben die Hymnen RV 5.40 (1–3 Uṣṇih, 5/9 Anuṣṭubh, Rest Triṣṭubh), 5.51 (1–4 Gāyatrī, 5–10 Uṣṇīh, 11–15 Jagatī und Anuṣṭubh) und 8.42 (1–3 Triṣṭubh, 4–6 Anuṣṭubh) „the impression of more or less casual conglomerates".

247 Die metrische Variation der Lieder RV 3.53 (verschiedene Metren, meist Triṣṭubh), 4.50 (Triṣṭubh, 10 Jagatī) und 7.1 (1–18 Virāj, 19–25 Triṣṭubh) begründet sich inhaltlich; sie bilden Gonda (1975: 191) zufolge ein kohärentes Ganzes.

248 Etwa 40 % der Strophen sind im Metrum Triṣṭubh (11-silbig) verfasst, 25 % in Gāyātrī (8-silbig), das dritthäufigste Metrum ist Jagatī (12-silbig), an vierter Stelle steht Anuṣṭubh (8-silbig). Daneben gibt es verschiedene, „gemischte Metren", deren gewöhnlichste Bṛhatī und Satobṛhatī sind (siehe Brereton/Jamison 2020: 188).

that metre, style and contents of stanzas or groups of stanzas usually form a harmonious whole“ (Gonda 1975: 176). Oft kommt in einem Lied nur ein Metrum zur Anwendung; in diesem Fall erzeugt es fraglos zusätzliche Kohäsion. Gleiches gilt für Hymnen, in denen das Metrum strophenweise alterniert.[249] In anderen Hymnen sind einzelne Strophen oder ganze Abschnitte in abweichenden Metren verfasst.[250] Der einfachste – und häufigste – Variationsfall liegt vor, wenn die letzte Strophe durch ein abweichendes Metrum hervorgehoben ist. Wenn eine Strophe aus dem Mittelteil des Liedes ein anderes Metrum aufweist, ist diese in der Regel in der einen oder anderen Hinsicht von besonderer Bedeutung. So ist etwa die zwölfte Strophe des sechszehn Strophen umfassenden Liedes RV 2.24 in einem abweichenden Metrum verfasst, weil es sich um „the culmination of the poet's address“ handelt (Gonda 1975: 175). Wenn ganze Abschnitte eines Liedes in unterschiedlichen Metren verfasst sind, kann dies einen Thema- oder Stimmungswechsel unterstreichen (siehe ebd. 176).

### Rhetorik

Wie das Metrum zählt auch die Rhetorik zu den Kohäsionsmitteln.[251] Im Sūryāsūkta finden sich zahlreiche Formulierungen, die sich als rhetorische Stilfiguren verstehen lassen. Dabei interessieren bezüglich der Kohärenz des Textes in erster Linie solche, die eine gesonderte Beziehung zwischen zwei oder mehreren Strophen herstellen.[252] Unter solchen strophenübergreifenden Stilfiguren sind im Sūryāsūkta Antiklimax und Klimax sowie mehrere Repetitios belegt. Die Repetitios bezeichne ich im Folgenden, je nachdem ob es sich um zwei- oder dreifache Wiederholungen handelt, als Geminatio bzw. Triade. Dabei lege ich breitere Definitionen zugrunde, als dies für die griechische Rhetorik – der diese Begriffe entlehnt sind – üblich ist, denn es geht nicht ausschließlich um unmittelbare Wiederholungen eines Wortes oder einer Wortgruppe, sondern um umfassendere Wiederholungen auf Strophenebene. Weiter unten analysiere ich die einzelnen Fälle im Detail.

Die genannten rhetorischen Figuren sind so über das Lied verteilt, dass sie eine komponierte Gesamtstruktur ergeben. Diese Struktur korreliert mit den thematischen und metrischen Abschnitten des Sūryāsūkta. Sie lässt sich wie folgt darstellen (Tab. 9).

249 Siehe z. B. RV 1.36 (abwechselnd Bṛhatī und Satobṛhatī), ebenso RV 7.74.

250 Siehe z. B. RV 1.91 (1–4 Triṣṭubh, 5–16 Gāyatrī, 17 Uṣṇih, 18–23 Triṣṭubh), 1.92 (1–4 Jagatī, 5–12 Triṣṭubh, 13–18 Uṣṇih), 2.24 (Jagatī, 12 Triṣṭubh), 3.59 (1–5 Triṣṭubh, 6–9 Gāyatrī), 4.50 (Triṣṭubh, 10 Jagatī), 4.55 (1–7 Triṣṭubh, 8–10 Gāyatrī), 4.56 (1–4 Triṣṭubh, 5–7 Gāyatrī), 6.71 (1–3 Jagatī, 4–6 Triṣṭubh), 7.1 (1–18 Virāj, 19–25 Triṣṭubh).

251 Zu rhetorischen Figuren als Kohäsionsmitteln siehe Adamzik ($^{2}$2016: 264 f.).

252 Stilfiguren, die nur eine Strophe betreffen und so die stropheninterne Kohäsion verstärken, bespreche ich in Kap. 2.3.1.

Tab. 9: Rhetorische Gesamtstruktur

| Thema | | Strophen (in metrischer Struktur) | Rhetorik |
|---|---|---|---|
| Erstes Opfer | | **(1 – 2 – 3) — (4 – 5)** | Antiklimax |
| | Bericht | (6 – **7 – 8) — (9 – 10)** | Triade |
| | | **(11 – 12** – 13) — **(14)** | ungetaktete Geminatio |
| | | **(15** – 16 – 17) — **(18 – 19)** | |
| Braut-zug | | (20 – **21 – 22)** — (23 – **24 – 25)** — **(26 – 27)** | getaktete Geminatio |
| Zweites Opfer | | (28 – 29 – 30) — (31– 32) | – |
| | | (33 – 34 – 35) — (36 – 37) | |
| Feuerumrundung und drittes Opfer | | **(38 – 39 – 40) — (41** – 42) | Triade |
| | | **(43 – 44) — (45 – 46 – 47)** | Klimax |

Rhetorisch gesehen ist das Sūryāsūkta wesentlich entsprechend der bekannten Ringkomposition aufgebaut. Der äußere Ring besteht aus den ersten fünf und den letzten fünf Strophen des Liedes. Diese Strophen spiegeln einander, indem die ersten fünf als Antiklimax und die letzten fünf als Klimax komponiert sind. Diese rhetorischen Figuren unterstreichen die inhaltliche Aussage der betreffenden Strophen. Die fünf Strophen zu Beginn des Liedes handeln von dem Auspressen der Soma-Pflanze, die sich seit Sūryās Selbstwahl in dem mit Wasser gefüllten Gefäß befindet. Unter Berührung dieses Wassers haben die Aśvins bei Sūryās Selbstwahl ihren Eheeid geschworen. Das Auspressen der Soma-Pflanze lässt sich als Dahinschwinden Somas verstehen. Es schafft einen sicheren ‚Raum', in

dem sich die Ehe rituell herstellen lässt. Die fünf Schlussstrophen handeln von der Darbringung bzw. Konsumption der beiden Milche und dem Ausgießen des Schwurwassers. Durch diese Handlungen wird das Eidopfer vervollständigt und der Eid unumkehrbar gemacht. Diese Handlungen führen aus dem sicheren ‚Raum' des Rituals hinaus. Außerhalb des Rituals wird sich die absolute Wirklichkeit offenbaren. Wenn der erste von Sūryā geborene Sohn aufgewachsen ist, wird sich an seiner Gestalt zeigen, ob er in der Tat der Sohn allein des Mannes ist, der Sūryā zur Frau genommen hat. Das Verlassen des sicheren Ritualraumes wird rhetorisch durch die Klimax repräsentiert.

Von dem äußeren Ring durch jeweils eine metrisch unmarkierte Strophe – dies sind die Strophen 6 und 42 – getrennt findet sich der innere Ring. Dieser besteht aus jeweils vier Strophen, die eine Triade enthalten (Strophen 7–12 und 38–41). Die versteckte Triade zu Beginn des Liedes handelt von Sūryās Hinfahren zu dem als „Gatte/Herr" (*páti*) bezeichneten Feuer. Durch diese Bewegung trifft Sūryā ihre rituelle Entscheidung zur Selbstwahl. Die offensichtliche Triade im Schlussteil handelt davon, wie die zum Menschen gewordenen Aśvins Sūryā als Gabe vom Feuer annehmen. Die dreifache Wiederholung scheint ritual-rechtlich von besonderer Bedeutung: Es handelt sich hierbei um – wie Sprockhoff (1994: 66) zu einem anderen Ritus schreibt – „die allbekannte liturgische und juridische Trias, die einen Akt gültig macht".

Den innersten Ring bilden zwei rhetorisch gegensätzliche Strophenreihen. In der ersten Reihe finden sich drei Strophenpaare, die ich als Geminatio verstehe. Es geht um die Strophen 8/9, 14/15 und 18/19. Der betreffende Textabschnitt handelt davon, wie die von Sūryā erwählten Aśvins das Hochzeitsfeuer entfachen, an das die göttliche Selbstwählerin gegeben wird, und wie sie dieselbe anschließend im Wagenrennen gewinnen. Die Geminatio scheint diese Zwillingsgötter zu repräsentieren. Die zweite Reihe besteht aus einzelnen Strophen; sie zeichnet sich durch eine auffallende Absenz jeglicher Repetitios aus. Der betreffende Textteil handelt von dem zweiten hochzeitlichen Opferdurchlauf, durch den Sūryā ihre zu *einem* Gatten gewordenen Bräutigame aus dem Feuer errettet. Die rhetorische Einzelstruktur dürfte diesen *einen* Mann repräsentieren.

Im Kern der Ringkomposition findet sich die erweiterte metrische Grundeinheit, die vom Brautzug handelt. Rhetorisch ist sie wie der direkt vorhergehende Teil durch Geminatios gekennzeichnet. Offenbar, weil die Aśvins hier noch als Zwillinge auftreten. Sie werden zuerst in der Strophe 8, zuletzt in der Strophe 26 genannt. Der Kern der Ringkomposition unterscheidet sich von dem vorhergehenden Teil dadurch, dass seine Geminatios anders als die vorausgehenden metrisch gesehen ‚im Takt' sind. Sie finden sich jeweils am Ende der drei metrisch markierten Teile der erweiterten Grundeinheit: (20 – **21** – **22**) — (23 – **24** – **25**) — (**26** – **27**). Im vorhergehenden Abschnitt sind die Geminatios dagegen zunächst metrisch gesehen ‚außer Takt'. Die erste Geminatio findet sich zwischen der Dreier- und

Zweiergruppe einer metrischen Grundeinheit: (6 – 7 – **8**) — (**9** – 10). Die zweite Geminatio findet sich sogar zwischen zwei metrischen Grundeinheiten: (11 – 12 – 13) — (**14**) // (**15** – 16 – 17) — (18 – 19). Erst die dritte Geminatio steht – wie die Zwillingsstrophenpaare des zentralen Teils – am Ende einer metrischen Einheit: (15 – 16 – 17) — (**18** – **19**). Die Strophen 18 und 19 handeln von der Darbringung des Soma-Saftes. Diese Darbringung führt Agni und Soma ‚zur Hälfte' zusammen und stellt damit die Einheit der Zwillinge ‚zur Hälfte' her. Die Taktung der folgenden Geminatios scheint diese sich anbahnende Einheit der Zwillinge abzubilden. Im Einzelnen sehen die rhetorischen Figuren folgendermaßen aus.

**Strophen 1–5: Antiklimax**
In den ersten fünf Strophen des Sūryāsūkta fallen mehrere Rekurrenzen auf.

***satyénó****ttabhitā bhū́miḥ*
***sū́ryeṇa ó-*** *ut́tabhitā dyaúḥ* |
***ṛténā****dityā́s tiṣṭhanti*
*divi* ***sómo*** *ádhi śritáḥ* ||1||

***sómenā****dityā́ balínaḥ*
***sómena*** *pṛthivī́ mahī́* |
*átho nákṣatrāṇām eṣā́m*
*upásthe* ***sóma*** *ā́hitaḥ* ||2||

***sómam*** *manyate papivā́n*
*yát sampiṃṣántiy óṣadhim* |
***sómaṃ*** *yám brahmā́ṇo vidúr*
*ná tásyāśnāti káś caná* || 3 ||

*āchádvidhānair gupitó*
*bā́rhataiḥ* ***soma*** *rakṣitáḥ* |
*grā́vṇām íc chṛṇván tiṣṭhasi*
*ná te aśnāti pā́rthivaḥ* || 4 ||

*yát tvā deva prapíbanti*
*táta ā́ pyāyase púnaḥ* |
*vāyúḥ* ***sómasya*** *rakṣitā́*
*sámānām mā́sa ā́kṛtiḥ* || 5 ||

Die ersten drei *pādas* der ersten Strophe beginnen jeweils mit einem Instrumental: „Durch die Wahrheit …, durch die Sonne …, durch die Wirklichkeit …". Der *pāda* 1d nennt Soma im Nominativ. Die *pādas* 2ab beginnen wiederum mit

einem Instrumental: „Durch Soma …, durch Soma …“. Der *pāda* 2d nennt Soma erneut im Nominativ. Auch die dritte Strophe erwähnt Soma, nun aber nur zu Beginn des ersten und dritten *pāda* und zudem im Akkusativ. Die Strophen vier und fünf nennen Soma noch weiter abseits – in der Mitte des zweiten bzw. dritten *pāda*, einmal im Vokativ, dann im Genitiv. In diesem rhetorischen Dahinschwinden des Wortes *sóma* spiegelt sich meines Erachtens das Auspressen der Soma-Pflanze, von dem diese Strophen handeln. Die rhetorische Ausgestaltung dieser fünf Strophen fasse ich daher als Antiklimax auf. Sie ist durch „Kasus-Anapher“ (1abc, 2ab), reguläre Anapher (2ab, 3ac) und Wiederholung des Wortes *sóma* in *pāda*-Mittelstellung (1d, 2d, 4b, 5c) realisiert, was sich als Parallelismus deuten lässt.

**Strophen 7–12: Triade**

Im Anfangsteil des Sūryāsūkta finden sich zwei Strophenblöcke, die Rekurrenzen aufweisen. Dies sind die Strophen 7–9 und 10–12. Gemeinsam ergeben diese Rekurrenzen eine dreifache Repetitio.

*cíttir ā upabárhaṇaṃ*
*cákṣur ā abhi̯yáñjanam* |
*dyáur bhúmiḥ kóśa āsīd*
***yád áyāt sūri̯yā́ pátim*** || 7 ||

… |
… ||8||

*sómo vadhūyúr abhavad*
*aśvínāstām ubhā́ varā́* |
***sūryā́ṃ yát*** *pátye śáṃsantīm*
*mánasā savitā́dadāt* || 9 ||

*máno asyā́ ána āsīd*
*di̯yáur āsīd utá chadíḥ* |
*śukrā́v anaḍvā́hāv āstāṃ*
***yád áyāt sūri̯yā́ gṛ́hám*** || 10 ||

… |
… ||11||

*śúcī te cakré yāti̯yā́*
*vi̯yānó ákṣa ā́hataḥ* |
*áno manasmáyaṃ sūryā́-*
*ā́rohat* ***prayatī́ pátim*** || 12 ||

Die Strophen 7 und 10 enden mit beinahe identischem Wortlaut: „als Sūryā dahinzog zum Herrn/Haus“ (*yád áyāt sūri̯yā́ pátim/gṛ́hám*). Würden diese beiden Strophen direkt aufeinander folgen, ließen sie sich als Geminatio verstehen. Tatsächlich handelt es sich jedoch um eine versteckte Trias, denn der Text enthält eine dritte Wiederholung in den Strophen 9 und 12. Der *pāda* 9c lautet mit *sūryā́ṃ yát* an, der *pāda* 12d endet mit *prayatī́ pátim*. Wenn man diese beiden *pādas* zusammenstellt, ergibt sich eine dritte Wiederholung des Satzes *yád áyāt sūri̯yā́ pátim/gṛ́hám*. Das erste und dritte Wort dieses Satzes sind zu Beginn des *pāda* 9c untergebracht, das zweite und vierte Wort am Ende von *pāda* 12d.

Die Strophen 7–12 bilden den Kern von Vāyus Bericht von Sūryās Selbstwahl, der sich über die Strophen 6–14 erstreckt. Dieser Bericht offenbart, dass die Aśvins

Sūryā nicht für ihre Zweiheit, sondern für Soma als dem Dritten auf ihrem Wagen ersiegt haben. Frage und Antwort spiegeln sich in der oberflächlich vorhandenen Geminatio, die auf die göttlichen Zwillinge verweist, und der versteckt vorhandenen dreifachen Repetitio, die auf Soma als dem Dritten verweist. Die Strophe 16 des Sūryāsūkta macht diesen Zusammenhang explizit.

> Deine zwei Räder, o Sūryā,
> haben die Priester der richtigen Zeit gemäß erkannt.
> Und das eine Rad, welches im Verborgenen [ist],
> das haben die wahrhaft Gewissheit Schaffenden erkannt (A. KP.).

Die zwei von den Brahmanen erkannten „Räder“ entsprechen meiner Analyse zufolge den göttlichen Zwillingen und den nahezu identisch formulierten *pādas* 7d und 10d. Das eine von den wahrhaft Weisen erkannte „Rad“ verweist auf Soma und die in den *pādas* 9c und 12d versteckte, dritte Wiederholung. Anders als die zweifache Wiederholung dürfte die dreifache Wiederholung Rechtssicherheit schaffen.

**Strophen 8–9: Geminatio**
Die Strophen 8 und 9 des Sūryāsūkta sind durch Rekurrenzen miteinander verbunden. Insgesamt spiegeln die *pādas* 8cd und 9ab einander.

> *stómā āsan pratidháyaḥ*
> *kurī́raṃ chánda opaśáḥ* |
> *sūryāyā* ***aśvínā varáā-***
> ***agnír*** *āsīt purogaváḥ* || 8 ||
>
> ***sómo*** *vadhūyúr abhavad*
> ***aśvínā****stām ubhā* ***varā́*** |
> *sūryāṃ yát pátye śáṃsantīm*
> *mánasā savitā́dadāt* || 9 ||

Die *pādas* 8c und 9b nennen beide die Erwählten (*varā́*) und identifizieren diese mit den Aśvins. Die *pādas* 8d und 9a nennen Agni bzw. Soma; diese Nennung legt die strukturelle Identität von Agni und Soma als den beiden Dritten nahe. Nach meiner Interpretation sollen sie im Laufe des Hochzeitsrituals zur Dualgottheit *agnī́ṣómau* vereint werden. Diese Dualgottheit geht gewissermaßen aus den Aśvins hervor und repräsentiert die göttlichen Zwillinge im Opfer.

**Strophen 14–15: Geminatio**

Weiterhin fallen die Strophen 14 und 15 durch Rekurrenzen auf. Beide Strophen richten sich an die Aśvins.

***yád aśvinā*** *pṛchámānāv* ***áyātaṃ*** *tricakréṇa* ***vahatúṃ sūrɨyā́yāḥ*** |
*víśve devā́ ánu tád vām ajānan*
*putráḥ pitárāv avṛṇīta pūṣā́* || 14 ||

***yád áyātaṃ śubhas patī*** *vareyáṃ* ***sūryā́m úpa*** |
*kuváikaṃ cakráṃ vām āsīt*
*kúva deṣṭrā́ya tasthathuḥ* || 15 ||

Diese Strophen weisen in ihrer ersten Zeile zum Teil identische, zum Teil ähnliche Formulierungen auf und sind nahezu aussagegleich. Die Zeilen 14ab und 15ab beginnen beide mit der temporalen Konjunktion *yád* und schließen mit dem Akkusativobjekt *vahatúṃ sūryā́ḥ* bzw. *sūryā́m úpa*. Auch die zwischenstehenden Satzteile finden bis auf eines[253] direkte Entsprechungen, sind aber in unterschiedlicher Reihenfolge angeordnet: Dem Vokativ *aśvinā* entspricht der Vokativ *śubhas patī*. Die Verbalform *áyātam* findet sich auch in der Strophe 15; sie ist dort nur um das nachgestellte Präverb *úpa* erweitert. Und das Partizip *pṛchámānau* entspricht dem Infinitiv *vareyám*, zum einen weil es sich bei beiden um infinite Verbalformen handelt, zum anderen weil mit ihnen vergleichbare Aussagen getroffen sind.

Mit der nachfolgenden Strophe 16 haben die Strophen 14 und 15 die Nennung des Wortes *cakrá* gemeinsam. Die weiter oben zitierte Strophe 16 fragt nach dem „einen Rad“. Die Antwort auf diese Frage findet sich meines Erachtens in der in den Strophen 7–12 versteckten Trias. Diese Antwort lässt sich durch die Rekurrenzen zwischen den Strophen 14–15 und den Strophen 7–12 erschließen.

| | |
|---|---|
| ***yád áyāt sūrɨyā́ pátim*** \|\| 7 \|\| | ***yád áyāt sūrɨyā́ gṛhám*** \|\| 10 \|\| |
| … \|\| 8 \|\| | … \|\| 11 \|\| |
| ***sūryā́ṃ yát*** *pátye śáṃsantīm* | *áno manasmáyaṃ sūryaá-* |
| *mánasā savitā́dadāt* \|\| 9 \|\| | *árohat* ***prayatī́ pátim*** \|\| 12 \|\| |

Mit diesen „drei“ Sätzen haben die Zwillingsstrophen 14–15 die Temporalkonjunktion *yád*, das Verb √*yā* und den Namen *sūryā́* gemeinsam. Die zweite Zwillingsstrophe wiederholt sogar das vierte Wort, *páti*, in der Wendung *śubhas patī*, „Herren der Schönheit“, einem gebräuchlichen Epitheton der Aśvins. Durch diese

253 Allein *tricakréṇa* hat keine Entsprechung in der Zeile 15ab. Die Dreirädrigkeit des Wagens wird stattdessen im *pāda* 15c ausführlich thematisiert.

Rekurrenzen verweisen die Strophen 14–15, in denen man die Antwort auf die mit Strophe 16 formulierte Frage erwartet, zurück auf die Strophen 7–12, in denen die Antwort auf diese Frage zu finden ist.

**Strophen 18–19: Geminatio**
Auch die Strophen 18–19 fallen durch teils offensichtliche, teils subtile Rekurrenzen auf.

| | |
|---|---|
| ***pūrvāparáṃ carato*** *māyáyaitáu* | *śíśū* ***krī́ḷantau*** *pári* ***yāto*** *adhvarám* \| |
| *víśvāni̯ anyó bhúvan****ābhicáṣṭa*** | *ṛtúṁr anyó* ***vidádhaj jāyate*** *púnaḥ* \|\| 18 \|\| |
| ***návo-navo bhavati*** *jā́yamāno̯ ó* | *'á́hnāṃ ketúr uṣásām* ***eti̯y*** *ágram* \| |
| *bhāgáṃ devébhyo ví* ***dadhāti̯y āyán*** | *prá candrámās* ***tirate*** *dīrghám ā́yuḥ* \|\| 19 \|\| |

Unmittelbar fällt das jeweils erste Wort der beiden Strophen auf: *pūrvāparám* bzw. *návo-navaḥ*. Bei letzterem handelt es sich um eine Geminatio im eigentlichen Wortsinn, also ein wirkliches Āmreḍita (siehe Klein 2003a: 797), aber auch bei ersterem liegt das typisch iterative Klangbild einer Geminatio vor.[254]

Ferner lassen sich diese beiden Strophen auch insgesamt als Geminatio verstehen. Die entscheidende Wiederholung findet aber nicht auf der Wortebene statt – obgleich die Strophe 19 Worte der Strophe 18 aufgreift[255] –, sondern auf Ebene der Syntax.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| a: finites Verb | | b: Partizip Präsens | finites Verb | \| |
| c: finites Verb | | d: Partizip Präsens | finites Verb | \|\|18\|\| |
| a: finites Verb | Partizip Präsens | b: finites Verb | | \| |
| c: finites Verb | Partizip Präsens | d: finites Verb | | \|\|19\|\| |

254 Im Sūryāsūkta findet sich mit *carācaráḥ* in *pāda* 11d ein weiteres Āmreḍita (siehe Klein 2003a: 796). Die iterativen Worte scheinen typisch für die Redeweise der asketischen (Gottes-)Gestalten Vāyu und Viśvāvasu. Weder Savitṛ, noch die Aśvins oder Agni verwenden solche Worte.

255 Die Strophe 19 greift mit *jā́yamāṇaḥ* und *ví dadhāti* die Verben des *pāda* 18d auf.

Im Prinzip bestehen Strophe 18 und 19 aus jeweils vier Sätzen,[256] die jeweils einen *pāda* füllen. Hinzu kommen pro Strophe zwei (satzwertige) Konstruktionen mit Partizip Präsens. In der Strophe 18 finden sich diese Partizipialkonstruktionen zu Beginn der *pādas* b und d, in der Strophe 19 am Ende der *pādas* a und c. So ergibt sich ein in sich paralleler und untereinander spiegelbildlicher Aufbau der beiden Strophen.

**Strophen 21–22: Geminatio**
Die Strophen 21–22 enthalten mehrere augenfällige Rekurrenzen.

*úd īrṣvátaḥ pátivatī hi̯y eṣá viśvávasuṃ námasā gīrbhír i̯le |*
*anyám icha pitṛ́ṣádaṃ vi̯yaktāṃ sá te bhāgó janúṣā tásya viddhi || 21 ||*

*úd īrṣváto viśvāvaso námaseḷāmahe tu̯vā |*
*anyám icha prapharvi̯yaṃ sáṃ jāyám páti̯yā sṛja || 22 ||*

Die erste Zeile beider Strophen beginnt mit den Worten *úd īrṣvátaḥ*, mit denen der Gandharva aufgerufen wird, „sich von hier zu erheben“. Im Mittelteil beider Zeilen ist *viśvávasu*, also der Name des Gandharva, genannt. Und am Schluss der ersten Zeilen wird Viśvāvasu „mit Verehrung [zum Priester] berufen“ (*námasā √īḷ*). Auch die zweiten Zeilen weisen Rekurrenzen auf: Sie beginnen mit der Aufforderung *anyám icha*. Mit diesen Worten wird der Gandharva aufgerufen, „[eine andere Selbstwählerin] zu suchen“.

**Strophen 24–25: Geminatio**
Ferner fallen die Strophen 24 und 25 durch deutliche Rekurrenzen auf.

*prá tvā muñcāmi váruṇasya páśād*
*yéna tvā́badhnāt savitā́ suśévaḥ |*
*ṛtásya yónau sukṛ́tasya loké*
*’a̯riṣṭāṃ tvā sahá pátyā dadhāmi || 24 ||*

*prétó muñcā́mi nā́mútaḥ*
*subaddhā́m amútas karam |*
*yátheyám indra mīḍhu̯vaḥ*
*suputrā́ subhágā́sati || 25 ||*

256 Es handelt sich bei diesen Sätzen mit einer Ausnahme um Hauptsätze: Das Verb in *pāda* 18c, *abhicáṣṭe*, ist akzentuiert. Der entsprechende Satz kann daher nicht als Hauptsatz aufgefasst werden.

Beide Strophen beginnen mit der Verbalform *prá … muñcāmi*, „ich löse“, und beide verwenden im zweiten *pāda* eine Form von √*bandh*, „binden“. Der Parallelismus erstreckt sich also über die ersten beiden *pādas*. Hierbei ist der Parallelismus des zweiten *pāda* schwächer ausgeprägt als der des ersten. Zum einen betrifft er nur jeweils ein Wort, zum anderen leiten sich diese beiden Worte zwar von derselben Verbalwurzel ab, aber – anders als bei den beiden Formen von √*muc* – ist nicht dieselbe Handlung gemeint: Im *pāda* 24b geht es darum, dass Savitṛ Sūryā im Rahmen ihrer Selbstwahl mit Varuṇas Schlinge an ihr Vaterhaus gebunden hat. Mit dem *pāda* 25b verkündet Agni dagegen, er werde Sūryā „dort“, also im Haus des Brautnehmers „gut anbinden“.

**Strophen 26–27: Geminatio**
Schließlich enden die Strophen 26 und 27 mit einer parallelen Formulierung.

*pūṣā́ tvetó nayatu hastagṛ́hy$_a$ā-*
*$_a$śvínā tvā prá vahatāṃ ráthena |*
***gṛhā́n gacha gṛhápatnī** yáthā́so*
*vaśínī tváṃ **vidátham ā́ vadāsi*** || 26 ||

*ihá priyám prajáyā te sám ṛdhyatām*
*asmín **gṛhé gā́rhapatyāya jāgṛhi** |*
*enā́ pátyā tan$_ú$vaṃ sáṃ sṛjasv$_a$ā́-*
*$_a$dhā jívrī **vidátham ā́ vadāthaḥ*** || 27 ||

Der letzte *pāda* dieser beiden Strophen schließt mit dem gleichen Ausdruck, *vidátham ā́ √vad*: Es wird die Erwartung formuliert, dass Sūryā bzw. der Hausherr und sein Hausfeuer die Opferverteilung ansagen werden. Unter den vorhergehenden *pādas* dieser beiden Strophen zeigen, darauf weist Jamison (2024: *ad loc.*) hin, die *pādas* 26c und 27b inhaltliche und lautliche Ähnlichkeiten, indem *gṛhá* und vergleichbare Worte in Alliteration wiederholt werden. Diese Rekurrenz betrifft jeweils drei Worte, scheint aber dennoch von begrenzter Wirkung, denn sie findet sich in den Strophen 26 und 27 in unterschiedlichen *pādas* und ist in letzterer Strophe zusätzlich nicht in *pāda*-Erststellung platziert.

**Strophen 28–37: Einzelstrophen**
Die Strophen 28–37 fallen auf, indem sich hier keine strophenübergreifenden Rekurrenzen finden.[257] Es handelt sich um zehn rhetorisch voneinander unabhängige Strophen. Sie betreffen den zweiten Opferdurchlauf, durch den

257 Allenfalls ließe sich argumentieren, dass die Strophen 33 und 34 einander durch die Wiederholung des deiktischen Pronomens gleichen. Klein (2012b: 75 f.) zufolge

Sūryā ihre zu *einem* Gatten gewordenen Bräutigame aus dem Feuer errettet. Die Absenz rhetorischer Rekurrenzen in den Strophen 28–37 erscheint mir als logischer Kulminationspunkt der vorhergehenden Zwillingsstrophenpaare. Diese Strophenpaare zeichnen sich dadurch aus, dass sie in zunehmend weniger *pādas* parallel formuliert sind. Die Repetitio in den Strophen 18/19 ist am umfassendsten; in den Strophen 21/22, 24/25 und 26/27 betrifft sie tendenziell weniger Worte bzw. ist auf andere Weise abgeschwächt. Diese regressiven Rekurrenzerscheinungen spiegeln meines Erachtens die abnehmende Dualität von Agni und Soma, die durch Darbringung des Soma-Saftes ins Feuer zur Einheit gebracht werden, sowie die parallel schwindende Dualität der Aśvins, die in den verbleibenden Strophen des Sūryāsūkta nicht erneut namentlich genannt werden. Sie werden letztlich zum *einen*, mit seinem Hausfeuer verbundenen Hausherrn.

**Strophen 38–41: Triade**

Im Schlussteil des Sūryāsūkta fallen vier aufeinander folgende Strophen durch verschiedene Rekurrenzen auf. Zum einen gibt es Gemeinsamkeiten zwischen den Strophen 38 und 39, die sich zunächst als Geminatio verstehen lassen, zum anderen bestehen jedoch noch deutlichere Rekurrenzen zwischen den drei Strophen 39–41. Erstere betrifft die Aufforderung zum Geben, letztere das rechtsgültige Annehmen der Gabe. Zunächst zu ersterer:

*túbhyam ágre páry avahan*
*sūryā́ṃ vahatúnā sahá* |
***púnaḥ pátibhyo*** *jāyā́ṃ* ***dā́***
*agne prajáyā* ***sahá*** || 38 ||

***púnaḥ pátnīm*** *agnír* ***adādd***
*áyuṣā* ***sahá*** *várcasā* |
*dīrghā́yur asyā yáḥ pátir*
*jī́vāti śarádaḥ śatám* || 39 ||

Die *pādas* 38cd und 39ab gleichen einander. Die *pādas* 38c und 39a beginnen beide mit dem Wort *púnaḥ*, gefolgt von dem Dativobjekt *pátibhyaḥ* bzw. dem Akkusativobjekt *pátnīm*. Beide *pādas* enden mit einem Aorist (Injunktiv bzw.

kommt der Wiederholung dieses Pronomens im Ṛgveda jedoch eher geringe „rhetorical force“ zu (ebd. 60 *ad* Str. 34; 69 *ad* Str. 33). Zudem ist zu bedenken, dass eine der Wiederholungen fortfällt, wenn es sich bei *káṭukam etád* tatsächlich um eine Glosse für *tṛṣṭám etád* handelt (siehe dazu Kap. 2.2.5, Abs. „Metrum“).

Indikativ) der Wurzel √*dā*. Auch die *pādas* 38d und 39b weisen Gemeinsamkeiten auf, indem sie beide das Wort *sahá* und die zugehörigen Instrumentale enthalten.

Die Rekurrenzen zwischen den Strophen 39–41 sind noch umfassender und zudem deutlich komponiert.

*púnaḥ pátnīm* **agnír** ***adād*** *áyuṣā sahá várcasā* |

*dīrghā́yur asyā yáḥ* ***pátir***
*jī́vāti śarádaḥ śatám* || 39 ||

*sómaḥ prathamó* ***vivide***
*gandharvó* ***vivida*** *úttaraḥ* |

*tṛtī́yo* **agnís** *ṭe* ***pátis***
*turī́yas te manuṣyajā́ḥ* || 40 ||

*sómo* ***dadad*** *gandharvā́ya*
*gandharvó* ***dadad*** *agnáye* |

*rayíṃ ca putrā́ṃś cā-* ***adād*** **agnír** *máhyam átho imā́m* || 41 ||

Die zentrale Rekurrenz betrifft den Nominativ *agníḥ*, der in allen drei Strophen enthalten ist – im ersten *pāda* der Strophe 39, im Zentrum der Strophe 40 und im letzten *pāda* der Strophe 41. Die Strophen 39 und 41 sagen aus, dass Agni Sūryā soeben dem Menschen gegeben habe; die Strophe 40 besagt – inhaltlich vergleichbar, dass „als dritter Agni dein Gatte [ist], als vierter der Mensch". Insgesamt lässt sich die dreifache Nennung Agnis als juridische Trias verstehen: die Annahme der Gabe erlangt durch diese dreifache Repetitio Rechtsgültigkeit.

Die zentrale Rekurrenz ist von mehreren Rekurrenzen gerahmt, die ich jeweils als Geminatio konzeptualisiere. Durch diese rhetorische Figur sind jeweils zwei Strophen miteinander verbunden: die erste mit der zweiten, die zweite mit der dritten und die dritte mit der ersten. Durch diese komplexe Repetitio ist also jede der drei Strophen mit den jeweils anderen beiden Strophen verbunden und so wird insgesamt eine Triade geformt.

Die erste und letzte Zeile dieser Strophengruppe, also die *pādas* 39ab und 41cd, spiegeln einander und bilden so einen Ring oder Rahmen. Im Zentrum beider Zeilen steht die Schlüsselphrase *agnír adāt* bzw. *adād agníḥ*. In den *pādas* 39ab finden sich mit *púnaḥ pátnīm* Temporaladverb und Akkusativobjekt vor der Schlüsselphrase und die Begleitgaben mit *áyuṣā sahá várcasā* danach. In den *pādas* 41cd finden sich dagegen die Begleitgaben mit *rayíṃ ca putrā́ṃś ca*

vor der Schlüsselphrase und Temporalpartikel und Akkusativobjekt mit *átho imắm* danach.[258]

Innerhalb dieses chiastisch aufgebauten Rahmens sind zum einen die Strophen 39 und 40, zum anderen die Strophen 40 und 41 durch Rekurrenzen miteinander verknüpft. Die Verknüpfung der Strophen 39 und 40 erfolgt über deren *pāda* c, der in beiden Fällen mit dem Nominativ *pátiḥ* endet. Die Verknüpfung der Strophen 40 und 41 erfolgt dagegen über deren erste, parallel formulierte Zeile. Zu Beginn der *pādas* a ist Soma genannt, zu Beginn der *pādas* b der Gandharva. Das Verb ist variiert, aber durch die in allen Fällen reduplizierte Form zueinander in Beziehung gestellt: In den *pādas* 40ab heißt es, dass Soma und der Gandharva gefunden wurden (*vivide, vivide*), mit den *pādas* 41ab wird dagegen der Erwartung Ausdruck verliehen, dass Soma und der Gandharva Gaben geben werden (*dadat, dadat*).[259]

**Strophen 43–47: Klimax**

Die letzten fünf Strophen der Sūryā-Hymne weisen eine ähnlich dichte rhetorische Ausgestaltung auf wie die ersten fünf Strophen. Sie sind durch die Worte *sám*[260] und *śám* charakterisiert. Ich deute diese Strophen insgesamt als Klimax.

*ắ naḥ prajắṃ janayatu prajắpatir*
*ājarasắya* ***sám anaktu v*** *aryamắ* |
*ádurmaṅgalīḥ patilokám ắ viśa*
***śáṃ*** *no* ***bhava*** *dvipáde* ***śáṃ*** *cátuṣpade* || 43 ||

*ághoracakṣur ápatighny edhi*
*śivắ paśúbhyaḥ sumánāḥ suvárcāḥ* |
*vīrasúr · devákāmā syonắ*
***śáṃ*** *no* ***bhava*** *dvipáde* ***śáṃ*** *cátuṣpade* || 44 ||

*imắṃ tvám indra mīḍhvaḥ*
*suputrắṃ subhágāṃ kṛṇu* |
*dáśāsyām putrắn ắ dhehi*
*pátim ekādaśáṃ kṛdhi* || 45 ||

258 Das in *pāda* 41d genannte Dativobjekt *máhyam* hat keine Entsprechung in der Strophe 39 und scheint auf diese Weise besondere Betonung zu erfahren.

259 Wahrscheinlich soll Soma [Reichtum] an den Gandharva geben und der Gandharva [Soma/Söhne] an Agni (siehe Kap. 2.3.1 *ad loc.*).

260 Zu Präverb-Wiederholungen im Ṛgveda siehe Dunkel (1979).

***sam**rā́jñī śváśure **bhava***
***sam**rā́jñī śvaśr$_u$vā́m **bhava** |*
*nánāndari **sam**rā́jñī **bhava***
***sam**rā́jñī ádhi devṛ́ṣu* || 46 ||

***sám añjantu** víśve devā́ḥ*
***sám** ā́po hṛ́dayāni nau |*
***sám** mātaríśvā **sáṃ** dhātā́*
***sám** u déṣṭrī dadhātu nau* ||47||

Mit den *pādas* 43b und 47a werden Aryaman bzw. die Allgötter um Zusammensalben (*sám √añj*) angerufen. Der klimaktische Charakter dieser Wiederholung entsteht dadurch, dass der *pāda* 47a von *pādas* umgeben ist, die alle das Präverb *sám* enthalten. Genauer findet sich *sám* viermal vor und viermal nach *sám añjantu*.

Lautlich wird das Präverb *sám* weiterhin in dem Wort *śám* aufgegriffen. Mit den gleichlautenden *pādas* 43d und 44d wird die eine Milch angerufen, „uns zum Glück zu sein“ (*śáṃ no bhava …*), mit dem *pāda* 45d die andere, den Gatten zum Elften zu machen (*ekādaśáṃ kṛdhi*). Letztere Formulierung gemahnt wiederum lautlich bzw. inhaltlich an *śaṃ no bhava*. Der klimaktische Charakter entsteht dadurch, dass auf °*śám kṛdhi* drei *pādas* folgen, die alle die Formulierung *samrā́jñī bhava* enthalten. Die Worte *śáṃ … bhava … śáṃ …* in den *pādas* 43d und 44d werden zu *samrā́jñī … bhava, samrā́jñī … bhava, … samrā́jñī bhava, samrā́jñī …* in der Strophe 46 gesteigert.

Die in den Strophen 43–47 belegte Klimax unterstreicht wie der in diesen Strophen verwendete Modus – es findet sich hier ausschließlich der Imperativ – auf rhetorischer Ebene Aussage und Funktion derselben. Diese Strophen führen aus dem sicheren ‚Raum‘ des Rituals hinaus. Rhetorisch wird mit ihnen versprochen, dass Soma, dessen Auspressen in den ersten fünf Strophen des Sūryāsūkta durch das antiklimaktische Dahinschwinden des Wortes *sóma* repräsentiert wird und in den sicheren Ritualraum hineinführt, außerhalb des sicheren Ritualraumes zum antiproportionalen Anstieg von *sám* und *śám* führen wird. Er wird den Zusammenhalt (*sám*) des einen Mannes und seines Feuers sowie das Glück (*śám*) der gesamten Familie sichern.

**Indologische Analysen**

In der Indologie ist bisher kaum ein Versuch unternommen worden, strophenübergreifende rhetorische Figuren im Sūryāsūkta zu bestimmen, geschweige denn die rhetorische Struktur des Sūryāsūkta als komponiert zu verstehen. Weber (1862: 179) und Elizarenkova (1999: 483) weisen zumindest auf den parallelen Aufbau der ersten und zweiten Strophe hin und messen diesem auch inhaltliche

Bedeutung bei. Jamison (2024: *ad* RV 10.85.6–12) weist auf mehrere der oben analysierten Rekurrenzen hin, aber sieht sie weniger in der Rhetorik, sondern eher in der historischen Schichtung des Sūryāsūkta begründet.

> A number of pādas in this sequence are semi-duplicates. I don't know the reason for this – it might just be a taste for repetition, but (more likely in my view) it may be that in various circles there were alternative phrasings of the same general vs. for various stages of the wedding enterprise, and when the hymn was assembled, the assemblers kept the alternative versions (Jamison 2024: ebd.).

Dass die rhetorische Struktur der sprachlichen Gestalt des Sūryāsūkta bisher so wenig Beachtung gefunden hat, scheint sich wesentlich in der verbreiteten Annahme zu begründen, dass es sich beim Hochzeitshymnus nicht um einen kohärenten Text, sondern in der Hauptsache um eine Mantra-Sammlung handelt. Für zahlreiche andere Lieder des Ṛgveda ist ihre Komponiertheit aber gut erforscht. Sehr viele der verwendeten Stilmittel bestehen in formalen Rekurrenzen. Entsprechend betitelt Gonda (1959) seine diesem Phänomen gewidmete Monographie *Stylistic Repetition in the Veda*.[261] Die meisten der dort von Gonda behandelten Stilfiguren analysiert Klein speziell für den Ṛgveda.[262] Ferner ist in Brereton/Jamisons (2020: 143–166) Gesamtdarstellung des Ṛgveda ein Überblick über die „[f]ormal organizational devices" enthalten, die die ṛgvedischen Dichter in ihren Liedern anwenden.[263] Als wichtigstes Stilmittel ist die so genannte „Ringkomposition/Omphalos-Struktur" gelistet (ebd. 151–153). Zu dieser Struktur schreiben Brereton/Jamison:

---

261 Gonda (1959) behandelt unter anderem – in dieser Reihenfolge – „gleichgewichtige Strukturen und symmetrische Wortgruppen" (ebd. 52–86), „positive und negative Formulierung desselben Gedankens" (ebd. 87–108), Chiasmus (ebd. 109–127), Anapher (ebd. 128–165), Responsion (ebd. 166–176), Alliteration (ebd. 177–200), Reim und Homoioteleuton (ebd. 201–228), Assonanz (ebd. 229–231), Paronomasie (ebd. 232–272), Figura etymologica (ebd. 273–284) und Polyptoton (ebd. 285–291).

262 Klein bespricht Anapher (1987), die „triadische Kombination" aus Anapher, „verbal gapping" und Parallelismus (1999), Polyptoton und Paronomasie (2000), Wiederholung von Verben (2001), Responsion (2002a), Homoioteleuton (2002b), Āmreḍita, also die unmittelbare Wiederholung eines identischen Wortes (2003a), Wiederholung von Phrasen (2003b), sequentielle Negation (2007) und strophenübergreifende Wiederholungen (2012a, 2014).

263 Brereton/Jamison (ebd.) bringen „Repetition", „Lists", „Numbers", „Questions", „Ring composition and the omphalos", „Initial and final verses", „Poetic repair" und „Riddles and lists" zur Sprache.

> In its most developed form, a series of concentric outer and inner rings isolate the middle verse or verses, which contain the mystery or the message of the hymn and are often phrased in mystical and complex fashion (Brereton/Jamison 2020: 152).

Als Beispiele nennen Brereton/Jamison die Hymnen RV 1.105, 7.76, 7.86, 10.28 und 10.129. Auf Grundlage meiner oben vorgenommenen Analyse lässt sich das Sūryāsūkta als weiteres Beispiel solcher weit entwickelter Omphalos-Struktur anführen. Die den Brautzug thematisierenden Strophen bilden den „Nabel" des Liedes; dieser ist von drei „Ringen" umgeben.

### 2.2.6 Zwischenfazit

Die oben präsentierte, textlinguistische Analyse des Sūryāsūkta belegt, dass es sich beim Sūryāsūkta um einen poetischen Text handelt, der im Kontext des Ṛgveda zu betrachten ist, das Hochzeitsritual thematisiert und wahrscheinlich zur Rezitation im Rahmen desselben bestimmt war. Bei diesem Anlass vorgetragen dient das Sūryāsūkta naheliegenderweise der Ritualerklärung und Rechtsaffirmation. Seine sprachliche Gestalt ist in hohem Maße komponiert. Modi und Tempi sind in konsistenter Weise eingesetzt, die metrische Varianz des Liedes ergibt ein komponiertes Ganzes und das Sūryāsūkta weist eine ausgefeilte rhetorische Struktur auf, die in der Indologie bisher noch nicht erkannt worden ist.

## 2.3 Die Strophen und ihre *pādas*

Im Folgenden sollen das Thema der einzelnen Strophen des Sūryāsūkta sowie die Aussagen der sie konstituierenden *pādas* bestimmt werden. An erster Stelle gebe ich eine Arbeitsübersetzung der betreffenden Strophe. An zweiter Stelle lege ich die Interpretation der Strophe und ihrer *pādas* dar, die sich für den betreffenden Wortlaut im dialektischen Wechsel zwischen Mikro- und Makroperspektive am plausibelsten erweist. Und an dritter Stelle bespreche ich die von anderen WissenschaftlerInnen präsentierten Interpretationen im Detail.

Insgesamt fokussiere ich den *pāda* als kompositorische Grundeinheit. In den meisten Fällen bildet ein *pāda* eine syntaktische Einheit[264] und kann inhaltlich entsprechend im Prinzip unabhängig analysiert werden. Die bekannte, engere – in

264 Siehe Witzel/Gotō (2007: 480), Jamison/Brereton (2014: 74).

der Schrifttradition durch Einfügung von Daṇḍa und Doppel-Daṇḍa gespiegelte – Zusammengehörigkeit[265] der *pādas* a und b bzw. c und d in Anuṣṭubh- und Triṣṭubh-Strophen und der *pādas* a und b gegenüber c in Gāyatrī-Strophen etc. wird bei der Interpretation berücksichtigt. In manchen Fällen ist dieser Zusammenhalt so deutlich, dass die betreffenden *pādas* – die *pāda*-Paare werden in der vorliegenden Arbeit als „Zeile" bezeichnet – gemeinsam analysiert werden. Bisweilen erstreckt sich eine syntaktische Einheit über mehrere *pādas*, oder die *pādas* einer Zeile sind rhetorisch z. B. durch Parallelismus so eng miteinander verbunden, dass es redundant und damit nicht zielführend wäre, sie getrennt voneinander zu behandeln.

Längere, eigene Übersetzungen werden im Folgenden durch das Namenskürzel A. KP. markiert. Bei kürzeren, eigenen Übersetzungen verzichte ich der Lesbarkeit halber auf dieses Kürzel.

### Arbeitsübersetzung

Bei meiner Arbeitsübersetzung folge ich im Wesentlichen den von Witzel/Gotō (2007: 480 f.) aufgestellten Übersetzungsprinzipien: „Nicht beabsichtigt ist eine gefällige, Schwierigkeiten verdeckende Übersetzung, sondern eine, die Verszeile für Verszeile dem Wortlaut des Textes folgt" (ebd.). Die syntaktische Struktur des Sanskrit-Textes bilde ich dabei, soweit das Deutsche dies erlaubt, in der Übersetzung ab. Es werden möglichst *pāda* für *pāda* Nominalsätze mit Nominalsätzen, Relativsätze mit Relativsätzen, Partizipialkonstruktionen mit Partizipialkonstruktionen wiedergegeben.[266] Dabei strebe ich an, die Position der Worte in der Übersetzung beizubehalten, denn insbesondere die Positionierung eines Wortes zu Beginn oder am Ende einer Strophe weist darauf hin, dass dieses Wort dem Dichter von besonderer Bedeutung ist.[267] Solche betonten Wortstellungen gebe ich in der deutschen Übersetzung mit entsprechend betonten Wortstellungen

265 Jamison/Brereton (2014: 74) fokussieren diese *pāda*-Paare: „The hemistich [= couplet] is a particularly salient unit, dividing the verse [= stanza] into syntactic and semantic halves. In fact, we have discovered that it is almost always possible, and generally desirable, to render the hemistich division in English – that is, to translate the first half and the second half of the verse as separate units". Zur phonologischen Zusammengehörigkeit der *pādas* einer Zeile siehe Gunkel/Ryan (2018).

266 Es gibt zwar auch den Grundsatz, man solle „gebräuchliches Sanskrit" in „gebräuchliches Deutsch" übertragen, also etwa Partizipialkonstruktionen im Sanskrit mit Relativsätzen im Deutschen wiedergeben, da aus der ṛgvedischen Zeit aber nur der Ṛgveda selbst überliefert ist, lässt sich nicht beurteilen, welche Konstruktionen damals außerhalb dichterischer Kreise gebräuchlich waren.

267 Die Annahme, dass die „metrischen Anforderungen", wie Witzel/Gotō (2007: 480 f.) schreiben, dazu führen würden, dass „die ‚natürliche' Reihenfolge der Wörter im Sanskrit […] oft nicht eingehalten werden kann", kann den Blick auf den

wieder. Allein Sätze des im Sūryāsūkta mehrfach gebrauchten Typs „a = b“ lassen sich nicht in dieser Reihenfolge ins Deutsche übertragen, denn im Sanskrit steht das Subjekt in dieser Konstruktion in Schlussposition, im Deutschen hingegen in Erstposition.[268]

Weiterhin lege ich besonderen Wert auf begriffliche Einheitlichkeit. So gebe ich Worte, die mehrmals im Sūryāsūkta verwendet werden, an allen Stellen dieses Textes mit jeweils demselben deutschen Begriff wieder.[269] Dieser Grundsatz wird in der vorliegenden Arbeit auch für Wortgruppen angestrebt, indem Verbalformen einer bestimmten Verbalwurzel sowie deren substantivischen und adjektivischen Ableitungen in der Übersetzung mit Begriffen desselben deutschen Wortstamms wiedergegeben werden. Auf diese Weise lässt sich der Zusammenhang der betreffenden Sanskrit-Worte auch in der Übersetzung erkennen. Zur Bestimmung der Wortbedeutung verwende ich an erster Stelle das *Etymologische Wörterbuch des Altindoarischen* von Mayrhofer (1992), an zweiter Stelle Graßmanns *Wörterbuch zum Rig-Veda* bzw. soweit bisher erschienen Krischs (2006) Ṛgveda-Lexikon *Rivelex*. Sofern notwendig, werden außerdem Böhtlingk/Roths auf eine große Bandbreite von Sanskrit-Texten hin angelegtes *Sanskrit-Wörterbuch* (1855–1875) bzw. Böhtlingks *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung* (1879–1889) berücksichtigt.

Weiter strebe ich an, möglichst wenige Ergänzungen vorzunehmen, also in der Arbeitsübersetzung nur das aufzunehmen, was tatsächlich im Sanskrit-Text steht. Bezugsworte werden, soweit möglich, nicht in der Übersetzung ergänzt, da sie zum einen das dichterische Bild stören würden und zum anderen Interpretationssache sind. Sie werden deshalb erst in dem an zweiter Stelle folgenden Interpretationsteil genannt und diskutiert.

### Interpretation und Vergleich

An zweiter Stelle lege ich meine Interpretation der jeweiligen Strophe und der sie konstituierenden *pādas* dar, die sich mir im dialektischen Wechsel zwischen Mikro- und Makroperspektive für den betreffenden Wortlaut am plausibelsten

---

Möglichkeitsreichtum der ṛgvedischen Dichter und die Präzision, mit der sie von diesem Reichtum Gebrauch gemacht haben, verstellen.

268 Dies wird im *pāda* 7c aufgrund des unterschiedlichen Numerus unmittelbar deutlich: *dyáur bhū́miḥ kóśa āsīt*, bedeutet, „das Gefäß war (Sg.) Himmel [und] Erde“, nicht etwa „Himmel [und] Erde waren (Du.) das Gefäß“.

269 Es ist Witzel/Gotō (2007: 479) zufolge nicht zielführend, dieses auf Lüders und Thieme zurückgehende Übersetzungsprinzip für den Gesamttext des Ṛgveda rigide einzuhalten.

erweist.[270] Das größte Gewicht kommt dabei der genauen sprachlichen Gestalt des betreffenden *pāda* zu. Ich diskutiere den Wortlaut hinsichtlich von Grammatik, Lexik und Rhetorik. Als Kontext berücksichtige ich – in dieser Reihenfolge – die betreffende Strophe, den Gesamttext des Sūryāsūkta und das Textkorpus des Ṛgveda.

Die für einen *pāda* erarbeitete Interpretation vergleiche ich anschließend mit jeweils einer Textstelle des Ṛgveda, die einen ähnlichen Wortlaut aufweist. Dieser Vergleich dient der – wiederum dialektischen – Überprüfung des ermittelten Inhalts. Die Vergleichstextstelle kann die ermittelte Aussage des *pāda* direkt stützen, wenn sie selbst bereits von anderen WissenschaftlerInnen so interpretiert worden ist, dass sie nicht selbst als schwierig gelten muss. Wenn dies nicht der Fall ist, nehme ich eine eigene, tentative Kurzanalyse vor. In diesem Fall wird die für das Sūryāsūkta erarbeitete Aussage vermittelst der Erklärungskraft überprüft, die sie für die Vergleichstextstelle hat. Eine umfassende Überprüfung ist dann nur durch eine detaillierte Analyse der Vergleichstextstellen möglich, die wiederum Kontext, Thema, Funktion und sprachliche Gestalt der betreffenden Lieder berücksichtigt und die zugehörige Sekundärliteratur umfassend auswertet.[271] Dies soll in entsprechenden Folgepublikationen geleistet werden.

### Interpretationen anderer IndologInnen

An dritter Stelle nenne ich die von anderen IndologInnen präsentierten Interpretationen der Strophen und *pādas* des Sūryāsūkta bzw. die Analyse einzelner Formulierungen und diskutiere sie in ihrer Plausibilität und Anschlussfähigkeit. Neben der Erstanalyse von Haas (1862: 269–276) werden die Gesamtübersetzungen des Sūryāsūkta mit den entsprechenden Anmerkungen autorenweise in chronologischer Abfolge berücksichtigt.[272] Ferner wird ebenfalls chronologisch

---

270 Zu den zugrunde gelegten Interpretationsprinzipien siehe Einleitung zu Kap. 2. Insgesamt basiert jede aus dem Ṛgveda gewonnene Information auf einer Interpretation dieses poetischen und damit in besonderem Maße deutungsbedürftigen und deutungsoffenen Textes. Vieles lässt sich nur tentativ erschließen und bleibt entsprechend unsicher. Es gibt nur vergleichsweise wenige Punkte, die als über die Deutung erhabene, ṛgvedische „Fakten“ gelten können. Ich mache die interpretative Intensität in meinem Text im Folgenden durch entsprechende Formulierungen deutlich.

271 Im Folgenden zitiere ich zu den Vergleichstextstellen im Wesentlichen Geldner (1951), Witzel/Gotō (2007), Witzel et al. (2013), Oberlies (2012), Jamison/Brereton (2014) und Jamison (2024). Die kurz vor Abgabe meiner Dissertation erschienene Übersetzung von Dōyama/Gotō (2022) konnte leider nicht mehr eingearbeitet werden.

272 Siehe Weber (1862: 178–193), Ludwig (1876: 533–537, 1883: 394–400), Graßmann (1877: 480–484, 517), Wilson (1888: 223–231), Griffith (1892: 266–274), Oldenberg (1912: 286–289), Hillebrandt (1913: 116 f.), Geldner (1951,3: 267–273), Renou (1956:

auf andere Publikationen verwiesen, in denen einzelne Abschnitte, Strophen oder *pādas* des Sūryāsūkta erwähnenswert übersetzt und/oder interpretiert werden. Die Übersetzungen werden, soweit möglich, *pāda*-weise zitiert. Diese Zitierweise entspricht nicht in jedem Fall dem originalen Erscheinungsbild der entsprechenden Publikation. Witzel/Gotō (2007), Witzel et al. (2013) und Dōyama/Gotō (2022) geben – wie die vorliegende Arbeit – eine *pāda*-weise Übersetzung, Jamison/Brereton (2014) fokussieren die Zeile als Kompositionseinheit, Geldner (1951) fügt dagegen keine Absätze innerhalb einer Strophe ein.

## 2.3.1 Stellenhermeneutische Analyse

### Strophe 1: Präsentieren des mit Soma-haltigem Wasser gefüllten Gefäßes

*satyénóttabhitā bhū́miḥ*
*sū́ryeṇa*ó- *u*́*ttabhitā dyaúḥ* |
*ṛténādityā́s tiṣṭhanti*
*diví sómo ádhi śritáḥ* ||1||

Durch die Wirklichkeit ist die gewordene[273] Erde hinauf befestigt.
Durch den Sonnengott ist der Himmel hinauf befestigt.
Durch die Wahrheit stehen die Ādityas.
An den Himmel ist Soma gesetzt (A. KP.).

Die erste Strophe des Sūryāsūkta ist wahrscheinlich als Rede der Aśvins zu verstehen. Implizite Adressaten scheinen der Brautgeber Savitṛ, der den Sonnengott Sūrya – zum einen in seiner Rolle als Vater der göttlichen Selbstwählerin Sūryā,[274] zum anderen in seiner Rolle als am Himmel sichtbares „Auge“ der Ādityas – zu vertreten scheint, sowie die Ādityas selbst, also die Hüter der wahren Ordnung der Welt, zu sein. Konkret wachen die Ādityas über den Einklang von *satyá* und *ṛtá*. Das Wort *satyá* bezeichnet das „Seiende“, also das real Existierende; ich übersetze es mit dem Begriff „Wirklichkeit“. Das Wort *ṛtá* verweist dagegen auf das, was sein soll, was also den Gesetzen und Geboten entspricht; ich gebe es

81–90, 243–245; 1967: 144–147), Elizarenkova/Syrkin (1965: 184–188), O'Flaherty (1981: 267–274), Menski (1984: 225–272), Elizarenkova (1999: 220–224, 483–485), Jamison/Brereton (2014: 1519–1525), Jamison (2024: *ad loc.*).

273 Das Wort *bhū́mi* übersetze ich mit „gewordene Erde“, um es zum einen als Ableitung von √*bhū* – wie in *pāda* 9a des Sūryāsūkta gebraucht – zu markieren und es zum anderen von dem Wort *pṛthivī́* in *pāda* 2b abzugrenzen.

274 Auch Sūryā selbst ist als Adressatin dieser sowie der Strophe 3 und korrespondierend als Sprecherin der Strophen 2 und 4 denkbar.

mit dem Begriff „Wahrheit“ wieder.[275] Die Wirklichkeit, um die es im Sūryāsūkta gehen dürfte, ist die bestehende Dualität der Bräutigame. Ich nehme an, dass das an den bei der Selbstwahl geschworenen Eid anknüpfende hochzeitliche Oper dazu dient, die Wirklichkeit *und* die Wahrheit, auf der diese Wirklichkeit basiert, zu verändern. Aus den göttlichen Zwillingen soll *ein* Hausherr gemacht werden, dem von seiner Gattin ein unilinear ihm zugehöriger Sohn geboren wird. Um die bei der Selbstwahl beschworene Wahrheit im Opfer herzustellen, platzieren die Aśvins das mit Wasser gefüllte Gefäß, das Sūryā ihnen bei ihrer Selbstwahl gegeben hat, vor den Brautgeber. Sūryā dürfte es obliegen, die Soma-Pflanze, die sich in diesem Wassergefäß befindet, auf die abgezogene Haut des kurz zuvor getöteten Rindes zu legen. Die Aśvins sprechen von dem Gefäß als der Erde, von dem Wasser als dem Himmel – im *pāda* 7c des Sūryāsūkta wird das mit Wasser gefüllte Gefäß als *kóśa* bezeichnet und gleichfalls mit Himmel und Erde identifiziert – und von dem Soma-Stängel als am Himmel platziertem Mond. Der Brautvater ist der Sonnengott Sūrya, Sūryās Vater. Er wird im Ritual wahrscheinlich durch ein Stück Gold repräsentiert.

In der mit dem Sūryāsūkta beschäftigten indologischen Literatur wird der ersten sowie den folgenden vier Strophen dieses Liedes nur wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Man ist sich einig, dass diese Strophen von Soma handeln, wobei manche IndologInnen – treffend – überzeugt sind, dass Soma hier sowohl als Mond als auch als Pflanze zu verstehen ist,[276] andere IndologInnen meinen dagegen, Soma sei hier nicht als Pflanze, sondern nur als Mond gedacht.[277] Und Menski (1984: 225) ist gar der Meinung, dass die Strophen 1–5 „have nothing to do with the marriage theme“.[278] Dagegen nimmt Keßler (2009: 220) – ihre Argumentation auf das Kauśikasūtra stützend – an, dass „die Strophen [1–5] zu einem Opfer rezitiert wurden, durch das die Suche nach einem Bräutigam eingeleitet wurde“. An diesen Ansatz kann ich mit der vorliegenden Arbeit anknüpfen, obgleich ich zu dem Ergebnis komme, dass es um ein anderes Opfer – das hochzeitliche Eidopfer – geht.

---

275 Zu den Konzepten von *satyá* und *ṛtá* siehe Kölver (1995/96: 203–206), der *satyá* als Realität, also als real sichtbare Verwirklichung des *ṛtá*, der richtigen kosmischen Ordnung, versteht. Er zitiert unter anderem RV 3.54.3: *yuvór ṛtáṃ rodasī satyám astu* „O Heaven and Earth, let this truth of yours (i.e. yours who are deities who have a nature of your own) become true (i.e. stand revealed)“ (ebd. 203). Auch Jamison/Brereton (2014: 1521) übersetzen *sátya* mit „reality“ and *ṛtá* mit „truth“.

276 Siehe Weber (1862: 179), Geldner (1951,3: 267), Renou (1956: 244), Elizarenkova/Syrkin (1965: 176), O’Flaherty (1981: 272), Steets (1993: 156), Elizarenkova (1999: 483).

277 Siehe Haas (1862: 270), Graßmann (1877: 480), Suryakanta (1956–1957: 22 f.), Jamison/Brereton (2014: 1519).

278 Auch Oberlies (2012: 289) lässt die ersten fünf Verse aus seiner Besprechung des Sūryāsūkta ganz aus.

In der mit dem Eidopfer beschäftigten indologischen Sekundärliteratur ist die Identifikation des Wassergefäßes mit Himmel und Erde nicht und die ansonsten gebräuchliche Repräsentation der Sonne durch ein Goldstück in diesem Kontext nicht etabliert. Der Topos des Himmels als einem Meer ist jedoch gut erforscht.[279] Und zur Vorstellung von Himmel, Erde und Sonne als den typischen Eidzeugen schreibt Oberlies Folgendes.

> Der *Himmel*, der alles sieht und mit Blitzschlag den Vertragsbrüchigen und Meineidigen straft, die *Erde*, die alles hört und den Frevler zu sich holen kann, und das Feuer – hier scheint im *Ṛgveda* die alte indogermanische Trias der Schwurzeugen, also Himmel, Erde und Sonne, fortzuleben (Oberlies 2012: 135).[280]

Meine Analyse der ersten Strophe des Sūryāsūkta bestätigt diese Trias der Schwurzeugen für die Zeit des Ṛgveda und legt weiter nahe, dass sie im Ritual durch ein mit Wasser gefülltes Gefäß repräsentiert wird, in das ein Stück Gold hineingelegt ist. Hinzu kommt der den Mond verkörpernde Soma-Stängel.

#### *Pāda* 1a: Präsentieren des Wassergefäßes

Mit dem *pāda* 1a wird verkündet, dass die Erde emporgestemmt ist (*úd √stabh*); als Akteur wird die Wirklichkeit genannt. Diesem Emporstemmen entspricht im Ritual wahrscheinlich das Platzieren des gefüllten Wassergefäßes vor dem Brautgeber. Die Aśvins scheinen, indem sie das Wassergefäß platzieren, die rituelle Entscheidung zum Ablegen des hochzeitlichen Eides zu treffen. Dieser Eid soll offenbar die patrilineare Zugehörigkeit des noch nicht gezeugten/geborenen Sohnes sichern. Das Aufstemmen der Erde – und das im nächsten *pāda* genannte Aufstemmen des Himmels – verweist dabei implizit auf den bekannten Schöpfungsmythos,[281] dem zufolge Indra die steinerne Urmasse emporstemmt (*úd √stabh*) und als Himmel und Erde befestigt. Zwischen Himmel und Erde – Indras Eltern – entsteht der Zwischenraum, in dem die Menschen leben können.

Das Lied RV 10.55 verwendet das Verb *úd √stabh* in einem vergleichbaren Kontext.

---

279 Lüders (1951: 111–121) befasst sich mit der Vorstellung vom „Himmelsozean“ in Antwort auf seine Frage: „Wie kann derselbe Gott [*scil.* Varuṇa], der uns im Ṛgveda als Bewohner der Wasser, des Meeres und der Flüsse entgegentritt, zu gleicher Zeit seinen Sitz im Himmel haben?“ (ebd. 56). Auch Oberlies (2012: 81 mit Fn. 105) nimmt an, dass im Weltbild des Ṛgveda „ein riesiges Meer […] hinter der Himmelsdecke liegt“. Brereton (2019) zeigt jedoch, dass das „himmlische Meer“ im Ṛgveda in erster Linie ein dichterisches Bild sein dürfte.

280 Beachte auch Oberlies (2012: 168).

281 Zu diesem Mythos siehe Oberlies (2012: 98 und 226).

RV 10.55.1:
*dūré tán nā́ma gúhi̯am parācaír*
*yát tvā bhīté áhvayetāṃ vayodhaí* |
*úd astabhnāḥ pṛthivī́ṃ dyā́m abhī́ke*
*bhrā́tuḥ putrā́n maghavan titviṣāṇáḥ* ||

Weit in der Ferne ist jeder geheime Name,
als dich die beiden (Welthälften) erschrocken zur Kraftspendung anriefen.
Du hast Himmel und Erde im Aneinanderprall aufgerichtet, (Geldner 1951,3: 218)
des Bruders Söhne, o Gabenreicher, entflammend (A. KP.).

Diese Strophe bringt das Emporstemmen von Himmel und Erde mit dem „geheimen Namen" in Verbindung. Dieser Name bedeutet wahrscheinlich die ungewisse Zugehörigkeit eines noch ungeborenen Kindes zur Patrilinie des Vaters. Erst nach Geburt und Heranwachsen dieses Kindes wird diese Zugehörigkeit – in der Gestalt dieses Kindes – wirklich offenbar. Das Emporstemmen lässt sich dann als Ablegen eines Eides verstehen. Konkret beschwört Indra – allerdings erfolglos[282] – offenbar die patrilineare Zugehörigkeit der Nachkommen, die seine (Halb-)Schwester[283] Uṣas (ebd. 4) gebären wird. Mit „des Bruders Söhne" dürften also Indras Söhne gemeint sein.[284]

Unter den IndologInnen, die sich mit dem Sūryāsūkta beschäftigen, übersetzen Jamison/Brereton (2014: 1521) *satyá* mit „reality" und *ṛtá* mit „truth".[285] An diese Übersetzung schließe ich mit der vorliegenden Arbeit an. Vorhergehende IndologInnen geben *satyá* dagegen mit „Wahrheit" und *ṛtá* mit „Ordnung/Gesetz/

282 Zu Indras Bewerbung um die Selbstwählerin Uṣas und seinem aufgrund der verwandtschaftlichen Verbindung allerdings erfolglosen Eid siehe *pāda* 3b des Sūryāsūkta.

283 Indra und Uṣas werden im Ṛgveda zwar nicht direkt als Geschwister, aber beide vielfach als Sohn bzw. Tochter des Himmels bezeichnet (siehe Oberlies 2012: 410 Fn. 371).

284 So lässt sich der Ausdruck *bhrā́tuḥ putrā́n* erklären, den Jamison/Brereton (2014: 1464) dagegen „especially puzzling" nennen, „because, as far as we know, Indra has no brother".

285 Vergleichbar merkt Renou (1967: 144) an: „Ici (c.-á-d. au Livre X) *ṛtá* coïncide avec *satyá*. Mais plutôt que de rendre le premier par « vérité », on préférerait rendre le second par « réalité = ordo rerum »." Jamison (2024 : *ad* RV 10.85.1) übersetzt „By (realized) truth …, by (immanent) truth …" oder „by truth … by truth", weil sie von „changing semantics in the late RV" ausgeht.

Recht“ wieder.[286] Allein Elizarenkova weist mit den folgenden Worten auf die Zentralität dieser Konzepte im Sūryāsūkta hin.

> Упоминание этих основных понятий ведийской модели мира нужно для того, чтобы установить место Сомы во вселенной, о чем и говорится в паде d (Elizarenkova 1999: 483).[287]

Damit erkennt Elizarenkova zumindest für die Hochzeit von Soma und Sūryā – von der der erste Teil des Liedes ihrer Ansicht nach handelt – an, wie zentral es bei der Hochzeit um *satyá* und *ṛtá* geht.

### *Pāda* 1b: Platzieren von Gold ins Wassergefäß

Mit dem *pāda* 1b wird verkündet, dass der Himmel (*dyú/div*) – genau wie die in *pāda* 1a genannte Erde – hinauf befestigt ist (*úd √stabh*); als Akteur ist der Sonnengott (*sū́rya*) genannt. Mit dem Himmel ist wahrscheinlich das Wasser gemeint, das sich in dem die Erde repräsentierenden Gefäß befindet, das Sūryā den Aśvins bei ihrer Selbstwahl gegeben hat. Der Sonnengott ist der Vater der göttlichen Selbstwählerin Sūryā. Er wird auf ritueller Ebene vermutlich durch ein Stück Gold repräsentiert.[288] Die Vorstellung, dass dieses Goldstück das Wasser „befestigt“, verweist offenbar zum einen auf die Aufgabe des Sonnengottes als dem „Auge“ der Ādityas, die das *ṛtá* überwachen, und zum anderen auf die Rolle, die der – durch Savitṛ vertretene – Sonnengott bei Sūryās Selbstwahl spielt. Savitṛ lässt sich als Nachtvariante des Sonnengottes Sūrya verstehen.[289] Nach meiner Interpretation des *pāda* 10b versichert er bei Sūryās Selbstwahl den Erwählten, dass Sūryās Wahl der Wahrheit entspricht, indem er Sūryā mit dem in Rede stehenden Goldstück ausstattet, ihr also eine Repräsentation seiner Selbst mitgibt; die Aśvins scheinen dieses Goldstück zu erhalten, nachdem sie das *savayaṃvara*-Wagenrennen gewonnen haben.

---

286 Siehe Weber (1862: 178), Ludwig (1876: 533), Graßmann (1877: 480), Hillebrandt (1891: 301 f.), Griffith (1892: 266), Winternitz (1892b: 66), Geldner (1951,3: 267 f.), Renou (1956: 81), O’Flaherty (1981: 267), Elizarenkova/Syrkin (1965: 184), Elizarenkova (1999: 220), Sakamoto-Gotō (2010: 1122); vgl. Wilson (1888: 223) „truth“ und „sacrifice“.

287 Übers.: „Die Erwähnung dieser grundlegenden Konzepte des vedischen Weltmodells ist notwendig, um den Platz von Soma im Universum zu bestimmen, worauf sich der *pāda* [RV 10.85.1]d bezieht“.

288 Eine vergleichbare Praxis liegt möglicherweise dem Apālā-Lied (RV 8.91) zugrunde. Dort heißt es, dass Indra – als Apālās nomineller Gatte – „jemanden gemacht habe, dessen Haut die Sonne ist“ (*ákṛṇoḥ sū́ryatvacam*). Dies bezieht sich wahrscheinlich darauf, dass Indra ein Goldstück auf die abgezogene Haut eines Rindes legt, d. h. diese Haut mit Gold befestigt.

289 Zur Frage der kosmischen Entsprechungen von Sūrya und Savitṛ sowie deren Verbindung zueinander siehe Kap. 2.2.2.

Der Sonnengott Sūrya wird im Ṛgveda sehr häufig genannt.[290] Regelmäßig findet er unter anderem in dem Ausdruck „Sūryas Tochter“ Erwähnung.[291] Dieser Ausdruck scheint konkret auf die göttliche Selbstwählerin Sūryā zu verweisen, als deren Vater Sūrya folglich gilt. Im Sūryāsūkta wird der Sonnengott nicht noch einmal genannt. An seiner Stelle handelt der Gott Savitṛ,[292] der sich als Nachtvariante der Sonne verstehen lässt (siehe Kap. 2.2.2). Weiterhin findet der Sonnengott wiederholt als „Auge“ der Ādityas Erwähnung, insbesondere als Auge Mitras und Varuṇas.[293] Mithilfe ihres kosmischen Auges überwachen die Ādityas, ob die Wirklichkeit[294] mit der Wahrheit konform geht, ob die Worte der Menschen ihren Taten entsprechen. Diese Bedeutungsebene ist für das Sūryāsūkta besonders augenfällig, denn die Sonne tritt hier als Bindeglied und Mittler zwischen der in *pāda* 1a genannten irdischen Wirklichkeit und der in *pāda* 1c genannten himmlischen Wahrheit auf.

Nur wenige und zudem ausschließlich frühe Indologen geben *sū́rya* im *pāda* 1b des Sūryāsūkta als Namen des Sonnengottes oder mit dem Begriff „Sonnengott“ wieder.[295] Die meisten IndologInnen verstehen hier – Weber (1862: 178) folgend – unter *sū́rya* schlicht die Sonne.[296] Dies ist wahrscheinlich Ausdruck des Bestrebens, die Nennung von *sū́rya* zum einen mit der gängigen Interpretation, dass die Göttin Sūryā selbst die Sonne verkörpere,[297] und zum anderen mit der späteren Nennung des Gottes Savitṛ in Einklang zu bringen. In letzterem sehen die meisten IndologInnen nicht den Brautgeber, sondern direkt den „Vater“ der Braut.[298] Die Rolle des Brautvaters, die Sūrya sonst zukommt, ist in dieser Interpretation also bereits besetzt.

290 Die entsprechenden Sanskrit-Begriffe sind *sū́rya, sū́ra* und *svàr*.
291 Im Ṛgveda wird Sūryā vielfach als „Sūryas Tochter“ (*sū́ryasya duhitā́*, RV 1.116.17, 1.117.13, 1.118.5, 3.53.15, 4.43.2, 6.63.5, 9.1.6, 9.113.3; *sū́re duhitā́* 1.34.5; *sū́ro duhitā́* 7.69.4) bezeichnet.
292 Savitṛ wird in den *pādas* 9d, 13b, 24b und 36c des Sūryāsūkta genannt.
293 Siehe RV 1.50.6, 1.115.1, 1.136.2, 5.63.2, 6.51.1, 7.61.1, 7.63.1, 10.8.5, 10.37.1, vgl. 1.164.44, 7.66.16.
294 RV 7.60.1ab erklärt: „Wenn du heute, o Sūrya, die Schuldlosen nennen wirst, [wirst du] aufgehend Mitra und Varuṇa die Wirklichkeit [nennen]“ (*yád adyá sūrya brávó 'nāgā udyán mitrā́ya váruṇāya satyám*).
295 Siehe Ludwig (1876: 533), Graßmann (1877: 480), Griffith (1892: 266).
296 Siehe Wilson (1888: 223), Hillebrandt (1891: 301 f.), Winternitz (1892b: 66), Geldner (1951,3: 267 f.), Renou (1956: 81), O'Flaherty (1981: 267), Elizarenkova/Syrkin (1965: 184), Elizarenkova (1999: 220), Jamison/Brereton (2014: 1521).
297 Zu Sūryā als Verkörperung der Sonne siehe Kap. 1.1 Abs. b).
298 Siehe meine Ausführungen zu *pāda* 9d des Sūryāsūkta.

### *Pāda* 1c: Stehen der Ādityas

Mit dem *pāda* 1c des Sūryāsūkta verkünden die Aśvins, dass durch die Wahrheit die Ādityas stehen (√*sthā*). Durch Platzieren des Wassergefäßes und das Hineingeben des Goldstückes in dieses Gefäß haben die Aśvins nach meiner Interpretation die rituelle Entscheidung zur Darbringung des Eidopfers getroffen und damit die über die Wahrheit wachenden Ādityas „auf den Plan gerufen". Nun gilt es offenbar, die Ādityas durch Darbringung des Eidopfers zur Veränderung dieser Wahrheit zu bringen.

Die Ādityas sind an erster Stelle Mitra und Varuṇa, an zweiter Stelle Aryaman und Bhaga, und an dritter Stelle andere, seltener namentlich genannte Gottesgestalten. Sie werden als Führer der Wahrheit sowie Herren, Hüter und Wagenlenker der Wahrheit bezeichnet.[299] Sie schützen die Wahrheit, indem sie die Übereinstimmung der Wirklichkeit mit der Wahrheit – d. h. Eid, Bündnis, Vertrag, Gastrecht etc.[300] – überwachen. Dabei stehen die Ādityas auf der Seite der Personen, die der Wahrheit entsprechend handeln. Dies bringt neben anderen auch die folgende, an die Ādityas gerichtete Strophe zum Ausdruck.

> RV 7.52.1:
> *ādityā́so áditayaḥ sy̥āma*
> *pū́r devatrā́ vasavo mart̥yatrā́ |*
> *sánema mitrāvaruṇā́ sánanto*
> *bhávema dyāvāpr̥thivī́ bhávantaḥ ||*
>
> We would be offenseless (*áditi*) sons of Aditi,
> and a fortress among gods and mortals, o Vasus.
> Winning (this) we would win, o Mitra and Varuṇa.
> Becoming (this) we would become greater, o Heaven and Earth
> (Jamison/Brereton 2014: 945).

Die Sprecher dieser Strophe identifizieren sich offenbar aufgrund ihrer Schuldlosigkeit mit den Ādityas.[301] Mitra und Varuṇa werden dabei mit Himmel und Erde parallelisiert. Möglicherweise geht es auch hier um das Beschwören der

299 Mitra, Varuṇa, Aryaman und/oder Bhaga werden als „Führer der Wahrheit", „(Ehe-) Herrn der Wahrheit", „Hüter der Wahrheit" und „Wagenlenker der Wahrheit" bezeichnet (siehe RV 1.23.5, 5.63.1, 6.51.3, 7.40.4, 7.64.2, 7.66.12, 8.83.3, 9.73.8, vgl. 8.19.35, 10.8.5).

300 Siehe Oberlies (2012: 130).

301 Geldner (1951,2: 228) gibt *pāda* 1a als Vergleich wieder: „Wir wollen schuldlos (wie) die Āditya's sein". Aber Jamison/Brereton (2014: 945) weisen darauf hin, dass der Text keine entsprechende Indikation gibt und übersetzen deshalb „albeit with considerable hesitation, […] as if the speakers embody the 'offenseless' gods".

Patrilinie, denn mit der nachfolgenden Strophe bitten die Sprecher Mitra, Varuṇa und die Vasus[302] um Schutz „für [ihre] überdauernde Nachkommenschaft“ (*tokā́ya tánayāya*). Und mit der dritten Strophe wird Savitṛ um die Kostbarkeit (*ratná*) gebeten, womit das vom Brautgeber beizugebende, wahrscheinlich der Wahlgabe entnommene Goldstück gemeint sein kann.[303]

Unter den IndologInnen, die sich mit dem Sūryāsūkta beschäftigen, übersetzen nur wenige das Verb √*sthā* im *pāda* 1c des Sūryāsūkta wörtlich mit „stehen“.[304] Zumeist wird dieses Verb mit „bestehen“, „fest stehen“ oder „Bestand haben“ wiedergegeben.[305] Letztere Formulierungen legen nahe, dass die Existenz der Ādityas durch das *ṛtá* bedingt sei. Es scheint jedoch keine (weitere) Textstelle zu geben, die die Existenz des *ṛtá* als Vorbedingung der Ādityas nennen würde. Gemeint ist also wahrscheinlich, dass die Ādityas „bereit stehen“, d. h. anwesend sind, um die Verwirklichung der Wahrheit sicherzustellen. Entsprechend zitiert Brereton (1981: 264) in seiner Studie, *The Ṛgvedic Ādityas*, den *pāda* 1c des Sūryāsūkta – obgleich auch er ihn mit, „the Ādityas […] endure through the power of this truth“ paraphrasiert – in seinem Abschnitt zu „Support for the Truth and Opposition to Untruth“.

### *Pāda* 1d: Platzieren Somas auf der Rindshaut

Der *pāda* 1d des Sūryāsūkta verkündet, dass Soma an den Himmel gesetzt ist (*diví … ádhi* √*śri*). Auf kosmologischer Ebene dürfte damit Soma – als Mond – neben die Sonne gestellt sein; dies lässt sich der inhaltlichen Parallelität dieses *pāda* mit dem *pāda* 1b des Sūryāsūkta entnehmen, dem zufolge der Himmel (*dyú/div*) durch den Sonnengott befestigt ist. Auf ritueller Ebene kann mit dem *pāda* 1d gemeint sein, dass sich in dem Wasser, mit dem das Gefäß gefüllt ist, das Sūryā bei ihrer Selbstwahl den Aśvins gegeben hat, der Soma-Stängel befindet. Weiterführend kann gemeint sein, dass das Gefäß mit dem Soma-Stängel oder nur der gewässerte Soma-Stängel auf die abgezogene Haut des zuvor getöteten Rindes platziert wird.[306] Denn zum einen gilt das Wasser, wie bereits oben dargelegt, als Repräsentation des Himmels, und zum anderen bringen mehrere Textstellen

302 Möglicherweise sind mit den Vasus die Priester gemeint. Zu Viśvāvasu als Priester siehe Str. 21 f. des Sūryāsūkta.

303 Zum Goldstück siehe *pāda* 1b, zur Wahlgabe *pādas* 6cd des Sūryāsūkta.

304 Siehe Sakamoto-Gotō (2010: 1122), Jamison/Brereton (2014: 1521). Jamison (2024: *ad loc.*) deutet *tiṣṭhanti* hier jedoch tentativ als „‘take their stand’ or ‘stand firm’“.

305 Siehe Weber (1862: 178), Ludwig (1876: 533), Graßmann (1877: 480), Wilson (1888: 223), Hillebrandt (1891: 301 f.), Griffith (1892: 266), Winternitz (1892b: 66), Geldner (1951,3: 267 f.), Renou (1956: 81), Elizarenkova/Syrkin (1965: 184), Brereton (1981: 264), O’Flaherty (1981: 267), Elizarenkova (1999: 220).

306 Agens dieser Handlung dürfte Sūryā sein (siehe RV 9.113.3, diskutiert bezüglich des *pāda* 40b des Sūryāsūkta).

des Ṛgveda Soma mit einer Rindshaut in Verbindung. Hier ist an erster Stelle die folgende Strophe zu nennen.

RV 9.12.3:
*madacyút kṣeti sā́dane*
*síndhor ūrmā́ vipaścít* |
*sómo gaurī́ ádhi śritáḥ* ||

Rauscherregend verweilt er an [seinem] Sitz,
in des Flusses Woge, der Redekundige.
Soma ist auf die Rinds[haut][307] platziert (A. KP.).

Mit einer Formulierung, die derjenigen des Sūryāsūkta auffallend ähnlich ist, verkündet der letzte *pāda* dieser Strophe, Soma sei auf ein Rind, also auf die Haut eines getöteten Rindes, gesetzt.[308] Diese Rindshaut ist wahrscheinlich über oder unter die Platte gelegt, auf der das Ausschlagen der Soma-Pflanze stattfinden soll.[309] RV 9.66.29 verkündet, dass „dieser Soma auf der Rindshaut mit den Presssteinen spielt", und RV 9.79.4 warnt Soma: „Die Presssteine schnappen nach dir auf der Haut des Rindes".[310]

Zur Verbindung von Soma und der Rindshaut ist an zweiter Stelle die folgende Strophe zu nennen. Hier wird der Lokativ *tvací*, „auf die Haut", in offenbar hochzeitlichem Kontext gebraucht.

RV 9.69.3:
*ávye vadhūyúḥ pavate pári tvací*
*śrathnīté naptī́r áditer ṛtáṃ yaté* |
*hárir akrān yajatáḥ saṃyató mádo*
*nṛmṇā́ śíśāno mahiṣó ná śobhate* ||

307 Das Feminin *gaurī́* lässt sich auf *tvác*, f. „Haut", beziehen.

308 Auf diese Rindshaut wird ansonsten mit der Formulierung *gór/gávye ádhi tvací*, „auf die Rindshaut", oder schlicht *gávi*, „auf das Rind", Bezug genommen (siehe RV 1.28.9, 9.65.25, 9.66.29, 9.79.4, 9.101.11/16, 10.94.9, 10.116.4; vgl. RV 9.70.7 [*gavyáyī tvác*], 9.86.44 [*tvácam*]). Vergleichbar spricht RV 1.145.5 von Agni als „wässrigem Tier" (*mṛgó ápyaḥ*), das im Namen von Wahrheit und Wirklichkeit „auf die Haut" (*tvací*) platziert wurde.

309 Oberlies (2012: 269) zufolge wird die Tierhaut zwischen Pressplatte und Unterlegebretter gelegt. Die Ṛgveda-Textstellen lassen aber auch die Annahme zu, dass diese Haut *auf* die Pressplatte gelegt wird.

310 Die vorhergehende Zeile spricht von Somas Nabel, der an den Nabel im Himmel (*divi*) geknüpft sei. Durch den parallelen Gebrauch der Worte *divi*, „am Himmel", und *tvací*, „auf die Haut", impliziert diese Strophe die – auch der ersten Strophe des Sūryāsūkta zugrunde liegende – rituelle Identität dieser beiden Orte.

> In der Woll[seihe], läutert sich der nach der dem erschlagenen [Tier] verbundenen [Milch] Strebende[311] umfassend auf der [Tier-]Haut.
> Aditis Enkelin löst [das Unrecht/die Soma-Stängel[312]] für den, der zur Wahrheit geht.
> Der Falbe wieherte, der opferwürdige Rauschtrank ist festgezügelt.
> Seine Manneskraft schärfend wie ein Büffel glänzt er (A. KP.).

Der in dieser Strophe gebrauchte Lokativ *tvací* ist als Kurzform der oben zitierten Formulierung *gór/gávye ádhi tvací*, „auf die Rindshaut", zu verstehen. Auf dieser Haut, so heißt es, läutert sich Soma. Die Bezeichnung Somas als *vadhūyú*, „der nach einer *vadhú* strebt", lässt auf einen hochzeitlichen Kontext schließen. In dieselbe Richtung weisen auch die Formulierung *ṛtáṃ yánt* „zur Wahrheit gehend", und die Nennung von *mahiṣá*, „Büffel".[313]

In der indologischen Literatur wird für den *pāda* 1d des Sūryāsūkta, wie weiter oben dargelegt, nahezu ausschließlich die kosmologische Ebene fokussiert. Es besteht Einigkeit darüber, dass Soma den Mond repräsentiert.[314] Die rituelle Ebene wird in der direkt mit dem Sūryāsūkta beschäftigten, indologischen Literatur dagegen kaum berücksichtigt. Aber in der Literatur zum Tier- und Soma-Opfer ist zumindest anerkannt, dass Soma mehrfach als Büffel oder Stier bezeichnet wird.[315] Schlerath interpretiert diese Charakterisierung als Trope:

> [D]ie Bezeichnung von Soma als Stier (*vṛṣabhá-*) schon im RV hat keine wirkliche mythologische Bedeutung, sondern ist dichterisch[e] Metonymie, deren Grund darin liegt, daß man das Brausen des Soma auf der Seihe […] als Brüllen eines Stieres gedeutet hat (Schlerath 1987: 196).

Bezüglich der Frage, welche Tiere zu ṛgvedischer Zeit als Opfertiere dienten, schlussfolgert Oberlies (2012: 277) auf Grundlage auch späterer, vedischer Texte: „Für das

311 Zur Bedeutung des Wortes *vadhú* siehe *pāda* 9a des Sūryāsūkta.

312 Das reguläre Objekt zu √*śrath* ist *ā́gas*, „Unrecht", siehe z. B. RV 7.93.7cd „das Unrecht …, Aryaman, Aditi sollen es uns erlassen" (*ā́gaś … tád aryamā́ā- áditiḥ śiśrathantu*). Daneben ist einmal vom Auflösen der Soma-Stängel die Rede (*upārúhaḥ śrathāyan*, RV 9.68.2b).

313 Auch andere Textstellen sprechen von Soma als einem Büffel (*mahiṣá*) oder einem Wildtier (*mṛgá*). Zu Soma als Büffel (*mahiṣá*) siehe RV 9.73.2, 9.82.3, 9.86.40, 9.96.6/18 f., 9.97.41; mehrfach wird Soma zudem mit einem Büffel (RV 9.33.1, 9.87.7, 9.92.6, 9.95.4), einem Büffelwildtier (*mṛgá mahiṣá*, RV 9.32.4) oder einem Wildtier (*mṛgá*, RV 9.92.6) verglichen.

314 Dies verzeichnen explizit Ludwig (1876: 533), Graßmann (1877: 480), Renou (1956: 244).

315 Siehe Oberlies (1999: 58 f., 67); Pinault (2008) zeigt vermittelst einer neuen Deutung des Wortes *māṃścatú* „Zerschneider des Fleisches" (RV 7.44.3), dass „[t]he pressing of soma is assimilated to the sacrifice of an animal" (ebd. 369).

wichtigste ṛgvedische mit dem Soma-Ritual verbundene Tieropfer dürfen wir folglich *Büffel* und *Stier* als Opfertiere voraussetzen“. Parpola (2004: 494–506) sieht im Wasserbüffel – und seiner Opferung – ein königliches Symbol der Harappa-Kultur.

### Strophe 2: Anerkennen der Soma-Pflanze auf der Rindshaut

*sómenādityā́ balínaḥ*
*sómena pṛthivī́ mahī́* |
*átho nákṣatrāṇām eṣā́m*
*upásthe sóma á́hitaḥ* ||2||

Durch Soma [sind] die Ādityas durch Kraft charakterisiert,
durch Soma [ist] die weite[316] Erde groß.
Nun ist in dieser Gestirne
Schoß Soma gelegt (A. KP.).

Die zweite Strophe des Sūryāsūkta bildet wahrscheinlich die Worte des Gottes Savitṛ ab. Offenbar agiert er als Nachtversion der Sonne anstelle des Brautvaters Sūrya in der Rolle des Brautgebers. Ich komme zu dem Analyseergebnis, dass er mit obigen Worten anerkennt, dass der Soma-Stängel sich in dem Wassergefäß befindet, das die Aśvins auf die abgezogene Haut des zuvor getöteten Rindes gestellt haben. Mittels dieser Anerkennung lässt Savitṛ das Eidopfer zu und gemahnt zugleich an die Gefahr, die dieses Opfer für die Zwillinge bedeutet, denn die Soma-Pflanze repräsentiert das Selbst – die Kraft – der Aśvins. Indem diese Pflanze auf die mit dem Himmel gleichgesetzte Rindshaut gelegt wird, dürften die jedweden Eidbruch strafenden Ādityas die Kontrolle über die physische Kraft der Zwillinge erlangen und die Erde die Kontrolle über deren Größe. Die Aśvins befinden sich auf der Schwelle zum Jenseits. Ihre Kraft liegt deshalb im „Schoß der Sterne“, d. h. mitten unter den Spähern des gefürchteten Gottes Varuṇa.

In der indologischen Literatur wird die zweite Strophe des Sūryāsūkta als Ausdruck der Mehrschichtigkeit von Soma verstanden. Bereits Weber (1862: 179) zeigt sich entsprechend überzeugt, wenn er Folgendes schreibt.

> Drei Soma also giebt es: 1) den Mond am Himmel, 2) die Somapflanze, und 3) den zur allgemeinen Naturessenz umgestempelten Somasaft, welcher als das Mark und Wesen aller Dinge auch in den ādityās, Ewigen, selbst wirkt, identisch mit dem in v. 1 in gleicher Stelle genannten ṛtam (Weber 1862: 179).

316 Ich übersetze das Wort *pṛthivī́* als Feminin des Adjektivs *pṛthú* mit „weite Erde“.

Mehrere spätere IndologInnen knüpfen an Webers Erklärungsansatz an.[317] Haas (1862: 270) gibt dagegen der kosmologischen Ebene den Vorrang und sieht in Soma vorrangig den Mond. Gleiches gilt für Ludwig (1883: 394), der dann aber anmerken muss: „es ist nicht recht klar, wozu nach der Schilderung der erhabenheit des satyam der soma (mond) so hervorgehoben wird".

### *Pāda* 2a: Kraft der Ādityas

Mit dem *pāda* 2a des Sūryāsūkta wird – von Savitṛ – verkündet, dass durch Soma die Ādityas „durch Kraft charakterisiert" (*balín*) sind. Mit dieser Aussage dürfte der göttliche Brautgeber an die prekäre Situation der Bräutigame gemahnen: Die Ādityas überwachen den Eid, den die Aśvins bei Sūryās Selbstwahl abgelegt haben und der nun durch Darbringen des Eidopfers gültig gemacht werden soll. Mir scheint, dass die Ādityas, seit die Soma-Pflanze auf die Rindshaut gelegt wurde, Soma und mit ihnen auch die Aśvins in ihrer Gewalt haben, denn Soma dürfte die (Lebens-)Kraft der Aśvins repräsentieren. Erst wenn die beschworene Identität der Zwillinge als Wahrheit bestätigt und durch Abschluss der Ehe zur Wirklichkeit geworden ist, werden die dann zur Einheit gewordenen Aśvins den kräftigenden Soma-Saft trinken. Erst dann – also ganz am Ende des Hochzeitsrituals (siehe Strophe 47) – werden sie wieder Herr über ihre eigene (Lebens-)Kraft.

Auch das Lied RV 9.113 spricht in seiner ersten Strophe – wahrscheinlich im Kontext des Eidopfers[318] – von der Kraft (*bála*).

> RV 9.113.1:
> *śaryaṇā́vati sómam*
> *índraḥ pibatu vṛtrahā́ |*
> *bálaṃ dádhāna ātmáni*
> *kariṣyán vīr̥yàm mahád*
> *índrāyendo pári srava ||*
>
> In der an [Soma-]Stängeln reichen [Gegend]
> soll Indra, der Vṛtra-Töter, Soma trinken,
> die Kraft in sein Selbst platzierend,
> wenn er die große Heldentat vollbringen will.
> – Für Indra fließe ringsum ab, o Saft! (A. KP.).

Diese Strophe erklärt, dass Indra durch den Soma-Trunk Kraft in sich platziert habe und diese Kraft ihn zu seinen Heldentaten befähige. Der Soma, um den es

317 Siehe Griffith (1892: 266), O'Flaherty (1981: 272), Elizarenkova (1999: 483).

318 Darauf weist die Strophe 3 hin, die Sūryā, Büffel und Gandharvas nennt. Jamison/Brereton (2014: 1364) zufolge ist eben dieser Teil des Liedes „obscure".

hier geht, stammt aus der „an (Soma-)Stängeln reichen [Gegend]“ (*śaryaṇā́vat*),[319] durch die der „schaumreiche [Fluss]“ (*ārjīká*, ebd. 2b) fließt. Andere Lieder erklären, dass in dieser Gegend guter Soma wachse, der lieb und besonders berauschend sei.[320] In diese Gegend bringt die Göttin Sūryā, wie die dritte Strophe obigen Liedes verkündet, den Büffel, den die Gandharvas anschließend als Saft in den Soma legen.

In den indologischen Übersetzungen der Strophe 2 des Sūryāsūkta wird das Wort *balín* invariabel mit „stark“, „kräftig“ oder „mächtig“ wiedergegeben.[321] Es wird folglich die Vorstellung vermittelt, die Ādityas selbst würden den Soma trinken und deshalb über große körperliche Kraft verfügen. Bereits Weber (1862: 179) spricht von dem „Somasaft, welcher als das Mark und Wesen aller Dinge auch in den ādityās, Ewigen, selbst wirkt“. Und ähnlich schreibt O'Flaherty (1981: 272) zum *pāda* 2a: „The first Soma in this verse is the drink that strengthens the gods“. Allerdings wird das Wort *bála* im Ṛgveda ansonsten nicht bezüglich der Ādityas, sondern bezüglich von Indra verwandt.[322]

### *Pāda* 2b: Größe der Erde

Mit dem *pāda* 2b des Sūryāsūkta verkündet Savitṛ, dass durch Soma die Erde (*pṛthivī́*) groß (*mahī́*) sei. Mit dieser Aussage scheint der göttliche Brautgeber an die prekäre Situation der unter Eid stehenden Bräutigame zu gemahnen. Die rituelle Entscheidung zur Darbringung des Eidopfers ist – meiner Interpretation zufolge – mit *pāda* 1a gefallen, aber der Identitätsbeweis steht noch aus, denn noch haben die Zwillinge den Eid-Soma nicht getrunken, noch sind nicht sie, sondern nur die Erde groß. Sie verfügt über die Größe der Zwillinge, indem sie die Macht über die – auf ihr – ausgebreitete Haut des Büffels (*mahiṣá*) hat, auf der die Soma-Pflanze liegt.

---

319 Auch unter anderem RV 1.84.14 und 10.35.2 erwähnen die „an [Soma-]Stängeln reiche [Gegend]“; der Kontext ist in beiden Fällen wahrscheinlich der eines Eides.

320 Siehe RV 8.7.29, 8.64.11.

321 Siehe Weber (1862: 178), Ludwig (1876: 534), Graßmann (1877: 480), Wilson (1888: 223), Hillebrandt (1891: 302), Griffith (1892: 266), Winternitz (1892b: 74), Geldner (1951,3: 268), Renou (1956: 81), Elizarenkova/Syrkin (1965: 184), O'Flaherty (1981: 267), Elizarenkova (1999: 220), Sakamoto-Gotō (2010: 1122), Jamison/Brereton (2014: 1521).

322 Die Belegstellen des Wortes *bála* handeln von der Kraft Indras (siehe RV 1.80.8, 3.53.18, 6.47.30, 7.82.2, 8.93.9, 9.113.1, 10.28.11, 10.54.2, 10.103.5, 10.116.5, 10.133.5, 10.153.2, vgl. 5.30.9) oder der Kraft der Maruts (RV 1.37.12, 5.57.6). Die Kraft wird durch das Trinken von Soma erlangt (siehe RV 1.93.12, 9.113.1, 10.116.4 f.). Mehrere Belegstellen sprechen von Indras Kraft bzw. einer mit Kraft versehenen Pflanze im Kontext eines Eidopfers (siehe RV 7.82.2, 9.113.1, 10.28.11, 10.145.1).

Die Erde wird – genau wie der Himmel – im Ṛgveda häufig als „groß“ bezeichnet.[323] Aber auch die Größe Indras wird in geradewegs unzähligen Liedern gepriesen.[324] Bisweilen heißt es, dass Indra Himmel und Erde an Größe erreiche oder sogar überrage.[325] Die betreffenden Belegstellen machen deutlich, dass Indra seine Größe durch den Soma-Trunk erlangt hat. Wahrscheinlich liegt dieser Vorstellung zugrunde, dass Indra seine patrilineare Abstammung per assertorischen Eides unter Beweis stellt. Der Erfolg des Eides zeigt sich in der anschließenden „Größe“ des Eidleistenden. So ergibt sich der Büffel (*mahiṣá*) als das ideale Opfertier für das Eidopfer, denn der Büffel gilt dem Ṛgveda, wie bereits dessen wörtlich schlicht „groß“ bedeutender Name preisgibt,[326] als das größte der Wildtiere. Viṣṇu lässt sich wahrscheinlich als Deifikation eines solchen Büffels verstehen.[327] Sein Name bedeutet „dessen Rücken auseinandersteht“ (*víṣṇu* ← *ví* + *sā́nu*) und verweist offenbar auf den Buckel des Zebu/Buckelrindes (*Bos indicus*).[328] Wenn es dann heißt, dass Viṣṇu die Erde (*pṛthivī́*) „mit Größe“ (*mahitvā́*), also ihre Größe mit seiner Größe, ausgeschritten habe (RV 7.100.3),[329] dann kann damit gemeint sein, dass Viṣṇu dem Eidleistenden hilft, den Eid durchzustehen. Ich denke, dass er als Opfertier dem Eidleistenden hilft, der Erde an Größe gleichzukommen bzw. über diese hinauszuwachsen.[330]

---

323 Zu Erde (*pṛthivī́*) siehe RV 1.131.1/4, 1.164.33, 8.40.4, 10.60.9, 10.119.8, zu Erde (*bhū́mi*) siehe 3.30.9, zu Erde und Himmel (*pṛthivī́* und *dyú/div* bzw. *ródasī*) siehe 1.159.1, 4.56.1, 7.87.2, 8.6.17, 9.18.5, 9.41.5, 9.74.2, 10.35.1, 10.80.2, 10.112.4, zum Himmel (*dyú/div*) siehe 10.111.5.

324 Zu *máh* als Attribut Indras siehe RV 1.53.1, 3.34.6, 5.33.1, 6.44.13, 10.50.1; zu *mahánt* 1.6.6, 1.8.5, 2.15.1, 2.22.1, 3.46.1, 3.49.1, 4.17.8, 4.19.1, 4.22.1, 4.22.5, 6.17.4, 6.17.13, 6.19.1, 6.21.6, 6.29.1, 6.38.5, 8.6.1, 8.12.23, 8.13.1, 8.65.3, 9.90.5, 10.134.1; zu *mahimán* 1.61.8, 1.129.10, 2.17.2, 3.31.17, 3.32.7, 4.16.5, 6.18.12, 7.21.6, 7.22.8, 7.28.2, 7.98.3, 8.3.4/10, 8.3.8, 8.3.13, 8.46.3, 8.59.5, 8.65.4, 10.112.4, 10.113.1–3. Hier ließen sich weitere Ableitungen wie *mahá, mahán, mahitvá* usw. anführen.

325 Siehe RV 10.112.4, 7.98.3, 10.119.8 und vgl. 1.8.5, 1.61.8 f., 2.17.2, 3.32.7, 4.16.5, 6.18.12, 7.21.6, 10.113.1–3.

326 Mehrere Textstellen sprechen von dem „großen Wildtier“ (*mahiṣá mṛgá*, RV 8.69.15, 9.92.6, 10.123.4), eine von dem „Büffel unter den Wildtieren“ (*mahiṣó mṛgā́ṇām*, RV 9.96.6b).

327 RV 1.154.2 wird Viṣṇu mit einem Wildtier (*mṛgá*) verglichen, das allerdings in Gebirgsregionen verortet wird (*giriṣṭhā́*).

328 Dagegen ist Oberlies (2012: 164) der Ansicht, dass Viṣṇu „eine alte ‚Zwergengestalt‘ fort[setzt]“.

329 Auf die Verwandtschaft dieser drei Schritte mit dem Siebenschritt komme ich bezüglich der Strophe 20 des Sūryāsūkta zu sprechen.

330 RV 4.18.11 zufolge blickt Indras Mutter dem Büffel nach. Damit scheint mir kommuniziert, dass sie Indra bei der Darbringung des Eidopfers zusieht. Weil sie ihren Sohn warnt, dass die Götter ihn verlassen, bittet Indra Viṣṇu um Hilfe: Er möge so weit als möglich ausschreiten.

In den indologischen Übersetzungen wird der vom Wortlaut her so einfache *pāda* 2a des Sūryāsūkta nur selten explizit kommentiert. Die betreffenden ForscherInnen scheinen entweder Webers (1862: 179) Erklärung vorauszusetzen, der zufolge es um die – auf der Erde[331] wachsende – Soma-Pflanze geht, oder die Aussage, dass die Erde groß ist, als nicht erklärungsbedürftig anzusehen.

***Pādas* 2cd: Schoß der Gestirne**

Mit den *pādas* 2cd verkündet Savitṛ, dass Soma nun in den „Schoß dieser Gestirne" (*nákṣatrāṇām eṣắm upásthe*) gestellt sei. Auf kosmologischer Ebene scheint damit – wie mit dem *pāda* 1d des Sūryāsūkta – gesagt, dass Soma als Mond am Himmel steht.[332] Auf der Ebene des Rituals dürfte mit diesen Worten – ebenfalls wie mit dem *pāda* 1d – umschrieben sein, dass die gewässerte Soma-Pflanze auf der Haut des getöteten Rindes platziert ist. Zugleich gemahnt der Brautgeber, so mein Analyseergebnis, an die prekäre Situation der Bräutigame, denn der „Schoß der Gestirne" wird kein sicherer Ort des Lebens sein, sondern die Schwelle zum möglichen Verderben. Die Gestirne gelten als Späher des Gottes Varuṇa, dem ersten unter den in *pāda* 1c des Sūryāsūkta genannten Ādityas.[333] Varuṇa obliegt es unter anderem, Eidbruch und Meineid zu strafen.

Wahrscheinlich handelt es sich bei dem „Schoß der Gestirne" um einen Euphemismus für den „Schoß der Nirṛti" (*nírṛter upástha*). Nirṛti ist die gefürchtete Göttin von „Untergang, Verderben, Auflösung" (EWA s. v.). Ich verstehe sie als Personifikation der Schuldsprechung insbesondere bei Fluch und Eid.[334] Ihr scheint Aditi als personifizierte „Ungebundenheit" (EWA s. v.) im Sinne einer Freisprechung von jeglicher Schuld gegenüberzustehen. Im Ṛgveda ist mehrfach vom „Schoß der Aditi" und etwa ebenso häufig vom „Schoß der Nirṛti" die Rede.[335] Eine der Belegstellen entstammt dem Lied RV 7.104, in dessen Mittelpunkt „die Auseinandersetzung des Vasiṣṭha mit seinem Verleumder" (Geldner 1951,2: 273) steht.

---

331 O'Flaherty (1981: 272) spricht explizit von der Pflanze, „that grows on earth".

332 Zu der im Ṛgveda erst im Sūryāsūkta deutlich belegten Identifikation Somas mit dem Mond siehe außerdem *pāda* 5d und Kap. 2.2.2.

333 Wenn der Dichter das Wort *upástha* ‚pseudo-etymologisch' auf *upá-sthā* zurückführt, greift er mit der Formulierung *nákṣatrāṇām eṣắm upásthe* die im *pāda* 1c verwendete Formulierung auf, der zufolge durch die Wirklichkeit die Ādityas stehen (*ṛténa √sthā*).

334 Zu einer allgemeineren Deutung von Nirṛti siehe Oberlies (2012: 182).

335 Zu *áditer upástha* siehe RV 7.88.7, 9.26.1, 9.71.5, 9.74.5, 10.5.7, 10.70.7. Zu *nírṛter upástha* siehe RV 1.117.5, 7.104.9, 10.18.10, 10.95.14, 10.161.2. Letztere Belegstellen sind wahrscheinlich alle vergleichsweise jungen Alters; sie entstammen den Liederkreisen eins und zehn bzw. dem „Anhangslied" RV 7.104.

RV 7.104.8 f.:
*yó mā pā́kena mánasā cárantam*
*abhicáṣṭe ánṛtebhir vácobhiḥ* |
*ā́pa iva kāśínā sáṃgṛbhītā*
*ásann astᵤv ā́sata indra vaktā́* | 8 |

*yé pākaśaṃsáṃ viháranta évair*
*yé vā bhadráṃ dūṣáyanti svadhā́bhiḥ* |
*áhaye vā tā́n pradádātu sóma*
*ā́ vā dadhātu nírṛter upásthe* | 9 |

8. Wer mich, der ich mit arglosem, inneren Sinn wandle,
mit unwahren Worten beschuldigt,
[der] soll wie mit der Hand ergriffenes Wasser
nichtseiend sein, der Sprecher von Nichtseiendem, o Indra.

9. Die die arglose Preis(rede) völlig verdrehen,
oder die das Glückverheißende absichtlich schlechtmachen,
der Schlange soll Soma die preisgeben
oder sie in den Schoß der Nirṛti platzieren (A. KP.).

Mit diesen Worten belegt der Sprecher des Liedes diejenigen, die Lügen über ihn verbreiten, mit einem Fluch.[336] Als Richtenden und Strafenden nennt er Soma. Dieser soll die Lügner, so *pāda* 9d, in Nirṛtis Schoß bringen.[337] Mir scheint es dabei zentral um die Frage der „Fortdauer" (*tán*) der Patrilinie vermittelst eidesstattlich abgesicherter Nachkommenschaft zu gehen. Offenbar soll das „fortdauernde Wesen" (*tanū́*) der schuldigen Männer nicht in den fruchtbaren Schoß der Aditi gelangen, sondern in den unfruchtbaren Schoß der Nirṛti gelegt werden, wo die betreffende Patrilinie ihr Ende finden wird.

In der indologischen Literatur wird bezüglich der *pādas* 2cd des Sūryāsūkta ausschließlich die kosmologische Ebene fokussiert. Der Zeile wird also nicht mehr entnommen als die – in späteren Texten so gebräuchliche – Identifikation Somas mit dem Mond.[338] Geldner (1951,3: 268) übersetzt entsprechend: „und in den Schoß dieser Sternbilder ist Soma (der Mond) gestellt". Die rituelle Ebene wird nicht

336 Auch unter anderem Oberlies (2012: 393 Fn. 205) versteht RV 7.104.8 als Fluch.
337 Oberlies (2012: 182) entnimmt RV 7.104.9, dass „in deren [*scil.* Nirṛtis] Schoß einzugehen völlige Vernichtung bedeutet".
338 Siehe Haas (1862: 270), Weber (1862: 178 f.), Ludwig (1883: 394), Griffith (1892: 266), Oldenberg ([1]1894: 184 = [2]1917: 177), Geldner (1951,3: 268), O'Flaherty (1981: 272), vgl. Elizarenkova (1999: 483).

berücksichtigt. Die Reduktion der Bedeutungsebenen zeigt sich insbesondere, wenn *upástha* nicht wörtlich mit „Schoß“[339] wiedergegeben wird, sondern rein räumlich mit „Mitte/Mittelpunkt“.[340]

**Strophe 3: Zerschmettern der Soma-Pflanze**

*sómam manyate papivā́n*
*yát sampiṃ́ṣántı̥y óṣadhim* |
*sómaṃ yám brahmā́ṇo vidúr*
*ná tásyāśnāti káś caná* || 3 ||

Den Soma trägt der, der getrunken hat, in seinem inneren Sinn,
wenn sie die Pflanze zusammenschlagen.
Den Soma, den die Priester erkannt haben,
von dem isst niemand (A. KP.).

Die dritte Strophe des Sūryāsūkta ist wahrscheinlich als Rede der Aśvins konzipiert. Ich komme zu dem Analyseergebnis, dass die göttlichen Zwillinge mit ihr die implizite Anweisung zum Zerschmettern der Soma-Pflanze geben. Es geht dabei um die Pflanze aus dem Wassergefäß, das Sūryā meiner Interpretation zufolge den Aśvins bei ihrer Selbstwahl gegeben hat. Durch diese Gabe hat sie die Aśvins zu ihren Bräutigamen bestimmt; und die Zwillingsgötter haben die Wahl akzeptiert, indem sie das Wassergefäß an ihre Lippen gesetzt und daraus getrunken haben. Anschließend haben sie den Soma-Stängel in das Wasser gelegt. Auf diese Weise haben die Aśvins ihre (Lebens-)Kraft an den Soma-Stängel gebunden, sich sozusagen mit diesem identifiziert.[341] Diese Identität dürften die Aśvins in ihrem inneren Sinn tragen, während (*yád*) die Soma-Pflanze unter Aufwendung einiger Brutalität von den Priestern zerschmettert wird. Die Bräutigame selbst sind also die Opfersubstanz. Sie werden von den Priestern erschlagen und sie selbst sollen zur Bekräftigung ihres Eides als Opfer dargebracht werden. Ich nehme an, dass die Priester in dem ‚unsterblichen‘ Saft, der aus der zerschmetterten Pflanze fließt, die Patrilinie der Aśvins erkennen. Da der bisher ungeseihte Saft jedoch noch Fasern der ‚sterblichen‘ Pflanze enthält, soll er noch nicht

339 Siehe Weber (1862: 178), Hillebrandt (1891: 302), Winternitz (1892b: 74), Oldenberg ([1]1894: 184 = [2]1917: 177), Geldner (1951,3: 268), Renou (1956: 81), Elizarenkova/Syrkin (1965: 184), O’Flaherty (1981: 267), Elizarenkova (1999: 220), Sakamoto-Gotō (2010: 1122), Jamison/Brereton (2014: 1521).

340 Siehe Haas (1862: 270), Ludwig (1876: 534), Graßmann (1877: 480), Wilson (1888: 223) „vicinity“, Griffith (1892: 266).

341 Siehe meine Ausführungen zu *pāda* 7c, 8a und 9a des Sūryāsūkta.

getrunken werden – weder von den Priestern, noch von den Bräutigamen, denn seine Konsumption ergäbe wohl keinen unilinearen Sohn, sondern einen Nachkommen, der der Patrilinie des Erzeugers sowie der Patrilinie des maternalen Großvaters angehören würde.

In der indologischen Literatur wird die dritte Strophe des Sūryāsūkta – wie bereits die vorhergehende Strophe – als Ausdruck der verschiedenen Identitätsebenen Somas verstanden. Mehrere IndologInnen zeigen sich überzeugt, dass mit den Worten der ersten Zeile die irdische Soma-Pflanze gemeint ist, mit den Worten der zweiten Zeile dagegen der mit Soma identifizierte Mond, der Göttertrunk.[342] Bereits Haas (1862: 270) erklärt: „[Den Mond] genießt man nicht und man presset ihn nicht in den Geräthen". Vergleichbar schreibt O'Flaherty (1981: 272): „Verses 3–5 play upon the different Somas: the plant that is pressed, the god that the Brahmins know, […]".[343] Die Opposition zwischen der ersten und zweiten Zeile ist im Sanskrit-Text jedoch nicht gegeben. Meiner Analyse zufolge geht es in beiden Zeilen vielmehr dezidiert um denselben Soma.

### *Pāda* 3a: Tragen des Soma-Trunkes im inneren Sinn

Mit dem *pāda* 3a verkünden die Aśvins, dass der, der getrunken hat (*papivánt*), an Soma denkt (√*man*). Damit ist wahrscheinlich gemeint, dass jeder, der aus dem Wassergefäß getrunken hat, in dem sich der Soma-Stängel befindet, diesen Soma in seinem inneren Sinn trägt. Es geht dabei wohl um die Aśvins selbst. Ihnen hat Sūryā meiner Interpretation zufolge bei ihrer Selbstwahl das Wassergefäß gegeben und sie haben von diesem Wasser getrunken und geschworen, die alleinigen Erzeuger von Sūryās Kind zu sein (*pāda* 8a). Nach Schwören dieses Eides haben sie die Soma-Pflanze in das Wassergefäß hineingelegt (*pāda* 9a). Durch den Trunk haben sich die Aśvins mit Soma identifiziert und Soma also sozusagen zu ihrem „Namen" gemacht. Auf diese Identität scheinen sich die Aśvins mit dem *pāda* 3a zu berufen.

Die ersten beiden Strophen des Liedes RV 1.24 treffen eine dem *pāda* 3a des Sūryāsūkta vergleichbare Aussage. In diesen Strophen wird der im Ṛgveda einige Male belegte Ausdruck *nā́ma* √*man*, „sich den Namen in den inneren Sinn bringen",[344] verwendet.

342 Siehe Haas (1862: 270), Weber (1862: 179), Wilson (1888: 223 f.), Griffith (1892: 267), Renou (1956: 244), Elizarenkova/Syrkin (1965: 176), O'Flaherty (1981: 272), Sakamoto-Gotō (2010: 1122), vgl. Jamison/Brereton (2014: 1519).

343 Siehe auch Renou (1956: 244), der in den ersten fünf Strophen ein „exorde sur Soma sous ses diverses formes : divinité, plante ou liqueur, enfin lune" sieht.

344 Siehe RV 1.24.1 f., 1.84.15, 4.1.16, 4.39.4, 8.11.5, 10.12.6, 10.64.1, 10.68.7.

RV 1.24.1 f.:
*kásya nūnáṃ katamásyāmṛ́tānām*
*mánāmahe cā́ru devásya nā́ma* |
*kó no mahyā́ áditaye púnar dāt*
*pitáraṃ ca dṛśéyam mātáraṃ ca* |1|

*agnér vayám prathamásyāmṛ́tānām*
*mánāmahe cā́ru devásya nā́ma* |
*sá no mahyā́ áditaye púnar dāt*
*pitáraṃ ca dṛśéyam mātáraṃ ca* |2|

1. An wessen [wollen wir] nun, an wessen unter den Unsterblichen
wollen wir denken, an [welches] Gottes lieblichen Namen?
Wer gibt uns der großen Aditi zurück?
Den Vater möchte ich sehen und die Mutter.

2. An Agnis [wollen] wir, an des ersten der Unsterblichen
wollen wir denken, an des Gottes lieblichen Namen.
Er gibt uns der großen Aditi zurück.
Den Vater möchte ich sehen und die Mutter (A. KP.).

Mit diesen Strophen richtet sich der Sprecher des Liedes hilfesuchend an Agni. Offenbar hat der Sprecher einen Eid abgelegt, um seine Abstammung und damit seine Identität unter Beweis zu stellen.[345] Er bringt sich den Feuergott Agni in den Sinn – ähnlich wie die Aśvins Soma in ihrem Sinn tragen – und hofft, dass seine „verinnerlichte" Identität mit Agni dazu führen wird, dass er von Aditi für unschuldig befunden wird und Vater und Mutter sehen wird. Wahrscheinlich geht es um die Identität des Sprechers mit dem Feuer, das sein Hausfeuer werden soll. Wenn diese Identität priesterlich anerkannt wird, dürfte seine Abstammung als gesichert gelten. Dann hat der Sprecher seinen assertorischen Eid erfolgreich verwirklicht, dann wird er in „Aditis Schoß" gelangen und dann wird er die Eltern sehen, also sowohl die primordialen, oft als Vater und Mutter benannten Eidzeugen Himmel und Erde, als auch seine konkreten Eltern. Die restlichen Strophen des Liedes richten sich an Savitṛ und Varuṇa. Zum Schluss bittet der Sprecher Varuṇa um Lösen der Schlingen/Schauen (*pā́śa*, ebd. 15a). Dieses Bild symbolisiert das erfolgreiche Überstehen eines Eides.

345 Geldner (1951,1: 24) sieht in diesem Lied dagegen die „Bitte für einen Schwerkranken". Jamison/Brereton (2014: 119) ziehen die von Varuṇa verursachte Wassersucht in Betracht – was auf den Eid verweist (siehe Oberlies 2012: 139).

Unter meinen VorgängerInnen fasst nur Wilson (1888: 223) *sómam* – meines Erachtens richtig – als Objekt zu *manyate* auf. Allerdings verschränkt er in seiner Übersetzung des Sūryāsūkta den *pāda* 3a mit dem *pāda* 3b, sodass sich ein abweichender Sinn ergibt: „He who has drunk thinks that the herb which men crush is the *Soma*“. Alle anderen IndologInnen, die das Sūryāsūkta übersetzen, fassen *sómam* als direktes Objekt zu *papivā́n* auf.[346] Zu letzterem Wort erklärt Ludwig – seine eigene, noch Haas und Weber folgende, präsentische Übersetzung des Partizips Perfekt *papivā́n* korrigierend – recht ausführlich:

> [B]ei der gewönlichen übersetzungsweise ist das perf. prtc. auffällig; wir übersetzen daher jetzt: ‚den soma meint bereits [mancher] getrunken zu haben, wenn man das kraut zerstampft‘, d. i. er glaubt sich schon ganz sicher des [wirklichen] soma, wenn er die Vorbereitungen für den vermeintlichen soma sieht (Ludwig 1883: 394 f.).

Diese Interpretation ist bis heute unangefochten, obgleich die Wortstellung – *sómam manyate papivā́n* – dagegen spricht, *sómam* als direktes Objekt zu *papivā́n* aufzufassen. Die vorliegende Arbeit kann außerdem wahrscheinlich machen, dass auch der sich ergebende Sinn gegen diese Interpretation spricht.

**_Pāda_ 3b: Zusammenschlagen der Soma-Pflanze**

Der *pāda* 3b des Sūryāsūkta spricht vom Zusammenschlagen einer Pflanze (*óṣadhiṃ sám √piṣ*). Aller Wahrscheinlichkeit nach ist das Ausschlagen des Soma-Stängels gemeint, den die Aśvins der ersten Strophe des Sūryāsūkta zufolge auf die blutige Rindshaut gelegt haben; als Agens zum Zusammenschlagen dürften die im nachfolgenden *pāda* genannten Priester (*brahmán*) zu ergänzen sein. Es ist ungewöhnlich, dass das Moment der „Tötung“ Somas so deutlich benannt wird. Die unverblümte Nennung dieses Moments begründet sich meines Erachtens darin, dass die Soma-Pressung des Sūryāsūkta ein Eidopfer ergänzt, bei dem die blutige, gewaltvolle Tötung zentral zu sein scheint. Das Opfertier wird auf die gleiche Weise getötet, mit der der Eidleistende – sollte sich sein Eid als Meineid herausstellen oder er Eidbruch begehen – gestraft wird.

Zum einen spricht RV 10.136.7 von einer Gift[-Pflanze], die genau wie der Soma-Stängel des Sūryāsūkta „zerschmettert“ (*√piṣ*) wird – um als Eidopfer dargebracht zu werden –, zum anderen ist mehrfach die Rede davon, dass Indra den Karren

346 Siehe Haas (1862: 270), Weber (1862: 179), Ludwig (1876: 534), Graßmann (1877: 480), Hillebrandt (1891: 302), Griffith (1892: 267), Oldenberg ([1]1894: 184 = [2]1917: 177), Geldner (1951,3: 268), Renou (1956: 81), Elizarenkova/Syrkin (1965: 184), O’Flaherty (1981: 267), Elizarenkova (1999: 220), Sakamoto-Gotō (2010: 1122), Jamison/Brereton (2014: 1522).

der atemberaubend schönen Göttin Uṣas bzw. die Göttin Morgenröte selbst „zusammenschlägt“ (*sám √piṣ*).[347]

> RV 2.15.6ab:
> *sódañcaṃ síndhum ariṇān mahitvā́*
> *vájreṇā́na uṣásaḥ sám pipeṣa* |
>
> [Indra] ließ durch [seine] Größe den Fluss nach oben strömen.
> Mit [seiner] Keule zerschmetterte er Uṣas’ Karren (A. KP.).

Tentativ nehme ich an, dass es bei der gewaltvollen Auseinandersetzung zwischen Indra und Uṣas,[348] um Folgendes geht: Indra weiß nicht, dass Uṣas seine (Halb-) Schwester ist und bewirbt sich bei ihrer Selbstwahl um sie. Anders als Indra ist Uṣas ihre Verwandtschaft mit Indra bekannt, aber sie erwählt ihn dennoch zu ihrem Bräutigam.[349] Er nimmt die Wahl an und bekräftigt seinen Eid mit einem Opfer. Um dieses Opfer darzubringen, erschlägt er Uṣas’ „Karren“, d. h. eines der beiden Rinder, die vor Uṣas’ Karren gespannt sind. Allerdings bestätigt das Eidopfer Indra nicht als Uṣas’ wahren Bräutigam,[350] sondern legt offen, dass er Uṣas’ (Halb)Bruder ist. Diese Schmach[351] veranlasst Indra zum Zerschmettern der Göttin Morgenröte.[352] Dieses Zerschmettern dürfte also Indras Rache und Strafe dafür sein, dass Uṣas’ ihn getäuscht und zum Meineid verleitet hat.

In der mit dem Sūryāsūkta beschäftigten, indologischen Literatur wird nicht vermerkt, wie ungewöhnlich es ist, dass das „Zusammenschlagen“ der Soma-Pflanze Erwähnung findet. Vielmehr wird der Vorgang mit dem regulären

347 Siehe RV 2.15.6, 4.30.9–11, vgl. 10.138.5.

348 Die gewaltvolle Auseinandersetzung zwischen Indra und Uṣas gilt in der Indologie als „[s]eltsamer Mythos“ (Geldner 1951,1: 458, siehe auch Oberlies 2012: 172) und „extremely enigmatic tale“ (Brereton/Jamison 2020: 94). Auch Witzel et al. (2013: 500 f.) sind der Ansicht, dass „die Einzelheiten [des Streits] unbekannt bleiben“, bieten aber eine realweltliche Erklärung. Sie sind der Ansicht, dass mit Uṣas „die Herrscherin eines matriarchalen Stammes in der Gegend der Vipāś gemeint“ ist und es im Lied RV 4.30 um einen Territorialkampf geht.

349 Offenbar aus diesem Grund wird Uṣas RV 4.30.8 als „nach schlimmem Zorn strebende [Frau]“ (*durhaṇāyú*) bezeichnet. Sie gleicht hier Yamī, die ihren Zwillingsbruder Yama zum Inzest zu überreden versucht (siehe RV 10.10).

350 Der wahre Erzeuger von Uṣas’ Nachkommen – den Aṅgiras – ist Dyaus, der sich an Uṣas, seiner eigenen Tochter, vergangen hat (RV 1.71, 4.2.15).

351 Indra wird RV 8.2.20 mit einem „prachtlosen Schwiegersohn“ verglichen (*aśrīrá iva jā́mātā*).

352 Siehe RV 4.30.8 f.

Auspressen Somas gleichgesetzt. Manche IndologInnen geben das gewaltvolle Verb *sám √piṣ* sogar mit „auspressen/pressen“ wieder.[353]

### *Pāda* 3c: Erkennen des Soma-Saftes

Der *pāda* 3c spricht davon, dass die Priester „Soma erkennen“ (*sómam √vid²*). Auf handlungspraktischer Ebene dürfte damit gemeint sein, dass die Priester den Saft, der aus der im vorhergehenden *pāda* genannten, zerschmetterten Soma-Pflanze herausfließt, in den Blick nehmen. Weiter scheint es dann darum zu gehen, dass die Priester in diesem Saft die Gestalt der Männer, die diesen Soma – wie der *pāda* 3a es formuliert – in ihrem inneren Sinn tragen (*sómam √man*), sehen können oder deren Namen in dem Geräusch der aufschlagenden Presssteine[354] hören können. Ich nehme an, dass die Priester auf diese Weise den wahren Erzeuger von Sūryās Nachkommenschaft ‚in‘ dem Soma-Saft finden (*√vid¹*).

Vergleichbar fokussieren auch andere Belegstellen des Verbes *√vid*, „(1.) finden; (2.) erkennen“, die Frage, welche konkreten Informationen der Soma-Saft preisgibt. Dies sind Antlitz/Gestalt (*ánīka/rūpá*), Name (*nā́man*) und Abstammung (*jániman* etc.).[355] Jede der betreffenden Belegstellen ließe sich hier gewinnbringend besprechen; aus Platzgründen kann ich nur eine zitieren.

> RV 7.87.4:
> *uvā́ca me váruṇo médhirāya*
> *tríḥ saptá nā́maā́- ghnyā bibharti* |
> *vidvā́n padásya gúihyā ná vocad*
> *yugā́ya vípra úparāya śíkṣan* ||
>
> Mir, dem Weisen, hat Varuṇa kundgetan:
> ‚Die [Kuh], die nicht getötet werden darf, trägt dreimal sieben Namen.
> Wer [dieser Namen] des Hufabdrucks kundig ist, soll sie wie zu verbergende [Namen] sprechen,
> [wenn] er für die spätere Generation als zitternder [Ekstatiker] fähig sein will‘ (A. KP.).

353 Siehe Haas (1862: 270), Weber (1862: 179), O’Flaherty (1981: 267/272).

354 Die Vorstellung, dass die Presssteine „sprechen“, ist mehrfach belegt (zu *√vad* siehe RV 1.83.6, 1.135.7, 5.31.12, 5.37.2, 8.34.2, 10.36.4, 10.94.1/2, zu *√vac* 5.25.8, 10.64.15, 10.100.8, zu *vā́c* 5.36.4, 10.76.6, 10.94.1, zu *vagnú* 1.84.3, zu *ráva* 10.94.12, zu *upabdá* 7.104.17).

355 Zu *ánīka* mit *√vid* siehe RV 4.5.9; zu *rūpá* 9.68.6, 10.169.3; zu *nā́man* 4.1.16, 5.5.10, 8.41.5, 9.87.3, 10.45.2, 10.54.4, 10.169.2, 10.123.4; zu *jániman* 3.31.8, 4.27.1, 6.15.13, 8.46.12, zu *jánman* 7.10.2, 9.81.2, zu *janús* 1.139.9, 7.56.2, zu *janítra* 7.34.2.

Mir scheint, dass es sich bei dem „weisen“ Sprecher dieser Strophe um einen Mann handelt, der den im Sūryāsūkta genannten Priestern vergleichbar ist. Er gibt an, Varuṇas Rat erhalten zu haben. Der gefürchtete Gott habe ihm verkündet, dass die Kuh dreimal sieben Namen trage (√*bhṛ*), d. h. mit einem Kalb trächtig gehe.[356] Es dürfte also um die Namen der patrilinearen Vorfahren des noch ungeborenen Kalbes gehen, d. h. den Namen seines direkten Erzeugers sowie dessen Vorfahren.[357] Varuṇa räumt ein, dass man Wissen über diese Namen erlangen kann (√*vid*),[358] offenbar indem man den aus der zerschmetterten Soma-Pflanze geflossenen Saft in den Hufabdruck der trächtigen Kuh gießt.[359] Durch dieses – meines Erachtens mit einem Eid gekoppelte – Opfer sollen wahrscheinlich die Namen sichtbar werden, die so „verborgen“ sind wie das noch ungeborene Kalb im Mutterleib „verborgen“ ist. Entsprechend gemahnt Varuṇa den Sprecher obiger Strophe daran, dass die dreimal sieben Namen wie die verborgenen Namen geheim zu halten sind.[360] Nur so könne der Weise auch für spätere Generationen als Priester tätig sein. Ich nehme an, dass die Priester das Wissen um die Patrilinien halten. Die Offenlegung dieses Wissens würde die Priesterdienste entsprechend obsolet machen.

In der indologischen Literatur wird der *pāda* 3c des Sūryāsūkta üblicherweise auf die kosmologische Ebene bezogen. Mehrere IndologInnen zeigen sich der Auffassung, dass mit dem Soma, den die Brahmanen kennen, der Mond oder der Gott Soma gemeint ist.[361] Weber (1862: 179) entnimmt der Formulierung weiter, dass „[d]er Name Soma zur Bezeichnung des Mondes […] zur Zeit dieses Verses wohl noch neu, erst noch ein Eigenthum der Priester gewesen sein [muß]“.[362] Die kosmologische Interpretation lässt den *pāda* 3c als Opposition zu den *pādas* 3ab erscheinen, die von dem Zerschmettern der Soma-*Pflanze* handeln. Mehrere IndologInnen machen diese wahrgenommene Opposition in ihren Übersetzungen

356 Das Verb √*bhṛ*, „tragen“, wird im Ṛgveda mehrfach mit *gárbha*, „Leibesfrucht“, oder *vatsá*, „Kalb“, oder Vergleichbarem als direktem Objekt verwandt (siehe RV 3.46.5, 3.55.4, 4.18.4, 5.2.2, 5.47.5, 6.66.3, 6.67.4, 7.4.5, 10.17.2, 10.27.16).

357 Jamison/Brereton (2014: 992 f.) sehen in der Kuh dagegen die „Rede“ und in den Namen deren Spuren.

358 RV 8.41.5c betont, dass Varuṇa die verborgenen, geheimen Namen der Kuh kenne (*véda nā́māni gúhyā*). RV 9.87.3cd verkündet, dass Soma die verborgenen, geheimen Namen findet (*viveda … apīcyàṃ gúhyaṃ nā́ma gónām*).

359 Zu *padá* mit √*vid* siehe RV 1.25.7, 1.72.6, 1.105.1, 1.164.7, 4.1.16, 4.5.3, 7.87.4, 10.53.10.

360 Zum Finden der dreimal sieben Namen siehe RV 1.72.6, 4.1.16, 7.87.4, zum Finden der geheimen Namen RV 8.41.5, 9.87.3.

361 Siehe Weber (1862: 179), Ludwig (1883: 395), Griffith (1892: 267), Oldenberg ([1]1894: 184 = [2]1917: 177), Renou (1956: 244) „*soma-lune* ou soma-divinité“, Elizarenkova/Syrkin (1965: 176), Sakamoto-Gotō (2010: 1122). Vergleichbar ist O’Flaherty (1981: 272) der Auffassung, dass es um Soma als Gottesgestalt geht.

362 Siehe auch Oldenberg ([1]1894: 184 = [2]1917: 177).

durch Einfügung der Konjunktion „doch/aber“ explizit.[363] Im Sanskrit-Text findet sich diese Opposition nicht. Vielmehr sind die *pādas* 3a und 3c einander durch die Anapher *sómam …* gleichgeordnet.

Das Verb *vidúḥ* wird invariabel mit „kennen, wissen“ übersetzt.[364] Auch Graßmann (1877: 480) spricht von dem „Soma, den der Priester kennt“, obgleich er in seinem Wörterbuch zu *vid²* erklärt: „*erkennen* [vgl. 1. vid], ursprünglich ‚geistig finden, d. h. erkennen, begreifen‘, daher im Perfekt ‚erkannt, begriffen haben = kennen, wissen‘“ (GRA s. v. *vid²*).[365] Mayrhofer (EWA s. v. *VED*) übersetzt dagegen zwar *véda* mit „Kenntnis, Einsicht, […]“, gibt für √*vid²* aber nur „wissen, kennen“ als Bedeutung an. Und Kümmel (2000: 495) spricht sich explizit gegen eine ingressive Bedeutung „erfahren, merken“ oder „erfinden“ aus. Ihm zufolge fungiert „[d]er Perfektstamm *véd-/vid-*$^{a}$ […] im Vedischen von Anfang an als Präsensstamm der Bedeutung ‚wissen‘“. Mit der vorliegenden Arbeit komme ich zu dem Ergebnis, dass das Sūryāsūkta gegen diese Deutung spricht: Das Wissen wird im Opfer „gefunden“.

### *Pāda* 3d: Nicht-Konsumption des ungeseihten Soma-Saftes

Mit dem *pāda* 3d stellen die Aśvins fest, dass keiner etwas von dem Soma zu sich nimmt (√*aś*). Damit dürfte gemeint sein, dass weder die Priester, die dem vorhergehenden *pāda* zufolge die Namen im Soma erkannt haben, noch gar die Bräutigame selbst von dem Soma-Saft trinken werden. Diese Konsumptionsverweigerung begründet sich wahrscheinlich darin, dass der Saft noch ungeseiht ist. Er enthält also Pflanzenfasern (*śárya*), die erst durch das Seihen aus dem Saft herausgefiltert werden.[366] Die Pflanze gilt als sterbliche Hülle des unsterblichen Saftes. Weiter scheint die sterbliche Pflanze den Tod der Brautnehmer-Patrilinie zu implizieren, der unsterbliche Saft dagegen das Fortdauern dieser Patrilinie.[367] Da das hochzeitliche Eidopfer – so meine Interpretation – dazu dient, die Unsterblichkeit der Brautnehmer-Patrilinie – durch Ausschluss der Patrilinie des

363 Nur Wilson (1888: 223) macht die Konjunktion durch Klammern als Einfügung erkennbar, andere IndologInnen fügen sie ohne Klammern ein (siehe Graßmann 1877: 480, Hillebrandt 1891: 302, Oldenberg ¹1894: 184 = ²1917: 177, Renou 1956: 81, O’Flaherty 1981: 267 und Jamison/Brereton 2014: 1522).

364 Siehe Weber (1862: 179), Graßmann (1877: 480), Zimmer (1879: 276), Wilson (1888: 223 f.), Griffith (1892: 267), Geldner (1951,3: 268), Renou (1956: 82), Elizarenkova/Syrkin (1965: 184), O’Flaherty (1981: 267), Elizarenkova (1999: 220), Jamison/Brereton (2014: 1522), vgl. Ludwig (1876: 534).

365 Siehe auch PW (s. v. *vid*).

366 Siehe RV 9.14.4, 9.68.2. Ansonsten ist *śárya*, „Pfeil, Geschoß, Somastengel“ (EWA s. v. *śará*), nur RV 1.119.10 belegt.

367 RV 9.14.4 bezeichnet die Pflanzenfasern entsprechend als *tā́nva*, d. h. dem fortdauernden Wesen (*tanú*) der Patrilinie des Erzeugers anhaftend (zur Übersetzung von *śáryāṇi tā́nvā* mit „an seinem Leibe anhaftenden Stacheln“ siehe Geldner 1951,3: 20).

maternalen Großvaters – herzustellen, darf der mit „Stacheln“ verunreinigte Saft nicht konsumiert werden.

Auch das berühmte Rätsellied RV 1.164 verwendet das Verb √*aś*, „essen“, in verneinter Form. Der Kontext ist wahrscheinlich ein Eidopfer, das den Opferherrn an seine Patrilinie anbinden soll.[368]

> RV 1.164.20:
> *dᵤvá suparṇá sayújā sákhāyā*
> *samānáṃ vṛkṣám pári ṣasvajāte |*
> *táyor anyáḥ píppalaṃ svādᵤv áttᵢy*
> *ánaśnann anyó abhí cākaśīti ||*
>
> Zwei gut beflügelte [Büffelbullen], zusammen angespannte Freunde,
> umarmen denselben Baum.
> Von den beiden isst der eine die süße Feige;
> ohne zu essen, schaut der andere zu (A. KP.).

Die Strophe 20 spricht von zwei „gut Beflügelten“; ich denke, dass damit Blätter tragende Soma-Stängel gemeint sind, die als Substitut für die anlässlich eines Eidopfers getöteten Büffelbullen (*mahiṣá/vṛṣana*) dienen.[369] Mit diesem Paar dürfte der Dichter den ungeseihten Soma-Saft meinen, der sich aus der unsterblichen Flüssigkeit und den sterblichen Pflanzenfasern zusammensetzt und die beiden Patrilinien repräsentiert. Der *pāda* 20b verkündet, dass die beiden Büffel denselben Baum umarmen; mir scheint, dass dieses Bild auf die Abstammung – den Stammbaum – einer Person verweist, die prinzipiell noch beiden Patrilinien angeschlossen werden könnte. Die *pādas* 20cd sprechen von der Teilung des Büffelpaares: Der eine – die Patrilinie des Erzeugers symbolisierende – Büffel isst (√*ad*) von der süßen Feige, der andere – die Patrilinie des maternalen Großvaters symbolisierende – Büffel isst nicht (√*aś*) davon.[370] Mit diesem Bild scheint der Dichter zugleich die Seihung des anlässlich eines Abstammungseides ausgepressten Soma-Saftes zu umschreiben: Wer der maternalen Patrilinie folgt, geht leer aus. Nur die unsterbliche Flüssigkeit bringt ihren Konsumenten zu der die unsterbliche Patrilinie des Erzeugers symbolisierenden Frucht des Stammbaumes.

---

368 Zu den Strophen RV 1.164.20–22 vgl. Norelius (2016), der die Vorstellung vom Weltenbaum fokussiert und in den beiden Vögeln Sonne und Mond sieht.

369 Von Soma als „(gut) beflügeltem Büffel“ sprechen unter anderem auch RV 9.82.3a (*mahiṣásya parṇínaḥ*) und RV 10.28.10 (*suparṇá … mahiṣáḥ*), von Soma als „gut beflügeltem Bullen“ RV 5.47.3 (*ukṣá … suparṇáḥ*) und 9.71.9 (*ukṣéva … divyáḥ suparṇáḥ*) und von Soma als „gut beflügeltem Stier“ RV 10.114.3 (*suparṇá vṛṣaṇā*). Der Kontext dieser Textstellen ist der des Eidopfers.

370 Siehe auch RV 10.27.18.

So heißt es in der Strophe 22 desselben Liedes: „Zu der [süßen Feige] hinauf wird nicht reichen, wer [seinen] Vater nicht kennt“.[371]

In der indologischen Literatur wird der *pāda* 3d des Sūryāsūkta – wie bereits der vorhergehende *pāda* – üblicherweise auf die kosmologische Ebene bezogen. Manche IndologInnen sehen in dem Soma, der nicht getrunken wird, den Mond, weil dieser eben nicht getrunken werden kann.[372] Zugleich wird aber – bezüglich der Strophe 5 die Vorstellung angeführt, dass Soma der Mond ist, eben weil er von den Göttern scheinbar ausgetrunken wird und dann doch wieder voll wird. Ludwig (1883: 395) verzeichnet entsprechend, dass „der anlaß zu einer immerhin so paradoxen behauptung (der brahmana trinkt ja doch vom soma) nicht recht ersichtlich [ist]“. Er sucht diese „schwirigkeit“ zu beheben, indem „wir kaścana durch pārthivaḥ str. 4. uns erklären“. Auch der Atharvaveda lese in beiden Strophen *pārthivaḥ*. Alternativ zieht Ludwig in Betracht, *ná káś caná* als „nicht jeder beliebige“ zu verstehen. Vergleichbar schreibt Wilson (1888: 224 Fn. 1) – Sāyaṇa zitierend – zum *pāda* 3d: „If Soma be taken as the moon, ‘no one’ here will mean ‘no one but the gods’“.

### Strophe 4: Seihen des Soma-Saftes

*āchádvidhānair gupitó*
*bā́rhataiḥ soma rakṣitáḥ* |
*grā́vṇām íc chṛṇván tiṣṭhasi*
*ná te aśnāti pā́rthivaḥ* || 4 ||

Von denen, deren Zuteilung die Bedeckung ist, [wirst du] behütet,
von denen, die zum Hohen gehören, [o] Soma, [wirst du] bewacht.
Das eben den Presssteinen [Zugehörige] hörend, stehst du,
von dir isst kein Irdischer (A. KP.).

Die vierte Strophe des Sūryāsūkta bildet das ‚helle‘ Gegenstück zur ‚dunklen‘ Strophe drei. Wahrscheinlich ist sie als Rede des Brautgebers Savitṛ konzipiert. Savitṛ wendet sich mit den Worten dieser Strophe direkt an Soma und damit implizit an die nach meiner Interpretation mit diesem verbundenen Aśvins. Savitṛ versichert Soma, dass dieser behütet und beschützt werde. Ich komme zu dem Analyseergebnis, dass damit auf handlungspraktischer Ebene die gold-gestützte Seihung des Soma-Saftes gemeint ist, der aus der zerschmetterten Pflanze geflossen ist. Dieser Saft enthält noch Pflanzenfasern, also Teile der im Prozess

371 Siehe RV 1.164.22d: *tán nón naśad yáḥ pitáraṃ ná véda* ||
372 Siehe Haas (1862: 270), Hillebrandt (1891: 302), Elizarenkova/Syrkin (1965: 176), Sakamoto-Gotō (2010: 1122).

des Ausschlagens ‚getöteten' Soma-Pflanze. Durch die Seihung werden die Fasern von der als unsterblich verstandenen Flüssigkeit getrennt. Der geseihte Saft repräsentiert meines Erachtens das Überdauern der Brautnehmer-Patrilinie in Sūryās Kind. Erst nach Ablegen des sterblichen Teils, der das Abreißen dieser Patrilinie impliziert, darf der Saft getrunken werden. Letztlich müssen die zu *einem* Menschen gewordenen Aśvins diesen Saft trinken (siehe Str. 45). Dieser Trunk wird offenbaren, ob dieser „irdische" Mann der wahre Erzeuger von Sūryās Nachkommen ist. Zunächst aber trinkt, so der *pāda* 4d, kein Irdischer von diesem Soma-Saft, denn an der Seite der Aśvins stehen die in der vorhergehenden Strophe genannten Priester. Als „nicht-irdische" Personen werden sie den allerersten Teil des Soma-Saftes vorab trinken (Str. 5). Dieses Vorabtrinken ist die erste verschiedener, priesterlicher Sekuritätsmaßnahmen, die insgesamt das Hochzeitsritual konstituieren. Durch diese Maßnahmen scheinen die Priester sicherzustellen, dass ihre Schützlinge tatsächlich die Erzeuger der Nachkommenschaft sind, bevor sie sie ganz am Ende des Rituals den – potenziell todbringenden – Saft trinken lassen.

Die indologischen Interpretationen der Strophe 4 des Sūryāsūkta fokussieren die verschiedenen Identitätsebenen Somas.[373] Es soll um die Unterschiede zwischen dem auf der Erde ausgepressten Soma-Stängel und dem himmlischen, mit dem Mond identifizierten Soma gehen. In diesem Sinn bemüht Weber – wie vor ihm Sāyaṇa und nach ihm viele weitere IndologInnen[374] – die erst in den Brāhmaṇas belegte Vorstellung von den Soma-Wächtern.

> Hier spielt die Vorstellung von den Wächtern des himmlischen Somasaftes (den somapālās Ait. Br. 3, 26 […] somarakshās Śatap. 3,6,2,9.9,3,18. Pañcav. 9, 5, 4) herein, die hier auch auf den Mond übertragen werden: darum braucht er sich nicht vor dem Schalle der Steine, welche beim Somaopfer die Somastengel zerklopfen, zu fürchten: jene Wächter lassen ihm nichts anhaben (Weber 1862: 179 f.).

Warum der als Mond vorgestellte, himmlische Soma des Schutzes bedürftig sein soll, wird indes weder von Weber noch von späteren IndologInnen hinterfragt.

373 Siehe Haas (1862: 270), Weber (1862: 179 f.), Ludwig (1883: 395), Hillebrandt (1891: 302), Geldner (1951,3: 268), O'Flaherty (1981: 272), Elizarenkova (1999: 483), Jamison/Brereton (2014: 1519).

374 Siehe Wilson (1888: 224 Fn, 2), Griffith (1892: 267), Geldner (1951,3: 268), Elizarenkova (1999: 483), O'Flaherty (1981: 272), vgl. Renou (1956: 244; 1967: 144).

### *Pāda* 4a: Behüten des Soma-Saftes durch ein Goldstück

Mit dem *pāda* 4a wird Soma zugesichert, dass er von denen, „deren Zuteilung die Bedeckung ist" (*āchádvidhāna*), behütet werde (√*gup*). Wahrscheinlich sind mit den *āchádvidhāna* die in der vorhergehenden Strophe genannten Priester gemeint. Der Brautgeber Savitṛ versichert diesen Priestern, dass ihnen die „Bedeckung" (*āchád*) als ihr Anteil am Opfer – als ihre Dakṣiṇā – zugeteilt ist (*ví* √*dhā*). Auf materieller Ebene dürfte es sich bei dieser Bedeckung um das Goldstück handeln, das Savitṛ nach meiner Interpretation bei Sūryās Selbstwahl in das mit Soma-haltigem Wasser gefüllte Gefäß gelegt hat (siehe *pāda* 10b). Dieses Goldstück repräsentiert das Selbst des Brautgebers. Durch Hineingeben des Goldstücks ins Schwurwasser hat Savitṛ den Anspruch aufgegeben, den er im Namen seiner Patrilinie auf Sūryās Nachkommenschaft hätte erheben könnte. Das Wassergefäß, in dem sich der Soma-Stängel und das Goldstück befinden,[375] wurde von der Brautnehmerpartei verwahrt und zur Hochzeit wieder mitgebracht.[376] Nachdem die Priester den Soma-Stängel zu Beginn der Hochzeit zerschmettert haben, wird ihnen das Goldstück zugeteilt. Diese Zuteilung scheint Voraussetzung der nun anstehenden Seihung des Soma-Saftes zu sein, die die Fasern aus dem Saft entfernen soll, die das Ende der Brautnehmer-Patrilinie zu implizieren scheinen. Ich denke, dass die Priester, indem sie das Goldstück an sich nehmen, den Anspruch zu bannen suchen, den Savitṛ auf Sūryās Nachkommenschaft erheben könnte. Auf diese Weise behüten (√*gup/pā*) die Priester den unsterblichen Soma-Saft, ‚in' dem sich nach Vorstellung der vedischen Theologen die unsterbliche Patrilinie des Erzeugers befindet, und sie behüten die Aśvins als Repräsentanten dieser Patrilinie.

Die Interpretation des *pāda* 4a steht und fällt mit dem Verständnis des ansonsten nicht belegten Kompositums *āchádvidhāna*. Der erste Teil, *āchád*, ist den gebräuchlicheren Begriffen *chadís/chardís*, „Bedeckung, Decke" vergleichbar.[377] Wie diese leitet er sich von dem Verb √*chad*, „bedecken, zudecken, verhüllen" (EWA s. v.) ab. Die folgende Belegstelle ordnet die Bedeckung dem Gott Savitṛ zu.

375 Zur Bezeichnung des *kóśa* als golden vgl. Lüders (1959: 379 f.).

376 Das Goldstück fungiert damit effektiv zugleich als Pfand: Die Brautnehmerpartei kann sich sicher sein, dass der Brautgeber die Braut zwischen Selbstwahl und Hochzeit nicht doch einem anderen Mann zur Frau gibt. Denn die Brautnehmerpartei verwahrt den Priesterlohn, den der Brautgeber benötigt, um seine Tochter eidesstattlich zu verheiraten.

377 Zu *chadís* siehe *pāda* 10b des Sūryāsūkta, zu *chardís* siehe insbesondere RV 8.67.6 und 8.85.5. Mit diesen Strophen werden die Ādityas bzw. die Aśvins um Abdeckung/Schirm für den ermüdeten Soma-Presser bzw. den Sänger angerufen.

RV 4.53.1:
*tád devásya savitúr vā́ryam mahád*
*vṛṇīmáhe ásurasya prácetasaḥ |*
*chardír yéna dāśúṣe yáchati tmánā*
*tán no mahā́ṁ úd ayān devó aktúbhiḥ ||*

Das [ist] des Gottes Savitṛ zu erwählendes, großes [Selbst[378]];
wir erwählen uns des kundigen Asura [Selbst],
durch das er Abdeckung für den Huldiger hält, durch [sein] Selbst.
Die [Abdeckung] hat für uns der große Gott bei den Dämmerungen
aufgerichtet (A. KP.).

Es geht in dieser Strophe um das Selbst des vielfach als golden beschriebenen Gottes Savitṛ. Die Sprecher dieser Strophe erwählen sich dessen goldenes Selbst als „große Wahlgabe“[379] und versichern sich dann, dass Savitṛ sein Selbst als schützende „Abdeckung“ (*chardís*) über sie hält. Damit wird gemeint sein, dass die Gabenempfänger sich Savitṛs Selbst zu der Gabe hinzuwählen; es soll sie schützen.[380] Ich komme zu dem Schluss, dass Savitṛs Selbst auf materieller Ebene durch ein Goldstück repräsentiert wird, das der eigentlichen Gabe zum Schutz des Empfängers beigegeben wird. Es dürfte der „Dakṣiṇā [entsprechen, die] der Wissende zu seinem Panzer macht“.[381]

Der zweite Teil des Kompositums *āchádvidhāna* leitet sich von dem Verb *ví √dhā*, „auseinandersetzen/stellen/legen, verteilen“ ab.[382] Typische Objekte zu *ví √dhā* sind *rátna*, „Gabe“, *rayí*, „Reichtum“, und *vásu*, „Gut“.[383] Und mehrere Belegstellen nennen Savitṛ als direkten oder indirekten Akteur des Verteilens.[384]

---

378 Jamison/Brereton (2014: 637) ergänzen dagegen „thing“, ähnlich Witzel et al. (2013: 203).

379 Zur Zuordnung der Wahlgabe zu Savitṛ siehe meine Ausführungen zu *pāda* 9d des Sūryāsūkta.

380 RV 6.50.8 wird die Hoffnung formuliert, dass Savitṛ „mit [seinen] goldenen Händen schirmend“ (*tráyamāṇo híraṇyapāṇiḥ*) herbeikommen und „dem Huldiger die zu erwählenden [Gaben] aufdecken möge“ (*vyūrṇuté dāśúṣe vā́ryāṇi*).

381 RV 10.107.7: *dákṣiṇāṃ várma kṛṇute vijānán*.

382 Von diesem Verb leitet sich wahrscheinlich auch das umstrittene Wort *vidátha* ab, das dann – ähnlich wie *vidhā́na* – „(festliche) Zuteilung“, bedeutet (siehe EWA s. v.).

383 Zu *rátna* siehe RV 2.38.1, 7.17.7, 7.38.1, 8.93.26; zu *rayí* 7.34.22; und zu *vásu* 6.30.1 f., 7.79.3. Zum anderen werden verschiedene Zeiteinheiten als Objekt genannt (hierzu siehe meine Ausführungen zum *pāda* 18d des Sūryāsūkta).

384 Siehe RV 2.38.1, 5.81.1, 7.38.1. Zu der von Savitṛ vorgenommenen Opferverteilung (*vidátha*) siehe mindestens RV 1.186.1, 3.54.11, 3.56.5–8. Zu *vidátha* siehe meine Ausführungen zu den *pādas* 26d und 27d des Sūryāsūkta.

RV 2.38.1:
*úd u ṣyá deváḥ savitā́ savā́ya*
*śaśvattamā́ṃ tádapā váhnir asthāt |*
*nūnā́ṃ devébhyo ví hí dhā́ti rátnam*
*áthā́bhajad vītíhotraṃ s$_u$vastaú ||*

Und jener Gott Savitar (Antreiber) ist jetzt zur Antreibung
zum vielten Male aufgestanden, der Wagenfahrer, dessen Werk dies ist.
Nun soll er den Göttern die Kostbarkeit verteilen.
Dann gewährt er (dem), der [das] Hotar-Amt befolgt, Anteil am Heil
(Witzel/Gotō 2007: 415).

Es geht in dieser Strophe wahrscheinlich um die Verteilung des Opferertrags.[385] Savitṛ teilt den „Göttern" – damit dürften die Priester gemeint sein – die „Kostbarkeit" zu, also die zugesicherte Dakṣiṇā. Zur selben Zeit erhält der Hotṛ – also der Opferherr – seinen „Anteil am Heil", also die eigentliche Gabe.

In der indologischen Literatur wird der im *pāda* 4a des Sūryāsūkta verwendete Begriff *ā́chádvidhāna* zumeist als Attribut der „Soma-Wächter" verstanden (siehe oben), aber recht unterschiedlich übersetzt. Weber (1862: 179) wählt „Deckungshalter",[386] andere der frühen Indologen legen den Fokus deutlich auf *ā́chád*. So gibt Graßmann (1877: 480) in seiner Übersetzung des *pāda* 4a, „Mit Schutz versehen stehst du da", °*vidhāna* kaum wieder.[387] Dagegen schlägt Hillebrandt (1891: 302 Fn. 1) vor, *ā́chád* insgesamt zu streichen, indem er eine „Corruptel aus *āt ṣaḍvidhānaiḥ?*" vermutet. Oldenberg (1912: 287) wiederum „scheint an dem auch sonst vorliegenden *ā́cchád* so wenig Zweifel wie an *vidhā́na*". Als Übersetzung bietet er „das was die Anordnung von etwas Bedeckendem hat", und erklärt dies mit „was in der betreffenden Form arrangiert ist". Er bezieht dieses Wort also offenbar auf eine bestimmte „Formation" der Soma-Wächter. Manche IndologInnen folgen Oldenbergs Interpretation mehr oder weniger deutlich,[388] andere verstehen *vidhā́na* im Sinne einer „[Aufgaben-]Zuteilung".[389] Zu letzteren zählen

385 Vgl. Geldner (1951,1: 325), dem zufolge diese Strophe besagt, dass „Götter und Menschen […] täglich ihren Anteil" von Savitṛ erhalten.
386 Siehe auch Ludwig (1876: 534) „deckvorrichtungen".
387 Siehe auch Wilson (1888: 224) „coverings".
388 Siehe Elizarenkova/Syrkin (1965: 184) „надежными покровами" („durch verlässliche Abdeckungen"), Sakamoto-Gotō (2010: 1122) „the arrangements for covering (i.e. the sunrays?)".
389 Siehe Geldner (1951,3: 268) „den zu deiner Bedeckung Bestimmten", Renou (1956: 81) „qui ont pour mission de te couvrir", O'Flaherty (1981: 267) „those charged with veiling you", Elizarenkova (1999: 220; 483) „кто поставлен (тебя) скрывать" („wer bestimmt ist, [dich] zu verstecken"), d. h. „Букв. ‚кому приказано (тебя) скрывать'"

auch Jamison/Brereton (2014: 1519), die in dem „puzzling adjective“ *āchádvidhāna*, wenngleich nur „cryptically“, das Zunehmen und Abnehmen des Mondes thematisiert sehen; denn dieser Ausdruck sei „otherwise used for the regulation of the months and seasons (e.g., in vs. 18)“.

***Pāda* 4b: Beschützen des Soma-Saftes durch Seihung**

Mit dem *pāda* 4b wird Soma zugesichert, dass er von den „zum hohen [Schall] Gehörigen“ (*bárhata*) beschützt oder bewacht werde (√*rakṣ*). Wie das im vorhergehenden *pāda* genannte Behüten (√*pā*) umfasst auch das Bewachen Somas den Schutz der mit diesem identifizierten Bräutigame und der nach Vorstellung der vedischen Theologen ‚in‘ dem Saft enthaltenen Genealogie. Ich komme zu dem Schluss, dass mit dem Schützen auf ritueller Ebene die Seihung des noch Pflanzenfasern enthaltenden Soma-Saftes gemeint ist. Durch die Seihung werden die sterblichen Pflanzenfasern von dem unsterblichen Saft getrennt. Mit den „zum hohen [Schall] Gehörigen“ dürften dann – wie mit den im vorhergehenden *pāda* genannten Personen, „deren Zuteilung die Bedeckung ist“ – die Priester gemeint sein. Ihnen dürfte, nachdem sie *pāda* 3b zufolge die Soma-Pflanze zerschmettert haben, auch die Seihung des aus dieser Pflanze fließenden Saftes obliegen. Ausschlagen und Seihen finden parallel statt. Das hohe Geräusch erzeugen die Priester, indem sie die im Folgenden *pāda* genannten Presssteine auf die Pressplatte schlagen. Beim Aufschlagen geben diese Steine einen hohen (*bṛhánt*) Ton von sich. In diesem Ton vermögen die Priester offenbar, die Namen von Sūryās Nachkommen, also die Namen der patrilinearen Erzeuger und Vorfahren, zu hören.

Mehrere Strophen sagen von dem Pressstein, dass er „hoch erklingt“,[390] den Strahlen, dass sie „wie ein Pressstein hoch erklingen“,[391] oder dem Sänger, dass er seine Stimme hoch wie ein Pressstein erhebe.[392] Weiterhin wird das Adjektiv *bṛhánt*[393] bezüglich des Gebrülls (*ráva*) verwendet, wobei es implizit um den Schall der Presssteine geht.[394] Die folgende Textstelle ordnet dieses Gebrüll der Göttin Sūryā zu.[395]

---

(Übers.: „wörtl. ‚wem befohlen wurde, [dich] zu verbergen‘“), Jamison/Brereton (2014: 1522) „whose regulation is sheltering“, vgl. Griffith (1892: 267) „covering rules“.

390 Siehe RV 10.64.15, 10.100.8 (*grā́vā … ucyáte bṛhád …*).

391 Siehe RV 5.25.8 (*grā́vevocyate bṛhát*).

392 Siehe RV 5.36.4 (*eṣá grā́veva jaritā́ … íyarti vā́cam bṛhád …*).

393 Das Wort *bárhata*, „zum hohen […] gehörig“, wird im Ṛgveda nicht noch einmal gebraucht. Es leitet sich von *bṛhánt*, „groß, umfänglich, reichlich, erhaben, hoch, kräftig, weit, dicht, laut“ (EWA s. v.), ab. Dieses Adjektiv wird im Ṛgveda sehr häufig und bezüglich unterschiedlichster Referenzobjekte verwandt.

394 Siehe RV 7.33.4, 9.97.36.

395 Auf Grundlage dieser Textstelle ließe sich *ráva* als Bezugswort in den *pādas* 4bc des Sūryāsūkta ergänzen.

RV 9.72.3ab:
*áramamāṇo áti̯ eti gā́ abhí*
*sū́ryasya priyáṃ duhitús tiró rávam* |

Ohne zu rasten geht [Soma] über [die Seihe] zu den Kühen hin;
er [geht] durch das liebe Gebrüll von Sūryas Tochter (A. KP.).

Diese Zeile parallelisiert Somas Durchgang durch die Seihe mit seinem Durchgang durch Sūryās Gebrüll.[396] Ich denke, dass mit diesem Gebrüll das letzte Brüllen des Büffels gemeint ist,[397] den Sūryā RV 9.113.3 zufolge zu den Gandharvas bringt; die Gandharvas töten diesen Büffel. Sein letztes Gebrüll dürfte dieselbe Information preisgeben wie der hohe Schall der die Soma-Pflanze ‚tötenden' Presssteine: die „lieben Namen"[398] von Sūryās Kind, die offenbar dessen Zugehörigkeit zur unsterblichen Patrilinie seines Erzeugers belegen.

Die folgende Strophe bringt die von Sūryā ausgeführte Seihung Somas direkt mit der Patrilinearität ihres Nachkommen in Zusammenhang.

RV 9.1.6:
*punā́ti te parisrútaṃ*
*sómaṃ sū́ryasya duhitā́* |
*vā́reṇa śāśvatā́ tánā* ||

Deinen im Kreis fließenden
Soma klärt die Tochter des Sūrya
mit der Haar[seihe]/dem Wahlgut,[399] mit zahlreicher Fortdauer (A. KP.).

396 Das in obiger Zeile verwandte Verb *ati √i* ist mehrfach mit *pavítram* als Objekt belegt (siehe RV 9.85.9, 9.86.7, 9.96.6/9/17); gleichfalls ist die in obiger Zeile verwandte Präposition *tiráḥ* mehrfach mit *pavítram* belegt (siehe RV 1.135.6, 8.1.15, 9.62.1, 9.67.7, 9.68.2, 9.109.16/19).

397 Oberlies (2012: 411 Fn. 374) verweist dagegen auf das in späteren Texten genannte „‚Jauchzen' der Sonne".

398 Mehrfach ist im Ṛgveda von solchen „lieben Namen" die Rede. Unter den betreffenden Belegstellen stellt RV 9.75.1 fest, dass Soma sich „für die lieben Namen läutert" (*abhí priyā́ṇi pavate … nā́māni*). Mit RV 10.84.5 verkünden die Sprecher des Liedes, Indras lieben Namen zu preisen (*priyáṃ te nā́ma … gṛṇīmasi*), und versichern ihm, den Quell zu kennen, aus dem er stammt (*vidmā́ tám útsaṃ yáta ābabhū́tha*), d. h. Kenntnis seiner patrilinearen Abstammung zu haben. Und RV 10.123.7 sagt, dass der Gandharva die lieben Namen – des ungeborenen Kalbes – erzeugte (*nā́ma janata priyā́ṇi*), d. h. zum Vorschein brachte.

399 Geldner (1951,3: 10) und Jamison/Brereton (2014: 1236) deuten *vā́ra* hier nur als Seihe.

Diese Strophe nennt Sūryā als Akteurin der Seihung.[400] Sie kläre ihn mit dem *vā́ra*, also bezogen auf die Soma-Seihung mit der „Haarseihe“ (*vā́ra*[1]), und bezogen auf ihre Selbstwahl mit dem „Wahlgut“ (*vā́ra*[2]), d. h. meiner Interpretation zufolge durch das Goldstück, das Savitṛs Selbst repräsentiert. Auch das zweite Instrumentalattribut, *śáśvatā tánā*, ist entsprechend des Bedeutungsspektrums von *tán* ambig.[401] Dieser Begriff bedeutet, „Fortdauer, Fortbestehen, Erstreckung (häufig: des Geschlechts); Nachkommenschaft, Kinder“ (EWA s. v.). Bezogen auf die Soma-Seihung besagt *śáśvatā tánā* also, dass Sūryā Soma mehrfach in jeweils einem, ununterbrochenen Zug läutert.[402] Bezogen auf die Selbstwahl besagt es, dass Sūryā ihren Erwählten „reinigt“, offenbar indem sie seine zahlreiche – und unilinear dem Erzeuger zugeordnete – Nachkommenschaft trägt.[403]

Auch das Lied RV 9.83 handelt von der Seihung Somas und verwendet in diesem Kontext – wie der *pāda* 4b des Sūryāsūkta – das Verb √*rakṣ*.[404]

RV 9.83.4:
*gandharvá itthā́ padám asya rakṣati*
*pā́ti devā́nāṃ jánimāni̯ y ádbhutaḥ* |
*gṛbhṇā́ti ripúṃ nidháyā nidhā́patiḥ*
*sukṝ́ttamā mádhuno bhakṣám āśata* ||

Der Gandharva beschützt so den Fußabdruck des [Himmels];
er, der Täuschung unzugänglich, hütet[405] die Geburten der himmlischen [Götter].
Er ergreift den Betrüger[406] mit Fanggarn, der Herr des Fanggarns.
Die am besten handeln, haben einen Anteil am süßen [Soma] erlangt (A. KP.).

400 Jamison/Brereton (2014: 1235) verzeichnen, dass Sūryās Rolle hier unklar sei.
401 Der Ausdruck *śáśvatā tánā* ist ein weiteres Mal im Ṛgveda belegt: RV 1.26.6 spricht davon, Gott um Gott „in ununterbrochener Ausdehnung“ zu ehren.
402 Zu *tán* mit √*pū*, „läutern“, siehe RV 1.3.4, 8.94.5, 9.16.8; zu *tán* im Kontext der Soma-Seihung weiterhin RV 9.34.1, 9.52.2, 9.71.2.
403 Zu *tán* in der Bedeutung, „Nachkommenschaft, Kinder“, siehe RV 5.41.9, 6.46.12, 6.49.13, 7.104.10, 8.68.12. Bezüglich *śáśvant* ist die Strophe RV 3.36.10 zu beachten, mit der Indra um „hundert Herbste zum Leben“ und „zahlreiche Helden [als Söhne]“ (*vīrā́ñ cháśvataḥ*) gebeten wird.
404 Zu √*rakṣ* bezüglich Soma siehe auch RV 4.27.1, 9.68.4.
405 Zu √*pā* siehe meine Ausführungen zu *pāda* 4a des Sūryāsūkta.
406 Ein *ripú*, „Betrüger“ (EWA s. v. *REP*) ist jemand, der „Übles preist“ (*aghā́śaṃsa*, RV 10.185.2), d. h. sich mit falscher Abstammung schmückt und auf diese Weise der wahren Patrilinie Schaden zufügt. Er wird in einem Atemzug mit dem Dieb genannt (*stená*, RV 7.104.10).

Diese Strophe verkündet, dass der Gandharva den Fußabdruck des Himmels schützt (*padám √rakṣ*). Ich denke, dass in dem in diesem Fußabdruck befindlichen Soma-Saft nach Vorstellung der vedischen Dichter die Patrilinie des Himmels enthalten ist.[407] Mithilfe dieses – anlässlich eines Eides zerschmetterten – Soma kann der als Priester agierende Gandharva dann erkennen, wer zur himmlischen Patrilinie gehört. Personen, die unter Eid eine unwahre Zugehörigkeit behaupten, dürfte er mithilfe dieses Soma gleichsam zu überführen fähig sein.

In den indologischen Übersetzungen des Sūryāsūkta wird das als Plural belegte *bā́rhata* üblicherweise mit „Erhabene“ (Weber 1862: 179) oder „im hohen (Himmel?) Wohnende“ (Geldner 1951,3: 268) bzw. vergleichbaren Formulierungen wiedergegeben.[408] Mehrfach werden – entsprechend Sāyaṇas Deutung – die „Soma-Wächter“ vorausgesetzt, die späteren Texten zufolge wie der himmlische Soma im „hohen Himmel“ verortet sind. Nur Sakamoto-Gotō (2010: 1122) vermutet, dass „the winds?“ gemeint sein könnten und verweist auf die fünfte Strophe des Sūryāsūkta, in der der oft als Windgott verstandene Gott Vāyu genannt wird. Eine alternative Interpretation des Wortes *bā́rhata* bietet Ludwig. Er meint, dass es um Strophen gehe, die im Metrum Bṛhatī verfasst sind,[409] und erklärt zu „glauben, daß an das singen des bṛhat sāman beim pressen des soma zu denken ist“ (Ludwig 1883: 395). Die *pādas* 4ab übersetzt Ludwig (1876: 534) dann – mit nur einem Verb – als einen Satz: „mit deckvorrichtungen ausz brhatīstrophen, o soma, beschützet“.

### *Pāda* 4c: Stehen des Soma-Saftes

Mit dem *pāda* 4c verkündet Savitṛ, dass Soma „steht“ (*√sthā*). Damit dürfte gemeint sein, dass der unsterbliche Soma-Saft, nachdem er dem *pāda* 4b zufolge geseiht wurde, nun „[bereit] steht“, um getrunken zu werden. In ähnlicher Weise „stehen“ laut *pāda* 1c des Sūryāsūkta auch „die Ādityas [bereit]“ (*ādityā́s tiṣṭhanti*); sie halten ihren Blick auf die anstehende Wahrheitsprüfung gerichtet. Ich denke, dass der Soma-Trunk die Aśvins als die alleinigen Erzeuger von Sūryās Nachkommenschaft ausweisen und das noch ungeborene Kind der einen, unsterblichen Patrilinie zuordnen soll. Das eigentliche Trinken findet meiner Interpretation

407 Vgl. Oberlies (2012: 143), der dieser Textstelle entnimmt, dass die Menschen die Götter mit vom Gandharva bewachten Soma verehren.

408 Der Übersetzung von Weber folgen Wilson (1888: 224), Hillebrandt (1891: 302), Elizarenkova/Syrkin (1965: 184), Elizarenkova (1999: 220, 484); der Übersetzung von Geldner folgen Renou (1956: 81), O'Flaherty (1981: 267), Sakamoto-Gotō (2010: 1122), Jamison/Brereton (2014: 1522).

409 Siehe auch Ludwig (1878: 51), Graßmann (1877: 480), Griffith (1892: 267), Oldenberg (1912: 287).

zufolge entsprechend erst am Ende des Hochzeitsrituals statt,[410] nachdem die beiden Aśvins sich bereits zu *einem* Menschen gewandelt haben.

Weiter betont der *pāda* 4c, dass der bereit stehende Soma-Saft „[den Schall] der Presssteine hört" (*grā́vṇām √śru*). Diese Angabe lässt erkennen, dass das Ausschlagen fortläuft, auch nachdem der erste Teil des Soma-Saftes schon geseiht ist. Diese Parallelität scheint wichtig zu sein, weil der Schall, den die Presssteine beim Aufschlagen auf die Pressplatte erzeugen, nach Vorstellung der vedischen Theologen das im Soma befindliche Wissen um den wahren Erzeuger kommuniziert; ich denke, dass der Schall die Antwort auf die entscheidende Frage verlautet, ob die Patrilinie der Aśvins in Sūryās Nachkommen fortgeführt wird. Aber diesen Schall kann offenbar nur interpretieren, wer bereits von dem Saft aus eben der Pflanze, die ausgeschlagen wird, getrunken hat. Die Konsumption dieses Saftes ist Thema der nachfolgenden Strophe.

Recht viele Strophen des Ṛgveda sagen von den Presssteinen, dass diese sprechen oder ihre Stimme erheben (*√vad/vac*).[411] Die folgende Strophe tut dies in einem augenscheinlich hochzeitlichen Kontext. Es geht in dem betreffenden Lied um eine für Indra vorgenommene Soma-Pressung.

RV 5.37.2cd–3ab:
*grā́vāṇo yásy$_a$e- $_i$ṣiráṃ vádant$_i$y*
*áyad adhvaryúr havíṣā́va síndhum* | 2 |

*vadhū́r iyám pátim ichánt$_i$y eti*
*yá īṃ váhāte máhiṣīm iṣirā́m* |

2cd. Während dessen Presssteine kräftig sprechen, (A. KP.)
soll der Adhvaryu mit der Opferspeise zum Fluß hinabgehen
(Witzel et al. 2013: 264).

3ab. Diese dem erschlagenen [Tier] verwandte [Milch][412] geht, um den Herrn zu suchen,
der die Büffelkuh als Kräftige heimführen soll (A. KP.).

410 Der Soma-Trunk der Aśvins wird an anderer Stelle – offenbar aus diesem Grund – als „vortägig" (*tiróahnya*) bezeichnet. Die Aśvins trinken den Soma nicht am Tag der Pressung, sondern erst am Tag nach Ankunft im Haus des Bräutigams (zu *tiróahnya/átirikta* siehe Kap. 2.2.3).

411 Zu *√vad* siehe RV 1.83.6, 1.135.7, 5.31.12, 5.37.2, 8.34.2, 10.36.4, 10.94.1/2, zu *√vac* 5.25.8, 10.64.15, 10.100.8, zu *vā́c* 5.36.4, 10.76.6, 10.94.1, zu *vagnú* 1.84.3, zu *ráva* 10.94.12, zu *upabdá* 7.104.17.

412 Zur Bedeutung von *vadhū́* siehe *pāda* 9a des Sūryāsūkta. Geldner (1951,2: 36) und Jamison/Brereton (2014: 703) übersetzen „junge Frau/Braut" und sehen darin die Rede (bzw. Uṣas) als Indras Braut.

Dieser Textstelle zufolge sprechen die Presssteine „kräftig“ (*iṣirám*). Der Ton, den sie erzeugen, entspricht dem Ruf der als „kräftig“ (*iṣirā́*) bezeichneten „Büffelkuh“ (*máhiṣī*). Die Milch dieser Kuh *sucht* den „Herrn“, d. h. das Hochzeitsfeuer und/oder den Gatten der betreffenden Selbstwählerin. Dieser soll die ihm offenbar per Eidopfer angetraute Ehefrau heimführen und die zugehörige [*anudéyī*-]Milch am Schluss des Hochzeitsrituals als Opfergabe ins Hausfeuer geben.

In der mit dem Sūryāsūkta beschäftigen, indologischen Literatur wird das Hören der Presssteine, von dem der *pāda* 4c spricht, nicht als Quelle der Information, sondern als Ausdruck dafür interpretiert, dass Soma diese Steine nicht spüren muss. Die Rückstellung des Tones der Presssteine als eigentlicher Fokus des *pāda* zeigt sich darin, dass das Partikel *ít*, das das vorhergehende Wort *grā́vṇām* betont, in kaum einer Übersetzung wiedergegeben wird. Erst Sakamoto-Gotō (2010: 1122) berücksichtigt dieses Partikel: „you stand hearing the very press stone (of the Soma plant)“.[413] Sie scheint dabei – allerdings nicht nachdrücklich – den Unterschied zwischen dem hörenden Soma-Saft und der ausgeschlagenen Pflanze zu machen.[414] Die meisten vorhergehenden IndologInnen sehen die Unversehrtheit Somas dagegen in seiner Identifikation mit dem Mond begründet. Bereits Haas (1862: 270) erklärt, dass Soma hier keine Pflanze, sondern der Mond sei, deshalb werde er nicht selbst ausgepresst, sondern „er [lauscht] vielmehr auf das liebliche Geräusch des zwischen den Steinen gepreßten und herabträufelnden Saftes“. Ebenso zeigt Weber (1862: 179 f.) sich überzeugt, dass Soma sich aufgrund seiner Identifikation mit dem Mond „nicht vor dem Schalle der Steine, welche beim Somaopfer die Somastengel zerklopfen, zu fürchten [braucht]“. Mehrere nachfolgende IndologInnen schließen an diese Interpretation an.[415] Jamison (2024: *ad loc.*) zieht in Betracht, dass es sich bei der Kombination von *tiṣṭhasi* und Präsenspartizip um eine periphrastische Konstruktion „keep X-ing“ handelt.

### *Pāda* 4d: Nicht-Konsumption des geseihten Soma-Saftes

Mit dem *pāda* 4d des Sūryāsūkta verkündet Savitṛ, dass kein „Irdischer“ (*pā́rthiva*) etwas von dem Soma zu sich nehme (√*aś*). Ich komme zu dem Schluss, dass den Aśvins mit diesem Satz untersagt wird, in ihrer Dualität den geseihten Soma-Saft unmittelbar selbst zu trinken. Es dürfte dabei um dieselbe Vorstellung gehen, die auch dem parallel formulierten *pāda* 3d des Sūryāsūkta zugrunde liegt: Der

413 Ansonsten geben nur Jamison/Brereton (2014: 1522) *ít* in ihrer Übersetzung wieder. Allerdings scheinen sie es auf *tiṣṭhasi* zu beziehen, denn sie übersetzen: „you just stay listening to the pressing stones“.

414 Vergleichbar scheint O’Flaherty (1981: 272) – ebenfalls nicht nachdrücklich – den Unterschied zwischen dem hörenden Gott und der ausgepressten Pflanze zu machen.

415 Siehe Ludwig (1883: 395), Hillebrandt (1891: 302), Geldner (1951,3: 268), Jamison (2024: *ad loc.*).

Soma-Saft soll nur an die Patrilinie des Erzeugers von Sūryās Nachkommen, nicht an die Patrilinie des maternalen Großvaters gehen.[416] Die Aśvins repräsentieren in ihrer Dualität jedoch beide diese Patrilinien. Einer der beiden Zwillinge ist „himmlisch", der aber andere „irdisch".[417] Erst am Ende des Hochzeitsrituals, d. h. am nächsten Tag,[418] konsumieren die zur Einheit gewordenen Aśvins den Soma-Saft. Vorerst wird an ihrer Stelle ein Angehöriger der „Himmlischen" (*divyá*) damit beauftragt, den Saft – bzw. den allerersten Teil dieses Saftes – zu konsumieren.[419] Wahrscheinlich ist konkret Vāyu gemeint, der bei Sūryās Hochzeit zusammen mit dem „himmlischen Gandharva"[420] als Priester fungiert.

Unter den Belegstellen von *pā́rthiva* lässt die folgende die Zuordnung der Erde zur mütterlichen und des Himmels zur väterlichen Seite erkennen.[421]

> RV 8.51.8cd:
> *yadéd ástambhīt pratháyann amúṃ dívam*
> *ā́d íj janiṣṭa pā́rthivaḥ* ||
>
> Als [Indra] jenen Himmel befestigt [und] ausgebreitet hat,
> da erst ward der Irdische geboren (A. KP.).

Diese Zeile handelt wahrscheinlich davon, wie Indra eidesstattlich seine Zugehörigkeit zur Patrilinie seines Vaters, des Himmelsgottes Dyaus, beschwört.[422] Es heißt, der „Irdische", also der bis dahin nur seiner maternalen Abstammung gewisse Indra, sei erst wirklich geboren worden, als er den Himmel befestigt hat (*dívam √stabh*).[423] Mit dem Befestigen des Himmels kann das Ablegen eines Abstammungseides gemeint sein, der Indra als Dyaus' Sohn ausweist.

---

416 Siehe RV 1.164.20–22, 10.114.3–5.

417 RV 1.181.4 zufolge ist der eine Aśvin „Sumakhas Nachkomme" (*súmakhasya sūríḥ*), der andere dagegen der „Sohn des Himmels" (*divó … putráḥ*).

418 Offenbar eben deshalb heißt es, wie bereits zu *pāda* 4c verzeichnet, im Ṛgveda mehrfach, dass die Aśvins den „vortägigen" oder „überschüssigen" Soma trinken (zu *tiróahnya/átirikta* siehe Kap. 2.2.3).

419 Das Adjektiv *pā́rthiva*, „irdisch", wird im Ṛgveda häufig und dabei regelmäßig im Gegensatz zu *divyá*, „himmlisch", oder *déva*, „zum Himmel gehöriger [Gott]", gebraucht. Zu *pā́rthiva – divyá* siehe RV 1.34.6, 1.64.3, 1.144.6, 2.14.11, 4.53.3, 5.68.3, 5.69.4, 6.22.8 f., 6.59.9, 7.32.23, 7.35.11/14, 7.97.10, 7.104.23, 8.25.6, 9.14.8, 9.19.1, 9.29.6, 9.36.5, 9.63.30, 9.64.6, 9.97.51, 9.100.3, 9.107.24, 10.32.2, 10.53.5, 10.65.9, 10.76.8, 10.116.3; zu *pārthiva – déva* 1.128.3, 5.81.3, 6.36.1, 8.51.7 f.

420 Siehe RV 9.86.36, 10.139.5.

421 Siehe auch RV 1.81.5.

422 Jamison/Brereton (2014: 1134) verweisen auf „an apparently miraculous birth"; diese Geburt schließe sich an die Weltschöpfung an.

423 Zu *√stabh* als Umschreibung des Eidopfers siehe *pāda* 1a und 1b des Sūryāsūkta.

In den indologischen Übersetzungen des Sūryāsūkta wird die Aussage des *pāda* 4d, dass kein Irdischer von Soma isst, als Beleg der Identität Somas mit dem Mond interpretiert.[424] Am ausführlichsten äußert sich diesbezüglich Hillebrandt:

> Wir sehen, dass der Dichter hier [*scil.* Str. 5] den Mond für den Trank der Götter hält, für die er sich immer aufs neue füllt; aber gegen den Glauben wendet er sich, dass auch der Mensch, der die Pflanze stampft, von dem Monde trinke. ‚Du hörst wol den Klang der Steine, aber niemand isst von dir.'[425] (Hillebrandt 1891: 302).

Entsprechend übersetzt Hillebrandt (ebd.) *pā́rthiva* im *pāda* 4d mit „Sterblicher". Die anderen IndologInnen geben den Begriff wörtlich mit „Irdischer" oder vergleichbaren Formulierungen wieder.[426] Eine soziale Bedeutungsebene dieser Charakterisierung wird nicht in Betracht gezogen.

### Strophe 5: Vorabtrinken und Ersetzen des ersten Soma-Teils

> *yát tvā deva prapíbanti*
> *táta ā́ pyāyase púnaḥ* |
> *vāyúḥ sómasya rakṣitā́*
> *sámānām mā́sa ā́kṛtiḥ* || 5 ||
>
> Wenn sie von dir, [o] zum Himmel Gehöriger, vorab trinken,
> so schwillst du wieder an.
> Somas Beschützer [ist] Vāyu;
> die Bereitung des Mondes [ist die] der Jahre (A. KP.).

Die Strophe 5 des Sūryāsūkta ist wahrscheinlich als Rede der Aśvins konzipiert. Ich denke, dass die Zwillingsgötter sich der Sicherheit und Vollständigkeit des Eidopfers versichern. Konkret dürfte es um das Vorabtrinken und Anschwellen Somas gehen, also das vorausgeschaltete Trinken des offenbar potenziell giftigen Teils des Soma-Trunkes und das Ersetzen dieses Teils mit Milch. Agens des Vorabtrinkens sind wahrscheinlich die Priester, an erster Stelle der in *pāda* 5c genannte Gott Vāyu. Ich komme zu dem Schluss, dass er sich durch Konsumption

424 Siehe die bezüglich *pāda* 3d des Sūryāsūkta zitierte Literatur.
425 Hillebrandt übersetzt hier die *pādas* 4c und 3d als Einheit.
426 Siehe Weber (1862: 179), Ludwig (1876: 534), Graßmann (1877: 480), Wilson (1888: 224), Griffith (1892: 267), Geldner (1951,3: 268), Renou (1956: 81), Elizarenkova/Syrkin (1965: 184), O'Flaherty (1981: 267), Elizarenkova (1999: 220), Sakamoto-Gotō (2010: 1122), Jamison/Brereton (2014: 1522).

des allerersten Teils des Soma-Saftes in Ekstase versetzt und dann Sūryās Selbstwahl vor seinem inneren Auge sehen kann. Seine Vision verbalisiert er mit den Strophen 6–14. Das Anschwellen Somas, also das Ersetzen des von Vāyu vorab getrunkenen Soma-Teils durch Milch, dürfte der göttlichen Selbstwählerin obliegen. Dieses Ersetzen ermöglicht den Bräutigamen, ein vollständiges Opfer darzubringen, obgleich sie einen Teil einsetzen, um sich *vor* Darbringung dieses Opfers mithilfe eines Priesters der Wahrheit zu versichern, die sie mit ihrem Opfer eidesstattlich herstellen wollen.

In der indologischen Literatur wird die Strophe 5 des Sūryāsūkta anders übersetzt und interpretiert als in der vorliegenden Arbeit. Die meisten mit dem Sūryāsūkta beschäftigten IndologInnen fokussieren bezüglich dieser Strophe die kosmologische Bedeutungsebene. Bereits Weber (1862: 180) ist der Ansicht, dass der mit Soma identifizierte Mond „als eine unerschöpfliche [Speise galt], weil, wie sehr er auch während der einen Hälfte des Monats schwinden mag, ebenso viel er während der andern wieder zunimmt“. Und auch andere IndologInnen sehen in dem „Austrinken“ und „Anschwellen“ Somas an erster Stelle das Abnehmen und Zunehmen des Mondes.[427]

### *Pāda* 5a: Vorabtrinken des ersten Teils des Soma-Saftes

Der *pāda* 5a des Sūryāsūkta bezeichnet den Soma-Saft als „zum Himmel gehörigen [Gott]“ (*devá*); damit dürfte Soma als Träger der unsterblichen Patrilinie des Himmelsgottes Dyaus definiert sein. Weiter spricht der *pāda* 5a vom „Vorabtrinken“ (*prá √pā*) dieses Soma-Saftes. Dabei geht es wahrscheinlich um das Vorversuchen des allerersten Teils des Soma-Saftes.[428] Diese Praxis legt nahe, dass der erste Teil des Saftes potenziell giftig ist.[429] Wahrscheinlich ist die sich in der vedischen Zeugungsvorstellung begründende,[430] ‚giftige‘ Möglichkeit, dass

427 Zu den Literaturverweisen siehe unten.

428 Der „erste“ Teil des Soma Saftes wird im Ṛgveda unter anderem als *ágra*, *prathamá* und *pūrvá* bezeichnet (siehe Fn. 457/459). Wenn der Soma-Saft homogen ist, kann entweder der Teil gemeint sein, der zuerst aus der Presse fließt, oder der erste Schluck, der getrunken wird. Wenn der Soma-Saft heterogen ist, kann der schaumige oder seimige Teil Flüssigkeit gemeint sein. In dieser Hinsicht ist *viṣásya púṣyam* (RV 1.191.12) zu beachten, die „Blüte des Giftes“ (Witzel/Gotō 2007: 346).

429 Hierher ist wohl auch *surámaṃ ví √pā* (RV 10.131.4 f.) zu stellen. Es heißt, dass die Aśvins bei dem asurischen Namuci den *surāma* abtrinken, um Indra zu helfen „wie die Eltern dem Sohn“. Meines Erachtens bezeichnet das Wort *surāma* den potentiell giftigen Teil des Soma-Saftes (vgl. RV 8.2.12ab: *hṛtsú pītáso yudhyante durmádāso ná súrāyām*). Jedenfalls gehört das Wort sicher zu *súrā* (siehe EWA s. v.). Im Einzelnen gibt es unterschiedliche Deutungsansätze: *surā-áma*, **surā-máya*, **surámman* (siehe Geldner 1951,3: 363 Fn. *ad loc.*).

430 Zur Zeit des Ṛgveda bzw. in den Priesterkreisen scheint die Zeugungsvorstellung, dass Frauen genetisch an der Zeugung unbeteiligte ‚Gefäße‘ für den männlichen

der Brautvater der wahre oder dominierende Erzeuger des Kindes sein könnte, nach Überzeugung der vedischen Theologen im allerersten Teil des Soma-Saftes enthalten.[431] Offenbar aufgrund der Gefahr, die diesem Soma-Teil dann inhärent ist, wird er nicht von den erwählten Bräutigamen, sondern von einem anderen – nicht explizit genannten – Pluralagens konsumiert.[432] Wahrscheinlich sind die Priester gemeint, d. h. die Gandharvas und die mit diesen assoziierten Vāyus. Letztere vermögen den Soma-Teil wohl zu verkraften, selbst wenn er giftig sein sollte. Ich komme zu dem Schluss, dass sie sich durch die Konsumption in Ekstase versetzen.

Die folgende Textstelle spricht von einem Vorabtrinken (*prá √pā*), das dem im Sūryāsūkta genannten vergleichbar scheint.[433]

RV 2.11.14:
*rā́si kṣáyaṃ rā́si mitrám asmé*
*rā́si śárdha indra mā́rutaṃ naḥ* |
*sajóṣaso yé ca mandasānā́ḥ*
*prá vāyávaḥ pānt¡y ágraṇītim* ||

---

Samen seien, vorzuherrschen. Vor dem Hintergrund dieser Vorstellung ergibt sich der Inzest als naheliegende Erklärung für die Ähnlichkeit eines Kindes mit seinem maternalen Großvater.

431 Von einem ähnlichen Sachverhalt scheint auch das Lied RV 1.191 zu handeln bzw. mindestens dessen metrisch abgesetzte Strophen 10–13. Es geht dort um ein Gift (*viṣá*), das der Sprecher zu seinem eigenen Schutz dem prototypischen Brautvater Sūrya „anhängt" (ebd. *pāda* 10, zu dieser Textstelle siehe auch Fn. 1231). Dies wird offenbar dadurch erreicht, dass man zuerst einen *śakuntikā́*-Vogel das Gift fressen lässt (ebd. *pāda* 11) und dann die „Blüte" dieses Giftes *viṣpuliṅgaká* genannten Wesen zum Fressen gibt (ebd. *pāda* 12). Sāyaṇa zufolge handelt es sich bei letzterem Wort um eine Bezeichnung für einen kleinen Sperling, Mayrhofer zufolge ist es auf *viṣphu* zurückzuführen und bedeutet dann „wohl: Funke, Fünkchen" (EWA s. v.). Vielleicht handelt es sich jedoch vielmehr um eine verkürzte Form von **viṣa-puṃ-liṅgaká* „einer dessen männliches Geschlecht Gift ist/sich in Gift begründet". Zu vergleichen ist RV 1.117.16d: „Den aus Viṣvāc Geborenen habt ihr mit Gift getötet" (*jātáṃ viṣvā́co ahataṃ viṣéṇa*). Bei *viṣvā́caḥ* kann es sich entgegen gängiger Analyse um einen Abl. Sg. f. handeln. Wenn auch hier **viṣa-vā́c* anzusetzen ist, ergäbe sich ein sprechender Name: „Eine, deren Rede Gift ist", also eine Frau, die sich bei ihrer Selbstwahl einen anderen Mann als den wahren Erzeuger ihres Kindes zum Gatten erwählt hat.

432 Zu *viṣám/viṣásya púṣyam √ghas* mit Agens *śakuntikā́* (Sg.) bzw. *viṣpuliṅgaká* (Pl.) siehe RV 1.191.11 f. (genannt in der vorhergehenden Fn.). Zu *viṣám √pā* siehe RV 10.87.18 und 10.136.7; der ersten Textstelle zufolge trinken Zauberer (*yātudhā́na*) das Gift, die zweite nennt einen langhaarigen Asketen (*keśín*), der zusammen mit Rudra von dem Gift trinkt (siehe auch *pāda* 3b des Sūryāsūkta und Fn. 859).

433 Zu vergleichen ist ferner RV 10.114.7. Hier wird gefragt, „wer den Pfad vorab verkünden kann, auf dem sie vom gepressten [Soma] vorab trinken" (A. KP.).

> Spende einen Wohnsitz, spende ein Bündnis für uns,
> spende, o Indra, uns die marutische Schar.
> Und die von gemeinsamem Gefallen, die sich freudig berauschen,
> trinken als Vāyus vorab die erste Führung [des Soma] (A. KP.).

Diese Strophe handelt von einem Soma-Opfer, das offensichtlich anlässlich der Gründung einer Siedlungsgemeinschaft[434] veranstaltet wird und sich meines Erachtens als Eidopfer verstehen lässt. Die Gruppe will Siedlungsraum erlangen, sich durch Bündnis zur Gemeinschaft formen und diese Gemeinschaft mithilfe der Maruts verteidigen.[435] Wie bei Sūryās Hochzeit wird die „erste Führung", also der erste Teil des Soma-Saftes, „vorab getrunken". Dieses Vorabtrinken obliegt explizit den Vāyus.[436] Bei den Vāyus handelt es sich wahrscheinlich um eine Untergruppe der Maruts, der göttlichen Initianden. Sie sind zur Verteidigung der Siedlungsgemeinschaft an den Rändern des Territoriums stationiert.[437] Auf die gleiche Weise obliegt ihnen, die Gemeinschaft beim Opfer zu schützen. Deshalb, so schlussfolgere ich, müssen sie als erste vom Soma trinken.[438]

In mehreren indologischen Übersetzungen des Sūryāsūkta werden im *pāda* 5a die Götter als Agens zu *prá* √*pā* ergänzt – und in anderen offenbar implizit vorausgesetzt. So schreibt bereits Weber:

> In Folge der Uebertragung des Namens Soma auf den Mond gingen auch die Eigenschaften des sonst damit bezeichneten Saftes auf diesen über. Wie der Somasaft eine Speise der Brahmanen, so galt der Mond nunmehr als eine solche für die Götter und die Manen (Weber 1862: 180).[439]

---

434 Andere Lieder erwähnen vergleichbare Soma-Opfer. RV 5.44.1 spricht vom „Herausmelken einer Siedlungsgemeinschaft" (*vṛjánaṃ dohase*). RV 9.77.5 verkündet, dass Soma „bei den Siedlungsgemeinschaften als *mitrá* ausgepresst wurde" (*ásāvi mitró vṛjáneṣu*), und RV 9.97.10 nennt Soma den „König der Siedlungsgemeinschaft" (*vṛjanasya rājā*).

435 Es geht um den Übergang von „Anschirrung" (*yóga*), also Kampf und Weiterzug der vedischen Stämme, zum „Sich-Niederlassen" (*kṣéma*), also dem friedlichen, sesshaften Wohnen. Die Vermittlung dieses Übergangs ist Aufgabe von Mitra. Zu Mitras Vermitteln zwischen *yóga* und *kṣéma* siehe Oberlies (2012: 133).

436 Zum Soma-Trunk der Vāyus vgl. RV 7.91.3, 9.97.17cd.

437 Zur Stationierung der vergöttlichen Initianden am Rande der Gesellschaft siehe Oberlies (2012: 154).

438 Oberlies (2012: 444 Fn. 92) sieht in RV 2.11.14 dagegen „die Regel, daß Vāyu den ersten Anteil vom Soma erhält, auf die Maruts übertragen […]". Vāyu, so Oberlies (1999: 155 f.), trinkt den ungemischten Soma, weil er dem Zwischenraum zugeordnet sei, durch den Soma bei der Seihung fließt, *bevor* er den Mischkübel erreicht. Entsprechend konzeptualisiert Oberlies (2012: 250 f.) Vāyus Ersttrunk – unter Rückgriff auf spätere Texte – als Privileg, d. h. als Recht, nicht als Pflicht.

439 Ähnlich auch Hillebrandt (1891: 302).

Ludwig (1876: 534) schreibt diese Interpretation sogar in den Text hinein, indem er den Vokativ *deva* als Nominativ übersetzt: „wenn die götter dich fortwärend trinken“.[440]

Weiterhin sind die Übersetzungen von *prá √pā* problematisch. Allein Oldenberg ([1]1894: 184 = [2]1917: 177) gibt dieses Verb mit „abtrinken“ wieder; diese meiner Analyse zufolge treffende Übersetzung übernehme ich in der vorliegenden Arbeit. Im Prinzip vergleichbar geben verschiedene IndologInnen *prapíbanti* mit „zu trinken beginnen“ oder „take their first drink“ wieder;[441] diese Formulierungen implizieren allerdings, dass dieselben Akteure später auch den Rest des Soma-Saftes trinken würden. In den verbleibenden indologischen Übersetzungen wird das Präverb *prá* entweder ausgelassen[442] oder mit den – meines Erachtens gänzlich unpassenden – Formulierungen „wegtrinken/auftrinken/quaff“ wiedergegeben.[443]

### *Pāda* 5b: Anschwellen des Soma-Saftes mit der *nyócanī*-Milch

Der *pāda* 5b des Sūryāsūkta spricht vom Anschwellen (*á √pyā*) Somas. Wahrscheinlich geht es um das Anschwellen des Soma-Saftes mit Milch[444] – konkret mit der in *pāda* 6b genannten *nyócanī*-Milch, die Behagen im Soma-Rausch sichern soll. Ich denke, dass diese lebenspendende Flüssigkeit den allerersten Teil des Soma-Saftes ersetzt, den die Vāyus *pāda* 5a zufolge vorab trinken. Diese Interpretation kann erklären, warum die beiden *pādas* in temporal-kausale Relation zueinander gestellt sind: „Wenn (*yád*) sie von dir vorab trinken, so (*tátaḥ*) schwillst du wieder an.“ Möglicherweise wird das Zugießen der Milch von der Selbstwählerin ausgeführt,[445] denn es scheint dem Anschwellen der Mutterbrust

440 Sakamoto-Gotō (2010: 1122) ergänzt „[the gods]“ als Subjekt.

441 Siehe Graßmann (1877: 480), Griffith (1892: 267), Renou (1956: 81), Sakamoto-Gotō (2010: 1122), Jamison/Brereton (2014: 1522).

442 Siehe Hillebrandt (1891: 302), Elizarenkova/Syrkin (1965: 184), O’Flaherty (1981: 267), Elizarenkova (1999: 220).

443 Siehe Weber (1862: 180), Wilson (1888: 224), Geldner (1951,3: 268), Dahl (2010: 124), Norelius (2016: 30).

444 Das Verb *á √pyā/pǐ*, „anschwellen“, ist im Ṛgveda einige Male belegt. Die meisten der betreffenden Belegstellen handeln direkt von Soma und beinahe alle erwähnen Milch im Kontext des Anschwellens. RV 1.91.16 f. und 9.31.4 rufen Soma zum Anschwellen auf (*á pyāyasva*). RV 1.91.18 spricht von Somas „Milchströmen“ (*páyāṃsi*) und bezeichnet ihn dann als „anschwellend für das Unsterbliche“ (*āpyā́yamāno amṛ́tāya*). RV 1.93.12 bittet Agni und Soma, die Kühe [mit Milch] anzuschwellen (*á́ pyāyantām usríyāḥ*).

445 Zumindest ist sie diejenige, die – meiner Interpretation zufolge – bei ihrer Selbstwahl mit der betreffenden Milch ausgestattet wird (siehe *pādas* 6ab des Sūryāsūkta).

nachempfunden zu sein,[446] das nach der Geburt eines – die Weiterführung der unsterblichen Patrilinie ermöglichenden – Kindes eintritt.

Auch im Kontext des Soma-Raubs wird das Verb *ā́* √*pyā* verwendet.

> RV 4.27.5:
> *ádha śvetáṃ kaláśaṃ góbhir aktám*
> *āpipyānám maghávā śukrám ándhaḥ* |
> *adhvaryúbhiḥ práyatam mádhvo ágram*
> *índro mádāya práti dhat píbadhyai*
> *śū́ro mádāya práti dhat píbadhyai* |5|
>
> Nun möge er den weißen Krug, den mit Kuh[milch] gesalbten;
> den anschwellenden, klaren [Soma-]Schoss möge der Freigebige;
> die von den Adhvaryus dargebrachte Spitze des Süß[trunkes]
> möge Indra zum Rausch ansetzen, um zu trinken;
> möge der Held [diese] zum Rausch ansetzen, um zu trinken (A. KP.).

Diese Strophe handelt meines Erachtens vom Vorabtrinken der wahrscheinlich als giftig geltenden „Spitze“ (*ágra*) des Soma-Saftes.[447] Dieses Vorabtrinken obliegt Indra, der bei dieser Aufgabe auch sonst allein oder neben Vāyu genannt wird.[448] Der von Indra vorab getrunkene Teil des Soma-Saftes wird – offenbar zeitgleich – durch Zugießen von Milch ersetzt. In diesem Sinn bezeichnet obige Strophe den Krug als „weiß“ und „mit Kühen gesalbt“ und den Soma-Schoss als „anschwellend“.[449]

Die meisten, mit dem Sūryāsūkta beschäftigten IndologInnen fokussieren bezüglich des *pāda* 5b dieses Liedes – wie schon bezüglich des vorhergehenden

---

446 RV 1.152.6 fordert die Milchkühe auf, den, dem die Formulierung [der Wahrheit] lieb ist, am selben Euter anschwellen zu lassen (*ā́ dhenávo … brahmapríyam pīpayan sásminn ū́dhan*); siehe auch RV 8.9.19.

447 In der indologischen Literatur wird dagegen der RV 4.27.1–4 thematisierte Soma-Raub fokussiert (siehe Oberlies 2012: 188 f., Jamison/Brereton 2014: 601).

448 Zu *ágram* √*pā* mit Vāyu als Agens siehe RV 4.46.1, 4.47.1, zu Indra und Vāyu RV 7.91.5 und zu Indra RV 1.28.6, 4.27.5; andere Textstellen verweisen mit anderen Worten als *ágra* auf Vāyus Ersttrunk. Vgl. Oberlies (2012: 457 Fn. 209) zur Frage, ob Vāyu oder Indra der Ersttrunk gebührt.

449 Mit ähnlichen Worten verkündet RV 9.74.7 f., dass Soma „weiße Gestalt annimmt“ (*śvetáṃ rūpáṃ kṛṇute*), dass er „in den weißen, mit Kühen gesalbten Krug geschritten ist“ (*śvetáṃ kaláśaṃ góbhir aktám … ā́ … akramīt*). Der im Ṛgveda mehrfach gebrauchte Ausdruck *góbhir* √*añj*, „mit Kühen salben“, meint hier – wie wahrscheinlich auch an den anderen auf Soma bezogenen Belegstellen dieses Ausdrucks – das Zugießen von Milch. Zu *góbhir* √*añj* bezogen auf Soma siehe RV 9.10.3, 9.32.3, 9.45.3, 9.50.5, 9.74.8, 9.86.47, 9.96.22, 9.103.2, 9.107.22, 10.31.4 (vgl. ebd. 9).

*pāda* – die kosmologische Bedeutungsebene. In dem Austrinken und Anschwellen Somas wird an erster Stelle das Abnehmen und Zunehmen des Mondes gesehen.[450] Entsprechend dieser Interpretation übersetzt Weber (1862: 180) das Verb *á* √*pyā* im *pāda* 5b des Sūryāsūkta sogar mit „zunehmen".[451] Die meisten nachfolgenden IndologInnen verwenden mit „(an)schwellen" oder „sich füllen" zwar die wörtliche Bedeutung von *á* √*pyā*,[452] aber nur Oldenberg ([1]1894: 185 = [2]1917: 177) nimmt die Bedeutung, die dieser Handlung auf der rituellen Ebene zukommt, in den Blick. Oldenberg ist allerdings überzeugt, dass es um das „‚Anschwellen' der Somapflanzen" geht, das ausgeführt werde, „wenn die halb gepreßten Stengel frisch befeuchtet werden". Dieser Ritus wird – in der späteren Tradition – *āpyáyana* genannt und mit Wasser ausgeführt.[453] Dass es stattdessen um das Anschwellen des Soma-Saftes mit Milch gehen könnte, wird weder von Oldenberg noch von späteren IndologInnen in Betracht gezogen.

### *Pāda* 5c: Beschützen des Soma

Der *pāda* 5c des Sūryāsūkta nennt den Gott Vāyu mit Namen und bezeichnet ihn als „Somas Beschützer" (*sómasya rakṣitā́*), also den Beschützer der von Soma repräsentierten Bräutigame. Wahrscheinlich leistet Vāyu diesen Schutz, indem er den ersten Soma-Teil – in seiner Kehle[454] – verwahrt, den *pāda* 5a zufolge die Vāyus vorab getrunken haben, d. h. Vāyu obliegt die eigentliche Konsumption des giftigen Soma-Teils.[455] Auf diese Weise, so schlussfolgere ich, bannt er die Gefahr, die von diesem Soma-Teil symbolisiert wird, und versetzt sich in Ekstase.

---

450 Siehe Haas (1862: 270), Weber (1862: 180), Hillebrandt (1891: 302), Geldner (1951,3: 268), Renou (1956: 244; 1967: 144), O'Flaherty (1981: 272), Sakamoto-Gotō (2010: 1122), Jamison/Brereton (2014: 1519).

451 Vgl. Wilson (1888: 224) „renew" und Elizarenkova/Syrkin (1965: 184), Elizarenkova (1999: 220) „прибываешь" („zunehmen").

452 Siehe Ludwig (1876: 534), Graßmann (1877: 480), Hillebrandt (1891: 302), Griffith (1892: 267), Oldenberg ([1]1894: 184 = [2]1917: 177), Geldner (1951,3: 268), Renou (1956: 81; 1967: 144), O'Flaherty (1981: 267), Sakamoto-Gotō (2010: 1122), Jamison/Brereton (2014: 1522).

453 Zum Anschwellen der Pflanze mit Wasser siehe auch Hillebrandt (1891: 34 f. Fn. 1, 194 f.), Oberlies (2012: 268).

454 Diese Ergänzung nehme ich auf Grundlage meiner Deutung der Worte *sumaṅgalī́* und *ádurmaṅgalī* vor, die in den *pādas* 33a bzw. 43c verwendet werden. Sie bedeuten meines Erachtens zunächst „eine, durch die die Kehle gut/nicht schlecht gesinnt wird".

455 Vgl. RV 10.100.2, wo es heißt, dass Vāyu nach dem Abtrinken des reinen Soma, den Büffelmilch-Trunk erlangt habe (*gaurásya yáḥ páyasaḥ pītím ānaśé*). Damit ist wahrscheinlich die Verwahrung der Milch gemeint, die den abgetrunkenen Soma-Teil ersetzt.

Das Lied RV 1.134 verwendet das mit √*rakṣ* semantisch eng verwandte Verb √*pā*, „schützen, behüten“ (EWA s. v. *PĀ¹*), in einem vergleichbaren Kontext.[456]

RV 1.134.5:
*túbhyaṃ śukrā́saḥ śúcayas turaṇyávo*
*mádeṣ$_u$ū- $_u$grā́ iṣaṇanta bhurváṇ$_i$y*
*apā́m iṣanta bhurváṇi* |
*t$_u$vā́ṃ tsārí́ dásamāno*
*bhágam īṭṭe takvavī́ye* |
*tváṃ víśvasmād bhúvanāt pāsi dhármaṇ$_a$ā-*
*$_a$suryā̀t pāsi dhármaṇā* ||

Für dich [sind] die hellklaren, reinen, vordringenden [Soma-Spitzen].
In den Räuschen treiben die gewaltigen [Soma-Säfte] das rasche Hin- und Herbewegen an.
Sie treiben das rasche Hin- und Herbewegen der Wasser [an].
Dich bittet der Schleicher, wenn er erschöpft wird,
um Glück bei der Verfolgung im Sturz[flug].
Du schützst vor jedem Wesen nach dem Gesetz.
Du schützst vor der Asura-Macht nach dem Gesetz (A. KP.).

Dieses Lied handelt wahrscheinlich von dem Schutz, den Vāyu einem Eidleistenden bieten kann. Es werden das von Vāyu geleistete Vorabtrinken[457] des – giftigen – ersten Soma-Teils sowie das Ersetzen[458] desselben mit Kuhmilch erwähnt. Oben zitierter Strophe zufolge sind „die hellklaren etc.“ Vāyu zugedacht, was wahrscheinlich auf die „Spitzen“ des Soma-Saftes zu beziehen ist.[459] Denn der zweite *pāda* spricht von den offenbar durch die Konsumption dieser Soma-Spitzen erzeugten Räuschen, d. h. Vāyu versetzt sich durch die Konsumption

456 Die oben folgend zitierte Belegstelle des Verbs √*pā*, „schützen, behüten“ (EWA s. v. *PĀ1*), steht dem *pāda* 5c des Sūryāsūkta inhaltlich so nahe, dass sie mir trotz des abweichenden Verbs zur Prüfung meiner Interpretationshypothese geeignet scheint. Zu bedenken ist jedoch, dass das Wort *rakṣitṛ́* und das Verb √*rakṣ* im Ṛgveda nicht noch einmal bzw. nicht mit Vāyu als Agens gebraucht werden.

457 Das Vorabtrinken des ersten Soma-Teils wird im Lied RV 1.134 in den *pādas* 1bc (*pūrvápīti*) und *pāda* 6b (*sómānām prathamáḥ pītím arhasi*) genannt.

458 Das Zufügen von Kuhmilch wird im Lied RV 1.134 in den *pādas* 2c (*góbhiḥ krāṇā́ḥ*) und 6f (*víśvā ít te dhenávo duhra āśíraṃ*) genannt. Wahrscheinlich handelt es sich um die Milch der in *pāda* 4d genannten *sabardúghā*, der „saftig milchenden“ Kuh.

459 Soma wird im Ṛgveda regelmäßig als *śukrá* und *śúci* bezeichnet. Das konkrete Bezugswort in obiger Textstelle könnte z. B. *ágra* sein. Zu *ágram* √*pā* mit Vāyu und/oder Indra als Agens siehe RV 1.28.6, 4.27.5, 4.46.1, 4.47.1, 7.91.5.

des ersten Soma-Teils in Ekstase. In dieser Ekstase treiben die Soma-Säfte die „rasche Bewegung“ an. Es dürfte dabei um das für die Ekstase typische Zittern und um die rasche Bewegung der im nächsten *pāda* genannten Wasser gehen, bei denen der Eid geschworen wird. Möglicherweise ist damit gemeint, dass Vāyu den Opferherrn, der einer Strafe zu entkommen versucht, durch die ‚Stromschnellen‘ des Eides – oder Meineides – hindurchlotst. Die *pādas* d und e bezeichnen diesen Opferherrn als „Schleicher“ und verkünden, dass er erschöpft sei; deshalb bitte er Vāyu um Glück bei der „Verfolgung im Sturz[flug]“.[460] Die letzten beiden *pādas* sagen dann von Vāyu, dass er – nicht der Wahrheit (*ṛtá*), sondern – dem Gesetz (*dhárman*) entsprechend schütze (√*pā*). Vor allem schützt er den „schleichenden [Opferherrn]“ vor dem Zugriff des strafenden Asura.[461]

In den meisten indologischen Übersetzungen des *pāda* 5c des Sūryāsūkta wird Vāyu als Name einer Gottesgestalt wiedergegeben; einige dieser IndologInnen machen in ihren Anmerkungen deutlich, dass sie Vāyu als „Wind“ oder „Windgott“ konzeptualisieren.[462] Andere übersetzen *vāyú* direkt mit „Wind“.[463] In beiden Fällen ist zu bedenken, dass die Windnatur Vāyus nicht gesichert ist.[464] Es werden unterschiedliche Erklärungen für die Nennung Vāyus geboten. Weber (1862: 180) fokussiert die kosmologische Ebene; er meint: „Die Luft (vāyu), in welcher der Mond schwebt, und die ihn auch während seines Schwindens nicht herabfallen läßt, ist sein Wächter“.[465] Haas (1862: 270) fokussiert dagegen die rituelle Ebene; er schreibt: „Als Saft regiert ihn [*scil.* Soma] der Wind, d. h. der Wind spielt mit den aus dem Sieb ablaufenden Tropfen“. Vergleichbar verzeichnet Oberlies (2012: 162), dass Vāyu, „der Hüter des Soma (*RV* X 85,5), diesen [Soma] ungemischt trinkt“. Bezüglich des Hütens verweist Oberlies (2012: 406 Fn. 324) auf „Vāyus Beziehung zur Ekstase“; an diesen Verweis kann die vorliegende Arbeit anschließen. Bezüglich des eigentlichen Trunkes fokussiert Oberlies (2012: 406 Fn. 325) jedoch – wie Haas – die räumliche Ebene: „Daß er [*scil.* Vāyu] den Soma *ungemischt* zu sich nimmt, hängt auch mit der Parallelisierung von Soma-Mischapparatur und Welt

460 Wahrscheinlich „verfolgt“ der Opferherr gleich einem Raubvogel die in der vorhergehenden Strophe genannten [selbstwählenden] Morgenröten, obwohl er nicht deren wahrer Gatte ist.

461 Vgl. RV 7.5.7b, wo zu Agni gesagt wird: „Wie Vāyu hütest du den [Himmels-]Pfad sogleich“ (*vāyúr ná pā́thaḥ pári pāsi sadyáḥ*).

462 Siehe Haas (1862: 270), Weber (1862: 180), Griffith (1892: 267), Renou (1956: 244 f.).

463 Siehe Graßmann (1877: 480), Sakamoto-Gotō (2010: 1122).

464 Zu dieser Frage siehe Oberlies (2012: 162).

465 Ludwig (1883: 396) wendet sich gegen diese „theorie […], der zufolge Vāyu den lauf des mondes beeinfluszt hätte“.

zusammen“.[466] Brereton/Jamison (2020: 95) zufolge ist unklar, warum der Ersttrunk Vāyu *und* Indra zusteht.

***Pāda* 5d: Bereitung des Soma-Trunkes durch Bereitung des giftigen Teils**

Mit dem *pāda* 5d des Sūryāsūkta versichern sich die Aśvins – so schlussfolgere ich –, dass man durch die Bereitung (*ākṛti*) des allerersten Soma-Teils, also das in den vorhergehenden *pādas* genannte Abtrinken, Anschwellen und Beschützen dieses Soma-Teils, den gesamten Soma-Trunk unter Kontrolle bringt. Diese Versicherung wird auf kosmologischer Ebene formuliert und knüpft damit an den *pāda* 1d des Sūryāsūkta an, dem zufolge Soma – als Mond – am Himmel platziert wurde. Mit dem *pāda* 5d wird verkündet, dass die Bereitung des Mondes (*mā́s*) zugleich die Bereitung der Jahre (*sámā*) bedeute. Der Mond strukturiert mit seinem Zu- und Abnehmen das Jahr. Wenn man den Mond beherrscht, beherrscht man entsprechend das gesamte Jahr. Diese Kontrolle über das Ganze mittels des strukturierenden Teils spiegelt sich in der Wortwahl des Dichters, indem sich das Wort *sámā*, „Jahr“, aus den gleichen Lauten aufbaut wie das Wort *mā́s*, „Mond“.

In dem Lied RV 3.31 wird in einem vergleichbaren Kontext das Wort *mā́sa* gebraucht.[467] Dieses viel diskutierte Lied nennt den Inzest, den Dyaus an seiner Tochter Uṣas begangen hat, und handelt dann zentral vom Vala-Mythos.[468] Dieses Ereignis lässt sich wahrscheinlich als assertorischer, quasi-hochzeitlicher Eid interpretieren. Durch diesen Eid „wird Indra als der *eine* zum Herrn/‚Gatten‘ der Kühe“.[469] Was er für sich erreicht hat, leistet er dem zweiten Teil des Liedes zufolge später auch für die Aṅgiras und weitere Generationen. Er prüft die beschworenen Besitzansprüche[470] und weist den berechtigten Männern die ihnen zustehenden Kühe zu.[471] In diesem Kontext wird das Wort *mā́sa*, „Monat“, gebraucht.

---

466 In einer früheren Arbeit parallelisiert Oberlies (1999: 155) Himmel, Zwischenraum und Erde mit Pressbrett, Seihe und Mischkübel und ordnet diesen die Gottesgestalten Sūrya, Vāyu bzw. Indra zu.

467 Das Wort *mā́s* bzw. *mā́sa* wird im Ṛgveda mehrfach – unter anderem in den Komposita *candrámas*, „schimmernder Mond“, und *sū́ryāmás/sūryācandramás*, „Sonne und Mond“ – gebraucht. Mehrere der betreffenden Belegstellen handeln von Schwangerschaft und Geburt (siehe RV 3.32.9, 4.18.4, 5.78.7–9, 10.89.13, 10.184.3, vgl. 3.31.9 f., 6.24.7, 6.38.4, 10.52.3) und damit zusammenhängend von dem die Patrilinie sichernden Eidopfer (siehe RV 1.84.15, 1.105.1 f., 3.31.9, 10.12.7, 10.138.6, vgl. 1.25.7).

468 Siehe Geldner (1951,1: 366), vgl. Jamison/Brereton (2014: 507 f.).

469 RV 3.31.4d: *pátir gávām abhavad éka índraḥ*.

470 In Strophe 8 heißt es, dass Indra „alle Geschlechter kennt“ (*víśvā veda jánimā*) und er als „Pfadsucher des Himmels“ (*diváḥ padavíḥ*) agiert, d. h. er prüft die Zugehörigkeit zu der auf Dyaus zurückreichenden Patrilinie.

471 *Pāda* 21a verkündet, dass Indra „als Rinderherr/-gatte die Rinder zugewiesen hat“ (*ádediṣṭa … gópatir gā́ḥ*).

RV 3.31.9:
*ní gavyatā́ mánasā sedur arkaíḥ*
*kṛṇvānā́so amṛtatvā́ya gātúm* |
*idáṃ cin nú sádanam bhū́ry eṣāṃ*
*yéna mā́sāṁ́ ásiṣāsann ṛténa* ||

Verlangen nach Kühen im Sinn, haben die [Aṅgiras] sich mit Gesängen hingesetzt,
sich die Bahn zur Unsterblichkeit bereitend.
Diese ihre [Opfer-]Sitzung ist auch jetzt noch häufig,
aufgrund der Wahrheitskraft [*ṛtá*], durch die sie die Monate zu gewinnen suchten (Witzel et al. 2013: 58).

Diese Strophe erzählt von den Aṅgiras, die – wie zuvor Indra – sich als rechtmäßige Besitzer der Kühe ausweisen und sich auf diese Weise einen Weg zur Unsterblichkeit bahnen wollen. Dies tun sie wahrscheinlich vermittelst eines assertorischen, durch ein Opfer bekräftigen Eides. Durch das Opfer wollen sie die „Monate/Monde gewinnen" (*mā́sān √san*), sich also mittels des strukturierenden Teils das Ganze zu eigen machen.[472] Die nachfolgende Zeile verkündet den Erfolg dieses Unterfangens: „Als sie sich [mit den Kühen] zusammen sahen, freuten sie sich an ihrem Eigenen, die Milch des alten Samens melkend" (ebd. 10ab, Übers. Witzel et al. 2013: 58).

Die mit dem Sūryāsūkta beschäftigte, indologische Literatur verbleibt bezüglich des *pāda* 5d im Wesentlichen bei Haas' (1862: 270) Interpretation, der zu diesem *pāda* schreibt: „[A]ls Mond giebt er [*scil.* Soma] den Jahren Gestalt, d. h. er gliedert die Zeit in bestimmte, erkennbare Abschnitte, in Monate und Jahre". Bereits Weber (1862: 180) bemängelt auf diesen *pāda* bezogen: „Was der Schluss des [fünften] Verses gerade hier eigentlich soll, ist nicht recht klar". Dass sich der Zweck des *pāda* 5d nicht erschließt, begründet sich meines Erachtens in der für ihn gängigen Übersetzung. Die meisten IndologInnen folgen im Wesentlichen Webers (1862: 180) Formulierung: „Der Monat ist der Jahre Bild." Diese Formulierung setzt die Bestimmung des Wortes *mā́saḥ* als Nominativ Singular von *mā́sa* – bzw. mit geringer Bedeutungsverschiebung als Nominativ Plural von *mā́s*[473] – voraus, wie diese beinahe invariabel vorgenommen wird.[474] Die Wortstellung, *sámānām mā́sa ā́kṛtiḥ*,

472 Andere IndologInnen sind dagegen der Auffassung, dass es um die „Zahl der Monate [geht], die das Sattra dauerte" (Geldner 1951,1: 36, siehe auch Witzel/Gotō 2007: 397, Jamison/Brereton 2014: 509).
473 Siehe Oldenberg ([1]1894: 184 = [2]1917: 177).
474 Die Worte *mā́s* und *mā́sa* können beide prinzipiell die etymologisch aufs Engste verbundenen Bedeutungen „Mond" und „Monat" tragen. Etwa die Hälfte der indologischen Übersetzungen des *pāda* 5d hat „Mond", die andere Hälfte „Monat".

spricht allerdings gegen diese Deutung. Allein Wilson (1888: 224) fasst *mā́saḥ* als Genitiv Plural von *mā́s* auf und übersetzt: „the maker of years and months“. An diese Übersetzung kann die vorliegende Arbeit zumindest bezüglich der Kasusbestimmung anknüpfen. Ferner fällt auf, dass dem Wort *ā́kr̥tiḥ* in den indologischen Übersetzungen Bedeutungen zugeschrieben werden, die recht weit von der Bedeutung des zugrunde liegenden Verbs, *ā √kr̥*, „herbeischaffen, bereitmachen“ (EWA s.v. *KAR*), entfernt sind. Es finden sich „Bild“, „Bildner“ und „Grundform“ bzw. vergleichbare Formulierungen.[475] In der vorliegenden Arbeit gebe ich *ā́kr̥ti* dagegen mit „Bereitmachung, Bereitung“ wieder.[476] So ergibt sich „die Bereitung des Mondes [ist/bedeutet die] der Jahre“ als Übersetzung von *sámānām mā́sa ā́kr̥tiḥ*. Ich schlussfolgere, dass im Sūryāsūkta mit dieser Aussage kosmologisch „belegt“ werden soll, wie umfassend die Wirkung des abgetrunkenen Soma-Teils ist.

**Strophe 6: Sūryās Wandlung zur Selbstwählerin**

*ráibhi̯y āsīd anudéyī*
*nārāśaṃsí̱ ni̯yócanī* |
*sūryā́yā bhadrám íd vā́so*
*gā́thayaiti pā́riṣkr̥tam* || 6 ||

Die Hinterherzugebende war die zum Sänger Gehörige,
die Behagen Stiftende [war] die zur Männer-Preisung Gehörige.
Der Sūryā wahrlich glückverheißendes Kleid
geht umgarnt mit Gesang (A. KP.).

Die Strophe 6 des Sūryāsūkta ist wahrscheinlich als Rede des Gottes Vāyu konzipiert. Ich komme zu dem Analyseergebnis, dass Vāyu mit diesen Worten seinen in Ekstase gesprochenen Bericht von Sūryās Selbstwahl eröffnet. Der Bericht setzt meines Erachtens bei Sūryās Wandlung zur Selbstwählerin ein. Diese Wandlung erfordert die Bereitstellung von *anudéyī* und *nyócanī*, bei denen es sich meines Erachtens um zwei unterschiedliche Milche handelt.[477] Die Zweizahl legt nahe,

475 Zu „Bild“ und vergleichbaren Formulierungen siehe Weber (1862: 180), Hillebrandt (1891: 302), Oldenberg ([1]1894: 184 = [2]1917: 177), Elizarenkova (1999: 220); zu „Bildner“ und vergleichbaren Formulierungen siehe Ludwig (1876: 534), Graßmann (1877: 480), Wilson (1888: 224), Griffith (1892: 267), O'Flaherty (1981: 267); zu „Grundform“ und vergleichbaren Formulierungen siehe Geldner (1951,3: 268), Renou (1956: 82), Sakamoto-Gotō (2010: 1122), Jamison/Brereton (2014: 1522), Norelius (2016: 30).

476 Diese Wortbedeutung lässt sich auch für RV 1.164.12 anwenden, wo das Jahr als *dvā́daśākr̥ti*, also „zwölf Bereitungen habend“, bezeichnet wird.

477 Als Bezugswort kommen *āśír*, f. „Soma-Mischmilch“, *íṣ*, f. „Labung“, *ū́rj*, f. „Stärkung“, und/oder *vadhū́* „zum erschlagenen [Tier] gehörige [Milch]“ (siehe Fn. 606), infrage.

dass diese Milche dem ersten Rind oder der Soma-Pflanze bzw. dem zweiten Rind verbunden sind, die meiner Interpretation zufolge bei der Hochzeit vor dem Haus des Brautvaters bzw. vor dem Haus des Gatten geopfert werden sollen. Weiterhin nehme ich an, dass Sūryā ein Kleid tragen muss, das sie zuvor als Wahlgabe vom Brautgeber erhalten hat. Indem Sūryā sich dieses Kleid tragend zur Versammlung hinbegibt, scheint sie ihre rituelle Entscheidung zur Selbstwahl zu treffen. Zugleich lassen die versammelten Männer ihre Namen – und damit ihren Status als Bewerber – von Sängern proklamieren.

In der mit dem Sūryāsūkta beschäftigten, indologischen Literatur wird zumeist die Auffassung vertreten, dass in dem mit Strophe 6 beginnenden Abschnitt von Sūryā als Braut bzw. konkret von ihrem Hochzeitszug die Rede sei.[478] Dagegen sieht Keßler (2009: 221) in diesem Abschnitt die Brautwerbung und Verlobung Sūryās thematisiert.[479] An diese Arbeit kann ich mit der vorliegenden zumindest in der Hinsicht anschließen, dass es sich bei Brautwerbung und Verlobung um Riten handelt, die – wie die Selbstwahl – die eigentliche Hochzeit vorbereiten. In der mit der Selbstwahl beschäftigten, indologischen Literatur wird das Sūryāsūkta nur bedingt berücksichtigt. Diese weitgehende Ausklammerung begründet sich wesentlich in der invariabel getroffenen Annahme, dass im Sūryāsūkta Soma Sūryās Bräutigam sei, obgleich der Ṛgveda Sūryā ansonsten die Aśvins zur Seite stellt. Pischel benennt die beiden Mythosvarianten nachdrücklich in seiner Analyse, der zufolge …

> […] in dem Sammelliede 10,85 zwei ganz verschiedene Legenden von der Sūryā zusammengeworfen sind. Die Strophe 9, nach der Sūryā einen Gatten erhält, den sie gern nimmt, kann nicht zu derselben Legende gehören wie z. B. 4, 43, 6, wonach die Aśvins die Gatten der Sūryā sind (Pischel 1889: 28, Hervorhebung im Original).

An diese Analyse anschließend werden in der Indologie nur die Ereignisse des von Pischel (1889: 28–30) rekonstruierten Mythos der Selbstwahl zugeordnet, konkret dem *vīryaśulka svayaṃvara*.[480] Pischel hält es für möglich, dass ein Wagenwettkampf ausgetragen wird, wie ihn das Aitareya-Brāhmaṇa explizit nennt (*āji*).[481]

---

478 Siehe Graßmann (1877: 480), Renou (1956: 244), Elizarenkova/Syrkin (1965: 175), Steets (1993: 156), Sakamoto-Gotō (2010: 1122), Jamison/Brereton (2014: 1519 f.), Walker (2015: 55). Zum verbreiteten Bezug des ersten Teils des Sūryāsūkta auf die Hochzeit von Soma und Sūryā siehe Kap. 1.1, Abs. a) und b).

479 Siehe auch Oberlies (2012: 289); Jamison/Brereton (2014: 1520) bestimmen das Thema nur der Strophen 13–16 als „the ‘wooing’“.

480 Siehe Schmidt (1987: 78), Jamison (2001: 304), Oberlies (2012: 52, 291, 469 Fn. 317 f.).

481 Siehe AiB 4.7–9. Zur Frage, inwieweit es sich bei der Wagenfahrt um einen Wettkampf handelt, siehe Strophe 10 und 13–15 des Sūryāsūkta.

In diesem Interpretationsrahmen wird der Wettkampfsieg als Voraussetzung der Selbstwahl konzeptualisiert. Die eigentliche „Selbstwahl" erfolge durch Sūryās Aufsteigen auf den Wagen der Aśvins: „[T]he mounting of the vehicle by the bride symbolizes her choice" (Jamison 2001: 304). Die „Wahl" der Selbstwählerin begrenzt sich dann, wie Jamison (1999: 253) bezüglich Draupadīs *svayaṃvara* darlegt, auf das Erwählen des siegreichen Bewerbers: „The final stage of a normal svayaṃvara is the *choice* of the successful suitor by the bride, who places a garland around his neck". Walker (2015: 52) setzt voraus, dass „[a] *svayaṃvara* obliges a woman to choose just one man from among her suitors", schließt auf dieser Grundlage die Aśvins als Erwählte aus und schlussfolgert, dass Sūryās Hochzeit gar keinen „proper *svayaṃvara*" umfasse. Diese – von den Brāhmaṇas und dem Epos inspirierten – Interpretationen verstellen meines Erachtens den Blick auf eine denkbare, der Wagenfahrt vorausgehende, wirkliche und respektierte Selbstwahl.

### *Pāda* 6a: Bereitstellen der *anudéyī*-Milch

Der *pāda* 6a des Sūryāsūkta nennt die *anudéyī*, also wörtlich die „Hinterherzugebende", und identifiziert diese mit der *ráibhī*, also der „zu den Sängern (*rebhá*) Gehörigen". Ich komme zu dem Analyseergebnis, dass es sich bei der *anudéyī* um die – später im Text als *vadhú* bezeichnete – Milch handelt, die dem Rind zugeordnet ist, das im zweiten Teil des Hochzeitsrituals, also vor dem Haus des Bräutigams, geopfert werden soll (Str. 29–36). Diese Milch wird meiner Interpretation zufolge am Ende des Hochzeitsrituals in dasselbe Feuer geopfert wie zuvor das Rind (Str. 44). In diesem Sinn wird die Milch dem geopferten Rind – wie eine Kremationsbeigabe[482] – „hinterhergegeben". Ich denke, dass Sūryā zu Beginn ihrer Selbstwahl von Savitṛ mit der *anudéyī*-Milch ausgestattet wird; sie scheint bis zum Ende des Hochzeitsrituals für das Tragen dieser Milch verantwortlich zu sein. Dass die *anudéyī* in der Strophe 6 zu Beginn, also vor der *nyócanī*-Milch (*pāda* 6b), genannt wird, dürfte sich darin begründen, dass am Ende des Hochzeitsrituals – so meine Deutung der Strophen 44–45 – die *anudéyī*-Milch ins Feuer geopfert wird, bevor der Gatte die *nyócanī*-Milch trinkt. Die Reihenfolge kann sich weiter darin begründen, dass das Rind, dem die *anudéyī*-Milch verbunden ist, dem Priester offenbar als dessen Dakṣiṇā zusteht (siehe *pāda* 34d). Möglicherweise verschafft Vāyu als Angehöriger der Priestergruppe diesem Anspruch Ausdruck,

482 Die *anudéyī*-Milch entspricht sicherlich der Kremationsbeigabe, die man dem Verstorbenen im Totenritual beigibt, damit dieser nicht von dem Kremationsfeuer „gefressen" wird. Mit RV 10.16.7 wird der Verstorbene aufgefordert, sich „mit Kühen einen Panzer gegen Agni umzulegen" (*agnér várma pári góbhir vyayasva*). Ich denke, dass mit den „Kühen" auch hier Milch gemeint ist. Erst spätere Texte lehren, dass der Verstorbene mit Teilen des Rindes zu bedecken ist (*anustaraṇī*, siehe dazu unten).

indem er die *anudéyī* – mit den ersten Worten seines ekstatischen Berichts – als „zu den Sängern gehörig“ (*ráibhī*) bezeichnet.

Das viel diskutierte Lied RV 10.135 verwendet das Gerundivum *anudéyī* in einem vergleichbaren Kontext.

> RV 10.135.6:
> *yáthā́bhavad anudéyī*
> *táto ágram ajāyata* |
> *purástād budhná átataḥ*
> *paścā́n nirā́yaṇaṃ kṛtám* ||
>
> Wie die Hinterherzugebende geworden ist?
> Von dort her wurde die Spitze geboren.
> Zuerst wird der Boden ausgespannt,
> danach wird das Herausgehen gemacht (A. KP.).

Dieses Lied scheint von einem Knaben zu handeln, dessen Vater verstorben ist.[483] Ich denke, dass der Junge – wie Sūryā später im Hochzeitsritual – ein Opfer mit *anudéyī*-Milch dargebracht hat.[484] Dieses Opfer scheint dem Zurückholen oder dem Schutz des Vaters zu dienen. Der Junge verkündet mit obiger Strophe, dass die „Spitze“ von der *anudéyī* stamme. Mit der Spitze ist wahrscheinlich der – giftige – erste Teil des Soma-Saftes gemeint.[485] Der Junge erklärt weiter, dass zuerst der Boden ausgespannt und danach das Herausgehen gemacht werde. Dabei dürfte es um das Herausgehen des väterlichen Selbst aus dem Totenreich zurück in die Welt der Lebenden gehen. Der Boden wird wohl vermittelst eines Tieropfers ausgespannt[486] und das Herausgehen durch die hinterhergegebene Milch ermöglicht.

In der mit dem Sūryāsūkta beschäftigten Literatur wird das in *pāda* 6a des Sūryāsūkta verwendete Wort *ráibhī* – im Wesentlichen Sāyaṇa folgend – als Bezeichnung eines bestimmten Liedes, einer Strophe oder eine Metrums gedeutet.[487] Auch die vorliegende Arbeit folgt dieser Interpretation. Zu dem Begriff *anudéyī*

---

483 Siehe Geldner (1951,3: 367), vgl. Jamison/Brereton (2014: 1618).

484 Geldner (1951,3: 367) sieht in der *anudéyī* dagegen die „Amme des Knaben“. Jamison/Brereton (2014: 1619) zufolge ist „the exact usage“ dieses Wortes „completely unclear“.

485 Zu *ágra* in dieser Bedeutung siehe *pādas* 5ab des Sūryāsūkta.

486 Mehrere Textstellen sprechen davon, dass der „Boden“ vermittelst eines Büffelopfers „ausgespannt wird“ (siehe RV 1.95.9, 1.141.3, RV 3.61.7).

487 Siehe Weber (1862: 180), Graßmann (1877: 481, 517), Renou (1956: 82), Elizarenkova/Syrkin (1965: 188 Fn. 3), Horsch (1966: 9 f.), O’Flaherty (1981: 272 Fn. 4), Menski (1984: 225).

gibt es unterschiedliche Auffassungen.[488] Einem kohärenten Verständnis der Aussage steht die verbreitete Überzeugung im Wege, dass es sich bei der *anudéyī* um etwas handelt, das direkt der Braut zunutze ist. Weber (1862: 181) übersetzt noch recht breit „Gefolg", verweist aber bereits auf Sāyaṇas Deutung „Freundin" (*vayasyā*). Ludwig (1883: 396) kommt – sich bei seiner Interpretation wesentlich auf die griechische Tradition stützend – zu dem Schluss, dass die „anudeyī nur die mitgegebene sein [kann], die gleichsam der jungen frau das fortleben in ihren frühem gewonheiten ermöglichen sollte". Dieser Interpretationslinie folgend verstehen die meisten IndologInnen unter der *anudéyī* eine Frau, die Sūryā in ihrem neuen Heim unterstützen soll,[489] oder die „Mitgift",[490] die zumindest im Prinzip ebenso zu konzeptualisieren ist. Am ausführlichsten äußert sich Oldenberg. Er bezieht das oben zitierte Lied RV 10.135 vom Knaben und seinem verstorbenen Vater in seine Argumentation mit ein. Oldenberg ist der Ansicht, dass der verstorbene Vater und die Braut als Personen, die an einen neuen Ort gelangen, d. h. ins Totenreich bzw. ins Haus des Gatten, sich in ähnlicher Position befinden.

> Dem Wesen, das an die neue Stätte gelangt, wird etwas weibliches begleitendes (Kuh? Dienerin?) als ‚nachfolgende Gabe' beigegeben. Speziell hier, wo das Weib dem Gatten ‚gegeben' wird (so v. 9 *ádadāt*; v. 41), begreift man diese ‚Nachgabe'. Ist die *anustaraṇī* bei der Leichenfeier vergleichbar? (Oldenberg 1912: 287).

Mit der vorliegenden Arbeit knüpfe ich an Oldenbergs Frage nach der *anustaraṇī* an. Anders als Oldenberg sehe ich aber nicht die Braut, sondern die Bräutigame in einer dem verstorbenen Vater vergleichbaren Position. Die Zwillingsgötter haben sich meiner Interpretation zufolge durch ihren Schwur – ihre „Selbstverfluchung" – sozusagen in das Totenreich gebracht. Wie der Junge seinen Vater von dort zurückholen will, so soll auch Sūryā ihre zu *einem* Gatten gewordenen Bräutigame von dort zurückbringen.

488 Elizarenkova (1999: 484) zieht in Betracht, dass es sich bei *anudéyī* und *nyócanī* um Bezeichnungen für bestimmte Teile des Wagens handeln könnte.

489 Siehe Geldner (1951,3: 268) „Amme", Renou (1956: 82) „dame d'honneur", Elizarenkova/Syrkin (1965: 175) „подружки" („Freundinnen"), Menski (1984: 225) „females accompanying her", Steets (1993: 156) „attendants", Jamison/Brereton (2014: 1522) „(the female attendant) to be given along (with the bride)".

490 Siehe Graßmann (1877: 481), vgl. O'Flaherty (1981: 272), Elizarenkova/Syrkin (1965: 184) und Elizarenkova (1999: 220) „дающей приданое" („Geberin der Mitgift").

### *Pāda* 6b: Bereitstellen der *nyócanī*-Milch

Der *pāda* 6b des Sūryāsūkta spricht – parallel zu der in *pāda* 6a genannten *anudéyī* – von einer *nyócanī*, „Behagen Stiftende". Dieser Begriff legt nahe, dass es sich um eine mit dem Soma-Rausch in Zusammenhang stehende Gabe handelt, denn das Verb *(ní)* √*uc*, das diesem Wort zugrunde liegt, wird im Ṛgveda charakteristischerweise bezüglich des Soma-Rausches verwendet.[491] Ich nehme an, dass es sich bei der *nyócanī* genau wie bei der *anudéyī* um Milch handelt, die einem bestimmten Tier bzw. der Soma-Pflanze verbunden ist. Konkret dürfte es um das Rind gehen, das zu Beginn von Sūryās Hochzeit getötet wurde. Seine abgezogene Haut wurde bei der Soma-Pressung als Unterlage verwendet (siehe *pāda* 1d). Weiterhin dürfte die diesem Tier verbundene Milch zum Ersetzen des vorab getrunkenen Teils des Soma-Saftes eingesetzt worden sein (*pāda* 5b). Sūryās *einer* Gatte wird diese Milch am Ende des Hochzeitsrituals trinken (Str. 45), um unter Beweis zu stellen, dass seine Patrilinie mit der männlichen Nachkommenschaft der göttlichen Selbstwählerin weitergeführt wird. Ob dies der Wahrheit entspricht, wird offenbar, wenn dieser Mann an dem Trunk nicht zugrunde geht, sondern „Behagen [in dem Rausch] findet". Ich denke, dass die Gleichsetzung der Behagen stiftenden Milch mit der *nārāśaṃsī́*, also der „Preisung der [zur Patrilinie gehörigen] Männer", diesem Zusammenhang Ausdruck verschafft.

Die folgende Textstelle verwendet eine Ableitung von √*uc* in einem vergleichbaren Kontext. Wahrscheinlich geht es um ein die Patrilinie sicherndes Eidopfer.[492]

> RV 6.18.7:
> *sá majmánā jánima mā́nuṣāṇām*
> *ámartiyena nā́mnā́ti prá sarsre* |
> *sá dyumnéna sá śávasotá rāyā́*
> *sá vīríyèṇa nṛ́tamaḥ sámokāḥ* ||
>
> Er [überdauert] mit [seiner] Größe die Geschlechter der Menschen,
> überdauert [sie] mit [seinem] unsterblichen Namen.
> Er [findet] mit Glanz, er mit Kraft und Reichtum,
> er, der Mannhafteste, findet mit Heldenmut zusammen Behagen
> (A. KP.).

Diese Strophe verkündet, dass Indra durch seine Größe – also indem er seinen Eid überlebt – die Menschengeschlechter mit seinem unsterblichen Namen

491 Zu *ní* √*uc* siehe RV 1.9.10, 7.21.1; zu √*uc* und seinen Ableitungen siehe RV 1.15.1, 1.103.4, 2.19.1, 3.35.7, 4.49.6, 6.18.7, 7.20.4, 7.29.1, 8.33.2, 8.82.2, 10.112.4.

492 Mir scheint, dass sich die „existential anxiety", die Jamison/Brereton (2014: 797) in diesem Lied thematisiert sehen, in der Lebensgefahr, die der Eid bedeutet, begründet.

überdauere. Mit dem unsterblichen Namen kann der Name der göttlichen Patrilinie gemeint sein. Als Angehöriger dieser Patrilinie findet Indra, so der letzte *pāda*, Behagen in dem Rausch, in den ihn der Soma-Trunk versetzt. Diesen Soma hat er wahrscheinlich anlässlich des Eides getrunken. Indras Bezeichnung als *nṛ́tama* gemahnt an die *nārāśaṃsī́* des Sūryāsūkta.

Die meisten IndologInnen, die sich mit dem Sūryāsūkta beschäftigen, deuten *nārāśaṃsī́* wie die im vorhergehenden *pāda* genannte *ráibhī* – nach Ergebnis der vorliegenden Arbeit zutreffend – als Bezeichnung eines bestimmten Liedes, einer Strophe oder eine Metrums.[493] Für *nyócanī* wird – wie für die im vorhergehenden *pāda* genannte *anudéyī* – zumeist angenommen, dass es sich um eine Frau[494] oder eine andere „Beigabe“[495] handelt, die Sūryā zu Hilfe sein soll. Bereits Ludwig (1883: 396) erklärt, dass „[…] nyocanī von ni + uc in causaler färbung nur diejenige bezeichnen kann, welche der jungen frau behilflich ist sich einzuwonen im neuen hause (vgl. nyokas)“. Wie schon für die *anudéyī* wird also auch für die *nyocanī* vorausgesetzt, dass es um das Wohlbefinden der Braut geht. Dass es vielmehr um das „Behagen“ des Bräutigams gehen könnte, wird nicht in Betracht gezogen. Nur letzteres steht jedoch in Einklang mit der dezidiert maskulinen Perspektive, die so typisch für den Ṛgveda und die Texte ist, die sich an diesen anschließen.

### *Pāda* 6c: Tragen des glückverheißenden Gewands

Der *pāda* 6c bestimmt Sūryās Gewand als glückverheißend (*bhadrá*). Ich nehme an, dass es dabei um das Kleid geht, das Sūryā zur Eröffnung ihrer Selbstwahl trägt. Bei diesem Gewand bzw. dem aufgestickten (Gold-)Schmuck, der dieses Gewand glückverheißend macht, dürfte es sich um die Wahlgabe [*várya*] handeln, mit der die Selbstwählerin vom Brautgeber, also von Savitṛ, ausgestattet wird.[496] Ich denke, dass die Wahlgabe wie auch einige nachfolgende Gaben, die Verwirklichung der Gabe garantieren sollen.[497]

---

493 Siehe Weber (1862: 180), Graßmann (1877: 481, 517), Renou (1956: 82), Elizarenkova/Syrkin (1965: 188 Fn. 3), Horsch (1966: 11, 411–416), O'Flaherty (1981: 272 Fn. 4), Menski (1984: 225).

494 Siehe Weber (1862: 180) „Zofe“, Ludwig (1876: 534), Geldner (1951,3: 268), Renou (1956: 82), Elizarenkova/Syrkin (1965: 175), O'Flaherty (1981: 267, 272), Menski (1984: 225), Steets (1993: 156), Elizarenkova (1999: 220), Jamison/Brereton (2014: 1522).

495 Siehe Oldenberg (1912: 287), vgl. Graßmann (1877: 481) „Schmuck“, O'Flaherty (1981: 272) „dowry“.

496 Savitṛ wird mehrfach als Geber von *várya* (siehe RV 5.48.5, 7.15.12) bzw. selbst als *váreṇya* bezeichnet (siehe RV 5.81.2, 8.27.12, vgl. 3.62.10).

497 Zu diesen Gaben siehe Strophen 9 f. des Sūryāsūkta. Dabei kann das Goldstück (*pāda* 10b) der Wahlgabe, d. h. dem auf das Kleid gestickten Schmuck oder dem in einem Ende des Kleides verknoteten Besitz, entnommen sein.

Das Lied RV 10.27 verwendet das Wort *bhadrá* in einem vergleichbaren Kontext. Es geht in diesem Lied wahrscheinlich um die Gefahren des Eidopfers.[498]

RV 10.27.12:
*kíyatī yóṣā maryató vadhūyóḥ*
*páriprītā pányasā vā́r̥yeṇa* |
*bhadrā́ vadhū́r bhavati yát supéśāḥ*
*svayáṃ sā́ mitráṃ vanute jáne cit* ||

Wie [beschaffen ist] die vonseiten der (schönen), jungen Männer[499]
dem nach der [Milch], die dem erschlagenen [Tier] verbunden ist,
strebenden [Soma][500] zugehörige Maid,
rundum erfreut durch kostbare Wahlgabe?
Glückverheißend wird die dem erschlagenen [Tier] verbundene
[Milch], wenn die [Maid] gut geschmückt ist;
sie selbst gewinnt sich [ihr] Bündnis unter der Menge (A. KP.).

Ich komme zu dem tentativen Analyseergebnis, dass diese Strophe auf die Gefahr hinweist, in die ein Mann sich begibt, wenn er sich von einer überaus schönen Frau erwählen lässt. Diese Frau wird in der vorhergehenden Strophe einer blinden Frau gegenübergestellt.[501] Der Sprecher des Liedes erklärt, dass eine blinde Frau in dieser Hinsicht ungefährlich sei, weil sie von niemandem begehrt werde (ebd. 11). Wer sich von einer solchen Frau erwählen lässt, wird das Eidopfer entsprechend nicht fürchten müssen; man kann sie auch ohne Wahlgabe annehmen. Bei einer makellosen Maid wird der junge Mann dagegen einer unter vielen Bewerbern

498 Siehe auch RV 10.27.20 (zitiert bezüglich *pāda* 11b des Sūryāsūkta). Geldner (1951,3: 164) sieht hier dagegen „eine Allegorie von der blinden Tochter, um die keiner freien will, und der schönen Tochter, die leicht ihren Mann findet“ thematisiert. Auch Jamison/Brereton (2014: 1413, 1416) sind der Ansicht, dass es um „the legal issue of the flawed women given in marriage“ geht und verweisen diesbezüglich auf das Dharmaśāstra von Manu.

499 Trotz des abweichenden Akzents ist *maryatás* wohl auf *márya* zurückzuführen (siehe Jamison 1996: 310). Zu *márya* siehe Kazzazi (201: 33–40), derzufolge dieses Wort die „jungen erwachsenen Männer“ bezeichnet, der Fokus liege dabei „auf der körperlichen Jugend und Attraktivität“ (ebd. 40).

500 Zur Bedeutung des Wortes *vadhūyú* siehe *pāda* 9a des Sūryāsūkta.

501 Der Anlass dieses Vergleichs ist Indras Strafandrohung gegen jeden, „der [ihn], den Bullen, mit Frauen bekämpfen will“ (ebd. 10c, Übers. A. KP.). Bei diesen Frauen handelt es sich offenbar um Selbstwählerinnen, die so schön sind, dass jeder Mann sich bereit erklären würde, ein Eidopfer für sie darzubringen – selbst dann, wenn er nicht der Vater ihrer ungeborenen Kinder sein sollte. In letzterem Fall dürfte er von Varuṇa entsprechend gestraft werden.

sein und/oder die Konkurrenz des Brautgebers fürchten. Entsprechend kann er sich bei der Darbringung des Eidopfers kaum sicher sein, ihr wahrer Gatte zu sein und diesen Status darüber hinaus auch – in der Gestalt der Nachkommen – verwirklicht zu sehen. Per Wahlgabe (*várya*) scheint sich diese Gefahr aber bannen zu lassen. Wenn der Brautgeber die Selbstwählerin gut mit Schmuck ausgestattet hat, kann der Bräutigam sich relativ sicher sein, dass die Nachkommen seine Gestalt und nicht die Gestalt des Brautgebers aufweisen werden.[502]

In der indologischen Literatur wird Sūryās Gewand nur wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Das Tragen dieses Kleides erscheint den meisten IndologInnen offenbar nicht erklärungsbedürftig. Wahrscheinlich begründet sich dies darin, dass die betreffenden IndologInnen Sūryās Kleid lediglich im materiellen Sinn als „schön" konzeptualisieren. Entsprechend wird das Adjektiv *bhadrá* zumeist mit Begriffen wiedergegeben, die diese „Schönheit" fokussieren.[503] Allein Jamison/Brereton (2014: 1522) übersetzen *bhadrá* im Sūryāsūkta mit „auspicious", vermerken aber nichts weiter zur Bedeutung dieses glückverheißenden Gewandes. Auch in ihrer vergleichenden Studie zu Penelopes und Draupadīs Selbstwahl widmet Jamison (1999: 249) der Kleidung und dem Schmuck dieser Frauengestalten keine weitere Aufmerksamkeit,[504] obgleich sie den Anlass, „[t]he *display* of the bride-to-be", als einen wichtigen rituellen Schritt der Selbstwahl erkennt.

### *Pāda* 6d: Hingehen zur Bewerberversammlung

Der *pāda* 6d verkündet, dass Sūryās mit Gesang umgarntes (*gā́thayā … párişkṛtam*) Gewand geht (√*i*). Ich verstehe dieses Gehen als Sūryās rituelle Entscheidung zum Treffen ihrer Selbstwahl.[505] Konkret geht es wahrscheinlich darum, dass Sūryā – in das als Wahlgabe erhaltene Gewand gekleidet – sich an den Ort begibt, an dem

502 Thieme (1980: 131 [= *Kl. Schr.* 1029]) ist dagegen überzeugt, dass ein „Heiratslustiger" sich mit einer Wahlgabe an die Selbstwählerin wendet, „in der Absicht ihre Zuneigung für sich zu gewinnen, als ‚Umwerber'".

503 Siehe Weber (1862: 180) „herrlich", Ludwig (1876: 534) „lieblich", Graßmann (1877: 481) „schön", Geldner (1951,3: 268) „gut", Renou (1956: 82) „beau", Elizarenkova/Syrkin (1965: 175) sowie Elizarenkova (1999: 220) „прекрасный" („schön"), O'Flaherty (1981: 267) „fine".

504 Die Worte *suvasanā sarvābharaṇabhūṣitā* (MBh 1.176.29) übersetzt Jamison (1999: 250) mit „wearing a beautiful garment and adorned with all ornaments".

505 Mehrere Textstellen des Ṛgveda verwenden √*i*, „gehen", oder √*gam*, „sich bewegen", im Kontext der Gattenselbstwahl (siehe RV 1.124.7 f., 1.134.1, 1.167.5, 4.58.9, 5.37.3, 8.91.4, 10.168.2, vgl. 10.18.8). Gleiches gilt für spätere Sanskrit-Texte (siehe dazu Jamison 2003: 37 Fn. 22). Diese Wortwahl scheint auf alte Tradition zurückzugehen. Denn das Verb „gehen zu" zählt zu den Ausdrücken, mit denen in archaischen indoeuropäischen Sprachen das Verb „heiraten" umschrieben wird; diese Sprachen hatten keinen Begriff für „heiraten", zu dem die Braut als Subjekt auftreten konnte (siehe Jamison 1999: 237 f. mit Fn. 23).

ihre Bewerber versammelt sind.[506] Während also die göttliche Selbstwählerin sich zu dieser Versammlung hinbegibt, wird ihr „gehendes Kleid“ mit Gesang umgarnt. Möglicherweise handelt es sich bei diesem Gesang um die Verkündung der Bewerbernamen.[507]

Das an die Maruts gerichtete Lied RV 1.167 handelt unter Verwendung von *gāthá* von einem vergleichbaren Gesang.

> RV 1.167.5cd f.:
> *ā́ sūr̥yéva vidható ráthaṃ gāt*
> *tveṣápratīkā nábhaso nā́é- ityā́* |5|
>
> *ā́ sthāpayanta yuvatíṃ yúvānaḥ*
> *śubhé nímiślāṃ vidátheṣu pajrā́m* |
> *arkó yád vo · maruto havíṣmān*
> *gā́yad gāthā́ṃ sutásomo duvasyán* |6|
>
> 5cd. Wie Sūryā kommt [Rodasī] zum Streitwagen des [sie] Verehrenden, (A. KP.)
> mit funkelndem Gesicht wie das Ziehen einer Wolke.
>
> 6. Es lassen (den Streitwagen) besteigen die Jungen die junge Frau,
> die zum Prunken an den Versammlungen (*vidátheṣu*) beteiligte, die Unverwüstliche,
> wenn für euch, ihr Maruts, das Preislied mit Opfergaben versehen ist,
> (und) der (Priester) mit ausgepreßtem Soma huldigend den Gesang singt (Witzel/Gotō 2007: 311).

Die *pādas* 5cd erzählen davon, wie Rodasī sich zum Wagen der Maruts begibt. Mit diesem Gehen scheint sie ihre rituelle Entscheidung zur Selbstwahl zu treffen. Ich nehme an, dass die Maruts zwischen Strophe 5 und 6 von Rodasī zu ihren Gatten erwählt werden und das Wagenrennen absolvieren, denn die *pādas* 6ab sprechen davon, wie die Maruts Rodasī auf ihren Wagen aufsteigen lassen.[508] Die *pādas* 6cd machen deutlich, dass das Aufsteigen erfolgt, wenn (*yád*) die Maruts mit Gesang besungen werden (*gāthám √gā*). Dieser Gesang – die preisende Proklamation

506 Solche Versammlungen von Konkurrenten werden in anderen Liedern als *sámana*, „Kampf, Streit; Treffen, Zusammensein“ (EWA s. v. *samád*) bezeichnet. Zu *sámana* vgl. Bhat (1979: 64 f.).

507 Die „*proclamation of names* of the contestants“ nennt Jamison (1999: 251) als einen essentiellen Schritt in Penelopes und Draupadīs Selbstwahl.

508 Zum Aufsteigen auf den Wagen siehe *pāda* 12d und 15d des Sūryāsūkta.

der Namen der erwählten Männer – scheint eine Bedingung der Legalität von Rodasīs Fortfahren zu sein.[509]

Die meisten IndologInnen folgen Webers (1862: 180) Übersetzung der *pādas* 6cd des Sūryāsūkta: „Und jenes herrliche Gewand war angethan mit Liedersang".[510] In diesen Übersetzungen wird das – aufgrund der Unbelebtheit des Subjekts unbequeme – Präsensverb *eti* ausgelassen und der Satz zudem gegen dieses Verb in ein Vergangenheitstempus gesetzt. Diese Übersetzung erklärend, schreibt O'Flaherty (1981: 272): „The songs (*gāthās*) […] may be personified as women helping Sūryā to dress or as adornments actually stitched upon the dress". Ludwig (1876: 534) versucht die mit *eti* verbundene Schwierigkeit zu lösen, indem er den *pāda* 6d vom *pāda* 6c abtrennt, *párişkṛtaṃ* als auf das Kleid bezogenen Richtungsakkusativ interpretiert und Sūryā als Subjekt einsetzt. Es ergibt sich dann die Übersetzung: „sie geht [gieng] zu dem mit der gāthā auszgeschmückten [sie kleidet sich darein?]".[511] Oldenberg (1888: 322 f.) geht noch einen Schritt weiter, um Sūryā als Subjekt zu *eti* einsetzen zu können. Er schlägt vor, den Text entsprechend des atharvavedischen Hochzeitsliedes zu *párişkṛtā* zu ändern. Später revidiert er diesen Eingriff in den Text als unbegründet und erklärt:

> [RV 10.85.6]cd ist ein Satz, das *vā́saḥ* der S[ūryā] beschreibend, welches mit der *gā́thā* geschmückt ist. *eti* braucht dann nicht zu befremden. Das Kleid bewegt sich mit im Hochzeitszuge (Oldenberg 1912: 287).

Warum das „Mitgehen" dieses Kleides so wichtig sein sollte, erklären indes weder Oldenberg noch spätere IndologInnen.[512] Vielmehr spielt Oldenberg (1912: 287)

509 Jamison/Brereton (2014: 364 f.) sind dagegen der Ansicht, Rodasī sei hier „extravagantly praised and at the same time scornfully compared to a loose woman […] a whore". Bezüglich der „verbal condemnation of a polyandrous woman" verweisen sie auf das Mahābhārata, konkret die Erzählung von Draupadī. An diese Interpretation lassen sich die Strophen 5–6 jedoch nicht ohne Weiteres anschließen. Jamison/Brereton schreiben weiter: „Despite the somewhat slighting treatment in the similes of verses 3–4, Rodasī takes on the role of bride in verses 5–6 by mounting the nuptial chariot like the mythological model of the bride, Sūryā". Ähnlich ist Walker (2015: 51) der Ansicht, dass „the goddess Rodasī decides to run away with the Maruts, and her misbehaviour is explicitly compared with Sūryā's".

510 Siehe Renou (1956: 82), Elizarenkova/Syrkin (1965: 184), O'Flaherty (1981: 267), Elizarenkova (1999: 220), vgl. Geldner (1951,3: 268).

511 Graßmann (1877: 481) übernimmt diese Interpretation und übersetzt noch etwas ferner des Textes: „sie erlangte das mit Gesang ausgeschmückte", d. h. das Kleid.

512 Auch Jamison/Brereton (2014: 1522) übersetzen die *pādas* 6cd ganz wörtlich, „Sūryā's auspicious garment goes adorned with a song". Bezüglich der Deutung folgen sie im Wesentlichen Oldenberg: „[T]he focus on the wedding journey in this section justifies a verb of motion" (Jamison 2024: *ad loc.*).

die Bedeutung von *eti* herunter, wenn er anmerkt, dass „sich *i-* ja der Geltung eines Hilfsverbs [nähert]“.

### Strophe 7: Sūryās Wahl ihrer Bräutigame

*cíttir ā upabárhaṇaṃ*
*cákṣur ā abhi̯yáñjanam* |
*di̯yáur bhúmiḥ kóśa āsīd*
*yád áyāt sūri̯yā́ pátim* || 7 ||

Das (kräftigende) Anlegen war die Einsicht,
das (schmückende) Salböl war der Blick,
das (Wasser-)Gefäß war Himmel [und] Erde,
als Sūryā fuhr zum Herrn (A. KP.).

Die Strophe 7 des Sūryāsūkta hat – so mein Analyseergebnis – die Gesten und Gaben zum Thema, mit denen Sūryā unter den sich um sie bewerbenden Männern ihre Bräutigamswahl trifft. Die Geste ist das Anlegen, die Gaben Salböl und ein Gefäß. Wahrscheinlich legt Sūryā den Aśvins ihren Arm fest an, während sie ihnen Salböl auf die Stirn und ein mit Wasser gefülltes Gefäß in die Hände gibt. Mit dem Auftragen des Salböls scheint Sūryā den erwählten Bewerbern Einblick in die Wahrheit ihrer Wahl zu ermöglichen, und mit der Gabe des Wassergefäßes dürfte sie die Grundlage für den hochzeitlichen Eid legen, mit dem die Erwählten später schwören werden, Sūryās wahrer Gatte zu sein. Zugleich dienen die Gesten und Gaben offenbar dazu, die Erwählten zum Sieg im anstehenden Wagenwettkampf zu kräftigen, denn Sūryās Wahl wird wohl erst dann Gültigkeit erlangen, wenn die erwählten Bewerber das Wagenrennen gewinnen und die Selbstwählerin auf ihren Wagen aufsteigen lassen können.

In der indologischen Literatur zum Sūryāsūkta sieht man in der Strophe 7 – wie auch in den anderen Strophen dieses Abschnitts – eine Beschreibung des Wagens, mit dem Sūryā zu ihrem Gatten fährt.[513] Dieser Wagen wird Renou zufolge mit kosmischen Entitäten identifiziert:

> Le cortège nuptial de Sūryā est ensuite présenté en suite de corrélations symboliques : chaque élément concret de la cérémonie, chaque membre de la voiture nuptiale, étant identifiés à quelque entité cosmique ou rituelle (Renou 1956: 244).

513 Siehe explizit Renou (1956: 244), Elizarenkova/Syrkin (1965: 175), Jamison/Brereton (2014: 1519) sowie Kap. 1.1 Abs. a) und b).

Den Stil dieser Strophen interpretieren Jamison/Brereton entsprechend der späteren Sanskrit-Literatur:

> The next verses (6–12) employ a style familiar from the Atharvaveda and from middle Vedic prose, a structured series of identifications between cosmic and everyday entities; the everyday entities here are the different features of the wedding, and especially the wedding vehicle (Jamison/Brereton 2014: 1519).

Diese Perspektive liefert allerdings keine zufriedenstellenden Ergebnisse, wie Jamison/Brereton selbst verzeichnen:

> Much in these verses is unclear for several reasons. For one thing, workaday language is seldom found in these high-culture texts, and so the words for the members of the wedding party and the pieces of the bridal finery and wedding cart are unfamiliar. Moreover, the cosmic comparanda are difficult to penetrate as they seem to refer to unidentified astronomical bodies and movements (Jamison/Brereton 2014: 1519).

Mit der vorliegenden Analyse kann ich wahrscheinlich machen, dass die betreffenden Begriffe nur deshalb undurchsichtig erscheinen, weil es zumindest in der Strophe 7 nicht um Sūryās Gefährt geht und die vorgenommenen Identifikationen nicht systematisch Verbindungen zu einem unbekannten, kosmischen Ereignis herstellen. Vielmehr dürfte es um die Vorbereitung eines bei Himmel und Erde zu schwörenden Eides gehen.

### *Pāda* 7a: Anlegen des Armes

Mit dem *pāda* 7a berichtet Vāyu von dem „(kräftigenden) Anlegen“[514] (*upabárhaṇa*). Damit ist wahrscheinlich gemeint, dass Sūryā den Aśvins ihren Arm[515] kräftigend anlegt, also ihren Ellenbogen stützend an deren Schulter legt, um ihnen die im nachfolgenden *pāda* genannte Salbe auf ihre Stirn zu geben. Dieses kräftigende Anlegen des Armes wird mit der „Einsicht“ (*cítti*) gleichgesetzt. Diese

514 Für *upabárhaṇa* geben die Wörterbücher die Bedeutung, „Unterlage, Kissen” (Rivelex 2: 307), „Polster, Kissen“ (GRA s. v.) und „Decke, Polster“ (PW s. v.). Diese Übersetzungen erscheinen problematisch, weil sie sich nur schwer mit der Bedeutung der zugrunde liegenden Verbalwurzel, √*bṛh*, „kräftigen, groß machen, fest machen“ (EWA s. v. *BARH*), in Verbindung bringen lassen. Meine Analyse des *pāda* 7a des Sūryāsūkta sowie meine tentative Analyse der Belegstellen anderer Ableitungen von *upa* √*bṛh* legt nahe, dass es vielmehr um das „(kräftigende) Anlegen“ des Armes geht (siehe RV 1.174.7, 5.61.5, 10.10.10).

515 RV 5.61.5 und 10.10.10 nennen den Arm (*dóḥ/bāhú*) als direktes Objekt zu *úpa* √*bṛh*.

Gleichsetzung lässt sich nachvollziehen, wenn die in Rede stehende Geste die Bewerber erkennen lässt, was sie der Selbstwählerin bedeuten und folgend ob sie ihr wahrer Gatte sind. Es scheint sich um eine informelle Geste von hoher Emotionalität zu handeln.[516] Ihr dürfte das im folgenden *pāda* genannte Auftragen des Salböls als formale Geste folgen; das Anlegen des Armes scheint das *Wie* dieser formalen Geste zu betreffen. Die Selbstwählerin kann das Salböl mit distanziert gestrecktem Arm auftragen oder den Empfängern beim Auftragen so nahe kommen, dass ihr Ellenbogen die Schulter oder Brust dieser Männer berührt.

In dem Lied RV 10.10, das davon erzählt, wie Yamī ihren Zwillingsbruder Yama zur inzestuösen Zeugung eines Nachkommen zu überreden sucht, wird die gleiche Geste erwähnt. Yama weist diese Geste beim Abwehren eines der Überredungsversuche seiner Schwester an.

> RV 10.10.10:
> *ā́ ghā tā́ gachān úttarā yugā́ni*
> *yátra jāmáyaḥ kṛṇávann ájāmi* |
> *úpa barbṛhi vṛṣabhā́ya bāhúm*
> *anyám ichasva subhage pátim mát* ||
>
> Herbei werden spätere Generationen kommen,
> wo Geschwister Ungeschwisterliches tun.
> Leg einem Bullen [deinen] Arm fest an,
> einen anderen wünsche dir, du von guter Zuteilung, zum (Ehe-)Herrn –
> nicht mich! (A. KP.).

Yamas Aufforderung an Yamī, ihren Arm einem „Bullen" fest anzulegen, ist mit der Aufforderung verknüpft, sich einen anderen als ihren Bruder zum Ehegatten zu wünschen. Diese Verknüpfung weist das feste Anlegen des Armes als eine Geste aus, mit der eine selbstwählende Frau anzeigt, wen sie sich zum Gatten wünscht.[517]

Unter anderem in dem berühmten Rätsellied RV 1.164 wird das Verb √*cit*, „erkennen, auf etwas achthaben", bezüglich der Frage nach der Vaterschaft gebraucht.[518]

---

516 Diese Emotionalität zeigt sich RV 5.61.5, wo – so meine tentative Analyse – von einer Frau die Rede ist, die „dem Helden gewiss den Arm (stärkend) anlegen wird".

517 Geldner (1951,3: 135) scheint dagegen eine direkt sexuelle Handlung thematisiert zu sehen, wenn er schreibt: „Der Bulle ist erotischer Slang für Männchen". Ähnlich übersetzen Jamison/Brereton (2014: 1383) *pāda*10c: „Keep plumping up your arm as pillow for a (real) bull".

518 Siehe auch RV 10.183.

RV 1.164.6:
*ácikitvāñ cikitúṣaś cid átra*
*kavíṃ pṛchāmi vidmáne ná vidvā́n* |
*ví yás tastámbha ṣáḷ imā́ rájāṃsi*
*ajásya rūpé kím ápi svid ékam* |6|

Als einer ohne Einsicht [frage ich] die Einsichtsvollen hier,
die Dichter frage ich nicht Erkennender, um zu erkennen,
wer diese sechs Welträume getrennt voneinander befestigt hat.
Was [ist] denn bloß das Eine in der Gestalt des Ungeborenen/des Ziegenbocks? (A. KP.).

Der der Vaterschaft Unkundige fragt die kundigen Götter, wer „die Räume auseinandergestemmt hat", also den Abstammungseid geleistet hat.[519] Weiter fragt er danach, „was das Eine in der Gestalt des *ajá* ist". Das Wort *ajá* wird in dieser Strophe traditionell mit „ungeboren" übersetzt.[520] In diesem Fall lässt es sich direkt auf die Frage beziehen, von wem das ungeborene Kind seine Gestalt hat, wer sein Vater ist.[521] Zu beachten ist jedoch, dass sich *ajá* für den Ṛgveda formal nicht als *a* + *já-* analysieren lässt und deshalb wahrscheinlich an allen Belegstellen „Ziegenbock" bedeutet (siehe Kuiper 1965). Wenn der Ziegenbock bei einem Eidopfer dargebracht wird, dürfte jedoch auch das „Eine in der Gestalt des Ziegenbocks" auf die gestaltliche Ähnlichkeit des Sohnes und seines Erzeugers hin zu deuten sein.[522]

In der indologischen Literatur wird der *pāda* 7a des Sūryāsūkta invariabel entsprechend Webers (1862: 181) Übersetzung, „Einsicht war ihre Polsterdeck'", wiedergegeben,[523] wobei wahrscheinlich angenommen wird, dass es um das Sitzpolster von Sūryās, später genanntem Karren geht. Eine Erklärung zur Bedeutung dieser Aussage findet sich weder bei Weber, noch bei nachfolgenden IndologInnen. Jamison (2024: *ad* RV 10.85.6–12) sieht in der ungewöhnlichen Verwendung von *ās* anstelle des erwartbaren *āsīt* einen „pseudo-archaism".

519 Zum Befestigen (√*stabh*) als Ablegen eines Eides siehe *pādas* 1ab des Sūryāsūkta.
520 Auch in den Standardübersetzungen wird diese Deutung beibehalten (siehe zuletzt Jamison/Brereton 2014: 355).
521 Geldner (1951,1: 228) meint dagegen, dass „nach dem Einen, dem Urding und seinen faßbaren Formen" gefragt wird. Jamison/Brereton (2014: 355) zufolge geht es um die Sonne.
522 Zu *rūpá* in dieser Bedeutung siehe Strophe 35 des Sūryāsūkta.
523 Siehe Ludwig (1876: 534), Graßmann (1877: 481), Wilson (1888: 224), Griffith (1892: 267), Geldner (1951,3: 268), Renou (1956: 82), Elizarenkova/Syrkin (1965: 184), O'Flaherty (1981: 268), Elizarenkova (1999: 220), Jamison/Brereton (2014: 1522).

### *Pāda* 7b: Auftragen des Salböls

Mit dem *pāda* 7b des Sūryāsūkta nennt Vāyu das Salböl (*abhyáñjana*), das wahrscheinlich Sūryā den Aśvins als Gabe gibt. Als Selbstwählerin dürfte Sūryā selbst „fortgesalbt" sein (*ví √añj*), also mit Salbe geschmückt.[524] Sie nimmt offenbar etwas von diesem Salböl, wahrscheinlich von ihrer eigenen Stirn, also sozusagen einen Teil ihrer Selbst, und trägt dieses Öl als drittes Auge auf die Stirn der Zwillingsgötter auf. Weiter wird das Salböl im *pāda* 7b mit dem Blick (*cákṣus*) gleichgesetzt. Ich denke, dass damit der Blick gemeint ist, mit dem die Erwählten Sūryā erkennen, nachdem sie das Salböl auf deren Stirn aufgetragen hat. Mit diesem Blick scheinen die Aśvins die im vorhergehenden *pāda* genannte Einsicht zu erlangen. Wenn ihr Blick die göttliche Selbstwählerin „erstrahlen" lässt, können sie sich ihrer Identität als Sūryās wahre Gatten recht sicher sein und das Eidopfer entsprechend gefahrlos darbringen.[525] In diesem Sinn dürfte das Salböl wie das im vorhergehenden *pāda* genannte feste Anlegen des Armes der Stärkung der Bräutigame dienen; es soll ihnen zum Sieg im Wagenrennen verhelfen.[526]

Die folgende Strophe handelt wahrscheinlich von demselben Salben wie der *pāda* 7b des Sūryāsūkta.

> RV 3.53.15:
> *sasarparī́r ámatim bā́dhamānā*
> *bṛhán mimāya jamádagnidattā* |
> *ā́ sū́ryasya duhitā́ tatāna*
> *śrávo devéṣv amṛ́tam ajuryám* |15|
>
> Die mit Butter Versehene,[527] die [ihr] Unbedachtbleiben Verdrängende,
> brüllte laut, die von den Jamadagnis Gegebene.

524 RV 7.77.3 verkündet, Uṣas sei „mit den Zügeln [der Sonne] fortgesalbt" (*raśmíbhir vyàktā*), und RV 1.124.8, sie leuchte auf mit den Zügeln der Sonne (*vyuchántī raśmíbhiḥ sū́ryasya*) und salbe sich mit Salbe wie zur Versammlung gehende Selbstwählerinnen (*añjy àṅkte samanagā́ iva vrā́ḥ*). Vergleichbar verkündet der Dichter von RV 4.58.9, die geopferten Klärbutterströme zu sehen, wie man Mädchen sieht, die [fort]gesalbt zum Brautzug, also zu ihrer Bewerberversammlung, gehen (*kanyà̀ iva vahatúm étavā u añjy àñjānā́ abhí cākaśīmi*).

525 Im Schlussteil des Sūryāsūkta wird die dem Eidopfer inhärente Gefahr als böser Blick benannt (siehe *pāda* 44a: *ághoracakṣuḥ*).

526 RV 8.3.24 wird das Salböl als „kraftverleihend" (*ojodā́*) gepriesen.

527 Meine Übersetzung des in seiner Bedeutung nicht gesicherten Wortes *sasarparī́* folgt Mayrhofer, der verzeichnet, dass die Bildung auf dem Wort **sarpar* „Fett" aufbauen könnte, und der es entsprechend *sarpís*, „zerlassene Butter, Schmelzbutter, Schmalz", zuordnet (EWA s. v. *sarpíṣ*).

Des Sūrya Tochter hat ausgespannt
den Ruhm bis zu den Göttern, den unsterblichen, unverwelklichen
[Ruhm] (A. KP.).

Diese Strophe handelt von einer Frauengestalt, die mit Butter (*sarpís*) versehen ist.[528] Gemeint ist wahrscheinlich die im dritten *pāda* genannte Tochter des Sonnengottes, konkret Sūryā als Selbstwählerin. Ich denke, dass es sich bei der Butter um die Salbe handelt,[529] mit der Sūryā ihre Erwählten markieren soll. In obiger Strophe ist Sūryā also wohl im Begriff, ihre Wahl zu treffen. Entsprechend erklärt diese Strophe, dass die mit Butter versehene Selbstwählerin ihr Unbedachtbleiben überkommt. Dies dürfte sie erreichen, indem sie sich ihre Bräutigame erwählt.

Bezüglich Uṣas ist mehrfach von dem Blick (*cákṣus*), dem Anblicken und Zurückblicken, die Rede.[530] In dem kurzen Lied RV 10.164 wird der Blick direkt mit der Wahl und dem Wählen in Verbindung gebracht, was meines Erachtens auf Uṣas' Selbstwahl zu beziehen ist.[531]

RV 10.164.2:
*bhadráṃ vaí váraṃ vṛṇate*
*bhadráṃ yuñjanti dákṣiṇam* |
*bhadráṃ vaivasvaté cákṣur*
*bahutrā́ jī́vato mánaḥ* ||

Eine glückverheißende Wahl fürwahr wählen [die Selbstwählerinnen],
ein glückverheißendes [Rind] schirren sie rechts an.[532]
ein glückverheißender Blick [gilt] dem Vivasvant-Sohn.
Vielfältig [ist] der Sinn eines lebenden [Mannes] (A. KP.).

Ich denke, dass der Sprecher dieser Strophe die (Selbst-)Wahl als einen der Anlässe anführt, zu denen ein Mann einen assertorischen Eid zu leisten hat, ohne zu wissen, ob er tatsächlich die Wahrheit schwört. Er muss sich auf die von der Selbstwählerin getroffene Wahl verlassen. Allein der Blick, den sie dem

528 Geldner (1951,1: 394) meint dagegen, Sasarparī sei der Name einer Redekunst oder neuen Sangesweise"; Jamison/Brereton (2014: 539) sehen in Sasarparī eine Kuh, die mit Sūryā verglichen werde.
529 RV 10.18.7 spricht von Frauen, die „mit Butter als Salbe zusammenkommen sollen" (*áñjanena sarpíṣā sáṃ viśantu*).
530 Siehe RV 1.48.8, 1.92.9, 1.113.9/11, 1.124.8, 7.77.3, 9.10.9, vgl. 10.102.12.
531 Geldner (1951,3: 391) und Jamison/Brereton (2014: 1645) interpretieren RV 10.164 dagegen der Anukramaṇī entsprechend als Hymnus gegen schlechte Träume.
532 Zum Dakṣiṇā-Rind der Selbstwählerin siehe Strophe 10 des Sūryāsūkta.

„Vivasvant-Sohn“, also dem von ihr erwählten Menschen, zuwirft, dürfte ihm relative Sicherheit verschaffen.

In der indologischen Literatur wird der *pāda* 7b des Sūryāsūkta entweder entsprechend Webers (1862: 181) Übersetzung, „Sehkraft war ihr Salbenschmuck“,[533] oder entsprechend Ludwigs (1876: 534) Übersetzung, „das auge [selbst] die salbe war“,[534] wiedergegeben. In ersterem Fall wird explizit – in letzterem wahrscheinlich implizit – angenommen, dass es sich bei der Salbe um „Schmuck“ handelt, den die Braut anlässlich ihrer Hochzeit anlegt. Man nimmt dann offenbar weiter an, dass dieser Schmuck mit der Sehkraft/dem Auge gleichgesetzt wird, weil er schön anzusehen ist – oder vielleicht aufgrund von apotropäischer Wirkung.[535]

***Pāda* 7c: Geben des gefüllten Wassergefäßes**

Der *pāda* 7c des Sūryāsūkta nennt ein Gefäß (*kóśa*) und setzt dieses Gefäß mit Himmel und Erde gleich. Wahrscheinlich überreicht Sūryā dieses – mit Wasser gefüllte – Gefäß den Aśvins und erwählt die Zwillinge damit zu ihren Bräutigamen. Sūryā scheint mit ihrer Gabe konkret den Eheeid zu fordern, den die Aśvins meiner Interpretation zufolge bei dem im *kóśa* enthaltenen Wasser schwören müssen. Ich denke, dass die Strophe 8 des Sūryāsūkta von eben diesem Schwur handelt. Nach ihrem Schwur legen die Aśvins einen Soma-Stängel in dieses Gefäß (Str. 9). Es dürfte sich dabei um dasselbe Gefäß handeln, das die Zwillinge zu Beginn der Hochzeit vor den Augen des Brautgebers platzieren (Str. 1). Am Ende des Hochzeitsrituals wird das Wasser zur Besiegelung des Eides ausgegossen (Str. 47). Auch die Gleichsetzung des Gefäßes mit den primordialen Eidzeugen Himmel (*dyú/div*) und Erde (*bhū́mi*) verweist meiner Analyse zufolge auf die erste Strophe des Sūryāsūkta. Dort heißt es, dass die Erde (*bhū́mi*) durch die Wahrheit und der Himmel (*dyú/div*) durch Sūrya befestigt sind. Ich denke, dass in beiden Strophen mit der Erde das Gefäß gemeint ist, mit dem Himmel das in diesem Gefäß enthaltene Wasser.

533 Siehe Graßmann (1877: 481), vgl. Geldner (1951,3: 268), Jamison/Brereton (2014: 1522).

534 Siehe Renou (1956: 82), O’Flaherty (1981: 268), Elizarenkova (1999: 220).

535 Jamison (2024: *ad loc.*) verzeichnet zur Strophe 7, dass „[t]he logical connections between the terms in each pair elude me (save for b)“, macht jedoch nicht explizit, welche Verbindung sie für *pāda* b annimmt.

Bei dem *kóśa* handelt es sich um ein Gefäß zum Schöpfen von Wasser.[536] Idealerweise ist es bis zum Rand mit Wasser gefüllt (*pūrṇá*).[537] Ein solches mit Wasser gefülltes Gefäß kommt bei der Zubereitung von Soma zum Einsatz.[538] Man lässt den aus der Soma-Pflanze gepressten Saft in dieses Gefäß fließen – es heißt häufig, Soma „umfließt das Gefäß“ (*kóśam pári √arṣ*)[539] – und gießt den mit Wasser gemischten Soma von dort auf die Seihe.[540] Unter den betreffenden Belegstellen sind RV 9.76.5 und 9.96.20 hervorzuheben. Diese beiden Strophen parallelisieren Somas Umkreisen des *kóśa*-Gefäßes mit dem Umkreisen der Herde damit, wie ein Bulle seine Herde umkreist; dies tue er „im Schoß der Wasser“ (*apā́m upásthe*). Letztere Formulierung gemahnt an den „Schoß der Aditi“ und den „Schoß der Nirṛti“, die meiner Interpretation zufolge jeweils unterschiedliche Resultate des assertorischen Eides repräsentieren.[541]

Himmel und Erde sind Vater und Mutter der Götter.[542] Auf dieses Urpaar geht die unsterbliche Patrilinie zurück. Ich denke, dass unter anderem die folgende Strophe von dieser Abstammung handelt.[543]

RV 1.185.10:
*ṛtáṃ divé tád avocam pṛthivyā́*
*abhiśrāvā́ya prathamā́ṃ sumedhā́ḥ* |
*pātā́m avadyā́d duritā́d abhī́ke*
*pitā́ mātā́ ca rakṣatām ávobhiḥ* ||

536 RV 1.130.2 und 4.17.16 erwähnen den *kóśa* im Zusammenhang mit dem Brunnen (*avatá*); RV 4.20.6 spricht von einem „Gefäß von Wasser“ (*udnā́… kóśam*).

537 Von einem „gefüllten“ (*pūrṇá*) *kóśa*-Gefäß sprechen RV 3.32.15, 8.2.8, 10.42.2, vgl. 1.82.4, 7.103.7 (wo es um den Atirātra geht).

538 Das Wort *kóśa* wird überwiegend im Zusammenhang mit Soma verwandt, wobei auffallend häufig das Wort *mádhu*, „süßer Trank, Süßigkeit, Honig, Soma, Milch“ (EWA s. v.), gebraucht wird. Zu Soma siehe RV 1.130.2, 1.135.2, 3.32.15, 9.75.3, 9.76.5, 9.86.3, 9.86.7, 9.87.1, 9.96.20, 9.107.26, 9.108.9, 10.100.10, zu *mádhu* RV 1.87.2, 1.112.11, 2.16.5, 9.12.6, 9.23.4, 9.36.2, 9.66.11, 9.77.1, 9.86.1, 9.86.20, 9.103.3, 9.107.12. Zu diesen Textstellen vgl. Lüders (1959: 375–384).

539 Siehe RV 1.135.2, 9.76.5, 9.86.7, 9.96.20, 9.103.3, 9.107.26, vgl. 9.86.1, 9.86.20, 9.87.1.

540 Oberlies (2012: 271) vermerkt, dass der aus der Soma-Pflanze gepresste Saft „entweder direkt auf die Seihe oder in mit Wasser gefüllte Auffanggefäße – wie den Kośa – und aus diesen auf die Seihe […] geträufelt [wurde]“.

541 Siehe meine Ausführungen zu den *pādas* 2cd des Sūryāsūkta.

542 Himmel und Erde werden vielfach als *pitṛ́* und *mātṛ́*, „Vater“ und „Mutter“ bezeichnet (siehe RV 1.89.4, 1.159.2, 1.160.2, 1.185.10 f., 1.191.6, 5.43.2, 6.51.5, 6.70.6, 9.73.5, 10.88.15, 10.189.1) sowie regelmäßig auch als *deváputra*, „deren Söhne die Götter sind“ (siehe RV 1.106.3, 1.159.1, 1.185.4, 4.56.2, 6.17.7, 7.53.1, 10.11.9).

543 Siehe auch RV 1.159.3. Geldner (1951,1: 264) sieht den Zweck des oben zitierten Liedes RV 1.185 dagegen in dem von Himmel und Erde erhofften Schutz. Jamison/Brereton (2014: 388) zufolge geht es um „expiation for an unnamed offense“.

> Dieses wahre Wort (Ṛta) habe ich dem Himmel, der Erde gesprochen,
> zum Hinhören soeben mit guter Weisheit.
> Beide sollen vor Schande, vor Unwegsamkeit bewahren durch ihre Gegenwart!
> Vater und Mutter sollen (uns) mit Hilfeleistungen behüten! (Witzel/Gotō 2007: 337).

Diese Strophe nennt das Sprechen der Wahrheit. Konkret geht es wahrscheinlich um das Ablegen eines assertorischen Abstammungseides. Die Söhne leisten diesen Eid vor den primordialen Eltern.[544] Sie rufen Himmel und Erde an, vor dem „Unnennbaren" (*avadyá*) zu bewahren. Ich denke, dass damit die „Schande" gemeint ist, den eigenen Vater nicht zu kennen.[545]

In der mit dem Sūryāsūkta beschäftigten, indologischen Literatur wird der *pāda* 7d zumeist entsprechend Webers (1862: 181) Übersetzung, „Himmel und Erde die Brauttruh'", wiedergegeben.[546] Unter den betreffenden IndologInnen macht Ludwig (1883: 396) explizit, dass das gemeint sei, „was wir ‚trousseau' nennen". Für eine solche Aussteuertruhe, wie sie aus verschiedenen, europäischen Kulturen bekannt ist, liefert der Ṛgveda allerdings keine (weiteren) Belege. Graßmann (1877: 481) sucht die Schwierigkeit zu lösen, indem er *kóśa* mit „Wagenkasten" übersetzt.[547] Aber die ṛgvedischen Strophen, in denen Graßmann diese Bedeutung belegt sieht,[548] handeln wahrscheinlich von jeweils einem auf einem Wagen transportierten Gefäß.[549] Renou (1956: 82) übersetzt *kóśa* zwar mit „l'aiguière",[550] bietet jedoch keine Erklärung für die sich ergebende Aussage. Zumindest in der

---

544 Mehrfach werden Himmel und Erde in Zusammenhang mit Varuṇa und den anderen Ādityas erwähnt (siehe RV 2.27.8, 5.63.3, 5.85.4, 7.83.3, 7.87.5).

545 Bei *avadyá* handelt es sich um das verneinte Gerundivum zu √*vad* siehe AiGr (II,2: 724); substantiviert bedeutet es, „Fehler; Sünde; Schande, Unehre" (Rivelex 1: 551). Zu *avadyá* im Kontext des Abstammungseides siehe auch RV 4.18.5/7, 6.66.4, 10.14.8.

546 Siehe Ludwig (1876: 534), Griffith (1892: 267), Geldner (1951,3: 268), Elizarenkova/Syrkin (1965: 184), O'Flaherty (1981: 268), Menski (1984: 225), Elizarenkova (1999: 220), Jamison (2024: *ad loc.*) „coffer"; siehe auch Lüders (1959: 377), vgl. Wilson (1888: 223) „box".

547 Siehe auch Lüders (1959: 381), Rau (1983: 25), Sparreboom (1984: 153); ferner scheinen Jamison/Brereton (2014: 1522) mit ihrer Übersetzung, „bucket (seat)", an Graßmanns Interpretation anzuschließen.

548 Zu den Belegstellen siehe GRA (s. v.). Rau (1983: 25) zieht aufgrund von Strophe 7 des Sūryāsūkta in Betracht, dass der vom Wagendach (*chadís*) umgebene Innenraum, der normalerweise *nīḍá* heißt, vielleicht auch als *kóśa* bezeichnet werden kann. Sparreboom (1984: 153) ist sich der Bedeutung von *kóśa* dagegen sicher: „the body or the box of the chariot [*scil. ratha*-?]".

549 Bereits Geldner übersetzt mehrfach entsprechend.

550 Vgl. Jamison/Brereton (2014: 1522) „bucket (seat)". Allerdings emendiert Jamison (2024: *ad loc.*) diese Übersetzung (siehe oben), weil der betreffende *pāda* ihrer

mit dem Eid beschäftigten Literatur findet sich aber ein Verweis auf den aus späteren Texten bekannten Ausdruck *kóśam √pā*.[551] Durch solches Trinken eines Soma-Bechers soll ein gegebenes Wort bekräftigt werden.

***Pāda* 7d: Hinbegeben zur Feuerstelle**

Mit dem *pāda* 7d des Sūryāsūkta wird verkündet, dass Sūryā – nachdem sie mit den in den vorhergehenden *pādas* genannten Gesten und Gaben die Aśvins zu ihren Bräutigamen erwählt hat – zum Herrn fährt (*pátim √yā*).[552] Ich komme zu dem Analyseergebnis, dass mit dem „Herrn" auf realweltlicher Ebene das anlässlich der Selbstwahl neu zu gründende Feuer gemeint ist (siehe *pāda* 8d). Dieses Feuer wird als Hochzeitsfeuer aus dem Haus des Brautgebers in das Haus der Brautnehmerpartei gebracht und dort im Schlussteil des Hochzeitsrituals als Hausfeuer installiert. Als solches wird der Feuergott Agni regelmäßig als „Hausherr" (*gṛhápati*) bezeichnet.[553] Mit seinem Hausfeuer ist ein Mann sein Leben lang aufs Engste verbunden; es lässt sich geradewegs als sein Alter Ego verstehen. Wahrscheinlich ist mit Sūryās „Hinbewegen zum Herrn" also gemeint, dass sie sich zu der Stelle, an der das Feuer entzündet werden soll, hinbewegt.[554]

---

Ansicht nach „would make more sense if I interpr. *kóśa-* with most, incl. Gr[assmann], Ge[ldner], and Wh[ithney] (AVŚ XIV.1.6), as a traveling chest, cask, or coffer".

551 Siehe Oberlies (2002: 83).

552 Das im Sūryāsūkta zentrale Wort *páti* – es wird ab *pāda* 7d in etwa der Hälfte der Strophen direkt oder in Ableitungen gebraucht – übersetze ich zunächst knapp mit „Herr" oder „(Ehe-)Herr", um das Bedeutungsspektrum dieses Wortes zu transportieren, das von „Gebieter, Besitzer" bis „Gatte, Ehemann" reicht (siehe EWA s. v.). Zum einen scheint mir wichtig, *páti* nicht *a priori* auf „Gatte, Ehemann" zu reduzieren sowie die Assoziation vertrauter Idealbilder eines „guten Ehegatten" zu vermeiden, zum anderen lässt sich auf diese Weise die begriffliche Nähe z. B. zu *gṛhápati*, *gárhapatya* und *prajápati* besser abbilden. Ungünstig ist allerdings, dass die sich ergebenden Formulierungen bisweilen die Assoziation christlicher Gottesvorstellungen evozieren mögen.

553 Zu Agni als zu *gṛhápati* siehe RV 1.12.6, 1.36.5, 1.60.4, 2.1.2, 4.9.4, 4.11.5, 5.8.1, 5.8.2, 6.15.13, 6.16.42, 6.48.8, 6.53.2, 7.1.1, 7.15.2, 7.16.5, 8.60.19, 8.102.1. 10.91.10, 10.118.6, 10.122.1, und vgl. *dámpati* 1.127.8, 5.22.4, 8.84.7 und *pátir dan* 1.149.1; zu *viśpáti* „Sippenherr" siehe RV 1.12.2, 1.26.7, 1.27.12, 1.31.11, 1.60.2, 1.127.8 (*viśắm pátim*), 1.128.7, 1.164.1, 2.1.8, 3.2.10, 3.3.8, 3.13.5, 5.4.3, 5.6.5, 6.1.8, 6.2.10, 6.15.8, 7.7.4, 7.15.7, 7.39.2, 8.23.13 f., 8.44.26, 8.60.19, 8.103.7, 10.4.4, 10.141.1 (*viśas pate*); zu *ūrjắm páti* „(Ehe-)Herr der Kräfte" siehe RV 1.26.1, 5.41.12, 8.19.7, 8.23.12, 8.60.9.

554 Diese Bewegung knüpft meines Erachtens an das im *pāda* 6d des Sūryāsūkta genannte Hingehen (*√i*) Sūryās zur Versammlung ihrer Bewerber an.

Die folgende Strophe nennt Uṣas als Akteurin zu dem Verb √*yā*.[555] Die beschriebene Bewegung ist meines Erachtens Sūryās Hinfahren zum Feuer vergleichbar.[556]

> RV 8.9.18:
> *yád uṣo yā́si bhānúnā*
> *sáṃ sū́r*$_{i}$*yeṇa rocase* |
> *ā́ hāyám aśvíno rátho*
> *vartír yāti nṛ́pā*$_{y}$*yam* ||
>
> Wenn du, Uṣas, fährst mit deinem Glanze,
> so strahlst du mit der Sonne zusammen.
> Wahrlich herbei [kommt dann] dieser Wagen der Aśvins,
> auf [seine] Umfahrt fährt er, der männerhütende [Wagen] (A. KP.).

Diese Strophe macht deutlich, dass Uṣas' Fahren, also das Erscheinen der Morgenröte, durch den Aufgang der Sonne motiviert ist.[557] Die Sonne gilt als Uṣas' Buhle (*jārá*).[558] In diesem Sinn kann man Uṣas' morgendliches „Fahren" mit Sūryās Bewegung hin zu ihrem Gatten vergleichen. Für die strukturelle Identität dieser beiden Bewegungen spricht auch die Nennung der Aśvins in obiger Strophe. Sie stehen mit der Sonne – der kosmischen Entsprechung des Feuers – in Verbindung und dürften diese durch das Fahren ihres „männerhütenden" Wagens schützen.

Das im *pāda* 7d des Sūryāsūkta verwendete, gebräuchliche Vokabular und der durchsichtige Satzbau lassen nur wenig übersetzerischen und zumindest oberflächlich auch nur wenig interpretativen Spielraum. Die indologischen Übertragungen dieses *pāda* unterscheiden sich daher kaum. Die weitgehend eindeutig scheinende Aussage des Satzes bildet die Grundlage der verbreiteten Interpretation, der zufolge der erste Teil des Sūryāsūkta von Sūryās Hochzeit mit Soma und konkret von ihrem Brautzug handelt.[559] Sūryās Nennung als Agens zu √*yā* spricht jedoch gegen diese Interpretation. In ihrem Kommentar benennt Jamison die sich ergebende Schwierigkeit.

---

555 Zu Uṣas als Akteurin zu √*yā* siehe RV 1.48.5/7, 1.113.14, 1.123.4, 6.65.2 (Pl.), 7.75.6, 7.78.2, 8.9.18. Vergleichbar heißt es von Rodasī, sie sei auf den Wagen der Maruts aufgestiegen und durchfahre nun auf den Pfaden zum Ziel gelangend die Welthälften (RV 6.66.6 f.). Ansonsten sind die zu √*yā* genannten Akteure männlich.

556 Jamison/Brereton (2014: 1046) zufolge verweist die Nennung von Uṣas und den Aśvins auf die Morgenpressung.

557 Siehe auch RV 1.48.7.

558 Siehe RV 1.69.1/9, 1.92.11 f., 7.10.1. Diese Textstellen vergleichen Agni – als irdische Repräsentation der Sonne – mit Uṣas' Buhlen; andere nennen direkt Agni als den Buhlen der Morgenröte (RV 7.9.1, 10.3.3).

559 Siehe explizit Elizarenkova/Syrkin (1965: 175) sowie Kap. 1.1 Abs. b).

> Pāda d depicts a somewhat different model of the wedding from the one we find later (both later in Vedic and later in the hymn), since the bride Sūryā seems to be traveling by herself to her new husband. Ordinarily the bride's wedding journey is taken in company with her husband after the ceremony, to her new home with his extended family (Jamison 2024: *ad loc.*).

Es wäre im Kontext des Ṛgveda – sowie sich anschließender Texte und Traditionen – in der Tat sehr ungewöhnlich, wenn eine Frauengestalt und zumal die ideale Braut sozusagen „auf eigene Faust" zu ihrem Gatten übersiedeln würde. Ich komme daher zu der Schlussfolgerung, dass es im *pāda* 7d nicht um den Brautzug geht. Die weibliche Handlungsinitiative scheint, wie weiter oben argumentiert, vielmehr auf die Selbstwahl zu verweisen.

### Strophe 8: Annehmen der Wahl zum Bräutigam

> *stómā āsan pratidháyaḥ*
> *kurī́raṃ chánda opaśáḥ* |
> *sūryā́yā aśvínā var$_{á}$ā́-*
> *$_{a}$gnír āsīt purogaváḥ* || 8 ||
>
> Das (mehrfache) Ansetzen waren die Preislieder,
> das Herabblickende [war] das *kurī́ra*-Lied,
> die Erwählten [waren] für Sūryā die Aśvins,
> Vorausgehender war Agni (A. KP.).

Die Strophe 8 des Sūryāsūkta handelt meiner Analyse zufolge von dem Annehmen der Wahl zum Bräutigam. Konkret dürfte es um das Entgegennehmen des in *pāda* 7d genannten, mit Wasser gefüllten Gefäßes gehen, das Sūryā den Aśvins gegeben hat. Nun scheinen die Zwillinge das Gefäß zum Trinken an ihre Lippen zu setzen. Ich denke, dass dieses Ansetzen die Annahme der Gabe bedeutet.[560] Nachdem die Aśvins von dem Wasser getrunken haben, winden sie ihre Haare zur „herabblickenden [Haarflechte]" auf. Diese Frisur dürfte die Genealogie ihres Trägers symbolisieren; sie belegt, dass die erwählten Bewerber über eine gesicherte Patrilinie verfügen. Anschließend wird diese Haarflechte wahrscheinlich mit Wasser aus dem gefüllten Gefäß übergossen. Hierbei soll die Fließrichtung des Wassers – so verstehe ich den Begriff *kurī́ra* – anzeigen, ob die angestrebte Ehe genealogisch zulässig ist. Am Schluss der Strophe wird explizit gemacht,

560 Zu Beginn der Hochzeit beziehen sich die Bräutigame auf eben diesen Trunk (siehe *pāda* 3a).

dass die Aśvins Sūryās Erwählte sind. Zusätzlich wird Agni als „Vorausgehender" genannt. Diese Nennung dürfte darauf verweisen, dass die göttlichen Zwillinge mithilfe von zwei Reibhölzern ein Feuer entzünden. Dieses Feuer repräsentiert Sūryās *einen*, noch eidesstattlich zu sichernden, wahren Gatten.[561]

In der indologischen Literatur zum Sūryāsūkta sieht man in der Strophe 8 dagegen invariabel Sūryās Wagen und ihren Kopfschmuck beschrieben. Die Aśvins werden direkt als Werber konzeptualisiert, und von Agni nimmt man an, dass er in seiner „usual function"[562] als Bote fungiert und die Hochzeitsprozession anführt.[563]

### *Pāda* 8a: Ansetzen des gefüllten Wassergefäßes

Der *pāda* 8a nennt das „Ansetzen" (*pratidhí*)[564] im Plural und identifiziert dieses mit den Preisliedern (*stóma*). Ich komme zu dem Analyseergebnis, dass es um das mehrfache Ansetzen des in *pāda* 7c erwähnten, mit Wasser gefüllten Gefäßes geht. Die Aśvins setzen dieses Gefäß an ihre Lippen an und trinken von dem Wasser. Das Ansetzen entspricht offenbar der ansonsten mit *práti* √*grabh* bezeichneten formalen Gabenannahme. Mit dem Annehmen der Wassergabe scheinen die Bräutigame den ersten Schritt in einer langen Reihe von Handlungen zu absolvieren, die meiner Interpretation zufolge die Ablegung des hochzeitlichen Eides bedeutet.[565] In diesem Sinn verpflichten sich die Bräutigame durch Annehmen der Wassergabe zur späteren Vollendung ihres Eides. Der Wassertrunk lässt sich dabei als Vorvertrag – als „Wasserbund" (*ā́pya*)[566] – zwischen der Selbstwählerin

561 Mit dieser Interpretation widerlege ich Pischels (1889: 28) Annahme, dass die Vorstellung von einem Gatten und zwei Gatten miteinander unvereinbar wären.

562 Siehe O'Flaherty (1981: 272).

563 Zu den einzelnen Belegen siehe unten.

564 Der Begriff *pratidhí* findet sich kein zweites Mal im Ṛgveda. Meines Erachtens ist an erster Stelle das Wort *pratidhā́*, „Ansatz [zum Trinken], Schluck" (vgl. AiGr II,2: 24, 35) zu vergleichen. Ferner sind die Belegstellen des zugrunde liegenden Verbs *práti* √*dhā*, „ansetzen", zu berücksichtigen. Zwei der betreffenden Belegstellen handeln vom Ansetzen eines Gefäßes zum Trinken (siehe RV 4.27.5, 8.77.4).

565 Das Berühren des Wassers mit den Lippen entspricht offenbar dem Berühren von Wasser mit der Hand, wie es mindestens anlässlich eines Fluches ausgeführt wird (siehe RV 7.104.8, vgl. 1.23.22). Auch Oberlies (2012: 393 Fn. 205) schließt von dort auf die Wasserberührung beim Eid.

566 Ich denke, dass Selbstwählerin und erwählter Bewerber einen Wasserbund (*ā́pya*) schließen und so zu Wasserverbündeten (*āpí*) werden (zu Belegstellen siehe *pādas* 17c und 32b). Diese beiden Worte leiten sich möglicherweise – ‚pseudo-etymologisch' oder etymologisch – von *ápya*, „zum Wasser gehörig", und *áp*, „Wasser", her. Mayrhofer übersetzt *ā́pya* bzw. *āpí* mit „Bundesgenossenschaft, Freundschaft" bzw. „Verbündeter, Befreundeter", und verzeichnet, dass die Etymologie dieser Worte nicht sicher erklärt ist (siehe EWA s. v. *āpí*). Graßmann spricht sich für die Herleitung von √*āp*, „erreichen, gewinnen", aus.

und den Bräutigamen verstehen. Durch Trinken des Wassers scheinen sie sich zu den sprichwörtlichen „durstigen Büffeln“[567] zu wandeln, die sie anlässlich ihres hochzeitlichen Eidopfers erschlagen werden. Das Ansetzen wird im Sūryāsūkta mit Lobliedern (*stóma*) gleichgesetzt. Diese Gleichsetzung legt nahe, dass Loblieder gesungen werden, um die Bräutigame zum implikationsreichen Trinken des Wassers zu ermutigen.

Auch die folgende Textstelle lässt erkennen, dass Indra – wie Sūryās Bräutigame – durch ein Loblied gestärkt werden soll.[568]

> RV 3.39.1ab:
> *índram matír hṛdá á vacyámān$_a$ā-*
> *$_a$chā pátiṃ stómataṣṭā jigāti* |
>
> Zu lndra (geht) der Gedanke, aus dem Herzen galoppierend,
> hin zum Gatten geht er, als Loblied geschnitzt, […] (Witzel et al. 2013: 73).

Ich komme zu dem tentativen Schluss, dass es in dieser Zeile um den Gedanken einer Selbstwählerin geht. Sie scheint um die Identität ihres wahren Gatten zu wissen. Mit einem Loblied, das diesen Gedanken zugänglich macht, versichert man[569] Indra, dass er der wahre Gatte der Selbstwählerin ist. Man ermutigt ihn also, den ersten Schritt zum Ablegen des Eides zu tun. Dieser Schritt, so scheint mir, wird im selben Lied benannt: „[Indra] nahm den in den Wassern verborgenen [Soma] in die rechte Hand“.[570] Dieses Berühren des Wassers mit der Hand kann dem Berühren des Wassers mit dem Mund entsprechen, von dem das Sūryāsūkta spricht.

In der indologischen Literatur zum Sūryāsūkta wird der *pāda* 8a grundlegend anders interpretiert, weil der im Ṛgveda nicht noch einmal belegte Begriff *pratidhí* entsprechend Sāyaṇas Deutung und damit anders als in der vorliegenden Arbeit übersetzt wird. Sāyaṇa erklärt, dass mit den *pratidháyaḥ* „Querhölzer an der Deichsel“ (*iṣātiryagāyatakāṣṭhādayaḥ*) gemeint seien. Diese Deutung ist offenbar von anderen, auf °*dhí* endenden Bezeichnungen für Wagenteile inspiriert.[571] Für *pratidhí* lässt sich eine entsprechende Bedeutung nicht sicher nachweisen.[572]

---

567 Siehe RV 1.16.5, 5.78.2, 7.69.6, 7.98.1, 8.4.3, 8.45.24, 8.87.1/4.

568 Vgl. Geldner (1951,1: 381), dem zufolge Indra hier „als der Gatte, das Gedicht als seine Geliebte“ gedacht ist; siehe auch Jamison/Brereton (2014: 523).

569 Der Gesang mag von der Selbstwählerin oder von Priestern/Sängern vorgetragen werden.

570 Siehe RV 3.39.6cd: … *gūḷhám apsú háste dadhe dákṣiṇe* … ||

571 Siehe *upadhí* „Querleisten“ und *pradhí* „Vollrad“ (Rau 1983: 22 f.). Bereits Renou (1967: 144) verweist auf diese Begriffe.

572 Siehe Sparreboom (1984: 148).

Dennoch wird sie von den Wörterbuchverfassern[573] sowie auch von den IndologInnen, die das Sūryāsūkta übersetzt haben, durchgängig übernommen.[574] Den Lobliedern wird keine gesonderte Aufmerksamkeit gewidmet.

### *Pāda* 8b: Aufwinden der Haarschlinge

Der *pāda* 8b des Sūryāsūkta spricht von etwas „Herabblickendem“ (*opaśá*)[575] und setzt dieses mit dem *kurī́ra*-Lied (*kurī́raṃ chándaḥ*) gleich. Ich denke, dass mit dem Herabblickenden das aufgewundene Haar gemeint ist.[576] Diese Haarschlinge dürfte die Patrilinie ihres Trägers symbolisieren. Wahrscheinlich winden die Aśvins – nachdem sie aus dem in *pāda* 8a genannten, mit Wasser gefüllten Gefäß getrunken haben – ihre Haare zu einer solchen Schlinge auf. Diese Haarschlinge zeigt dann an, dass die Auserkorenen über eine gesicherte Patrilinie verfügen. Ich nehme an, dass die Zugehörigkeit zu einer Patrilinie Voraussetzung für die weiteren Ritualhandlungen ist, denn die aufwendige, eidesstattliche Absicherung der Vaterschaft ist nur sinnvoll und überhaupt möglich, wenn es eine zu schützende Patrilinie gibt. Wer sich außerhalb dieser Patrilinien fortpflanzt, dürfte im rituellen System des Ṛgveda irrelevant sein. Zugleich wird offenbar sichergestellt, dass die angestrebte Verbindung genealogisch zulässig ist. Darauf lässt die Gleichsetzung der Haarschlinge mit dem *kurī́ra*-Lied schließen. Der Name dieses Liedes bedeutet meines Erachtens in etwa, „Wo strömt es?“,[577] und legt nahe, dass ein Teil des Wassers über die Haarschlinge der Erwählten gegossen wird. Weiter komme ich zu dem Schluss, dass das Fließen des Wassers anzeigen soll, ob die Ehe mit Sūryā genealogisch zulässig ist. Wenn das Wasser zusammenfließt, also *einen* Strom bildet, gilt die Ehe wahrscheinlich als zulässig, wenn das Wasser auseinanderfließt, also zwei oder mehr Bahnen nimmt, gilt sie als unzulässig.

---

573 Siehe GRA (s. v.), PW/pw (s. v.).

574 Siehe Weber (1862: 181), Ludwig (1876: 534), Graßmann (1877: 481), Wilson (1888: 224), Griffith (1892: 268), Geldner (1951,3: 268), Renou (1956: 82), Elizarenkova/Syrkin (1965: 184), O’Flaherty (1981: 268), Elizarenkova (1999: 220, 484), Jamison/Brereton (2014: 1522). Jamison (2024: *ad loc.*) bleibt bei dieser Übersetzung, verweist aber auch auf Whitney (*ad* AVŚ 14.1.8), der „reasonably suggests the *pratidháyaḥ* ‘must rather be some article of a woman’s dress’“.

575 Das Wort *opaśá* ist meines Erachtens von *ava* √*paś*, „herabschauen; beschauen, beobachten“ (GRA s. v.), herzuleiten. Die Verkürzung von *ava-* zu *o-* ist mit *ogaṇá* belegt (EWA s. v., AiGr II,1: 71).

576 Als Bezugswort kommt *kaparda*, „Haarflechte, aufgewundenes Haar“ (EWA s. v.), infrage. Parpola (2015) bringt die als *kaparda* bezeichnete Haartracht mit dem Königtum der Harappa-Kultur in Zusammenhang.

577 Das Wort *kurī́ra* kann sich aus *ku-* für *kva-* und *rī́ra* als Intensivum zu √*ri*, „strömen“, zusammensetzen. Mayrhofer zufolge ist die Etymologie des Wortes „unklar“ (EWA s. v.).

Auch unter anderem die folgende Belegstelle von *opaśá* lässt auf eine genealogische Symbolik dieser Haartracht schließen.[578]

> RV 8.14.5:
> *yajñá índram avardhayad*
> *yád bhúmiṃ vi̯ ávartayat* |
> *cakrāṇá opaśáṃ diví* |5|
>
> Das Opfer ließ den Indra wachsen,
> als [der] die Erde auseinander rollte,
> der sich machte eine herabblickende [Haarschlinge] im Himmel
> (A. KP.).

Diese Strophe erzählt davon, dass Indra über den Himmel hinauswächst. Ich denke, dass der Dichter in diesem Bild beschreibt, wie Indra seine Abstammung vom Himmelsgott Dyaus eidesstattlich nachweist.[579] Indra windet seine Haare zu der gleichen „herabblickenden [Schlinge]" auf, die auch Sūryās Bräutigame tragen.[580] So ausgestattet wächst er vermittelst des Opfers, d. h. des Eidopfers. Dieses Wachstum verweist wahrscheinlich auf Indras, durch den Eid zu erreichende „Größe".[581]

Die folgenden Textstellen scheinen Bezug auf denselben Brauch zu nehmen wie der Name des *kurī́ra*-Liedes. Wenn es von Indra heißt, er habe „bei [der Vala-Höhle] den Uṣas' (Pl.) huldigend, die Wasser rinnen lassen",[582] dann kann damit gemeint sein, dass Indra die genealogische Zulässigkeit seiner Verbindung mit Uṣas prüfen lässt. Das Ergebnis dieser Prüfung dürfte negativ ausfallen, denn der Himmelsgott Dyaus ist nicht nur Indras Vater, sondern auch Uṣas Vater und hat sich zudem an seiner Tochter vergangen. Offenbar aus diesem Grund heißt es in einem anderen Lied:

> RV 2.15.6ab:
> *sódañcaṃ síndhum ariṇān mahitvā́*
> *vájreṇā́na uṣásaḥ sám pipeṣa* |

578 Siehe auch RV 1.173.6, vgl. *áva √paś* RV 8.6.29.

579 Dagegen ist Geldner (1951,2: 313) zufolge „[d]er Sinn […], daß der Himmel selbst sein Kopfputz ist". Jamison/Brereton (2014,2: 1056) zufolge geht es darum, dass „the strength Indra acquires form the sacrifice gives him the power to be generous".

580 RV 1.173.6 zufolge trägt Indra den Himmel wie eine Haarschlinge (*opaśám iva dyā́m*). Vergleichbar erzählt RV 2.17.2 davon, dass Indra sich den Himmel mit Größe auf sein Haupt setzte (*dyā́m mahinā́ práty amuñcata*).

581 Siehe RV 1.173.6 (*mahinā́*).

582 RV 10.138.1c: *yátrā daśasyánn uṣáso riṇánn apáḥ*.

> [Indra] ließ durch [seine] Größe den Fluss nach oben rinnen.
> Mit [seiner] Keule zerschmetterte er Uṣas' Karren (A. KP.).

Diese Zeile verkündet, dass Indra den Fluss nach oben rinnen ließ (√*ri*), also den Lauf des Flusses umkehrte. Damit kann umschrieben sein, wie Indra seinen schmachvollen Eid rückgängig macht.[583]

In der indologischen Literatur zum Sūryāsūkta wird der *pāda* 8b grundlegend anders interpretiert als in der vorliegenden Arbeit. Bereits Weber (1862: 181) macht durch Einfügung des entsprechenden Personalpronomens seine Annahme explizit, dass das „Haargeflecht" Sūryā zuzuordnen ist. Dieser Interpretation folgen die meisten, späteren IndologInnen.[584] Entweder fügen auch sie das Personalpronomen ein und/oder machen die Zuordnung implizit deutlich, indem sie *kurī́ra* bzw. *opaśá* mit Begriffen wie „Diadem", „Haube" oder „Schleier" wiedergeben.[585] Im Kontext des Ṛgveda ist diese Interpretation jedoch sehr unwahrscheinlich, weil das Wort *opaśá* hier ansonsten ausschließlich mit männlicher Bezugsperson belegt ist.[586] Gleichfalls ist die ab Graßmanns (1877: 481) Übersetzung – „das Zauberlied ihr Diadem und Lockenschmuck"[587] – übliche Gleichordnung von *kurī́raṃ* und *opaśáḥ* aufgrund der Wortstellung, *kurī́raṃ chánda opaśáḥ*, sehr unwahrscheinlich. Hier ist meiner Analyse zufolge Weber (1862: 181) und Ludwig (1876: 534) zuzustimmen, die *kurī́ra* auf *chándas* beziehen und mit „verflochtnes Lied" bzw. „kurīra-masz" übersetzen.

583 Geldner (1951,1: 195) merkt zu *pāda* 6a nur an, dass es sich um einen „[s]onst unbekannte[n] Sagenzug handelt"; ebenso Jamison/Brereton (2014: 421).

584 Ludwig (1876: 534) nimmt dagegen an, dass *opaśá* den „wagenkranz" bezeichnet. Ihm folgen Wilson (1888: 224) und Griffith (1892: 268).

585 Siehe Graßmann (1877: 481), Geldner (1951,3: 268), Renou (1956: 82), Elizarenkova/Syrkin (1965: 184), O'Flaherty (1981: 268), Elizarenkova (1999: 220), Jamison/Brereton (2014: 1522), Parpola (2015: 18). Auch die frühen Wörterbücher übersetzen *kurī́ra* mit „ein Kopfschmuck der Weiber" (GRA s. v.), „eine Art Kopfschmuck der Weiber" (PW s. v.), vgl. „Kopfbinde, Kopfputz [od. ähnl.]" (EWA s. v.), „Kopfbedeckung" (Rivelex).

586 Siehe RV 1.173.6, 8.14.5, 9.71.1. Auch 6.53.9 gehört hierher, obgleich das direkte Bezugswort feminin ist; denn der „auf die Rinder herabschauende Treibstock" (*áṣṭrā gópaśā*) gehört Pūṣan.

587 Graßmanns Übersetzung folgen Geldner (1951,3: 268), Renou (1956: 82), Elizarenkova/Syrkin (1965: 184), O'Flaherty (1981: 268), Elizarenkova (1999: 220), Jamison/Brereton (2014: 1522).

### *Pāda* 8c: Benennung der erwählten Bräutigame

Der *pāda* 8c nennt die beiden „Erwählten“ (*varā́*),[588] also die von der Selbstwählerin zu ihren Bräutigamen auserkorenen Männer,[589] und identifiziert diese „für Sūryā“ mit den Aśvins. Die Einführung der Aśvins als Erwählte belegt, dass Sūryā die Zwillingsgötter erwählt hat, dass sie also ihnen ihren Arm fest angelegt, Salbe auf die Stirn und ein Wassergefäß in die Hand gegeben hat.

Die Nennung der Aśvins als den Erwählten steht im Einklang mit der mythologischen Vorstellungswelt des Ṛgveda. Hier sind die Aśvins – wie z. B. Jamison (2001: 305) verzeichnet – „Sūryā's most constant companions“. Eine Reihe von Textstellen macht explizit, dass die Sonnentochter sich den Wagen bzw. den Ehrenpreis der Aśvins „erwählte“ (*avṛṇīta*).[590] Die folgende spricht sogar direkt von den Aśvins.

> RV 1.119.5cd:
> *ā́ vām patitváṃ sakhyā́ya jagmúṣī*
> *yóṣāvṛṇīta jényā yuvā́m pátī* |5|
>
> Die junge Frau, die zu eurer beiden (Ehe-)Herrschaft für die Freundschaft gegangen war,
> wählte als eine, die zu ersiegen ist (?),[591] euch zu [ihren] (Ehe-)Herren (A. KP.).

---

588 Mit dem Bedeutungsansatz „Erwählter“ nehme ich an, dass ein als *varā́* bezeichneter Mann von einer Selbstwählerin erwählt wurde. Die Wörterbücher haben dagegen „Freier, Bräutigam als der wählende“ (GRA s. v.), „Freier (auch Bräutigam, Geliebter, Gatte […]); Freiwerber“ (PW s. v.), „Freier“ (EWA s. v. *VAR1*). Das Wort *varā́* zählt zu den Nomina agentis, die zwar „gewöhnlich aktivische Bedeutung [haben]“, jedoch kommt bei transitiven Verbalwurzeln – wie √*vṛ* – „bisweilen auch passivische oder intransitiv-reflexive vor“ (AiGr II,2: 97).

589 RV 1.83.2 verkündet, die Götter würden denen, „denen das *bráhman* lieb ist, wie Erwählte [der Selbstwählerin] gefallen“ (*brahmapríyaṃ joṣayante varā́ iva*). RV 5.60.4 vergleicht die goldgeschmückten, auf ihren Streitwagen fahrenden Maruts mit Erwählten aus reichem Haus (*varā́ ivéd raivatā́saḥ*). RV 9.101.14 f. meint, Soma setze sich wie ein Erwählter an die liebste Stätte (*varó ná yónim āsádam*, ebd. 14d), also auf den Wagensitz. In dem Lied RV 10.32 wird Indra angerufen, sich mit Erwählten zu Erwählten zu setzen (*varébhir varā́ṁ abhí ṣú prasī́dataḥ*, ebd. 1b). Der Dichter bezeichnet hier sowohl Indra und die Götter als *varā́*, weil sie offenbar um Soma wie um eine Selbstwählerin werben, als auch die verschiedenen Opferveranstalter, weil sie wahrscheinlich um die Anwesenheit Indras und der anderen Götter bei dem jeweils eigenen Soma-Opfer werben.

590 Siehe RV 1.117.13, 4.43.2, 7.69.4. Jamison (2001: 306 f.) führt diese und andere Textstellen auf die rekonstruierte Standardformulierung **svayáṃ sā́ vṛṇīte*, „sie wählt für sich selbst“, zurück.

591 Dieser Bedeutungsansatz folgt Debrunner, der **je-mn-ya* „siegreich“ für *jénya* erwägt (AiGr II,2: 743), also eine Ableitung von *jéman*, „Sieghaftigkeit“ (EWA s. v. *JAY*)

Dieser Zeile ist ohne interpretativen Aufwand zu entnehmen, dass Sūryā die Zwillingsgötter erwählt, damit diese zu ihren Gatten werden.

Die meisten IndologInnen übersetzen *varáˊ* im *pāda* 8c des Sūryāsūkta mit „Werber“ oder vergleichbaren Begriffen.[592] Haas (1862: 276) entnimmt offenbar unter anderem diesem *pāda*, „daß es schon in ältester Zeit Sitte war, Brautwerber zu den Eltern der Auserkorenen zu schicken, die um das Mädchen anhielten“. Weber (1862: 181) betont sogar, dass *varáˊ* „hier nicht etwa ‚Freier‘, wie später (bei Manu), sondern ‚Werber‘ der Braut für den Bräutigam“ bedeute.[593] Am ausführlichsten äußert sich Jamison:

> […] ‘wooer’ (*varáˊ-*) refers not to a hopeful suitor, the future bridegroom, but to his sidekicks, who accompany him to the bride’s house to ask her male relatives for her hand and conduct some of the negotiations (Jamison 2024: *ad* RV 10.85.8–9).

Andere IndologInnen vermerken – unter Verweis auf die Gṛhyasūtras –, dass der Begriff *varáˊ* zweideutig sei.[594] Gemeint sei „bald der Freier, der für sich wirbt (Āp. Gs. 3, 19), bald der Freiwerber (ib. 4, 1) = *varaka* (Śāṅkh. Gs. 1, 6)“ (Geldner 1951,3: 268).[595] Erst O’Flaherty (1981: 268) übersetzt in Übereinstimmung mit den anderen ṛgvedischen Belegstellen des Wortes: „The Aśvins were the suitors of Sūryā“. Sie erklärt dann, die Aśvins seien „unsuccessful suitors“ und ohnehin Sūryās Brüder; eine Ehe sei deshalb ausgeschlossen (siehe ebd. 272).[596] Es ist jedoch unwahrscheinlich, dass den Aśvins solches „Scheitern“ zugeschrieben werden sollte, denn die die Zwillinge sind im Ṛgveda immens beliebte Gottesgestalten. Selbst wenn man in Betracht zieht, dass die Aśvins im Laufe der vedischen Periode an Popularität verlieren und zur Zeit des Sūryāsūkta also vielleicht schon an Zentralität eingebüßt haben, ist kaum vorstellbar, dass ein Lied

annimmt. Allerdings ist *jénya* „[e]xegetisch nicht einheitlich bestimmt“ (EWA s. v.). Zumeist wird das Wort als eine Ableitung von √*jan* gedeutet (GRA s. v., PW/pw s. v.).

592 Siehe Haas (1862: 276), Weber (1862: 181), Ludwig (1876: 534; 1883: 396), Graßmann (1877: 481), Oldenberg (1889: 8), Geldner (1951,3: 268), Renou (1956: 82, 244), Elizarenkova/Syrkin (1965: 184), Elizarenkova (1999: 220), Jamison/Brereton (2014: 1522).

593 Vergleichbar übersetzen Wilson (1888: 224) „groomsmen“ und Griffith (1892: 268) „bridesmen“.

594 Siehe Geldner (1951,3: 268), Renou (1956: 244), Elizarenkova/Syrkin (1965: 176), Elizarenkova (1999: 484), Walker (2015: 217 Fn. 73).

595 Siehe auch Menski (1984: 225); er versteht unter *varáˊ* „a man who chooses a bride, either for himself or for others“ (ebd. 227).

596 Walker (2015: 52) legt eine teilweise vergleichbare Interpretation vor. Er meint, dass Sūryā „chose to run away with them [*scil.* the Aśvins] instead of marrying anyone“.

Aufnahme *in den Ṛgveda* gefunden haben sollte, dass diese Gottesgestalten als derart erfolglos darstellt.

Alle IndologInnen, die das Sūryāsūkta übersetzt haben, führen – wie der Padapāṭha – den Sandhi des Wortes *sūryā́ya* auf °*yā́ḥ* zurück, interpretieren dieses Wort entsprechend als Genitiv und beziehen es auf *varā́ḥ*.[597] Die Wortstellung, *sūryā́yā aśvínā varā́ḥ*, spricht jedoch gegen diese Deutung. Wenn man *sūryā́ya* auf °*yai* zurückführt und entsprechend als Dativ interpretiert, lässt sich der *pāda* in Einklang mit der Wortstellung übersetzen. Es dürfte dann ausgedrückt sein, dass Sūryā der Ansicht ist, durch ihre Wahl die Aśvins in ihrer Dualität zu ihren Bräutigamen erwählt zu haben.

### *Pāda* 8d: Gründung des Feuers

Der *pāda* 8d des Sūryāsūkta nennt den „Vorausgehenden" (*purogavá*) und identifiziert diesen mit Agni. Mit dem Vorausgehenden ist wahrscheinlich eine Gestalt gemeint, die Sūryās Bräutigame solange vertritt, wie diese noch nicht als ihr Gatte vereint und eidesstattlich bestätigt sind. Ich denke, dass Agni diese Position als das anlässlich der Selbstwahl neu gegründete Feuer erfüllt. Dieses Feuer soll Sūryās *einem* Gatten sicherlich ein Leben lang als Hausfeuer dienen. Es lässt sich als Alter Ego oder Außenseele des Gatten verstehen und scheint im Opfer diesem Mann in eben dieser Funktion „vorausplatziert" (*puróhita*) zu sein.[598] Das Feuer wird wahrscheinlich von den im vorhergehenden *pāda* genannten Aśvins entzündet. Ich nehme an, dass sie dazu zwei Reibhölzer (*aráṇi*) verwenden, die den Zwillingen in ihrer Zweiheit entsprechen. Aus diesen Hölzern dürften die Aśvins das Feuer als den wahren Gatten herausreiben (√*manth*). Die Erwählten würden dann also *ein* Feuer aus *zwei* Reibhölzern erzeugen und so aus ihrer Zweiheit den *einen* wahren Gatten hervorbringen.

Die folgende Textstelle nennt die Aśvins als Akteure der Feuerreibung.[599]

---

597 Siehe Weber (1862: 181), Ludwig (1876: 534), Graßmann (1877: 481), Wilson (1888: 224), Griffith (1892: 268), Geldner (1951,3: 268), Renou (1956: 82), Elizarenkova/Syrkin (1965: 184), O'Flaherty (1981: 268), Elizarenkova (1999: 220), Jamison/Brereton (2014: 1522).

598 Von Agni heißt es immer wieder, dass man ihn beim Opfer „voran stellt" (*purás √dhā*), er als Bote „voran geht" (*purás √i, purogá*) oder „voran leuchtet" (*purás √dī*) (siehe RV 1.1.1, 1.44.10/12, 1.58.3, 1.94.6, 1.128.4, 1.139.1, 1.188.11, 3.2.5/8, 3.3.2, 3.11.1, 4.15.4, 5.11.2, 5.16.1, 6.10.1, 6.15.7, 7.1.3, 8.27.1, 8.44.3, 8.84.8, 9.66.20, 10.1.6, 10.20.5, 10.70.7, 10.92.2, 10.110.11, 10.122.4, 10.124.1, 10.140.6, 10.150.4 f.). Brereton (2018: 34–39) legt dar, dass das „Vorausplatzieren" (*purás √dhā*) des Feuers im Ṛgveda vom späteren Purohit-Priesteramt abzugrenzen ist. Jurewicz (2016) diskutiert den Vorrang des Feuers hinsichtlich terminologischer und thematischer Breite.

599 Siehe auch RV 10.24.4.

RV 10.184.3:
*hiraṇyáyī aráṇī*
*yáṃ nirmánthato aśvínā |*
*táṃ te gárbhaṃ havāmahe*
*daśamé māsí sū́tave ||*

Golden [sind] die beiden Reibhölzer.
Was die Aśvins [aus ihnen] herausreiben,
das rufen wir als deine Leibesfrucht her,
damit du im zehnten Monat gebärst (A. KP.).

Diese Strophe lässt meines Erachtens erkennen, dass das von den Aśvins ausgeriebene Feuer mit dem Kind einer – selbstwählenden – Frau identisch ist.[600] Als patrilinearer Nachkomme ist dieses Kind wiederum identisch mit seinem Erzeuger, dem wahren Gatten der in Rede stehenden Frau. Ich denke, dass man in eben diesem Sinn zu Agni sagt: „Du trägst der Mädchen verborgenen Namen" (RV 5.3.2ab).[601] Mit den Mädchen sind wahrscheinlich Selbstwählerinnen gemeint, mit dem „Namen der Mädchen" der Name ihres wahren Gatten.[602] Agni dürfte diesen Namen als Vertreter des noch nicht eidestattlich vereinten Gatten tragen. Entsprechend heißt es von Agni, er sei „der Buhle der Mädchen [und] der Gatte der (gebärfähigen) Frauen" (RV 1.66.8).

In der mit dem Sūryāsūkta beschäftigten, indologischen Literatur wird Agni, wie er im *pāda* 8d genannt ist, als „Vorreiter" oder als „führer des zuges", d. h. des Brautzuges, konzeptualisiert.[603] Unter diesen erklärt O'Flaherty (1981: 272 Fn. 8): „Agni heads the procession and serves as the messenger, his usual function." Man nimmt also offenbar an, dass es einen Boten gibt, der dem Brautzug vorausreitet, um denselben im Haus des Bräutigams anzukündigen. Nur Ludwig (1876: 534) stellt sich den „fürer des zuges" als einen „vorausz gefürte[n] stier" vor.

600 Geldner (1951,3: 402) ist dagegen der Ansicht, dass hier „[d]ie Zeugung und Geburt […] mit der Feuererzeugung verglichen [wird]", und auch Jamison/Brereton (2014: 1657 f.) stellen die Ebene der geschlechtlichen Zeugung über die Ebene des Rituals.

601 Diese Strophe bespreche ich als Vergleichstextstelle zu *pāda* 43b des Sūryāsūkta.

602 Ebenso ist mit dem „geheimen Namen der Kuh" der Name ihres ersten Besitzers gemeint (siehe die Vergleichstextstellen zu *pādas* 3c und 5d des Sūryāsūkta).

603 Siehe Weber (1862: 181), Ludwig (1876: 534), Graßmann (1877: 481), Wilson (1888: 224), Griffith (1892: 268), Geldner (1951,3: 268), Renou (1956: 82), Elizarenkova/Syrkin (1965: 176, 184), O'Flaherty (1981: 272).

### Strophe 9: Fortgeben Sūryās als Gabe

*sómo vadhūyúr abhavad*
*aśvínāstām ubhā́ varā́* |
*sūryā́ṃ yát pátye śáṃsantīm*
*mánasā savitā́dadāt* || 9 ||

Der der zustrebt, die dem Erschlagenen verbunden ist, wurde Soma,
die beiden Erwählten waren die Aśvins,
als Savitṛ die dem Herrn singende Sūryā
mit dem inneren Sinn (fort)gab (A. KP.).

Die Strophe 9 des Sūryāsūkta handelt von Sūryās Fortgeben. Sie spricht zum einen von dem, der etwas zustrebt, das dem Erschlagenen verbunden ist,[604] und zum anderen von den Erwählten. Der Strebende sei, so heißt es, Soma geworden, die Erwählten sind die Aśvins. Es ergibt sich somit ein Dreigespann aus Soma und den Aśvins, das dem in der vorhergehenden Strophe genannten Dreigespann aus den Aśvins und Agni entspricht. Diese Entsprechung lässt erkennen, dass Agni und Soma einander gleichgeordnet sind. In ihrer Dualität repräsentieren sie offensichtlich die göttlichen Zwillinge. Agni ist, wie oben dargelegt, das von den Aśvins neu gegründete Feuer. Soma dürfte die Opfersubstanz sein, die in dieses Feuer dargebracht werden soll. Ich komme zu dem Schluss, dass die Aśvins diesen Soma, d. h. eine Soma-Pflanze, nun in das Wassergefäß hineinlegen, aus dem sie *pāda* 8a zufolge getrunken haben. Von dieser Soma-Pflanze nimmt man an, dass sie zu der Milch hinstrebt, die dem erschlagenen Tier verbunden ist, d. h. zu der *anudéyī*-Milch, die zu dem Tier gehört, das im zweiten Teil des Hochzeitsrituals geopfert wird (Str. 28–36). Daraus leite ich ab, dass die Aśvins sich durch den Wassertrunk und das Platzieren der Soma-Pflanze zum Erschlagen (√*vadh*) dieser Soma-Pflanze verpflichten. Dieses Erschlagen findet meiner Interpretation zufolge zu Beginn des Hochzeitsrituals statt (Str. 3).

Die zweite Zeile nennt das Fortgeben der göttlichen Selbstwählerin. Dieses Fortgeben obliegt Savitṛ, der meines Erachtens als Nachtversion von Sūryās Vater Sūrya in der Rolle des Brautgebers agiert. Savitṛ übereignet Sūryā an den „Herrn“ (*páti*). Damit dürfte konkret das neu gegründete Feuer Agni gemeint sein. Dieses Feuer entspricht als irdische Version der Sonne Sūryās Vater Sūrya und als späteres Hausfeuer des zu vermählenden Ehepaares zugleich Sūryās *einem* Gatten. Savitṛ-Sūrya gibt seine Tochter also zunächst – nach dem Muster von Dyaus und Uṣas – im Prinzip an sich selbst, zugleich aber an die Außenseele

604 Zu dieser Deutung von *vadhūyú* siehe unten.

des *einen* Gatten seiner Tochter. Nachdrücklich wird Sūryā nicht an Soma übereignet, der die Patrilinie des Brautnehmers repräsentieren dürfte, sondern an Agni, der wohl noch der Patrilinie des Brautgebers verbunden ist. Ich komme zu dem Analyseergebnis, dass erst dann, wenn die Erwählten Sūryā auf der Wagenrennfahrt für die Brautnehmer-Patrilinie gewonnen und das Eidopfer dargebracht haben, die Außenseele des Bräutigams (Soma) mit der Außenseele des Gatten (Agni) zusammengebracht wird, indem man Soma ins Feuer opfert.

Auch die anderen IndologInnen,[605] die sich mit dem Sūryāsūkta beschäftigen, sehen in der Strophe 9 das Fortgeben der Braut thematisiert. Allerdings werden in diesen Arbeiten Soma direkt als Bräutigam und die Aśvins als Brautwerber konzeptualisiert. Diese Interpretation konfligiert mit den Aussagen des restlichen Ṛgveda.

***Pāda* 9a: Hineingeben einer Soma-Pflanze ins Wassergefäß**

Der *pāda* 9a spricht von einem, „der der [Milch] zustrebt, die dem erschlagenen [Tier] gleichsam verwandtschaftlich verbunden ist“ (*vadhūyú*),[606] und erklärt, dass bei Sūryās Selbstwahl Soma zu diesem *vadhūyú* wurde (√*bhū*).[607] Wahrscheinlich erfolgt diese Wandlung auf ritueller Ebene dadurch, dass die Aśvins eine Soma-Pflanze in das mit Wasser gefüllte Gefäß legen. Ich denke, dass sich die Aśvins durch diese Handlung mit der Soma-Pflanze gleichsetzen. Anders als bei ihrer Gleichsetzung mit Agni scheint bei ihrer Gleichsetzung mit Soma der

605 Zu den Literaturverweisen siehe unten.

606 Die Autoren des Sūryāsūkta scheinen mit *vadhū́*, das das Vorderglied des Kompositums *vadhūyú* bildet, die Milch zu bezeichnen, die dem erschlagenen Opfertier gleichsam verwandtschaftlich verbunden ist. Sie dürften das Wort – vielleicht auch nur als Wortspiel – von der Wurzel √*vadh*, „erschlagen, töten“, ableiten. Das Suffix *-ū* begründet sich – auch sprachwissenschaftlich gesehen (siehe AiGr II,2: 495 f.) – in Analogie zu alten Verwandtschaftsbezeichnungen wie *śvaśrú*. Wenn ein weibliches Tier erschlagen wird, kann es sich um die Milch eben dieses Tieres handeln; wenn ein männliches Tier erschlagen wird – was ich für wahrscheinlicher halte –, kann die Milch von einem verwandten, weiblichen Tier stammen. Kazzazi (2001: 163–170, 2004) bespricht die Semantik von *vadhū́* spezifisch für den Ṛgveda. Sie kommt zu dem Ergebnis, dass das Wort eine junge Frau im Stadium der Eheschließung bezeichnet; allerdings ist diese Bedeutung nicht an allen Stellen unproblematisch (ebd. 167 f.). Sprachwissenschaftlich ist *vadhú* von der uridg. Wurzel **u̯edh2* „führen, heiraten“ abzuleiten; dies belegen zahlreiche Fortsetzer in anderen Sprachen (siehe Fritz 2000: 111, Pinault 2017: 104 f.). In späteren Sanskrit-Texten bezeichnet *vadhū́* unzweifelhaft die „Braut“ oder „junge Ehefrau“.

607 Außerhalb des Sūryāsūkta erwähnen RV 9.72.3 und 9.113.3 Soma zusammen mit Sūryā. An beiden Textstellen geht es meines Erachtens um Somas Rolle bei der Herstellung von Sūryās Ehebund per Eidopfer.

Aspekt des Gefallens im Vordergrund zu stehen.[608] Meiner Interpretation zufolge wird der Soma-Saft das Erstrebte bei der Hochzeit erlangen, indem ein Teil dieses Saftes zu der *anudéyī*-Milch, die Sūryās zweitem, erschlagenen Rind verbunden ist, hinzugegossen wird (Str. 33).

Soma wird auch in einem Lied des neunten Maṇḍala als *vadhūyú* bezeichnet.

> RV 9.69.3:
> *ávye vadhūyúḥ pavate pári tvací*
> *śrathnīté naptīr áditer ṛtáṃ yaté |*
> *hárir akrān yajatáḥ saṃyató mádo*
> *nṛmṇā́ śíśāno mahiṣó ná śobhate ||*
>
> In der Woll[seihe], läutert sich der nach der [Milch[609]], die dem erschlagenen [Rind] verbunden ist, Strebende umfassend auf der [Rinds-] Haut.
> Aditis Enkelin löst [das Unrecht/die Soma-Stängel] für den, der zur Wahrheit geht.
> Der Falbe wieherte, der opferwürdige Rauschtrank ist festgezügelt.
> Seine Manneskraft schärfend wie ein Büffel glänzt er (A. KP.).

Mir scheint, dass diese Strophe von einem Soma-Stängel handelt, der anlässlich eines hochzeitlichen Eides ausgepresst wird und nun durch die Seihe geht. Der *pāda* a nennt die Rindshaut und der *pāda* d vergleicht Soma mit einem Büffel. Beides gemahnt an ein Soma-Eidopfer, das von einem Tieropfer begleitet wird.[610]

Die meisten IndologInnen, die das Sūryāsūkta übersetzten, haben keine Schwierigkeiten damit, den Begriff *vadhūyú* – meinen Analyseergebnissen zufolge nicht grundsätzlich unzutreffend[611] – mit „Bräutigam“ oder „Freier“ wiederzugeben,[612] weil sie im vorhergehenden *pāda* mit dem Wort *varā́* die „Werber“

608 Mehrere Belegstellen des Wortes *vadhūyú* fokussieren den Aspekt des Gefallens (siehe RV 3.52.3 = 4.32.16, 3.62.8).

609 Geldner (1951,3: 59) übersetzt *vadhūyú* zwar mit „Weiberlüsterner“, meint aber vergleichbar, dass „[d]ie Weiber […] Wasser und Milch [sind]“; Jamison/Brereton (2014: 1300) nennen nur die Milch. Geldner (ebd.) verweist zusätzlich auf die Strophe 9 des Sūryāsūkta, auf dessen Vorstellung er hier eine „Anspielung“ sieht.

610 Vgl. Oberlies (2002: 83), demzufolge Soma-Trunk und Tierschlachtung im alten Kult eng zusammengehören.

611 Auch meiner Interpretation zufolge gehört Soma ja der Brautnehmerseite an und repräsentiert die Bräutigame.

612 Siehe Weber (1862: 181), Ludwig (1876: 534), Graßmann (1877: 481), Pischel (1889: 27), Oldenberg (1889: 7), Renou (1956: 82), Elizarenkova (1999: 220), O'Flaherty (1981: 268), Menski (1984: 225), Jamison/Brereton (2014: 1522).

benannt sehen. Dagegen fokussiert Pischel (1889: 27 f.) den Mythos von den Aśvins als Sūryās Gatten und bezweifelt folgerichtig, ob *vadhūyú* schlicht „Bräutigam" bedeuten kann. Es erscheint ihm …

> […] wenig glaublich, dass jemand sagen würde: „Soma war der Bräutigam, als Savitar die Sūryā dem Gatten gab", wenn Soma selbst der Gatte gewesen wäre (Pischel 1889: 28).

Weil der Begriff *vadhūyú* mehrfach mit *jārá* verbunden ist, schlägt Pischel vor, diesen stattdessen mit „Buhle, Liebhaber" zu übersetzen.[613] Oldenberg (1889: 7) wendet sich gegen diese Übersetzung, weil er – nachvollziehbar – „nicht recht [sehen kann], wie für den *jārá* eine Stelle als Würdenträger im Ritual der indischen Hochzeitsfeier gedacht werden soll".

**_Pāda_ 9b: Benennung der erwählten Bräutigame**

Der *pāda* 9b des Sūryāsūkta nennt – wie bereits der *pāda* 8c – die „Erwählten" (*vará*) und identifiziert diese – ebenfalls wie der *pāda* 8c – mit den Aśvins. Für sich genommen sind diese beiden *pādas* redundant. Mit den beiden zwischenstehenden *pādas* ergibt sich jedoch, wie bereits oben dargelegt, ein Dreigespann aus den Aśvins und Agni bzw. aus Soma und den Aśvins. Die aus den Aśvins hervorgehende Dualgottheit – *agnī́ṣómau* – dürfte auf dem Opferplatz die göttlichen Zwillinge repräsentieren.

Als Vergleichstextstelle lässt sich dieselbe Zeile – RV 1.119.5cd – anführen, die ich bezüglich *pāda* 8c des Sūryāsūkta bespreche.

Die IndologInnen, die das Sūryāsūkta übersetzen, geben das Wort *vará* mit demselben Begriff wieder, den sie auch für den *pāda* 8c verwendet haben, also „Brautwerber", „Brautführer", „suitor" etc.[614] Für sie scheint die Bedeutung „Erwählter, Bräutigam", die ich in der vorliegenden Arbeit für *vará* ansetze, vor allem deshalb ausgeschlossen, weil sie dem *vadhūyú* Soma die Rolle des Bräutigams zuordnen. Besonders deutlich spricht Maryla Falk von dem …

> […] polemical turn of the 9th st. stressing with unexpected emphasis that it was Soma who sought the bride, while the Aśvins were only the

613 Geldner (1951,3: 268) und Elizarenkova/Syrkin (1965: 176, 184) übernehmen Pischels Bedeutungsansatz.

614 Siehe Weber (1862: 181), Ludwig (1876: 534), Graßmann (1877: 481), Wilson (1888: 225), Pischel (1889: 27), Geldner (1951,3: 268), Renou (1956: 82), Elizarenkova/Syrkin (1965: 176, 184), O'Flaherty (1981: 268), Menski (1984: 225), Dexter (1984: 137), Elizarenkova (1999: 220), Jamison/Brereton (2014: 1522), Walker (2015: 54); nur Griffith (1892: 268) hat „bridesmen" vs. „groomsmen".

> groomsmen (and therewith changing the quite unequivocal meaning of the term *vara* […]) (Falk 1942: 31).

Im Rahmen meiner, mit der vorliegenden Arbeit präsentierten Interpretation ist es dagegen unnötig, eine Bedeutungsänderung des Begriffs *varā́* anzunehmen: Ein *varā́* ist schlicht der Mann, den eine Selbstwählerin (*vrā́*) sich zu ihrem Bräutigam erwählt hat (√*vṛ*).

### *Pāda* 9c: Sūryās Lobgesang vor dem Feuer

Der *pāda* 9c des Sūryāsūkta verkündet, dass Sūryā für den Herrn Lobgesang vorträgt (*pátye* √*śaṃs*). Mit dem Herrn dürfte – wie im *pāda* 7d – konkret der „Hausherr" (*gṛhápati*) gemeint sein, also das aus den Aśvins entstandene Hochzeitsfeuer, das als späteres Hausfeuer der zu *einem* Gatten gewordenen Zwillinge zum Alter Ego dieses Gatten wird. Sūryā dürfte also Agni als ihren Herrn mit derselben Überzeugung preisen, mit der sie zuvor die Aśvins mit Lobliedern (*stóma*) bedacht hat (siehe *pāda* 8a). Ich denke, dass der Gesang die Bräutigame ihrer Identität mit dem wahren Gatten versichern soll.

Die folgende Textstelle verwendet √*śaṃs* mit *stóma* als Objekt.

> RV 3.39.1:
> *índram matír hṛdá ā́ vacyámānaāā-*
> *ā́chā pátiṃ stómataṣṭā jigāti |*
> *yā́ jā́gṛvir vidáthe śasyámānaāā-*
> *índra yát te jā́yate viddhí tásya ||*
>
> Zu Indra (geht) der Gedanke, aus dem Herzen galoppierend,
> hin zum Gatten geht er, als Loblied geschnitzt,
> das frühwach bei der (Opfer-)Verteilung vorgetragen wird.
> Indra, achte auf (das Gedicht), das für dich geboren wird!
> (Witzel et al. 2013: 73).

Wie für die erste Zeile bereits oben dargelegt,[615] geht es in dieser Strophe wahrscheinlich um den Gesang einer Selbstwählerin, die dem von ihr erwählten Mann versichert, dass er ihr wahrer Gatte ist.[616]

615 Siehe meine Ausführungen zu *pāda* 8a des Sūryāsūkta.

616 Vgl. RV 1.60.4 f., wo vom Preisen (√*śaṃs*) Agnis als dem „Hausherrn" und dem „Herrn der Reichtümer" die Rede ist.

In den indologischen Übersetzungen wird Sūryās Gesang seit Ludwig (1876: 534) als Einwilligung der Göttin ins Ehebündnis interpretiert.[617] Das Verb √*śaṃs* wird in diesen Übersetzungen – entgegen seiner eigentlichen Bedeutung – mit „zustimmen“[618] oder „Jawort geben“[619] wiedergegeben.[620] Das Bild einer im weißen Kleid vor einem christlichen Altar stehenden Braut wird dadurch noch gefestigt, dass beinahe alle zitierten IndologInnen das Instrumentalattribut *mánasā* aus dem nachfolgenden *pāda* auf *śáṃsantīm* beziehen und dann annehmen, dass Sūryā „mit dem herzen zustimmte“, „agréait du fond du coeur“.[621] Menski fokussiert diesen Punkt:

> The important fact to note is that the bride is said to be happy with the arrangement. Whether she simply assents to the inevitable, or happily agrees because her own choice has been considered, is really of minor importance in our present context. She definitely has a positive outlook towards her marriage. Her feelings seem to go beyond simple pleasure, she appears to have a certain mental attitude of readiness for marriage (Menski 1984: 226).

Es spricht jedoch nichts dagegen, die *pāda*-Grenzen zu wahren und *mánasā* entsprechend seiner Position als Teil des nachfolgenden *pāda* zu übersetzen. Allein Menski (1984: 226 f.) zieht diese Möglichkeit in Betracht. Da er *śáṃsantīm* aber Weber (1862: 181) folgend deutet, kommt er zu der – für ihn ohnehin nur alternativen – Übersetzung: „[…] when Savitṛ gave, with his heart, the happy Sūryā to her husband“. Diesen Vorgang versteht er als „arranged marriage in which the bride is, nevertheless, fully pleased with the way things go for her“. Meines Erachtens ist der Zweck des Gesangs hier missverstanden. Es dürfte nicht in erster Linie um die Frage gehen, ob die Braut glücklich mit dem anstehenden Ehebündnis ist oder ob sie ihre Zustimmung zu diesem gibt, sondern darum, dass sie das

617 Weber (1862: 181) gibt *sūryā́ṃ … śáṃsantīm mánasā* noch mit „die herzensfrohe Sūryā“ wieder.

618 Siehe Graßmann (1877: 481), Pischel (1889: 27), Griffith (1892: 268), Renou (1956: 82) „qui agréait“, Elizarenkova/Syrkin (1965: 184) sowie Elizarenkova (1999: 220) „согласную“ („die … zustimmt“), Menski (1984: 225) „who […] agreed“, Steets (1993: 157) „consented“, Walker (2015: 54) „she approved“.

619 Siehe Geldner (1951,3: 268) „die … ihr Jawort gab“, O'Flaherty (1981: 268) „she said 'Yes'“, Jamison/Brereton (2014: 1522) „she pronounced (her vow)“.

620 Vgl. Wilson (1888: 225) „Surya, who was ripe for a husband“.

621 Siehe Ludwig (1876: 534) bzw. Renou (1956: 82). Auch die anderen zitierten IndologInnen geben *mánas* mit „Herz/heart“ wieder. Nur Wilson (1888: 225) hat „intelligence“, Elizarenkova/Syrkin (1965: 184)/ Elizarenkova (1999: 220) haben „душа“ („Seele“) und Jamison/Brereton (2014: 1522) „mind“.

Feuer als ihren Gatten, d. h. Hausherrn, preist. Dieser Preisgesang mag Ausdruck eines glücklichen Gemütszustandes sein oder nicht, auf jeden Fall versichert er den Erwählten – so mein Analyseergebnis –, dass die von der Selbstwählerin getroffene Wahl die Wahrheit abbildet. Agni ist Sūryās wahrer Hausherr. Nur die Vereinigung des *vadhūyú* Soma mit diesem Feuer steht noch aus.

***Pāda* 9d: Fortgeben Sūryās ans Feuer**

Die *pādas* 9cd des Sūryāsūkta verkünden, dass Savitṛ Sūryā mit seinem inneren Sinn fortgibt (*mánasā √dā*). Empfänger dieser Gabe ist der in *pāda* 9c genannte Herr (*páti*), also konkret das von den Aśvins als Alter Ego des wahren Gatten entzündete und von Sūryā mit Lobliedern gepriesene Feuer.[622] Savitṛ agiert in der Rolle des Brautgebers, also anstelle des in *pāda* 1b des Sūryāsūkta genannten Sonnengottes Sūrya.[623] Er dürfte die Göttin Morgengrauen gegen Ende der Nacht – die Nacht ist sein Wirkungszeitraum[624] – heraufführen, um Sūryā „mit [seinem] inneren Sinn" (*mánasā*) fortzugeben, d. h. meines Erachtens, dass er Sūryā seinen eigenen inneren Sinn – in der Person Pūṣans[625] – mitgibt. Ich denke, dass Savitṛ Sūryās Selbstwahl durch diese Beigabe absichert. Diese Absicherung dürfte dem Schutz der Bräutigame dienen. Über sie – so schlussfolgere ich – hält Savitṛ seine goldene Hand; ihnen verspricht er die Übereinstimmung von Wahrheit und Wirklichkeit.[626] Savitṛs Fähigkeit zur Verwirklichung von Gaben hat ihren Kern offenbar in der Vorstellung, dass diese Gottesgestalt auch in der Nacht um die wahre Sonne weiß und diese am Morgen wirklich aufgehen lässt.

---

622 Wahrscheinlich handelt RV 3.53.15 f. von derselben Gabe. Diesen Strophen zufolge wurde die „mit Butter versehene [Sūryā]" von den Jamadagnis gegeben (*jamádagnidattā*). Der Name Jamadagni bedeutet in etwa, „die zu Agni Gehenden" (EWA s. v.). Sūryā wird also nicht direkt an den Bräutigam, sondern zunächst an Agni gegeben. Erst die „altersgrauen Jamadagnis haben sie mir [*scil.* dem Sprecher des Liedes] gegeben" (*yám me palastijamadagnáyo dadúḥ*).

623 Das Licht der Sonne scheint die Nacht nach Vorstellung der vedischen Dichter in Savitṛs Sternenlicht zu überstehen (siehe RV 1.35.7–9, 1.164.14, 7.63.3).

624 Savitṛs Wirkungszeit beginnt mit dem Erscheinen des ersten Sternes und endet – bzw. entfaltet sich – mit dem Erscheinen der Sonne; vgl. Oberlies (1998: 222 f.).

625 Pūṣan dürfte Savitṛ zum Geben veranlassen (siehe auch meine Ausführungen zu *pāda* 10a); auf jeden Fall trifft er in dem anstehenden Wagenrennen die Wahl (siehe *pāda* 14d).

626 Savitṛ spielt eine besondere Rolle bei der Verwirklichung der Wahrheit. Er ist der Gott, „dessen innerer Sinn die Wirklichkeit [herstellt]" (*satyámanman*, RV 1.73.2, 9.97.48). „Was [Savitṛ] antreibt, das wird zu seiner Wirklichkeit" (*yát … suváti satyám asya tát*, RV 4.54.4). Savitṛ wird außerdem als der zum „(Ehe-)Herrn des Seienden" Erwählte (*sátpatiṃ … vṛṇīmahe*, RV 5.82.7) genannt, „dessen Antrieb die Wirklichkeit schafft" (*satyásava*, RV 5.82.7, 10.36.13), „dessen Ordnung die Wirklichkeit ist" (*satyádharman*, RV 10.34.8, 10.139.3); vgl. RV 7.82.10, wo Savitṛ als „Mehrer der Wahrheit" (*ṛtāvṛ́dh*) bezeichnet wird.

Analog scheint Savitṛ um die Identität des wahren Gatten zu wissen. Dies ist die ‚irdische Sonne' Agni, der Empfänger von Savitṛs Gabe.

In dem Lied RV 2.38 geht es um Savitṛs „Werk" (*ápas*, ebd. 1b) – die Ankunft der Nacht.[627] Während dieser Zeit „soll er den Göttern die Kostbarkeit verteilen" (ebd. 1c, Übers. Witzel/Gotō 2007: 325). Die letzte Strophe dieses Liedes verwendet das Verb √*dā* und handelt wahrscheinlich von derselben Kostbarkeit:

> RV 2.38.11:
> *asmábhyaṃ tád divó adbhyáḥ pṛthivyấs*
> *tváyā dattáṃ kấmi̯aṃ rấdha ấ gāt* |
> *śáṃ yát stotṛ́bhya āpáye bhávāti̯*
> *uruśáṃsāya savitar jaritré* |11|
>
> Uns soll diese [Kostbarkeit[628]] vom Himmel, von den Wassern, von der Erde
> als von dir gegebene, begehrenswerte Gunst zukommen,
> welche zum Heil den Sängern und dem Wasserverbündeten sein wird,
> dem Sänger, dessen Lob weithin reicht, o Savitṛ (A. KP.).

Die Sprecher dieser Strophe bezeichnen die Kostbarkeit als von Savitṛ „gegebene, begehrenswerte Gunst".[629] Der Sänger scheint sich um das „Zukommen" dieser Gabe zu sorgen. Ich denke, dass es dabei um die Frage geht, ob der Gabenempfänger die ihm per Wassereid zugesicherte Gabe auch *realiter* empfangen wird.[630]

In den indologischen Übersetzungen des Sūryāsūkta wird das Instrumentalattribut *mánasā*, wie bezüglich des vorhergehenden *pāda* dargelegt, invariabel als Teil der Patrizipialkonstruktion aufgefasst: Sūryā soll der Ehe mit ihrem inneren Sinn zugestimmt haben.[631] Für Savitṛ – den mehrere IndologInnen zudem direkt mit Sūryās Vater Sūrya gleichsetzen[632] – bleibt dann nur das einfache Fortgeben der Braut. Diese Interpretation verkennt den besonderen Charakter, den Savitṛs Gabe meines Erachtens hat. Savitṛ schützt den Gabenempfänger, indem er der Gabe seinen inneren Sinn beigibt.

---

627 Siehe RV 2.38.3: *móky ágāt*.

628 Bezugswort ist wahrscheinlich das in RV 2.38.1c genannte Wort *rátna*. Bereits Jamison/Brereton (2014: 456) verzeichnen, dass „Savitar's apportioning of benefits in these last verses [*scil.* vs. 10–11] return us to the theme of the first verse (1cd)".

629 Vergleichbar wird Savitṛ an anderen Stellen als Geber von *várya* bezeichnet (siehe RV 5.48.5, 7.15.12).

630 Geldner (1951,1: 325) sieht hier allgemeiner eine „verblümte Bitte um gute Belohnung".

631 Darüber hinaus ist Walker (2015: 54) der Ansicht, dass das Fortgeben unvereinbar mit einem *svayaṃvara* sei.

632 Siehe Renou (1956: 244), O'Flaherty (1981: 272), Steets (1993: 157).

### Strophe 10: Ausstatten Sūryās mit Gütern

*máno asyā́ ána āsīd*
*dy̯áur āsīd utá chadíḥ* |
*śukrā́v anaḍvā́hāv āstāṃ*
*yád áyāt sūr̥y̯ā́ gr̥hám* || 10 ||

Der Karren dieser (hier) war der innere Sinn
und die (schützende) Bedeckung war der Himmel.
Die den Karren Ziehenden waren die beiden Lichten,
als Sūryā fuhr zum Haus (A. KP.).

Ich komme zu dem Analyseergebnis, dass die Strophe 10 des Sūryāsūkta von den Gütern handelt, die Savitṛ Sūryā beigibt, nachdem er sie mit *pāda* 9d als Gabe an das Feuer übereignet hat. Diese Gaben wird meiner Interpretation zufolge die Brautnehmerpartei erhalten, nachdem sie die Wagenrennfahrt gewonnen hat. Sie befähigen diese Partei, zu gegebener Zeit das hochzeitliche Eidopfer darbringen zu lassen. Die Güter umfassen einen Karren, ein Goldstück und die vor den Karren zu spannenden Zugtiere. Der Karren wird mit dem inneren Sinn identifiziert, also mit Savitṛs in der vorhergehenden Strophe genanntem innerem Sinn. Diesen Karren versieht Savitṛ offenbar mit einer Abdeckung. Ich komme zu dem Schluss, dass mit dieser Abdeckung ein Stück Gold gemeint ist. Dieses Goldstück haben die Aśvins zu Beginn der Hochzeit in das mit Wasser gefüllte Gefäß gelegt (*pāda* 1b); während der Seihung soll es Soma schützen (*pāda* 4a). Bei den beiden Zugtieren dürfte es sich um die beiden Rinder handeln, denen die *nyócanī*- und *anudéyī*-Milche zugeordnet sind (*pādas* 6ab) und die im Verlauf der Hochzeit getötet werden. Das zweite Rind steht später, nachdem es getötet wurde, dem Priester als dessen Anteil zu (*pāda* 34d) – als seine Dakṣiṇā.[633] Die Strophe schließt mit einer Variation des *pāda* 7d. Es heißt, dass Sūryā zum Haus fuhr. Damit dürfte wie im *pāda* 7d der „Hausherr“ (*gr̥hápati*) gemeint sein, also das neu gegründete Feuer, das das Alter Ego des wahren Gatten ist. Ich denke, dass sich die von ihrem Vater mit den notwendigen Gütern ausgestattete Selbstwählerin Sūryā zu diesem Feuer hinbewegt.

In der indologischen Literatur wird die Strophe 10 nicht in Zusammenhang mit der für die Wagenrennfahrt und die Hochzeit notwendigen Ausstattung Sūryās gebracht, sondern üblicherweise auf den Brautzug der Göttin bezogen.[634]

---

633 Wenn es sich bei dem zweiten Rind um das Tier handelt, das auf der rechten (*dákṣiṇa*) Seite vor Sūryās Karren gespannt wird, ergibt sich eine mögliche Erklärung des Begriffs Dakṣiṇā.

634 Zu den Literaturverweisen siehe unten.

### *Pāda* 10a: Ausstatten Sūryās mit Karren

Der *pāda* 10a spricht von einem Karren (*ánas*) und setzt diesen – wohl nicht zuletzt wegen des Gleichklangs der beiden Wörter[635] – mit dem inneren Sinn (*mánas*) gleich, d. h. mit Savitṛs in der vorhergehenden Strophe genanntem, inneren Sinn. Ich denke, dass Savitṛ Sūryā den Karren als ersten Teil ihres Anteils beigibt.[636] Wahrscheinlich wird dieser Karren von Pūṣan, dem Gott der Wege, gelenkt. Auf dem Karren fahrend soll Sūryā sich auf der anstehenden, implizit als Wettkampf konzipierten Wagenfahrt von den Aśvins gewinnen lassen.[637] Der Erfolg im Wagenrennen bedeutet für die Aśvins, von Savitṛ – und das meint *wirklich*[638] – für Sūryā erwählt zu werden.

Zwei Strophen des Liedes RV 6.58 handeln wahrscheinlich von derselben Gabe wie der *pāda* 10a des Sūryāsūkta.

RV 6.58.3 f.:
*yā́s te pūṣan nā́vo antáḥ samudré*
*hiraṇyáyīr antárikṣe cáranti* |
*tā́bhir yāsi dūtyā́ṃ sū́ryasya*
*kā́mena kṛta śráva ichámānaḥ* |3|

*pūṣā́ subándhur divá ā́ pṛthivyā́*
*iḷás pátir maghávā dasmávarcāḥ* |
*yáṃ devā́so ádaduḥ sūryāyā́yai*
*kā́mena kṛtáṃ tavásaṃ svàñcam* |4|

3. Mit welchen Schiffen du, o Pūṣan, dich auf dem Ozean,
mit [welchen] Goldenen du dich im Zwischenraum bewegst,
mit denen fährst du zum Botendienst des Sonnengottes,[639]
o mit Verlangen Gemachter, dir den Ruhm wünschend.

635 Auf dieses „wortspil“ weist bereits Ludwig (1883: 396) hin.

636 Der Karren scheint charakteristisch für Frauen bzw. konkret für Selbstwählerinnen. Er wird im Ṛgveda beinahe ausschließlich in direktem oder indirektem Zusammenhang mit Frauen genannt, bei denen es sich mindestens überwiegend um Selbstwählerinnen handeln dürfte. Diese Frauen sind Apālā, Indrāṇī, Uśīnarāṇī, Uṣas, Mudgalānī sowie nicht namentlich genannte Selbstwählerinnen (siehe RV 1.121.7, 1.126.5, 2.15.6, 3.33.9 f., 4.30.10 f., 5.27.1, 8.91.7, 10.59.10, 10.73.6, 10.86.18, 10.102.6, 10.138.5).

637 Dieser Wagenwettkampf findet auf Veranlassung von Savitṛ statt (siehe *pāda* 13b).

638 Zu Savitṛs Funktion der Verwirklichung des Gabenempfangs siehe *pāda* 9d des Sūryāsūkta.

639 Zur Entsprechung von *dūtyā́* und *dūtyá* siehe AiGr (III 172).

4. Pūṣan [ist] der gute Verwandte von Himmel und Erde,
des Segens Herr, der Freigebige, dessen Glanz wunderkräftig ist,
den die Götter gegeben haben für Sūryā,
den mit Verlangen Gemachten, Starken, Gutwendigen (A. KP.).

Die Strophe 3 verkündet, dass Pūṣan hin zum Botendienst des Sonnengottes – dem Vater der göttlichen Selbstwählerin – fahre. Mit diesem Botendienst ist wahrscheinlich das Fortgeben Sūryās gemeint. In diesem Fortgeben weist der Sonnengott Pūṣan eine Rolle zu. Die Strophe 4 benennt diese Rolle genauer. Es heißt dort, dass die Götter, also allen voran der Sonnengott selbst, der Göttin Morgengrauen Pūṣan als Gabe gegeben haben. Ich denke, dass damit dasselbe gemeint ist wie mit dem *pāda* 9d des Sūryāsūkta, demzufolge Savitṛ Sūryā „mit dem inneren Sinn" fortgibt. Analog lässt sich obiger Strophe entnehmen, dass der Sonnengott seine Tochter Sūryā „mit Pūṣan" fortgibt.[640] Konkret dürfte Pūṣans Aufgabe darin bestehen, Sūryās Karren zu lenken – sich also bei dem Wagenrennen, das anlässlich von Sūryās Selbstwahl ausgetragen wird, sozusagen ersiegen zu lassen. Sicherlich wäre es dem Gott der Wege lieber, selbst den Sieg im Wagenwettkampf einzufahren. In diese Richtung deute ich die Formulierung obiger Strophe, derzufolge Pūṣan sich den Ruhm (*śrávas*) für sich selbst wünscht.[641]

Die frühen IndologInnen übersetzen den *pāda* 10a des Sūryāsūkta wie Weber (1862: 182), „Ihr Herz zog sie als Wagen hin", d. h. sie beziehen *asyāḥ* auf *mánaḥ*.[642] Die späteren übersetzen wie Wilson (1888: 225), der *asyāḥ* Sāyaṇa folgend auf *ánaḥ* bezieht und den *pāda* entsprechend mit, „Mind was her chariot", wiedergibt.[643] Ich nehme an, dass die betreffenden IndologInnen entsprechend ihrer Übersetzungen der *pādas* 9cd in dem „Geist" den inneren Sinn Sūryās sehen.[644] Diese Deutung habe ich oben als unwahrscheinlich ausgewiesen. Kramrisch (1961: 115 Fn. 46) weicht etwas von dieser üblichen Deutung ab, indem sie vermerkt, dass Sūryās Gefährt „Manas itself" sei und dann auf Pūṣans Wagen verweist, der ebenfalls aus *mánas* gemacht ist. Weiterhin problematisch ist, dass in den Übersetzungen des Sūryāsūkta üblicherweise nicht zwischen *ánas*, also dem vedischen „Last- oder Reisekarren" (Rau 1983: 22, EWA s. v.), und *rátha*, dem in *pāda* 26b genannten „Streit- oder

640 Dagegen ist Pischel (1889: 29) der Auffassung, Pūṣan bewerbe sich selbst um Sūryā, bei der es sich zudem um Pūṣans Mutter handeln soll; so auch unter anderem Oberlies (1998: 203 f.) und Jamison/Brereton (2014: 853). Walker (2015: 53) zufolge wird Pūṣan durch die Gabe zu Sūryās Sohn, bewirbt sich aber nicht selbst um sie.

641 Mit *śrávas* ist regelmäßig der ruhmreiche Sieg in einem Wagenwettkampf gemeint (siehe RV 4.41.9, 6.37.3, 7.90.7, 8.80.5, 9.97.25, 10.102.4).

642 Siehe Ludwig (1876: 534), Graßmann (1877: 481), Griffith (1892: 268).

643 Siehe Geldner (1951,3: 268), Renou (1956: 83), Elizarenkova/Syrkin (1965: 185), O'Flaherty (1981: 268), Elizarenkova (1999: 221), Jamison/Brereton (2014: 1522).

644 Dies gilt auch für Keßler (2009: 221).

Rennwagen", unterschieden wird.[645] Jamison/Brereton (2014: 1522 f.) verwenden mit „wagon" bzw. „chariot" zwar unterschiedliche Begriffe. Jedoch macht Jamison (2003: 49) in ihrem Artikel zur vedischen Selbstwählerin deutlich, dass der Karren ihrer Ansicht nach die gleiche Funktion erfüllt wie der Streitwagen: „ánas […] serves as the vehicle to convey the bride home at a wedding".[646] Sie legt dann dar, dass dieser Karren Thema der Strophen 10–20 des Sūryāsūkta sei, „[t]hough later in vs. 26 *rátha-* 'chariot' is used" (ebd. 49 Fn. 26). Mit der vorliegenden Arbeit kann ich jedoch wahrscheinlich machen, dass die beiden unterschiedlichen Fahrzeuge tatsächlich unterschiedlich eingesetzt werden. Der Gebrauch des Karrens ist dabei auf das Rennen begrenzt, das anlässlich der Selbstwahl stattfindet.

### *Pāda* 10b: Ausstatten Sūryās mit einem Goldstück

Der *pāda* 10b des Sūryāsūkta nennt eine Bedeckung (*chadís*) und setzt diese mit dem Himmel (*dyú/div*) gleich. Auf materieller Ebene ist mit der Bedeckung wahrscheinlich gemeint, dass Savitṛ als zweiten Teil von Sūryās Anteil ein Stück Gold in das mit Wasser gefüllte Gefäß hineinlegt.[647] Ich denke, dass das Goldstück das Selbst des vielfach als goldfarben beschriebenen Savitṛ repräsentiert.[648] Durch Hineinlegen des Goldstücks ins Wasser scheint Savitṛ sich dafür zu verbürgen, dass seine eigentliche Gabe – Sūryā – dem Empfänger *wirklich* zukommen wird. Das Bedecken (√*chad*) des Wassers mit Gold dient dann dem Schutz der Brautnehmerpartei. Der *pāda* 10b setzt die von Savitṛ gegebene Bedeckung mit dem Himmel gleich. Ich denke, dass diese Gleichsetzung auf das Wasser in dem Gefäß verweist, das bereits in den *pādas* 1b und 7c des Sūryāsūkta mit dem Himmel gleichgesetzt wurde.

Die folgende, bereits bezüglich *pāda* 4a des Sūryāsūkta zitierte und ausführlicher diskutierte Textstelle bringt die Bedeckung (*chadís/chardís*)[649] – wie der *pāda* 10b des Sūryāsūkta – mit Savitṛ in Verbindung.

> RV 4.53.1:
> *tád devásya savitúr vā́r̥yam mahád*
> *vr̥ṇīmáhe ásurasya prácetasaḥ* |
> *chardír yéna dāśúṣe yáchati tmánā*
> *tán no mahā́ṁ úd ayān devó aktúbhiḥ* ||

645 Dies gilt nicht für Keßler (2009: 220 f.), die nachdrücklich zwischen *ánas* und *rátha* unterscheidet. Sie meint, dass Sūryā auf ihrem zweirädrigen Lastkarren, mit dem sie sukzessive identifiziert werde, zu Soma fahre, und die Aśvins dagegen auf ihrem dreirädrigen Streitwagen zu Sūryā fahren, um sie für Soma zu werben.

646 Siehe auch Walker (2015: 55 mit Fn. 75).

647 Auch der *pāda* 4a des Sūryāsūkta spielt auf dieses Goldstück an.

648 Siehe RV 1.22.5, 1.35.8–10, 3.38.8, 3.54.11, 6.50.8, 6.71.4 f., 7.38.2, 7.45.2.

649 Im Ṛgveda ist *chadís* außerhalb des Sūryāsūkta nur mit sekundärem *-r-* als *chardís* belegt (siehe EWA s. v. *chadíṣ-*).

> Das [ist] des Gottes Savitṛ zu erwählendes, großes [Selbst];
> wir erwählen uns des kundigen Asura [Selbst],
> durch das er Abdeckung für den Huldiger hält, durch [sein] Selbst.
> Die [Abdeckung] hat für uns der große Gott bei den Dämmerungen aufgerichtet (A. KP.).

Meiner Übersetzung zufolge geht es in dieser Strophe um das „Selbst" (*tmán*) des goldenen Gottes Savitṛ.[650] Die Sprecher dieser Strophe haben die Hoffnung, dass Savitṛ sein – goldenes – Selbst als schützende „Abdeckung" (*chardís*) über sie hält.

Die IndologInnen, die das Sūryāsūkta übersetzen, verstehen unter *chadís* invariabel das Dach des Karrens.[651] Eine weitergehende Interpretation dieser Aussage wird nicht vorgenommen.

### *Pāda* 10c: Ausstatten Sūryās mit Zugtieren

Der *pāda* 10c des Sūryāsūkta nennt die Tiere, die Sūryās Karren ziehen sollen (*anaḍváh*), und setzt sie mit den beiden Lichten (*śukrá*) gleich. Wahrscheinlich erhält Sūryā die beiden Tiere als Gabe von Savitṛ; sie bilden den dritten Teil von Sūryās Anteil. Ich denke, dass diesen beiden Tieren die *nyócanī-* und *anudéyī-*Milche zugeordnet sind, von denen die *pādas* 6ab sprechen. Die Tiere werden meiner Interpretation zufolge im Verlauf des Hochzeitsrituals getötet. Das eine Rind wird zu Beginn der Hochzeit zusammen mit der Soma-Pflanze erschlagen, das andere wird im Schlussteil des Rituals getötet und ins Feuer geopfert. Das erste Rind gehört entsprechend zu Soma, das zweite zu Agni. Auf diese Zugehörigkeit dürfte auch die Gleichsetzung der beiden Rinder mit den beiden Lichtern weisen, denn das Wort *śukrá* wird im Ṛgveda ganz überwiegend als Attribut von Agni oder Soma gebraucht.[652] Agni wird wegen seines „lichten Kleides" als *śukrá* bezeichnet. Und Soma gilt als „lichtvoll", wenn er geseiht und/oder mit

---

650 Siehe meine Ausführungen zu *pāda* 9d des Sūryāsūkta. In anderen indologischen Übersetzungen obiger Strophe wird keine Verbindung zwischen der Wahlgabe und Savitṛs Selbst hergestellt (siehe Witzel et al. 2013: 203, Jamison/Brereton 2014: 637).

651 Siehe Weber (1862: 182), Ludwig (1876: 534), Graßmann (1877: 481), Wilson (1888: 225), Griffith (1892: 268), Geldner (1951,3: 268), Renou (1956: 83), Elizarenkova/Syrkin (1965: 185), O'Flaherty (1981: 268), Elizarenkova (1999: 221), Jamison/Brereton (2014: 1522).

652 Zu *śukrá* als Attribut von Agni siehe RV 1.12.12, 1.45.4, 1.69.1, 1.95.1/7/10, 1.127.2, 1.140.11, 2.2.7, 2.9.4, 3.1.5/8/14, 3.6.3, 4.1.7, 4.2.2, 4.3.10 (vgl. 6.66.1, 2.34.2), 4.11.2, 4.45.2/6, 5.6.5, 5.21.4, 5.23.4, 6.2.6, 6.6.4, 6.16.34, 6.48.7, 7.1.8, 7.4.1, 8.25.19, 8.44.4/14/17, 8.60.3, 8.65.5, 10.7.3, 10.21.7 f., 10.45.7, 10.107.6, 10.187.3/5; als Attribut von Soma bzw. der Mischmilch siehe 1.84.4, 1.134.5, 1.135.3/2/6, 1.137.1, 2.35.4, 2.41.2 f., 3.32.2, 4.27.5, 4.47.1, 5.43.3 f., 7.64.5, 8.2.5/10, 8.52.10, 8.95.2, 8.101.9, 9.19.5, 9.21.6, 9.33.2, 9.46.4, 9.54.1, 9.62.28, 9.63.14/25, 9.64.4/28, 9.65.26, 9.66.5/24, 9.67.18, 9.97.20/32, 9.99.1, 9.102.8, 9.109.3/5/6, vgl. 3.44.5.

Milch gemischt ist. Im Sūryāsūkta repräsentieren der lichte Agni und der lichte Soma in ihrer Dualität die göttlichen Zwillinge, die Sūryā zu ihren Bräutigamen erwählt hat.

Die folgende Textstelle charakterisiert das Fahren der Aśvins als *śukrá*.[653]

> RV 4.45.1 f.:
> *eṣá syá bhānúr úd iyarti yujyáte*
> *ráthaḥ párijmā divó asyá sā́navi* |
> *pṛkṣā́so asmin mithunā́ ádhi tráyo*
> *dṛ́tis turī́yo mádhuno ví rapśate* |1|
>
> *úd vām pṛkṣā́so mádhumanta īrate*
> *ráthā áśvāsa uṣáso vi̯uṣṭiṣu* |
> *aporṇuvántas táma ā́ párīvṛtaṃ*
> *sū́var ṇá śukrā́ṃ tanū́vánta ā́ rájaḥ* |2|
>
> 1. Dieser jener Lichtstrahl treibt [die Welt] empor;[654] es wird angeschirrt
> der kreisförmig fahrende Wagen auf dieses Himmels Rücken.
> Die Kraftvollen [steigen] als Paar auf diesen auf, die Drei.
> Als Vierter macht sich der Schlauch von Honig[-Soma] übervoll.
>
> 2. Hinauf treiben sich eure kraftvollen [und] honighaltigen
> Wagen [und] Pferde bei der Morgenröte Hellwerden,
> [dabei] die ganz zugedeckte Finsternis aufdeckend,
> wie die lichte Sonne den Raum ausspannend (A. KP.).

Die erste Strophe dieses Liedes spricht von drei auf einem Wagen (Sg.) fahrenden Personen, die ein Paar bilden, und meint damit wahrscheinlich – dies ist *communis opinio* – die Aśvins und Sūryā. Als „Vierter" ist Soma genannt. Meine Interpretation des Sūryāsūkta legt nahe, dass er von den Aśvins anlässlich des hochzeitlichen Eidopfers dargebracht wird.[655] Die zweite Strophe spricht anders als die erste Strophe von mehreren Wagen.[656] Ich denke, dass mit diesen Wagen

653 Vgl. RV 4.45.6.

654 Vgl. RV 4.1.17: *úd devyā́ uṣáso bhānúr arta* „Empor treibt das Licht der göttlichen Morgenröte"; RV 7.34.7: *úd … bhānúr nā́rta* „es stieg wie ein Lichtstrahl empor"; RV 10.140.2: *úd iyarṣi bhānúnā* „Du [Agni] richtest dich mit deinem Lichtschein auf".

655 Die Formulierung des *pāda* 1b des zitierten Liedes, „auf dem Rücken des Himmels", verweist wahrscheinlich auf den beim Himmel zu schwörenden Eid.

656 Es dürfte sich um ein intendiertes Wortspiel handeln, denn *ráthaḥ* und *ráthāḥ* finden sich an der gleichen Stelle: zu Beginn des *pāda* b der beiden oben zitierten Strophen.

die am Morgen entzündeten Feuer gemeint sind,[657] in die Soma als Eidopfer dargebracht wurde.[658] Von diesen Feuer-Wagen heißt es, dass sie wie die lichte (*śukrá*) Sonne den dunklen Raum ausspannen.

Der Wortlaut des *pāda* 10d des Sūryāsūkta lässt nur wenig übersetzerischen Spielraum. Seine Aussage wird in der indologischen Literatur jedoch unterschiedlich gedeutet. Die Deutung entscheidet sich am Referenzobjekt von *śukráu*. Weber (1862: 182) meint, es gehe um zwei „weiße Ochsen", die als Zugtiere dienen.[659] Wilson (1888: 225) zeigt sich – Sāyaṇa folgend – überzeugt, dass es um „the two shining (orbs)" gehe, also um Sonne und Mond. Dieser Interpretation folgen auch andere IndologInnen.[660] Geldner (1951,3: 268) zieht – letztlich jedoch ablehnend – in Betracht, dass „die beiden Sommermonate Śukra und Śuci […] oder der Śukra- und Manthin-Schoppen […]" gemeint sein könnten. Erstere Möglichkeit wird mehrfach in der nachfolgenden indologischen Literatur aufgegriffen,[661] letztere Möglichkeit erst mit der vorliegenden Arbeit.

### *Pāda* 10d: Fortführen Sūryās zum Feuer

Mit dem *pāda* 10d des Sūryāsūkta verkündet Vāyu, dass Sūryā zum Haus fuhr (*gṛhám √yā*). Damit ist wahrscheinlich gemeint, dass Sūryā – die zuvor mit ihrem die ‚Dakṣiṇā' umfassenden Anteil ausgestattet wurde (*pādas* 10abc) – von Savitṛ zum Feuer als dem späteren „Haus(-Ehe-)herrn" (*gṛhápati*) hin fortgeführt wird.[662] Ich denke, dass diese Bewegung an die mit *pāda* 7d begonnene Bewegung anknüpft.[663] Mit dem *pāda* 7d hat Sūryā sich zu der Feuerstelle hinbewegt, mit *pāda* 8d wurde das Feuer dort entzündet und mit *pāda* 9d wurde Sūryā als Gabe an dieses Feuer übereignet. Die Bewegung, von der der *pāda* 10d handelt, reiht sich in diese Abfolge zunehmend sozusagen intensiverer Handlungen ein. Sūryās Fortführen zum Feuer hin verstehe ich als Gabenannahme. Auf diese Weise scheint Agni die ihm zuvor als Gabe übereignete Selbstwählerin formal anzunehmen.

---

657 Bereits Jamison/Brereton (2014: 629) weisen auf die Ähnlichkeit der Beschreibung von Wagen und Feuer hin.

658 Die Feuer-Wagen werden entsprechend als „honighaltig" bezeichnet, d. h. sie enthalten den in *pāda* 1d genannten „Honig[-Soma]".

659 Siehe auch Ludwig (1876: 534), Griffith (1892: 268).

660 Siehe auch Geldner (1951,3: 268), Elizarenkova/Syrkin (1965: 188 Fn. 6), Jamison/Brereton (2014: 1522).

661 Siehe Renou (1956: 83), O'Flaherty (1981: 272), Elizarenkova (1999: 221, 484).

662 RV 8.46.33 spricht von einer „großen Maid", die sich einem Mann – dem von ihr erwählten Bewerber – zuwendet und dann als „eine, die (Gold/Silber-)Schmuckplatten trägt, fortgeführt wird" (*ádhirukmā ví nīyate*). Die „große Maid" wird – wie Sūryā – von ihrem Vater zum Feuer hin fortgeführt. Bei den Schmuckplatten handelt es sich wahrscheinlich um den Priesteranteil (‚Dakṣiṇā').

663 Der Wortlaut dieses *pāda* ist beinahe identisch mit dem des *pāda* 10d: *yád áyāt sūryā́ pátim/gṛhám*, „als Sūryā fuhr zum Gatten/Haus".

Die folgende Textstelle nennt Uṣas als Akteurin zu √*yā* und bringt ihr Fahren in Zusammenhang mit dem Priesteranteil.[664]

> RV 1.123.4:
> *gṛháṃ-gṛham ahaná yāty áchā*
> *divé-dive ádhi nā́mā dádhānā |*
> *síṣāsantī dyotaná śáśvad ā́gād*
> *ágram-agram íd bhajate vásūnām ||*
>
> Zu Haus um Haus fährt die nicht Schlagende,[665]
> Tag für Tag sich Namen anlegend.
> Zu gewinnen suchend, ist die Leuchtende zahlreich gekommen.
> Erstes um erstes [Teil] der Güter teilt sie für sich zu (A. KP.).

Diese Strophe verkündet, dass Uṣas zu allen Häusern kommt. Ich denke, dass es dabei um Uṣas' wiederholte Selbstwahl geht. Sie kommt nicht, um die Männer, die sich um sie bewerben,[666] zu „schlagen", d. h. in die gleichen Schwierigkeiten zu bringen, in die sie meiner Interpretation zufolge Indra gebracht hat.[667] Vielmehr kommt sie herbei, um diesen Männern jeweils den ersten Teil der Gaben zuzuteilen, mit denen sie von ihrem Vater ausgestattet wurde. Dieser erste Teil umfasst die Dakṣiṇā, ist mit Agni verknüpft[668] und wird wahrscheinlich benötigt, um das priesterlich assistierte, hochzeitliche Eidopfer darzubringen. Offenbar verbleibt dieser Reichtum im Besitz der Bewerber, wenn das hochzeitliche Eidopfer nicht vollendet wird.[669]

Wie bereits der *pāda* 7d wird auch der *pāda* 10d in der indologischen Literatur nicht gesondert interpretiert. Auch dieser zählt zur Grundlage der verbreiteten Interpretation, der zufolge der erste Teil des Sūryāsūkta von Sūryās Hochzeit

664 Die Strophen 1–6 des Liedes RV 1.123 handeln von der Dakṣiṇā (siehe Jamison/Brereton 2014: 285).

665 Das ansonsten nicht belegte Wort *ahaná* leitet sich meines Erachtens von √*han*, „schlagen", ab und entspricht in der Bildeweise dem RV 1.185.3 belegten Wort *avadhá*, „nicht tötend" (vgl. „unverletzbar" [AiGr II,1: 215], „vom Tode befreiend" [Geldner 1951,1: 265], „von der Tötung befreiend" [Witzel/Gotō 2007: 335]).

666 Dies sind die Männer, deren Namen sich Uṣas dem *pāda* 4b zufolge Tag für Tag anlegt.

667 Uṣas scheint Indra zum Meineid verleitet zu haben (siehe Vergleichstextstelle zum *pāda* 3b des Sūryāsūkta).

668 Zu Uṣas, Agni und Dakṣiṇā siehe insbesondere RV 1.124.11, 1.125.5 f., 1.164.9, 3.58.1, 5.1.3–5.

669 Diese Interpretation kann „[d]ie stehende Verbindung der Uṣas mit Reichtum, Gaben und Geschenken, insbesondere der Dakṣiṇā" erklären, die sich Oberlies (2012: 172) zufolge „dem unmittelbaren Verständnis" entzieht.

und konkret von ihrem Brautzug handelt.[670] Menski (1984: 228) erklärt explizit: „Vs. 10–12 continue the description of the bridal procession“. Aber auch hier gilt, was ich bezüglich des *pāda* 7d dargelegt habe: Sūryās Nennung als Agens zu √*yā* spricht gegen den Brautzug und für die Selbstwahl als Thema des *pāda* 10d.

### Strophe 11: Rituelle Entscheidung zum Wagenrennen

*ṛksāmábhyām abhíhitau*
*gắvau te sāmanắv itaḥ* |
*śrótraṃ te cakré āstāṃ*
*diví pánthāś carāc[a]ráḥ* || 11 ||

Durch Ṛc und Sāman hingewandt
gehen deine beiden, zur Versammlung gehörigen Rinder.
Deine beiden Räder waren das Gehör,
der Pfad am Himmel bewegte sich hin und her (A. KP.).

Ich komme zu dem Schluss, dass die Strophe 11 des Sūryāsūkta von der rituellen Entscheidung zum Wagenrennen handelt. Diese Entscheidung wird von Savitṛ in seiner Rolle als Brautgeber getroffen. Er ist der Sprecher der ersten Zeile. Mit den betreffenden Worten stellt Savitṛ fest, dass die vor Sūryās Karren gespannten Zugtiere auf die erwählte Brautnehmerpartei ‚fixiert‘ wurde, übereignet diese Rinder dann an Sūryā und lässt diese Tiere antreiben. Das Gehen der Tiere dürfte dabei – wie Sūryās Gehen zu ihrer Bewerberversammlung (siehe *pāda* 6d) – als rituelle Entscheidung gelten. Mit der zweiten Zeile wird durch die Gleichsetzung der beiden Räder mit dem einen Gehör meines Erachtens auf die Dualität der Bräutigame und ihrer angestrebten Einheit angespielt.

In der indologischen Literatur wird die Strophe 11 nicht in Zusammenhang mit dem anlässlich der Selbstwahl auszutragenden Wagenwettkampf gebracht, sondern üblicherweise auf Sūryās Brautzug bezogen.[671]

#### *Pāda* 11a: Hinwendung der Rinder zu den Aśvins

Mit dem *pāda* 11a stellt Savitṛ fest, dass die beiden, vor Sūryās Karren gespannten Tiere durch Strophe und Lied „hingewandt“ sind (*abhí √dhā*). Mit diesen beiden Tieren dürften die in *pāda* 10c genannten karrenziehenden Rinder gemeint sein, die Soma bzw. Agni zugeordnet sind. Sie werden durch den rituellen Gesang offenbar

670 Wilson (1888: 225 Fn. 1) verweist auf Sāyaṇa, dem zufolge der *pāda* bedeute „when *Sūryā* went to *Soma*“ .

671 Zu den Literaturverweisen siehe unten. Weber (1862: 182) übersetzt Strophe 11 des Sūryāsūkta nicht.

auf die Aśvins ‚fixiert'.[672] Ich denke, dass durch diese ‚Fixierung' festgelegt wird, wer berechtigt ist, der Selbstwählerin in dem anstehenden Wagenrennen nachzufahren.

Auch in dem Lied RV 5.50 ist die Rede von einem „zugewandten Zugtier".

> RV 5.50.4:
> *yátra váhnir abhíhito*
> *dudrávad dróṇi̯yaḥ paśúḥ* |
> *nṛmáṇā vīrápasti̯yo*
> *'ā́rṇā dhíreva sánitā* ||
>
> Wo das zugewandte[673] Zugtier
> als Vieh in der Soma-Kufe läuft,
> [da ist] der auf einen Mann Gesinnte, der dem Wohnsitz des Helden
> angehört,
> wie eine Weise [ist er] der Wogen Gewinner (A. KP.).

Ich komme zu der tentativen Deutung, dass die Beimischung von Wasser zum Soma-Saft in dieser Strophe mit einem Wagenrennen verglichen wird, das wahrscheinlich anlässlich einer Selbstwahl stattfindet.[674] Den Soma-Saft stellt der Dichter sich dabei offenbar als Zugtier einer Selbstwählerin vor und eine der Wasserwogen als den von ihr erwählten Mann. Das Soma-Zugtier wird dem Erwählten durch ‚Fixierung' seines inneren Sinns auf diesen Mann zugewandt.[675] Wenn nun eine der Wogen des Mischwassers den Soma-Saft erreicht, dürfte dies dem Dichter als Erfolg im Wagenrennen gelten: Soma bzw. die vom zugewandten Zugtier gezogene, „weise" Selbstwählerin lässt sich von der *richtigen* Woge gewinnen, also eben der Woge, der das Zugtier vor dem Rennen zugewandt wurde.

Die meisten IndologInnen, die das Sūryāsūkta übersetzten, folgen Graßmann (1877: 481), der *abhí √dhā* mit „anschirren" wiedergibt.[676] Die sich ergebende

672 Diese ‚Fixierung' lässt sich als Vorbereitung der Identifikation verstehen.

673 Vgl. Witzel et al. (2013: 289), die *abhíhita* mit „im Kreise getrieben" übersetzen; Geldner (1951,2: 55) und Jamison/Brereton (2014: 726) haben dagegen „angeschirrt" bzw. „harnessed".

674 Dagegen sehen Jamison/Brereton (2014: 725) in dieser Strophe „the mythic model of the soma sacrifice, with Indra invigorated by soma to be a winner".

675 Vergleichbar sagt RV 10.145.6 eine eifersüchtige Ehefrau zu ihrem schlafenden Ehegatten, sich ihn mithilfe einer siegesstarken Pflanze „zugewandt" zu haben (*abhí √dhā*). Sie erwartet, dass der innere Sinn ihres Gatten ihr nun nachlaufen wird wie ein Kalb der Kuh.

676 Siehe Wilson (1888: 225), Geldner (1951,3: 268), Renou (1956: 83), Kramrisch (1961: 115), Elizarenkova/Syrkin (1965: 185), O'Flaherty (1981: 268), Elizarenkova (1999: 221), Jamison/Brereton (2014: 1522).

Charakterisierung der Rinder als „[d]urch Lied und Sang angeschirrt“ (ebd.) wird nicht weiter erklärt. Offenbar wird entweder angenommen, dass beim Anschirren der Rinder Ṛc und Sāman gesungen werden oder dass Ṛc und Sāman sozusagen als Joch dienen. Ludwig (1876: 534) bietet eine abweichende Interpretation. Er gibt das Verb *abhí √dhā* – meiner Analyse zufolge durchaus treffender – mit „belegen“ wieder.[677] Allerdings interpretiert er die sich ergebende Aussage aus dem Atharvaveda heraus. Er meint, „ṛk und sāman repraesentieren frau und mann, wie in dem hochzeitspruch tvam sāmāham ṛk [*scil.* AVŚ 14.2.71]“ (Ludwig 1883: 396).

### *Pāda* 11b: Übereignung der beiden Rinder an Sūryā

Mit dem *pāda* 11b bezeichnet Savitṛ die Rinder als „zur [Bewerber-]Versammlung gehörig“ (*sāmaná*)[678] und verkündet, dass sie Sūryā gehören (*te*) und „gehen“ (*√i*). Ich komme zu dem Ergebnis, dass Savitṛ mit dieser Aussage die rituelle Entscheidung zum Abhalten des Wagenrennens trifft. Offenbar soll Sūryā, die auf ihrem von den beiden Rindern gezogenen Karren fährt, in diesem Rennen von den beiden Bräutigamen ersiegt werden. Das „Gehen“ der beiden Rinder knüpft an die in Strophe 6 thematisierten Vorgänge an. Dort ist die Rede von – denselben – zwei Rindern. Ihre Bereitstellung ist meiner Interpretation zufolge Voraussetzung für das Hingehen der göttlichen Selbstwählerin zur Versammlung [*sámana*] ihrer Bewerber. Durch ihr Hingehen zu dieser Versammlung trifft Sūryā ihre rituelle Entscheidung zur Selbstwahl.

Auch in dem Lied RV 10.27 werden – offenbar im Kontext der Selbstwahl – zwei Rinder genannt.

> RV 10.27.20:
> *etaú me gắvau pramarásya yuktaú*
> *mó ṣú prá sedhīr múhur ín mamandhi* |
> *ắpaś cid asya ví naśanty árthaṃ*
> *sū́raś ca marká úparo babhūvā́n* ||

677 Vgl. Griffith (1892: 268) „kept in place by holy verse and Sāma-hymn“.

678 Das Wort *sāmaná* ist im vorliegenden Kontext wahrscheinlich als Ableitung von *sámana*, „Versammlung [von Brautwerbern]“, zu verstehen. Diese Deutung kann an Jamisons (2003: 42 f.) Ausführungen zu *sámana* anschließen. Sie weist darauf hin, dass *sámana* im Ṛgveda jeweils einer bestimmten Frau zugeordnet zu sein scheint, es sei „*her* assembly“. Erklärend verweist Jamison auf die Versammlungen bei den klassischen *svayaṃvaras*, „where suitors assemble from all over in anticipation of the maiden's choice“. Dagegen deutet Pischel (1897: 314 f.) *sámana* als „allgemeines Volksfest“, auf dem Frauen einen Mann finden konnten; Bhat (1979: 64 f.) schließt sich dieser Auffassung an. Ähnlich versteht Schmidt (1987: 77) *sámana* als „periodic fair, [which] also served as a marriage market“.

> Diese meine[679] beiden Rinder sind als die des Zermalmers angespannt;
> nicht sollst du [sie] gut vorwärts scheuchen, halte augenblicklich inne.
> Auch die Wasser erreichen dieses [Zermalmers] Zweck,
> und der Sonne Schädiger ist zum unteren geworden (A. KP.).

Wahrscheinlich bildet diese Strophe – wie die *pādas* 11ab des Sūryāsūkta – die Worte eines Brautgebers ab. Er stellt fest, dass die aus seinem Besitz stammenden Rinder vor den Karren der Braut gespannt sind, und nennt sie die „beiden Rinder des Zermalmers". Mit dem Zermalmer dürfte Indra als Rächer des Eidbruchs gemeint sein.[680] Im Gegensatz zu Savitṛ übereignet der Brautgeber obiger Strophe die beiden Rinder jedoch nicht an die Selbstwählerin, sondern betont, dass sie – nach wie vor – ihm gehören (*me*). Folgerichtig verbietet er das Vorwärtstreiben der Rinder. Ich denke, dass der Brautgeber sich damit gegen das Wagenrennen und gegen das blutige Eidopfer entscheidet. Stattdessen propagiert er offenbar das Schwören des Eides allein beim Wasser. Die Bekräftigung mit Wasser sei ebenso effektiv wie eine blutige Bekräftigung und könne Indras, „die Sonne schädigende" Keule verzichtbar machen.[681] Beim blutigen Eidopfer zerschmettert Indra mit dieser Keule das Eidopfertier.

Im Rahmen der gängigen Interpretation, der zufolge der erste Teil des Sūryāsūkta von Sūryās Brautzug handelt, bedarf das Gehen der Rinder, von dem der *pāda* 11b spricht, keiner gesonderten Erklärung. Allerdings bereitet das Wort *sāmaná* im Rahmen dieser Interpretation Schwierigkeiten. Graßmann (1877: 481) übersetzt den *pāda* mit „vereint [gehen] deine beiden Stiere". Er leitet *sāmaná* zwar – meines Erachtens zutreffend[682] – von *sámana* ab (Graßmann 1873 s. v.), aber fokussiert den Aspekt der Gemeinschaft zwischen den Rindern und nicht das mehrfach mit diesem Wort bezeichnete Zusammentreffen von Männern, die um eine Selbstwählerin konkurrieren. Die meisten IndologInnen folgen Graßmanns Übersetzung.[683] Nur Geldner (1951,3: 268) gibt *te sāmanáu* abweichend

679 Geldner (1951,3: 168) und Jamison/Brereton (2014: 1417) fassen *me* dagegen als Dativ auf.

680 Denn das zugrunde liegende Verb *prá √mṛṇ*, „zermalmen", wird nahezu ausschließlich für Indra verwandt. Auch in dem „Eid-Lied" RV 7.104 wird dieses Verb gebraucht. Es heißt dort, dass Indra die Feinde mit seiner steinernen Keule zermalmt wie Körner mit einem Mahlstein (*dṛṣádeva prá mṛṇa rákṣa indra*, RV 7.104.22d). Jamison/Brereton (2014: 1417) sehen im *pramará* oben zitierter Strophe dagegen „[old age? death?]", ähnlich Geldner (1951,3: 168).

681 Mit dem „Schädiger der Sonne" ist die in der nachfolgenden Strophe genannte Keule (*vájra*) des Gottes Indra gemeint.

682 Ludwig (1883: 396) analysiert *sāmaná* dagegen als „sa + amanāu", und übersetzt auf dieser Grundlage, „mit hast [gehn] die beiden rinder" (Ludwig 1876: 534).

683 Siehe Wilson (1888: 225), Griffith (1892: 268), Renou (1956: 83; 1967: 145), Elizarenkova/Syrkin (1965: 185), O'Flaherty (1981: 268), Elizarenkova (1999: 221), Jamison/Brereton

mit „deine beiden freundlichen (?) Rinder“ wieder. Er scheint sich bei dieser Übersetzung auf die von Böhtlingk/Roth (PW s. v.) vorgeschlagene Ableitung des Wortes von *sā́man* zu stützen[684] und dabei die nur für das Taittirīya-Brāhmaṇa belegte Bedeutung, „gute, beschwichtigende Worte, Milde, freundliches Entgegenkommen” (PW s. v.), zugrunde zu legen. Zu Recht ist dieser Vorschlag nicht wieder aufgenommen worden. Mayrhofer lehnt diese Übersetzung sogar explizit ab (EWA s. v. *sā́man*), ordnet *sāmaná* aber dennoch alternativlos dem Eintrag *sā́man* zu.

***Pāda* 11c: Identifikation von Sūryās beiden Rädern mit den Bräutigamen**

Der *pāda* 11c des Sūryāsūkta nennt „deine beiden Räder“ (*te cakré*) und identifiziert die beiden Räder mit dem Gehör (*śrótra*). Gemeint sind sicher Sūryās Räder, also die Räder an Sūryās Karren. Der vedische Last- oder Reisekarren verfügt – im Gegensatz zum Streitwagen (*rátha*) – über nur zwei Räder. Ich denke, dass diese beiden Räder die Aśvins als die von Sūryā erwählten Bräutigame symbolisieren, die sowohl am Wagenrennen teilnehmen als auch das Eidopfer darbringen wollen. Die Identifikation von Sūryās zwei Rädern mit dem Gehör (*śrótra*) dürfte die – per Eidopfer und Wagenrennen zu erreichende – Einheit der Zwillinge in *einem* Gatten antizipieren. Ich komme zu dem Schluss, dass der Dichter mit dieser unausgewogenen Gleichung von 2 = 1 sein späteres Rätsel von Sūryās zwei sichtbaren Rädern und dem einem verborgenen Rad vorbereitet (siehe *pāda* 16).

In dem an die Aśvins gerichteten Lied RV 5.73 werden zwei Räder genannt,[685] die strukturell mit den beiden im *pāda* 11c des Sūryāsūkta genannten Rädern identisch sein dürften.

RV 5.73.3:
*īrmā́nyád vápuṣe vápuś*
*cakráṃ ráthasya yemathuḥ* |
*páry anyā́ nā́huṣā yugā́*
*mahnā́ rájāṃsi dīyathaḥ* ||

(2014: 1522) „of one accord“. Jamison (2024: *ad loc.*) nimmt an, dass das Wortspiel mit °*sāmā́bhyām* ausschlaggebend für den Bedeutungsunterschied im Sūryāsūkta ist. Für RV 3.30.9 haben Jamison/Brereton (2014: 506) dagegen „whole“.

684 Die Nennung von *sā́man* im vorhergehenden *pāda* des Sūryāsūkta legt diese Interpretation zunächst nahe, ist aber wohl nur ein rhetorisch eingesetzter Gleichklang (siehe auch vorhergehende Fn.).

685 Zu diesen beiden Rädern siehe auch RV 5.73.3, 8.5.29, 8.22.4.

> Rasch habt ihr das eine, das Wunder zum Wundern,
> das Rad des Wagens, angehalten.
> Mit dem anderen im Kreis um die nahusischen Geschlechter herum
> fliegt ihr mit Macht durch die Räume (A. KP.).

Diese Strophe handelt von zwei Rädern des ansonsten als dreirädrig[686] beschriebenen Streitwagens der Aśvins. Das erste Rad haben die Aśvins RV 1.30.19 zufolge „auf des Stieres Kopf angehalten".[687] Ich denke, dass dieses Rad auf das hochzeitliche Eidopfer verweist.[688] Mit dem anderen Rad umkreisen die Aśvins die nahusischen Geschlechter bzw. RV 1.30.19 zufolge den Himmel. Dieses Rad dürfte auf den durch kreisförmiges Fahren anzuzeigenden Sieg der Aśvins im Wagenwettkampf verweisen.[689] Dass es dabei um das Wagenrennen geht, das anlässlich von Sūryās Selbstwahl abgehalten wird, lässt sich der fünften Strophe desselben Liedes entnehmen. Dort heißt es, Sūryā sei auf den Wagen der Aśvins aufgestiegen.

Nur die frühen Indologen sowie Jamison (2024: *ad loc.*) teilen ihre Deutung des *pāda* 11c des Sūryāsūkta mit. Weber (1862: 182) meint, es gehe um das Ohr, „welches den Lobpreisungen des Bräutigams durch die Brautwerber begierig lauschte (?)."[690] Vor dem Hintergrund dieser direkten – von vielen nachfolgenden IndologInnen offenbar vorausgesetzten – Zuordnung von Rädern und Gehör zu Sūryā erscheint der Singular *śrótram* als störend. Ludwig (1876: 534) übersetzt den Singular daher einfach als Dual[691] und verweist auf die Lesart der entsprechenden Strophe des Atharvaveda-Hochzeitsliedes. Die meisten anderen IndologInnen geben *śrótram* mit „Ohr" oder „Gehör" zwar als Singular wieder,[692] bieten aber keine hinreichende Erklärung für die zahlenmäßig ungleiche Gleichung. Oldenberg (1912: 287 f.) hält die Ungleichmäßigkeit für bedeutungslos. Er fragt: „warum soll Ohr (oder Gehör) nicht *cakré* sein? Der Numerus stimmt in diesen

686 Zu *tricakrá* als Attribut des Wagens der Aśvins siehe *pāda* 14b des Sūryāsūkta sowie RV 1.34.9 (besprochen bezüglich *pāda* 15c des Sūryāsūkta).

687 Witzel/Gotō (2007: 526) zufolge ist „der Ausdruck ‚Haupt des Stieres' […] nicht klar".

688 Witzel et al. (2013: 615) fokussieren dagegen die Ebene des Kosmos: „Die Aśvins befördern das Sonnenrad und fahren es so von einem Horizont zum anderen". Vergleichbar sind Jamison/Brereton (2014: 754) der Ansicht, dass das eine Rad auf das Opferfeuer, das andere auf die Sonne verweist.

689 Zu diesem kreisförmigen Fahren siehe *pāda* 13d des Sūryāsūkta.

690 Vergleichbar übersetzt Ludwig (1876: 534): „ohren [stotra's] waren deine räder".

691 Bereits Sāyaṇa erklärt, dass *śrótraṃ | śrotre ity arthaḥ*. Entsprechend haben auch Wilson (1888: 225) und Elizarenkova/Syrkin (1965: 185) den Dual, vgl. außerdem Geldner (1951,3: 268), der seine Übersetzung „Gehör" mit „D. h. die beiden Ohren" erklärt.

692 Siehe Graßmann (1877: 481), Griffith (1892: 268), Geldner (1951,3: 268), Renou (1956: 83), O'Flaherty (1981: 268), Elizarenkova (1999: 221), Jamison/Brereton (2014: 1522).

mystischen Gleichungen nicht immer“. Jamison (2024: *ad loc.*) teilt mit: „What [*pāda* 7]c is meant to convey baffles me, esp. because of the number disagreement […]“. Sie zieht in Betracht, dass das Assoziationsmoment das Knirschen der Räder sein könnte oder die Form der Ohren mit der Form der Wagenradkonstruktion in Verbindung gebracht wurde. Meine Analyse legt nahe, dass der Dichter des Sūryāsūkta den Vergleich mit großer Sorgfalt entworfen hat und das von den zwei zwillingsgleichen Ohren[693] geleistete eine Hören den *einen* Ehegatten repräsentieren soll.

### *Pāda* 11d: Pfad am Himmel

Der *pāda* 11d des Sūryāsūkta verkündet, dass „der Pfad am Himmel sich hin und her bewegte“. Ich denke, dass der Pfad am Himmel auf die Route des anstehenden Wagenrennens verweist.[694] Diese Route wird wahrscheinlich erst im Verlauf des Rennens von der vorausfahrenden Selbstwählerin festgelegt (siehe *pāda* 13a). Mit dem Hin- und Herbewegen des Pfades dürfte diese prinzipielle Unvorhersehbarkeit der Route verbildlicht sein.

Auch die folgende Textstelle spricht – wahrscheinlich im Kontext der Selbstwahl – von dem Pfad des Himmels.

> RV 5.47.6:
> *ví tanvate dhíyo asmā ápāṃsi*
> *vástrā putrā́ya mātáro vayanti*
> *upaprakṣé vṛ́ṣaṇo módamānā*
> *divás pathā́ vadhi᷅vo yanti᷅y ácha* ||
>
> Sie spannen die Gedanken für ihn auseinander, die Werke.
> Die Mütter weben die Kleider für den Sohn.
> Sich auf die Stärkung durch den Bullen freuend
> gehen auf des Himmels Pfad die zu den erschlagenen [Tieren] gehörigen [Milche] hin (A. KP.).

Ich denke, dass die Milche, die auf dem Pfad des Himmels gehen, auf Frauen wie Sūryā verweisen, die sich im Wagenrennen haben gewinnen lassen.[695] Der

693 Die Augen eines Menschen, die ebenfalls *ein* Sehen leisten, sind häufiger wahrnehmbar unterschiedlich als die Ohren, etwa wenn das eine Auge eines Menschen eine andere Farbe hat als das andere.

694 Auch die oben zitierte Strophe RV 1.30.19 nennt den Himmel als den Austragungsort des Wagenrennens.

695 Jamison/Brereton (2014: 722) zufolge gibt es für diese Strophe „no agreed upon solution“.

Gewinner wird per hochzeitlichem Eidopfer seine Vaterschaft beschwören. Auf dieses Eidopfer „freuen sich“ die Milche; sie antizipieren es als „Stärkung durch den Bullen“.[696] Die Frauen – Selbstwählerinnen, die bereit sind, ihre Nachkommen an die Patrilinie ihres Gatten zu übereignen – werden zuvor als Mütter gepriesen, die ihren Sohn mit Kleidung umsorgen. Ich komme zu dem Analyseergebnis, dass mit den Kleidern eben diese Patrilinie gemeint ist.[697] Die Mütter sollen also ihre Söhne umsorgen, indem sie deren patrilineare Zugehörigkeit beschwören lassen.

Unter den IndologInnen, die sich mit dem Sūryāsūkta beschäftigen, bietet nur Renou (1956: 245) einen Erklärungsansatz für die Erwähnung des Himmelspfades. Er meint, es handle sich um einen „rappel du contexte général : mariage céleste“. Dass die Funktion des *pāda* 11d wohl sehr viel konkreter ist, macht das ungewöhnliche Wort *carāc[a]ráḥ* wahrscheinlich. Ludwig (1876: 534) übersetzt dieses Wort recht passend mit „beweglich“.[698] Die meisten anderen IndologInnen geben es dagegen – meines Erachtens unpassend – mit Formulierungen wieder, die die angenommene Länge des Pfades fokussieren.[699]

### Strophe 12: Aufsteigen Sūryās auf den Karren

*śúcī te cakré yāt$_i$yā́*
*v$_i$yānó ákṣa ā́hataḥ |*
*áno manasmáyaṃ sūry$_á$ā́-*
*$_á$rohat prayatī́ pátim || 12 ||*

Leuchtend [sind] deine beiden Räder, während du fährst,
die umhüllte Achse ist geschlagen.
Zu dem aus innerem Sinn gemachten Karren
wuchs Sūryā hin, voranfahrend zum Herrn (A. KP.).

Ich komme zu dem Analyseergebnis, dass die *pādas* 12ab Worte abbilden, die Savitṛ bei Sūryās Selbstwahl gesprochen hat. Vāyu zitiert diese Worte in seinem ekstatischen Bericht. Die *pādas* 12cd verstehe ich dagegen als Vāyus eigene Worte. Savitṛ

696 Zum einen dürfte mit diesem Bild die Darbringung des Eidopfers, zum anderen die Zeugung eines Nachkommen umschrieben sein.

697 Zu dem die Patrilinie symbolisierenden „Gewebe“ (*vayúna*) siehe RV 1.92.2/6, 1.152.6, 5.48.2, 5.81.1, 10.114.3; zum „Ausspannen [dieses Gewebes]“ (*á √tan*) siehe RV 1.139.9, 3.53.15. Witzel et al. (2013: 582) interpretieren dagegen: „Was dem Dichter die Texte sind, das sind für die Mütter gewobene Stoffe“.

698 Siehe auch Wilson (1888: 225) „the moving path“, Griffith (1892: 268) „thy path was tremulous“, Jamison/Brereton (2014: 1522) „The path […] meandered back and forth“.

699 Siehe Geldner (1951,3: 268), Renou (1956: 83), Elizarenkova/Syrkin (1965: 185), O’Flaherty (1981: 268), Elizarenkova (1999: 221).

preist die Räder an Sūryās Karren und prüft – so meine Deutung – die Achse, die diese beiden Räder miteinander verbindet, auf ihre Stabilität hin. Die beiden Räder dürften die beiden Bräutigame in ihrer Dualität repräsentieren, die Achse den *einen* Gatten, zu dem diese sich vereinen sollen. Vāyu betont, dass Sūryās Karren für den inneren Sinn des Brautgebers Savitṛ steht, und beschreibt dann das Aufsteigen der Selbstwählerin auf diesen Karren. Dieses Aufsteigen bedeutet meiner Interpretation zufolge den ersten Schritt in der Verwirklichung der Selbstwahl/Gabe.

In der indologischen Literatur wird die Strophe 12 nicht in Zusammenhang mit dem Wagenrennen gebracht, das anlässlich der Selbstwahl zu absolvieren ist, sondern üblicherweise auf Sūryās Brautzug bezogen.[700]

### *Pāda* 12a: Leuchten der Räder

Mit dem *pāda* 12a verkündet Savitṛ, dass die beiden Räder (*cakrá*) an Sūryās Karren leuchtend (*śúci*)[701] sind, solange Sūryā fährt (*yātí*). Diese beiden Räder dürften, wie bereits bezüglich des *pāda* 11c dargelegt, die Aśvins als die von Sūryā erwählten Bräutigame symbolisieren. Mit dem „Leuchten" der Räder ist wahrscheinlich ihr Laufen gemeint. Dies verdeutlicht der Dichter mit dem Partizip *yātiyā́ḥ*. Das Laufen der Räder wird durch die im nachfolgenden *pāda* genannte Achse ermöglicht. In der Achse sind die zwei Räder geeint – genau wie die beiden Ohren *ein* Gehör bilden (siehe *pāda* 11c). In ihrer Dualität entsprechen die beiden Räder den beiden Zugtieren, die in *pāda* 10c als *śukrá* bezeichnet werden, was weitgehend synonym mit *śúci* ist.[702]

Vergleichbar werden in dem Lied RV 1.181 die Pferde der Aśvins als „leuchtend" (*śúci*) bezeichnet.[703]

> RV 1.181.2:
> *ā́ vām áśvāsaḥ śúcayaḥ payaspā́*
> *vā́taraṃhaso divíyā́so átyāḥ |*
> *manojúvo vṛ́ṣaṇo vītápṛṣṭhā*
> *éhá svarā́jo aśvínā vahantu ||*

700 Zu den Literaturverweisen siehe unten.

701 Das Wort *śúci* wird im Ṛgveda überwiegend als Attribut von Agni oder Soma gebraucht. Zu *śúci* als Attribut von Agni siehe RV 1.31.17, 1.127.7, 3.2.14, 3.5.7, 5.1.3, 5.4.3, 5.11.1, 6.6.3, 6.15.17, 6.48.3, 7.15.10, 8.13.19, 8.43.13, 8.44.21, 8.102.4, vgl. 6.6.4; als Attribut von Soma siehe RV 1.5.5, 1.30.2, 7.90.1/2, 7.91.4, 8.101.10, 9.9.3, 9.72.4, 9.86.13.

702 Die Adjektive *śukrá* und *śúci* werden mehrfach nebeneinander genannt. Konkret wird mit dieser nahezu redundanten Formulierung zum einen Agni zum anderen Soma charakterisiert (siehe RV 1.140.11, 8.44.17 bzw. 1.134.5, 8.52.10).

703 Auch RV 6.62.2a sagt von den Aśvins, sie kämen durch die leuchtenden [Pferde] zum Opfer (*a tā́ yajñám ā́ śúcibhiś cakramāṇā́*). Das Partizip *cakramāṇa* gleicht dem in *pāda* 12a des Sūryāsūkta gebrauchten Wort *cakrá* lautlich.

> Herbei sollen eure Rosse, die reinleuchtenden, Milch trinkenden,
> windschnellen himmlischen Rennpferde,
> die gedankenschnellen, stierhaften, mit geradeaus gestrecktem Rücken,
> selbstherrschend hierher die Aśvins fahren! (Witzel/Gotō 2007: 330).

Ich denke, dass in dieser Strophe thematisiert wird, wie die Aśvins mit ihren „leuchtenden" Pferden das anlässlich von Sūryās Selbstwahl abgehaltene Wagenrennen gewinnen.[704] Denn mit der vorhergehenden Strophe werden die beiden „liebsten" Aśvins gefragt, „was ihr aus den Wassern herausholt" (ebd. 1b). Bei dem Herausgeholten kann es sich um den Soma-Stängel handeln, den die Aśvins meiner Interpretation zufolge bei Sūryās Selbstwahl in das mit Wasser gefüllte Gefäß gelegt haben.[705] Dazu fügt sich, dass die nachfolgenden Strophen des Liedes den Sieg der Aśvins und das sich an diesen Sieg anschließende Opfer ihres Buckelochsen thematisieren.[706] Die Wahl des Opfertieres macht wahrscheinlich, dass es um das hochzeitliche Eidopfer geht.

In der indologischen Literatur wird der *pāda* 12a des Sūryāsūkta unterschiedlich übersetzt. Die frühen Indologen beziehen *śúcī* auf *cakré* und übersetzen, „Rein war dein Radpaar" (Weber 1862: 182),[707] und können diese Reinheit materiell erklären: Ludwig (1883: 396) verweist darauf, dass die Pfade sich eben am Himmel befänden (*pāda* 11d). Geldner (1951,3: 268 f.) ist dagegen der Ansicht, dass *śúcī* auf ein nicht genanntes Referenzobjekt zu beziehen ist und übersetzt den *pāda* als Gleichung: „Die beiden Reinen(?) sind deine Räder".[708] Als Referenzobjekte werden von den zitierten IndologInnen zumeist tentativ Sonne und Mond, die beiden Augen, die beiden Ohren, die beiden Sommermonate Śuci und Śukra oder Himmel und Erde vorgeschlagen.

704 Jamison/Brereton (2014: 383) sehen hier dagegen „the usual invitation to travel to the sacrifice". Geldner (1951,1: 260) zufolge verweist *payaspáḥ* auf den Gharma-Trank.

705 Geldner (1951,1: 260) und Jamison/Brereton (2014: 383) fassen die Aśvins hier dagegen als Adhvaryu-Priester des Opferrituals auf, vgl. aber Witzel/Gotō (2007: 329), die *adhvaryántāḥ* mit „wenn ihr den Opfergang verfolgt" übersetzen.

706 Zum Buckelrind siehe die Vergleichstextstelle zu *pāda* 14b und vgl. *pāda* 2b des Sūryāsūkta.

707 Entsprechend übersetzen auch Ludwig (1876: 534), Graßmann (1877: 481), Wilson (1888: 225), Griffith (1892: 268).

708 Entsprechend übersetzen auch Renou (1956: 83; 1967: 145), Elizarenkova/Syrkin (1965: 185), O'Flaherty (1981: 268), Elizarenkova (1999: 221), Jamison/Brereton (2014: 1522).

***Pāda* 12b: Verstärkung der Achse**

Meiner Übersetzung zufolge verkündet Savitṛ mit dem *pāda* 12b des Sūryāsūkta, dass der ummantelten (*vyāná*)[709] Achse (*ákṣa*)[710] ein Schlag versetzt wurde (*á* √*han*). Es geht um die Achse an Sūryās Karren. Diese Achse ist ummantelt, also wahrscheinlich auf eine bestimmte Weise verstärkt, um ihr Brechen zu verhindern. Der Schlag auf die Achse scheint der Prüfung ihrer Stabilität zu dienen. Ich denke, dass diese Vorsichtsmaßnahmen getroffen werden, weil ein – natürlich auch *de facto* gefährlicher – Achsenbruch als divinatorisches Zeichen dafür gewertet worden wäre, dass die Aśvins ihre Dualität nicht werden überkommen können und sich folglich nicht zu *einem* menschlichen Ehegatten wandeln werden.

Auch das Lied RV 3.53 spricht im Kontext von Sūryās Selbstwahl[711] vom Ummanteln der Achse.

> RV 3.53.19:
> *abhí vyayasva khadirásya sáram*
> *ójo dhehi spandané śiṃśápāyām* |
> *ákṣa vīḷo vīḷita vīḷáyasva*
> *mấ yấmād asmấd áva jīhipo naḥ* ||
>
> Ummantle des Khadira[-Baumes] Härte,
> Kraft setze ins zuckende Śiṃśapā[Holz].
> [O] Achse, du feste, du festgemachte, bleibe fest.
> Nicht sollst du auf dieser Fahrt uns verlassen (A. KP.).

Dieser Strophe lässt sich entnehmen, dass die Achse aus dem besonders harten Kernholz des Khadira-Baumes[712] gefertigt ist. Dieses Holz wird ummantelt (√*vyā*) – offenbar, um es zu schützen oder ihm zusätzliche Kraft zu verleihen. Möglicherweise ist die Ummantelung aus dem im *pāda* b genannten Holz des

709 Ich denke, dass es sich bei dem im Ṛgveda ansonsten nicht belegten Wort *vyāná* um ein unregelmäßig gebildetes Verbaladjektiv von √*vyā*, „einhüllen" handelt; auf diese Möglichkeit weist bereits Geldner hin.

710 Die beiden Räder des vedischen Lastkarrens liefen auf einer unbeweglichen Achse (*ákṣa*) aus Hartholz; sie war mit Stricken am Karren festgeknotet (siehe Rau 1983: 22 f.).

711 Zu diesem Schluss komme ich, weil die direkt vorhergehenden Strophen 15–18 dieses Liedes von Sūryās Selbstwahl erzählen, also davon, wie sie fortgegeben wird, sowie von dem anschließenden Wagenrennen. Jamison/Brereton (2014: 537) sind dagegen der Ansicht, dass die Strophen 17–20 „have no connection with the rest of the hymn".

712 Beim Khadira-Baum handelt es sich um die Katechu-Akazie, deren Holz besonders hart und widerstandsfähig ist.

Śiṃśapā-Baumes[713] gefertigt. Mit der zweiten Zeile fleht der Sprecher mit Nachdruck um die Festigkeit (√*vīḷ*/*vīḍ*) der Achse; er scheint bemüht, dem Bruch der Achse vorzubeugen.[714]

In der indologischen Literatur wird der *pāda* 12b des Sūryāsūkta grundsätzlich anders verstanden, weil man in *vyāná* eine Bezeichnung für „Hauch, Aushauch, Atem“ [715] oder – Sāyaṇa folgend – eine Version des Namens Vāyu sieht.[716] Die sich ergebende Aussage, „Breath was hammered in as the axle“ (Jamison/Brereton 2014: 1522), soll sich einfügen in die „structured series of identifications between cosmic and everyday entities“ (ebd. 1519). Bereits Geldner (1951,3: 268 f.) fragt aber: „Oder ist hier die phantastische Umdeutung des Brautwagens unterbrochen?“ Aufgrund dieser Überlegung zieht er in Betracht, dass *vyāná* sich von √*vyā*, „einhüllen“ ableiten könnte.[717] An diese Deutung schließe ich mit der vorliegenden Arbeit an.

### *Pāda* 12c: Sūryās sinngemachter Karren

Der *pāda* 12c verkündet, dass Sūryās Karren aus innerem Sinn gemacht ist (*manasmáya*). Im Wesentlichen wird damit die Aussage des *pāda* 10a wiederholt, der zufolge „der Karren dieser [Selbstwählerin] der innere Sinn war“. Die Formulierung, „aus innerem Sinn gemacht“, impliziert lediglich deutlicher eine Tatsächlichkeit als die in *pāda* 10a gegebene Gleichsetzung. Ich denke, wie bereits oben dargelegt, dass es dabei um den inneren Sinn des Brautgebers Savitṛ geht. Durch Beigabe seines Selbst verbürgt er sich für die Verwirklichung seiner eigentlichen Gabe.

Die IndologInnen, die sich mit dem Sūryāsūkta beschäftigen, scheinen invariabel anzunehmen, dass es im *pāda* 12c um Sūryās *mánas* geht. Manche machen diese Deutung durch Einfügung des entsprechenden Personalpronomens explizit,[718] und viele geben das Wort *manasmáya* – darüber hinaus – mit Formulierungen wieder, die die Vorstellung vermitteln, der Wagen sei aus Sūryās Herzen/Geist entstanden,[719] d. h. Sūryā habe sich den Wagen mit ihrem Geist herbeigesehnt. Erst

713 Beim Śiṃśapā-Baum handelt es sich um indischen Palisander (*Dalbergia sissoo* oder Sheesham). Er liefert hochwertiges Holz, das unter anderem für den Bau von Musikinstrumenten verwendet wird.

714 Ähnlich bereits Geldner (1951,1: 395).

715 Siehe Weber (1862: 182), Ludwig (1876: 534), Geldner (1951,3: 268 f.), Renou (1956: 83), Elizarenkova/Syrkin (1965: 185), O’Flaherty (1981: 268), Elizarenkova (1999: 221), Jamison/Brereton (2014: 1522). Auch Mayrhofer stellt *vyāná* zu *AN*, „atmen“ (EWA s. v. *AN*$^{I}$).

716 Siehe Wilson (1888: 225), Griffith (1892: 268).

717 Graßmann (1877: 481) leitet *vyāná* dagegen von √*vī* „gehen, führen“ ab und übersetzt: „eilend die hineingesteckte Achse“.

718 Siehe Weber (1862: 182), Graßmann (1877: 481).

719 Siehe Weber (1862: 182), Ludwig (1876: 534), Graßmann (1877: 481), Wilson (1888: 225), Griffith (1892: 268), Geldner (1951,3: 268 f.), Renou (1956: 83), Elizarenkova/Syrkin (1965: 185), Elizarenkova (1999: 221).

O'Flaherty (1981: 268) und Jamison/Brereton (2014: 1522) übersetzen *manasmáya* mit „made of thought/mind" wörtlich. Da sie jedoch keine Anmerkung einfügen, ist anzunehmen, dass auch sie *mánas* auf Sūryā beziehen.

***Pāda* 12d: Aufsteigen auf den Karren**

Mit dem *pāda* 12d des Sūryāsūkta verkündet Vāyu, dass Sūryā zum Karren „hinwächst" (*ā √ruh*), während sie zum Herrn losfährt (*pátim prá √yā*). Mit dem Hinwachsen ist meines Erachtens gemeint, dass Sūryā auf den Karren aufsteigt, der aus dem inneren Sinn des Brautgebers Savitṛ gemacht ist. Ich verstehe dieses Aufsteigen als den ersten Schritt in der Verwirklichung der Selbstwahl.[720] Mit dem Fortgeben Sūryās hat Savitṛ meiner Interpretation zufolge die Verantwortung für diese Verwirklichung übernommen. Nun scheint er Sūryā mit dem aus seinem inneren Sinn gemachten Karren zu leiten. Konkret dürfte er ihr den Weg vorgeben, auf dem sie zum Herrn hin losfährt, d. h. den Weg des nun anstehenden Wagenrennens. Die Formulierung mit *prá √yā* gibt preis, dass Sūryā auf ihrem Karren wie auf einem Streitwagen stürmend losfährt,[721] also das Rennen eröffnet. Durch die Zufügung des Präverbs *prá* hebt sich die Formulierung von der Formulierung der *pādas* 7d, 10d und 12a ab, die allesamt von Sūryās Fahren (*√yā*) sprechen. Mit dem Herrn ist wahrscheinlich wie zuvor der „Hausherr" (*gṛhápati*), also das Feuer Agni, gemeint.[722] An dieses Feuer wurde Sūryā *pāda* 9d zufolge als Gabe übereignet. Nun fährt sie – wahrscheinlich über den Treffpunkt (*niṣkṛtá*), an dem sie auf den Wagen der erfolgreichen Brautnehmerpartei aufsteigt – zum Haus dieses Herrn, also zur Feuerstätte.

Die erklärungskräftigste Vergleichsstelle zum *pāda* 12d des Sūryāsūkta findet sich in dem Lied RV 1.34. Dieses Lied richtet sich an die Aśvins und fokussiert deren „Dreiheit".[723] Beinahe alle *pādas* der ersten acht Strophen beginnen mit

720 Das im Ṛgveda nicht noch einmal genannte Aufsteigen auf den Karren antizipiert ein späteres rituelles Moment. Dieses Moment ist das außerhalb des Sūryāsūkta mehrfach genannte Aufsteigen der Selbstwählerin auf den Wagen des erwählten Bewerbers (siehe Fn. 726). Dieses Aufsteigen bedeutet die Verwirklichung der Selbstwahl und der Gabe.

721 Das Verb *prá √yā*, „losfahren", wird überwiegend bezüglich von Streitwagen (*rátha*) verwandt (siehe RV 1.180.9, 4.19.5, 5.58.6, 7.74.6, 9.69.9, 9.90.1). Implizit geht es auch an beinahe allen verbleibenden Belegstellen von *prá √yā* um Wagenfahrten (siehe RV 1.37.14, 1.82.3,1.165.13, 3.30.2, 7.29.1, 8.2.19, 8.27.6, 10.104.3).

722 Bereits die *pādas* 7d und 10d nennen „Herr" bzw. „Haus" (*páti/gṛhá*) als Objekt zu *√yā*.

723 Ich komme zu dem Analyseergebnis, dass die Assoziation der Aśvins mit der Zahl Drei inhärent mit ihrer Hochzeit mit Sūryā verbunden ist (siehe auch RV 1.34.9 [besprochen bezüglich *pāda* 15c des Sūryāsūkta]). Jamison/Brereton (2014: 139) sind dagegen der Ansicht, dass „the focus of the hymn [RV 1.34] was not on the mythological marriage of Sūryā, daughter of the Sun, and she is only mentioned because

dem Wort „drei“. Eine dieser Strophen nennt – wie der *pāda* 12d des Sūryāsūkta – Sūryās „Hinwachsen“.

> RV 1.34.5:
> *trír no rayíṃ vahatam aśvinā yuváṃ*
> *trír devátātā trír utā́vataṃ dhíyaḥ |*
> *tríḥ saubhagatváṃ trír utá śrávāṃsi nas*
> *triṣṭháṃ vāṃ sū́re duhitā́ ruhad rátham ||*
>
> Dreimal fahrt Reichtum zu uns, ihr Aśvins,
> dreimal [fördert uns] bei der Götterschar und dreimal fördert die Eingebungen.
> Dreimal [bringt uns] gute Teilhabe und dreimal [bringt] uns Ruhm.
> Zum dreiständigen Wagen von euch wächst des Sūrya Tochter [hin] (A. KP.).

Diese Strophe handelt meines Erachtens von den Aśvins als Sūryās Bräutigamen. Das Verb √*vah* sowie die Nennung von *saubhagatvá* und *śrávas* verweisen wahrscheinlich auf die Selbstwahl als Kontext.[724] Zum Schluss ist – unter Verwendung der gleichen, ungewöhnlichen[725] Formulierung wie im *pāda* 12d des Sūryāsūkta – die Rede davon, wie Sūryā zum Wagen der Aśvins „(hin)wächst“. Ansonsten wird Sūryās Aufsteigen auf den Wagen der Aśvins mit dem gewöhnlichen Begriff *ádhi/á* √*sthā*, „aufsteigen“, bezeichnet.[726] Die vergleichsweise hohe Zahl dieser

---

of the incidental fact that the chariot she mounted had three standing places“. „The particular ritual reason for the glorification of three“, so Jamison/Brereton (ebd.), „must be the three soma-pressings“. Die dritte Pressung ist Jamison/Brereton zufolge zur Zeit des Ṛgveda eine Innovation. Möglicherweise steht diese neue Dreiteiligkeit des Soma-Opfers aber in Verbindung mit der Dreiteiligkeit des hochzeitlichen Eidopfers, die ich mit der vorliegenden Arbeit herausstelle.

724 Zu √*vah* und *vahatú* siehe *pāda* 13a des Sūryāsūkta, zu *saubhagatvá* 36a und zu *śrávas* 10a.

725 Vom „Hinwachsen“ auf einen Wagen ist nur selten die Rede. RV 8.22.9 erzählt davon, wie die Aśvins auf ihren Wagen „hinwachsen“, RV 9.75.1 spricht von Somas „Hinwachsen“ zum Sonnenwagen, und die Sprecher der Strophe RV 10.63.14 wünschen sich, zu einem gewinnbringenden Wagen „hinzuwachsen“. Öfter ist aber von dem Aufsteigen auf ein Schiff als „Hinwachsen“ die Rede (siehe etwa RV 7.88.3), einmal auch vom Aufsteigen auf ein Pferd (siehe RV 8.1.31).

726 Siehe RV 1.116.17, 1.118.5, 5.73.5, 6.63.5, 8.8.10. Eine Textstelle erzählt vom Aufsteigen Urjanīs auf den Wagen der Aśvins (RV 1.119.2), andere vom Aufsteigen Rodasīs auf den Wagen der Maruts (siehe RV 1.64.9, 1.167.5 f., 5.56.8); die zweitgenannte Textstelle vergleicht Rodasī explizit mit Sūryā. Vgl. Jamison (1996: 223 f.) zum Aufsteigenlassen der Braut auf den Wagen im Rahmen der „Raubehe“. Walker (2015: 51) sieht im Ausdruck *rátham á* √*sthā* dagegen „a formula for elopement“, also „misbehaviour“

Belegstellen lässt auf die große Bedeutung schließen, die Sūryās Aufsteigen auf den Wagen der Aśvins zukommt, dem Aufsteigen der Selbstwählerin auf den Wagen der erfolgreichen Bräutigame. Es scheint der Eheschließung räumliche Realität zu verschaffen.[727]

Im Rahmen der gängigen Interpretation, der zufolge der erste Teil des Sūryāsūkta Sūryās Brautzug thematisiert, bedarf das Aufsteigen[728] auf den Karren, von dem der *pāda* 12d handelt, keiner gesonderten Erklärung. Allerdings lässt sich im Rahmen dieser Interpretation nicht erklären, warum Sūryā auf einen Karren und nicht wie sonst auf den Streitwagen ihrer Bräutigame aufsteigt. Jamison (2001: 306) streicht diesen Unterschied, indem sie das in *pāda* 12d genannte Aufsteigen auf den Karren explizit dem Aufsteigen auf den Streitwagen gleichordnet. Sie ist der Ansicht, dass der Karren „serves as the vehicle to convey the bride home at a wedding" (Jamison 2003: 49). Walker (2015: 55) übernimmt diese Erklärung und schreibt vom Karren als „traditional matrimonial wagon".

### Strophe 13: Freigeben von Sūryās Brautzug

*sūryā́yā vahatúḥ prā́gāt*
*savitā́ yám avā́sṛjat* |
*aghā́su hanyante gā́v$_o$ó*
*'$_á$rjunyoḥ pár$_i$y uhyate* || 13 ||

Sūryās Brautzug bewegte sich voran,
welchen Savitṛ losließ.
Unter den Schlimmen werden die Rinder geschlagen,
unter den beiden hell (Funkelnden) wird kreisförmig gefahren (A. KP.).

---

vonseiten der Braut. Das Aufsteigen der Aśvins „für Sūryā" (RV 4.43.6, 8.22.1) bezeichnet er weiter als „an interesting feminist reversal of the normal formula. […] In effect, Sūryā is abducting them, they are mounting the chariot for her".

727 Bezüglich des Baudhāyana-Gṛhyasūtra weist bereits Jamison (1996: 224) auf solche räumliche Realität hin. Sie schreibt: „It is only when the bride mounts his own chariot (svaratha) that the groom takes actual charge of her, rather than the symbolic charge he has acquired during the previous parts of the ritual. She is now ensconced on a tiny island of *his* property in the midst of all of that of her family".

728 Die IndologInnen, die sich mit dem Sūryāsūkta beschäftigen, übersetzen das Verb *á √ruh* im *pāda* 12d invariabel mit handlungspragmatischen Termini wie „besteigen, aufsteigen etc.", siehe Weber (1862: 182), Ludwig (1876: 534), Graßmann (1877: 481), Wilson (1888: 225), Griffith (1892: 268), Geldner (1951,3: 268 f.), Renou (1956: 83), Elizarenkova/Syrkin (1965: 185), O'Flaherty (1981: 268), Elizarenkova (1999: 221), Jamison/Brereton (2014: 1522).

Mit der Strophe 13 des Sūryāsūkta berichtet Vāyu davon, wie Sūryās Brautzug, also Sūryā auf ihrem Karren, vorwärts fährt, und zitiert dann – so verstehe ich die zweite Zeile – die Worte, mit denen Savitṛ diesen vorwärts fahrenden Brautzug „freigelassen" hat. Mit dem Freilassen ist wahrscheinlich gemeint, dass Savitṛ seinen Anspruch auf Sūryā aufgibt. Offenbar lässt er sie zu einem „ausgemachten [Treffort]" (*niṣkṛtá*) fahren. Diesen Ort müssen die Bräutigame finden, um die Selbstwählerin für sich zu gewinnen. Die Worte, mit denen Savitṛ den Brautzug freigibt, scheinen den Verlauf des Wettkampfs festzulegen: Solange die „schlimmen [Nachtsterne]" sichtbar sind, treiben die Bräutigame die Rinder des Brautgebers zusammen. Wenn die beiden „hellen [Sterne]", d. h. konkret der Morgenstern, sichtbar geworden sind, finden die Aśvins Sūryā am Treffort, lassen sie auf ihren Streitwagen aufsteigen und fahren mit ihr die kreisförmige Runde, die den Erfolg der Zwillinge – am Himmel – sichtbar macht.

In der indologischen Literatur wird die Strophe 13 nicht in Zusammenhang mit der Fahrt zu Sūryā gebracht, die anlässlich der Selbstwahl zu meistern ist, sondern üblicherweise auf die Wagenfahrt zum Haus des Bräutigams und die Hochzeit bezogen.[729]

***Pāda* 13a: Sūryās Voranfahren zum ausgemachten Treffpunkt**

Mit dem *pāda* 13a stellt Vāyu fest, dass Sūryās Brautzug (*vahatú*)[730] sich voran bewegt (*prá √gam*).[731] Ich denke, dass mit dem Brautzug die Braut gemeint ist, insofern sie sich auf einem Gefährt befindet, das von Zugtieren gezogen wird (*√vah*). In diesem Sinn kann der *vahatú* sowohl die Karrenfahrt umfassen, mit der die Selbstwählerin bei der Selbstwahl die Suche nach ihr eröffnet, als auch die spätere Wagenfahrt, mit der die erfolgreiche Bewerberpartei die Selbstwählerin zum eigenen Haus fährt. Die Karrenfahrt und das Heimfahren der Braut lassen sich dann als Wegabschnitte derselben Fahrt verstehen. Im *pāda* 13a dürfte mit dem Brautzug also dasselbe Gespann – die auf ihrem Karren fahrende Selbstwählerin Sūryā – gemeint sein, von dem bereits der *pāda* 12d des Sūryāsūkta berichtet, es fahre zum Gatten hin voran (*prá √yā*).[732] Ich nehme an, dass das in *pāda* 13a genannte Voranbewegen des Brautzuges konkret Sūryās Hinfahren zu einem vom Brautgeber „ausgemachten [Ort]" meint, der in anderen Liedern als *niṣkṛtá* bezeichnet wird.[733] Mir scheint, dass die Selbstwählerin an diesem Ort

729 Zu den Literaturverweisen siehe unten.
730 Zum Begriff *vahatú* siehe auch *pādas* 14b (mit Vergleichstextstelle), 20d, 31a und 38b.
731 RV 8.8.10 verwendet das Verb *prá √gam*, um das erfolgreiche Fahren der Aśvins bei Sūryās Selbstwahl zu beschreiben.
732 Nach Ausweis der *pādas* 7d, 10d und 12d ist Sūryās Ziel das „Haus" bzw. der „Herr", also Agni.
733 Zu *niṣkṛtá* siehe die unten diskutierte Strophe RV 8.80.7.

von ihrem Karren absteigen und auf den Wagen der Bräutigame aufsteigen soll. Diesen Ort kann die Selbstwählerin ihren Bräutigamen bereits vor der Suchfahrt mitteilen, wahrscheinlich soll sie ihn aber eigentlich geheim halten.[734]

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle zum *pāda* 13a des Sūryāsūkta findet sich in dem an Indra gerichteten Lied RV 8.80. Dieses Lied stellt sich als Bitte um den Sieg in einem Wagenwettkampf dar.[735] Die Sprecher bitten Indra, „unserem Wagen vorwärts zu helfen“ (ebd. 4a), „unseren Wagen zum vordersten zu machen“ (ebd. 5b) und „unserem nach dem Sieg strebenden Wagen zu helfen“ (ebd. 6a). Die nächste Strophe verwendet das – im Sūryāsūkta nicht genannte, meines Erachtens aber implizierte – Wort *niṣkṛtá*.

> RV 8.80.7:
> *índra dṛ́hyasva pū́r asi*
> *bhadrā́ ta eti niṣkṛtám* |
> *iyáṃ dhī́r ṛtvíyāvatī* ||
>
> Indra, sei fest; ein Wall bist du.
> Als deine glückverheißende [Selbstwählerin] geht zum abgemachten [Treffort]
> diese mit dem der rechten Zeit gemäßen [Kind] versehene Dichtung (A. KP.).

Mit dieser Strophe konzeptualisieren die Sprecher ihr Bittlied an Indra als eine Selbstwählerin.[736] Sie verkünden, die selbstwählende Dichtung komme zu dem Treffort, den sie Indra als ihrem Bräutigam offenbar zuvor mitgeteilt hat.[737]

In der indologischen Literatur versteht man unter dem *vahatú* zumeist nur die Prozession, deren Zentrum die auf den Wagen der Brautnehmerpartei aufgestiegene Braut bildet.[738] Böhtlingk/Roth (PW s. v.) machen diese Interpretation

734 RV 10.40.6 zufolge trägt die Biene den Honig mit ihrem Mund „wie die Maid den abgemachten [Treffort]“ (*niṣkṛtáṃ ná yóṣaṇā*).

735 Bereits Jamison/Brereton (2014: 1178) zufolge geht es in den Strophen 4–6 (und 8) darum, dass „the poet complains that Indra has been slow to help his chariot in the race“. Geldner (1951,2: 406) sieht in dem Lied dagegen eine „Bitte um Dakṣiṇā“.

736 Vgl. Geldner (1951,2: 407): „Das Gedicht mit der Geliebten verglichen“.

737 Vergleichbar sagt RV 1.123.9d von Uṣas, sie komme jeden Tag zum ausgemachten Ort (*áhar-ahar niṣkṛtám ācárantī*).

738 Siehe Weber (1862: 182), Ludwig (1876: 534), Graßmann (1877: 481), Wilson (1888: 225), Griffith (1892: 268), Geldner (1951,3: 269), Renou (1956: 83), Elizarenkova/Syrkin (1965: 185), O’Flaherty (1981: 268), Menski (1984: 228), Steets (1993: 158), Elizarenkova (1999: 221), Sakamoto-Gotō (2010: 1122 f.). Jamison/Brereton (2014: 1520/1522) ordnen die Strophe 13 der Werbung zu; sie geben *vahatú* mit „wedding“

explizit; ihnen zufolge bedeutet *vahatú*: „Brautzug (der Zug in's Haus des Gemahls, sammt Geleit und Mitgift)". Der Aufbruch dieses Brautzuges bedeutet dann das Fortfahren der Braut von ihrem Elternhaus. Menski erklärt entsprechend:

> The first half of the verse [RV 10.85.13] merely reports that the marriage rituals are about to be completed, presumably one has set off for the journey to GA's [*scil.* the husband's family's] residence (Menski 1984: 228 f.).

Abweichend sehen die unten zitierten IndologInnen in der Strophe 13 Brautwerbung und/oder Verlobung thematisiert. An diese Interpretationen kann die vorliegende Arbeit im Prinzip anschließen. Keßler (2009) ist der Auffassung, dass der Dichter in den Strophen 6–16 mit zwei Motiven spielt: „Zum einen fährt Sūryā auf einem zweirädrigen Lastkarren zu Soma. Zum anderen begeben sich die beiden Aśvins auf ihrem dreirädrigen Streitwagen zu Sūryā, um sie als Braut für Soma zu werben" (ebd.). Oberlies (2012: 471 f. Fn. 329) sieht in *sūryáyā vahatú* einen Genitivus objectivus vorliegen und übersetzt entsprechend: „Der Hochzeitszug zu Sūryā hat sich aufgemacht". Er ordnet den *vahatú* also dem Fahren der Aśvins zu. Gleiches gilt für Jamison/Brereton (2014: 1520/1522). Auch sie ordnen die Strophe 13 der vor-hochzeitlichen Phase zu. Mit der vorliegenden Arbeit schlage ich eine umfassendere Bedeutung von *vahatú* vor, die Sūryās Karrenfahrt und ihre Fahrt auf dem Streitwagen ihrer Bräutigame einschließt.

### *Pāda* 13b: Freigeben des Brautzuges

Mit dem *pāda* 13b berichtet Vāyu, dass Savitṛ den Brautzug losließ (*áva √sṛj*). Mit dem Brautzug ist meines Erachtens wie in *pāda* 13a die auf ihrem Karren fahrende Göttin Sūryā gemeint. „Loslassen" bedeutet wahrscheinlich, dass Savitṛ den Erwählten die Erlaubnis erteilt, Sūryā nachzufahren, also ihren Spuren zu folgen und die am ausgemachten Ort versteckte Selbstwählerin zu suchen. Diese Formulierung lässt erahnen, dass die Wagenfahrt als Wettkampf konzipiert ist, indem sie einen Konkurrenzaspekt umfasst: Die auf ihrem Streitwagen fahrenden Aśvins scheinen implizit gegen Savitṛ anzutreten. Ich denke, dass der Brautgeber in Form von Sūryās Karren, der seinen inneren Sinn repräsentiert, an dem Rennen teilnimmt. Er hat sich dann bereits durch die Wahl des Gefährts selbst gegen einen Sieg entschieden, denn ein Lastkarren ist ungleich langsamer als ein Streitwagen.

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle zum *pāda* 13b des Sūryāsūkta findet sich in dem Lied RV 10.108. Dieses Lied handelt vom Vala-Mythos, konkret von

---

wieder, aber Jamison (2024: *ad loc.*) merkt an, dass sich auch „wedding procession / journey" übersetzen ließe.

Indras Ersiegung der Kühe, die die Paṇis im Vala-Felsen eingeschlossenen haben.[739] Das Lied ist als Wechselrede zwischen den Paṇis und der Hündin Saramā konzipiert. Saramā kommt zu den jenseits der Rasā lebenden Paṇis und wird von diesen nach ihrem Anliegen gefragt. Die Hündin antwortet, dass sie als Indras Botin komme und den „Ablageort" (*nidhî*) suche, also den Ort, an dem die Paṇis ihre Kühe eingeschlossen haben. Saramās Worte implizieren, dass Indra sich diese Kühe zu eigen machen will – konkret, zu seinen ‚Ehefrauen' gewinnen.[740] Die Paṇis ziehen in Betracht, dass Indra zum „(Ehe-)Herrn unserer Kühe wird" (ebd. 3d), wollen aber zunächst mehr über ihn wissen und fordern außerdem seine persönliche Präsenz. Saramā erkennt dieses Angebot als Täuschung (√*dabh*) und sagt den Paṇis voraus, dass Indra sie erschlagen wird (ebd. 4d). Daraufhin zeigen die Paṇis offen ihre Feindseligkeit.

RV 10.108.5:
*imā́ gā́vaḥ sarame yā́ aī́chaḥ*
*pári divó ·ántān◦ subhage pátantī* |
*kás ta enā́ áva sṛjād áyudhv̥y*
*utā́smā́kam áyudhā santi tigmā́* ||

Diese Kühe, o Saramā, die du suchtest,
dabei die Enden des Himmels, o Holde, umfliegend;
wer würde die loslassen, ohne zu kämpfen?
Und unsere Kampfeswaffen sind scharf (A. KP.).

Mit dieser Strophe erklären die Paṇis – unter Verwendung des gleichen Verbs wie der *pāda* 13b des Sūryāsūkta –, dass sie ihre Kühe nicht ohne Kampf loslassen werden (*áva* √*sṛj*). Auch in anderen Liedern wird das Verb *áva* √*sṛj* dazu verwendet, das Freilassen der im Vala-Felsen eingeschlossenen, morgenroten Kühe zu bezeichnen.[741] Der Vala-Felsen dürfte letztlich identisch mit dem steinernen Himmel Dyaus sein,[742] dem Vater der primordialen Morgenröte Uṣas. Ich komme

739 Siehe bereits Geldner (1951,3: 328) und Jamison/Brereton (2014: 1572), denen zufolge „[t]his dialogue takes place in the midst of a narrative whose outlines are clear, even if its details are not".

740 Später im Lied macht Saramā explizit, dass Indra und die Aṅgiras „Verlangen nach den Kühen haben" (*gókāmāḥ*, ebd. 10c), die „Kühe" also ehelichen wollen.

741 Siehe RV 1.174.4, 6.43.3. Der Gebrauch von *áva* √*sṛj* im Vṛtra-Mythos ist vergleichbar. Hier wird dieses Verb dazu verwendet, das Freilassen der von der Schlange Vṛtra umschlossenen Wasser zu bezeichnen (zu *áva* √*sṛj* siehe RV 1.55.6 und 1.80.4, zu √*sṛj* [mit anderen Präverbia] siehe RV 1.32.12, 1.51.11, 1.57.6, 1.103.2, 2.12.12, 3.31.16, 3.32.6, 5.29.2, 6.30.4, 6.32.5, 8.3.10, 8.32.25, 8.76.3, 10.66.8, 10.98.5, 10.98.6, 10.133.2).

742 Siehe Oberlies (2012: 99).

zu dem Schluss, dass Savitṛ als Brautgeber bei Sūryās Hochzeit in diesem Sinn den Paṇis des Vala-Mythos entspricht: Er entlässt Sūryā aus seiner Gewalt.

In der indologischen Literatur wird das Verb *áva √sṛj* im *pāda* 13b des Sūryāsūkta mit unterschiedlichen Formulierungen wiedergegeben. Nur wenige IndologInnen fokussieren dabei das mit der Grundbedeutung des Verbs *√sṛj* implizierte „Freilassen".[743] Zumeist wird vielmehr ein „Entsenden" im Sinne eines „Antreibens" in den Mittelpunkt gestellt.[744] Am deutlichsten wird diese Fokussierung des Startaspekts in der Übersetzung von Jamison/Brereton (2014: 1522): „when Savitar set it [*scil.* the wedding] going". Dieser Fokus dürfte sich unter anderem in der Konzeptualisierung der Gottesgestalt Savitṛ begründen. So zeigt sich auch Oberlies (2012: 471 f. Fn. 329) überzeugt dass Savitṛ „hier [*scil. pāda* 13b] ganz offenbar die ihm obliegende Funktion des ‚Antreibers' aus[übt]".[745] Die Verwendung des Verbs *áva √sṛj* spricht jedoch gegen diesen Fokus.

### *Pāda* 13c: Schlagen von Savitṛs Rindern

Mit dem *pāda* 13c verkündet Savitṛ, dass „die Rinder geschlagen werden" (*hanyante gắváḥ*). Das Verb *√han* wird im Ṛgveda zumeist mit *dásyu, vṛtrá* oder *śátru* als Akkusativobjekt verwandt.[746] Bei den Rindern handelt es sich also wahrscheinlich um Savitṛs Tiere, d. h. die Tiere des eigentlichen Konkurrenten. In diese Richtung weist auch die Tatsache, dass das Schlagen der Rinder dem *pāda* 13c zufolge unter den „schlimmen [Sternen]" (*aghắsu*) stattfindet. Damit sind offenbar die Sterne gemeint, die nur während der Nacht zu sehen sind. Diese Sterne dürften Savitṛ zugeordnet sein, denn Savitṛs Betätigungszeitraum liegt typischerweise in der Nacht und als seine Epiphanieformen kommen verschiedene, zumeist nächtliche Lichterscheinungen infrage.[747] Dem *pāda* 13c scheint also die Vorstellung zugrunde zu liegen, dass die Aśvins während der Nacht Savitṛs Rinder zusammentreiben,[748] um sie sich auf ähnliche Weise anzueignen, wie sie später auch Sūryā für sich gewinnen werden.

---

743 Siehe Ludwig (1876: 534) „abgehen liesz", Geldner (1951,3: 269) „verabschiedete", Kramrisch (1961: 115) „take leave", Menski (1984: 228) „release".

744 Siehe Weber (1862: 182), Graßmann (1877: 481), Wilson (1888: 225), Griffith (1892: 268), Renou (1956: 83), Elizarenkova/Syrkin (1965: 185), O'Flaherty (1981: 268), Steets (1993: 158), Elizarenkova (1999: 221), Sakamoto-Gotō (2010: 1122 f.), Oberlies (2012: 471 f. Fn. 329), Jamison/Brereton (2014: 1522).

745 Siehe auch Kramrisch (1961: 114).

746 Siehe GRA (s. v. *han*).

747 Siehe Kap. 2.2.2.

748 Diese Vorstellung geht allerdings nicht problemlos zusammen mit Gotōs (2006: 256 f.) Rekonstruktion der beiden zeitlich definierten Fortbewegungsmodi der Aśvins. Ihm zufolge bewegen die Aśvins sich typischerweise bei Tag auf ihrem Streitwagen über den Himmel, während der Nacht dagegen jedoch auf ihrem Schiff über das Wasser.

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich in dem Lied RV 7.83. Dieses Lied handelt von der Zehnkönigsschlacht.[749] Der Dichter wendet sich im Namen des Königs Sudās und der mit ihm verbündeten Vasiṣṭhas an Indra und Varuṇa.

> RV 7.83.1:
> *yuvā́ṃ narā páśyamānāsa ā́p¡yam*
> *prācā́ gavyántaḥ pṛthupā́rśavo yayuḥ |*
> *dā́sā ca vṛtrā́ hatám ā́r¡yāṇi ca*
> *sudā́sam indrāvaruṇā́vasāvatam ||*
>
> Als sie euch, ihr Herren, als Bundesgenossenschaft sahen,
> gingen die auf Rinder(beute) ausziehenden mit geschwellter Brust vorwärts.
> „Schlaget die dasischen und arischen Feinde
> und stehet dem Sudās hilfreich bei, Indra und Varuṇa!“ (Geldner 1951,2: 254).

Dieser Strophe zufolge ziehen die Vasiṣṭhas oder andere, mit Sudās verbündete Krieger aus, um die Rinder ihrer Kontrahenten zu ersiegen. In diesem Kontext bittet der Dichter Indra und Varuṇa, die Feinde zu schlagen (√*han*). Und im selben Lied klagt der Dichter über die „schlimmen [Taten]“ (*agʰā́ni*, ebd. 5) der Kontrahenten.

In der indologischen Literatur wird das Verb √*han* im *pāda* 13c des Sūryāsūkta nur vereinzelt mit „schlagen“ – was Sāyaṇa zufolge „mit Stöcken antreiben“ bedeutet –,[750] sondern zumeist mit „schlachten, töten“ wiedergegeben.[751] Bereits Weber (1862: 182) meint, dass dieses Schlachten „zu Ehren der Ankunft des Bräutigams [geschieht]“. Er bringt es also mit dem – erst in späteren Texten belegten – rituellen Gastempfang, dem Argha-Ritual in Verbindung. Mehrere Indologen folgen dieser Interpretation.[752] Andere formulieren allgemeiner, dass die Rinder für das Hochzeitsfest oder das Opfer geschlachtet werden.[753] Das Wort *agʰā́* beziehen die

749 Siehe Geldner (1951,2: 254), Jamison/Brereton (2014: 986).

750 Siehe Graßmann (1877: 481), Wilson (1888: 225); Sāyaṇa (*hanyante | daṇḍais tāḍyante preraṇārtham*).

751 Siehe Weber (1862: 182), Ludwig (1876: 534), Griffith (1892: 268), Geldner (1951,3: 269), Renou (1956: 83), Elizarenkova/Syrkin (1965: 185), O'Flaherty (1981: 268), Menski (1984: 228), Steets (1993: 158), Elizarenkova (1999: 221), Sakamoto-Gotō (2010: 1122 f.), Jamison/Brereton (2014: 1522).

752 Siehe Geldner (1951,3: 269), Renou (1956: 83), Menski (1984: 228 f.), Oberlies (2012: 292).

753 Siehe Griffith (1892: 268), O'Flaherty (1981: 272 Fn. 12), Jamison (2024: *ad loc.*) bzw. Sakamoto-Gotō (2010: 1122 f.).

IndologInnen, die sich mit dem Sūryāsūkta beschäftigen, nahezu invariabel – dem Atharvaveda-Hochzeitslied folgend[754] – auf das Sternbild Maghā.[755] Ludwig (1883: 396 f.) sieht in dem gleichsam fehlenden *m* ein „wortspil“ des Ṛgveda. Abweichend verzeichnen O'Flaherty (1981: 268) und Steets (1993: 158) – ohne weitere Erklärungen –, dass es sich bei den Aghās um eine bestimmte Position der Sonne handle.

### *Pāda* 13d: Fahren der Kreisbahn

Mit dem *pāda* 13d verkündet Savitṛ, dass unter den beiden hell funkelnden Sternen „kreisförmig gefahren wird“ (*pári √vah*). Ich denke, dass das kreisförmige Fahren den Erfolg der Bräutigame anzeigt, denn die beiden „hell funkelnden [Sterne]“ (*árjuni*) stehen im Gegensatz zu den im vorhergehenden *pāda* genannten „schlimmen [Nachtsternen]“. Wahrscheinlich sind konkret der kurz vor Sonnenaufgang erscheinende Morgenstern und der kurz nach Sonnenuntergang erscheinende Abendstern gemeint, also die typischen Epiphanieformen der Aśvins.[756] Nachdem die göttlichen Zwillinge in der Nacht die Rinder des Brautgebers „geschlagen“ haben, lassen sie offenbar, wenn sich Morgengrauen und Morgenstern am Himmel treffen, Sūryā auf ihren Wagen aufsteigen. Anschließend vollenden sie zusammen mit ihr die in der Nacht begonnene Kreisbahn.[757]

Eine Strophe des an die Aśvins gerichteten Liedes RV 1.118 erzählt unter Verwendung von *pári √vah* von derselben Kreisbahn wie der *pāda* 13d des Sūryāsūkta.

> RV 1.118.5:
> *ā́ vāṃ ráthaṃ yuvatís tiṣṭhad átra*
> *juṣṭvī́ narā duhitā́ sū́r*$_{i}$*yasya* |
> *pári vām áśvā vápuṣaḥ pataṃgā́*
> *váyo vahant*$_{u}$*v aruṣā́ abhī́ke* ||
>
> Auf euren Streitwagen steigt die junge Frau hier,
> indem sie Gefallen findet, ihr Männer, die Tochter des Sūrya.
> Die fliegenden wundergestaltigen Pferde, o Aśvins, als
> rotglänzende Vögel, sollen euch herumfahren in der Begegnung
> (Witzel/Gotō 2007: 215 f.).

754 Siehe AVŚ 14.1.13 (*maghā́su hanyánte gā́vaḥ*), vgl. ĀpGS 3.1 (*maghābhir gāvo gṛhyante*).

755 Siehe Weber (1862: 182), Ludwig (1876: 534; 1883: 396 f.), Graßmann (1877: 481), Wilson (1888: 225), Griffith (1892: 268), Geldner (1951,3: 269), Renou (1956: 83, 245 Fn. 18), Kramrisch (1961: 116), Elizarenkova/Syrkin (1965: 185, 188 Fn. 8), Menski (1984: 228), Elizarenkova (1999: 221), Sakamoto-Gotō (2010: 1122 f.), Oberlies (2012: 472 Fn. 331), Jamison/Brereton (2014: 1522).

756 Siehe Kap. 2.2.2.

757 Mit dem oft genannten „Umlauf“ (*vartís*, *párijman*) der Aśvins ist deren Umrunden von „earth and sky in one day“ gemeint (siehe Norelius 2017; 187).

Diese Strophe erzählt, dass Sūryā auf den Wagen der Aśvins steigt und die Pferde, die vor diesen Wagen gespannt sind, diesen dann in einer Kreisform herumziehen. Dies soll beim „Aufeinandertreffen" (*abhī́ka*)[758] geschehen. Ich denke, dass mit dem Aufeinandertreffen umschrieben ist, wie die Aśvins und Sūryā sich während Vollendung der Kreisbahn auf dem Wagen gegenüberstehen. Diese Fahrt ist meines Erachtens einem Wagenrennen angeglichen.[759] In diese Richtung weist auch eine Strophe, derzufolge Sūryā ihre Wahl am Wendepunkt (*páritakmyāyām*)[760] trifft: „Euer beider Ehrenpreis erwählte die junge Frau, die Sonnentochter, in der kreisförmigen Wende" (RV 7.69.4). Mit der kreisförmigen Wende ist wahrscheinlich der Wendepunkt der kosmischen Kreisbahn gemeint, also der Zeitpunkt, zu dem die Nacht hell wird[761] – indem der Morgenstern hell funkelnd am Himmel erscheint.

In der indologischen Literatur wird das Verb *pári √vah* im *pāda* 13d des Sūryāsūkta manchmal mit „heiraten, Hochzeit feiern" übersetzt,[762] zumeist aber konkreter mit „heimführen" oder vergleichbaren Formulierungen.[763] Es soll dabei um die Fahrt vom Haus des Brautgebers zum Haus des Brautnehmers gehen. Warum diese Fahrt kreisförmig[764] erfolgt, wird nicht erklärt.[765] Das Wort *árjuni* fassen die IndologInnen, die sich mit dem Sūryāsūkta beschäftigen, nahezu

---

758 Geldner (1951,1: 160) und Jamison/Brereton (2014: 276) übersetzen *abhī́ke* dagegen mit „im rechten Augenblick" bzw. „at the critical moment".

759 Geldner (1951,1: 160) sieht dagegen einen Gegensatz, wenn er fragt: „Ob auf die tägliche Umfahrt (*vartís*) der Aśvin zu beziehen oder als Oratio recta der Götter […] auf das Wettrennen um die Sūryā?"

760 Bei *páritakm(i)yā* handelt es sich um einen Begriff des Wagenrennens. Mayrhofer übersetzt *páritakm(i)yā* tentativ mit „entscheidende Wendung, entscheidender Zeitpunkt, Entscheidungsstunde" und stellt es zu **pári-takman* „Um-Lauf" (EWA s. v. *páritakmya*).

761 Siehe RV 5.30.13, 6.24.9 (*aktór vyùṣṭau páritakmyāyāḥ/páritakmyāyām*).

762 Siehe Ludwig (1876: 534), Griffith (1892: 268), Renou (1956: 83), vgl. Graßmann (1877: 481). Diese Übersetzung basiert auf der Annahme, dass die Hochzeitsfahrt als zentrale Handlung der Hochzeit im Sinne eines *pars pro toto* für die gesamte Hochzeit steht. Oberlies (2012: 472 Fn. 331) scheint *pári √vah* auf die Hochzeit zu beziehen und jedoch anzunehmen, dass damit in Parallele zum *pāda* 13c auf das Argha-Ritual angespielt ist.

763 Siehe Weber (1862: 182), Graßmann (1877: 481), Wilson (1888: 225), Geldner (1951,3: 269), Elizarenkova/Syrkin (1965: 185), O'Flaherty (1981: 268), Menski (1984: 228), Steets (1993: 158), Elizarenkova (1999: 221), Sakamoto-Gotō (2010: 1122 f.), Jamison/Brereton (2014: 1522).

764 Hettrich (2002: 215) zufolge drückt *pári* in seiner Grundbedeutung aus, „daß eine Befindlichkeit oder Bewegung sich kreisförmig darstellt". Die Strophe 13 des Sūryāsūkta behandelt er in seiner Studie nicht. Zur Strophe 38, die ebenfalls *pári √vah* verwendet, schreibt er, dass „sich die Bedeutung von *pári* hier stark von dem konkreten Ausgangspunkt entfernt hat" (ebd. 230).

765 Sakamoto-Gotō (2010: 1122 f.) bildet das Präverb in ihrer Übersetzung, „Sūryā is carried around [from the father's to the bridegroom's house]", nur oberflächlich ab.

invariabel[766] – dem Atharvaveda-Hochzeitslied folgend[767] – als Name eines Sternbildes auf.[768] Es soll sich dabei um das in späteren Texten als Phalgunī bezeichnete Sternbild handeln.

### Strophe 14: Wagenrennfahrt

*yád aśvinā pṛchámānāv áyātaṃ*
*tricakréṇa vahatúṃ sūryáyāḥ |*
*víśve devā́ ánu tád vām ajānan*
*putráḥ pitárāv avṛṇīta pūṣā́ || 14 ||*

Als ihr, o Aśvins, euch fragend fuhrt
auf dem Dreirädrigen zu Sūryās Brautzug,
da anerkannten alle Götter euch (beide).
Pūṣan, der Sohn, erwählte die (beiden) Väter (A. KP.).

Bei der im Metrum Triṣṭubh verfassten Strophe 14 des Sūryāsūkta dürfte es sich um den letzten Teil von Vāyus ekstatischem Bericht handeln, denn Vāyu beantwortet mit dieser Strophe offensichtlich die Frage nach dem Sieg der Aśvins. Ich komme zu dem Analyseergebnis, dass Vāyu zuerst berichtet, wie die Aśvins Sūryā suchend auf ihrem Wagen fahren. Dann umschreibt Vāyu den Erfolg der Zwillinge. Er erklärt, dass die Aśvins von Pūṣan zu Vätern erwählt wurden. Damit scheint gemeint zu sein, dass Pūṣan den Aśvins bei der wettkampfgleichen Wagenfahrt den Sieg überlassen hat. Ich denke, dass der Brautgeber Savitṛ auf diese Weise seinen Anspruch auf Sūryās Nachkommen an die erfolgreichen Bräutigame abtritt, denn Sūryās Karren wird von Pūṣan gelenkt, der meiner Interpretation zufolge den inneren Sinn des Brautgebers Savitṛ repräsentiert; auf diesem Karren hat Pūṣan Sūryā zum Treffort gefahren.

In der indologischen Literatur werden die Strophen 14–16 mehrfach – meines Erachtens zufolge im Prinzip zutreffend – zur Brautwerbung oder konkret zu einem Wagenrennen gestellt, das zum Zweck der Selbstwahl ausgetragen werden soll. So sieht Pischel (1889: 28–30) in den Strophen 14–15 die „alte Legende“ überliefert, derzufolge die Aśvins Sūryās „Freier“ sind. Auf das Aitareya-Brāhmaṇa

766 Nur O'Flaherty (1981: 268) und Steets (1993: 158) nehmen an, dass es sich bei den Arjunīs um eine bestimmte Position der Sonne handle.
767 Siehe AVŚ 14.1.13 (*phálgunīṣu vy ùhyate*), vgl. ĀpGS 3.2 (*phalgunībhyāṃ vyūhyate*).
768 Siehe Weber (1862: 182), Ludwig (1876: 534; 1883: 396 f.), Graßmann (1877: 481), Wilson (1888: 225), Griffith (1892: 268), Geldner (1951,3: 269), Renou (1956: 83, 245 Fn. 18), Kramrisch (1961: 116), Elizarenkova/Syrkin (1965: 185, 188 Fn. 8), Menski (1984: 228), Elizarenkova (1999: 221), Sakamoto-Gotō (2010: 1122 f.), Oberlies (2012: 472 Fn. 331), Jamison/Brereton (2014: 1522).

(4.7–9) aufbauend konzeptualisiert er die Wagenfahrt der Aśvins als ein regelrechtes „Wettrennen …, das die Freier veranstalten mussten und in dem die Aśvins siegten“.[769] Als Konkurrent scheinen Pischel und nachfolgende Indologen jedoch nicht den Brautgeber zu denken, sondern Brautwerber anderer potenzieller Brautnehmerparteien. Andere IndologInnen nehmen an, dass die Aśvins auch in den Strophen 14–15 nur wie im Rest des Sūryāsūkta die Brautwerber seien. Vor dem Hintergrund dieser Annahme ergeben sich eher komplizierte Interpretationen.[770] So ist Walker (2015: 55) der Ansicht, dass die Strophen 14–16 Sūryās „polyandrous elopment with the Aśvins“ thematisieren. Hierbei handle es sich um „a brief interruption“ von Sūryās eigentlicher Hochzeit. Für die Schaffung dieser Strophen gibt er eine wenig überzeugende Begründung:

> The story of her [*scil.* Sūryā's] relationship with the Aśvins was too well established to be ignored, so it is dutifully inserted into the wedding hymn. It is, of course, completely incompatible with the story of her marriage to Soma, so it has to be ignored throughout the rest of the wedding hymn (Walker 2015: 55 f.).

Dagegen nehmen Jamison/Brereton (2014: 1520) – prinzipiell anschlussfähig – an, dass die Strophen 13–16 die Brautwerbung thematisieren, verweisen zur Stützung ihrer Interpretation allerdings nur auf spätere Praxis, d. h. die Gṛhyasūtras.

### *Pādas* 14ab: Suchen von Sūryās Brautzug

Mit den *pādas* 14ab des Sūryāsūkta verkündet Vāyu, dass die Aśvins „sich fragend“ (*pṛchámāna*) auf ihrem Streitwagen zu Sūryās Brautzug fahren. Ich denke, dass damit beschrieben ist, wie die Aśvins losfahren, um den von Savitṛ freigelassenen Brautzug Sūryās zu suchen. Sie fahren „sich fragend“, wo der Treffort ist,[771] d. h. „sich fragend“, ob bzw. wo sie Sūryā finden werden.[772] Die Zwillinge scheinen, nachdem sie den Treffort, an dem Sūryā meiner Interpretation zufolge

769 Auch Geldner (1951,1: 160) geht von einem „Wettrennen um die Sūryā“ aus, ähnlich Oberlies (2012: 52 mit Fn. 27; 291).

770 Zu den Literaturverweisen siehe unten. Manche Indologen, namentlich Haas (1862: 277), Oldenberg (1889: 9) und Menski (1984: 229), sehen von einer Interpretation dieser Strophen ganz ab.

771 In dem offenbar von der Selbstwahl handelnden Lied RV 10.32 heißt es: „Denn der des Ortes Unkundige hat den Ortskundigen gefragt“ (*ákṣetravit kṣetravídaṃ hy áprāṭ*, ebd. 7a).

772 RV 10.34.6 sagt unter Verwendung des gleichen Partizips wie der *pāda* 14a des Sūryāsūkta, dass „der [Würfel-]Spieler sich fragend (*pṛchámāna*) in die Halle geht“. Er fragt sich, ob er gewinnen oder verlieren wird.

von ihrem Karren abgestiegen ist, entdeckt haben, mit hoher Geschwindigkeit dorthin zu fahren.

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle zum *pāda* 14a des Sūryāsūkta findet sich in dem Lied RV 4.43. Dieses Lied richtet sich an die Aśvins und nennt mehrfach die Wagenfahrt der Zwillinge sowie deren Verbindung zu Sūryā.[773] Es heißt, Sūryā habe sich den Wagen der Aśvins erwählt (ebd. 2d) und die Aśvins würden in der kreisförmigen Wende ihr Können zeigen (ebd. 3b). Die vorletzte Strophe des Liedes verwendet dann mit einer Ableitung von √*yā*, „fahren", eine dem *pāda* 14a des Sūryāsūkta vergleichbare Formulierung.

> RV 4.43.6:
> *síndhur ha vāṃ rasáyā siñcad áśvān*
> *ghṛṇā́ váyo ’ₐruṣā́saḥ pári gman |*
> *tád ū ṣú vām ajirā́ṃ ceti yā́naṃ*
> *yéna pátī bhávathaḥ sūrᵢyā́yāḥ ||*
>
> Der Fluss begoß mit der Rasā eure Pferde;
> um die Gluten bewegten sich die rötlichen Vögel kreisförmig herum.
> Das wahrlich wird gut erkannt als eure rasche Fahrt,
> durch die ihr zu den (Ehe-)Herren der Sūryā werdet (A. KP.).

Diese Strophe spricht von den Pferden der Aśvins als rötlichen Vögeln, die sich kreisförmig um die Sonne herumbewegen (*pári* √*gam*). Auf kosmologischer Ebene dürfte es darum gehen, wie Abend- und Morgenstern die Sonne kreisförmig umfahren (*pári* √*vah*).[774] Der Dichter erklärt, in diesem kosmischen Schauspiel die Fahrt (*yā́na*) der Aśvins zu erkennen. Durch diese – insgesamt kreisförmige – Fahrt wurden die Aśvins nach Darstellung des Dichters zu Sūryās „Eheherren" (*páti*).[775]

773 Pischel (1889: 29) zieht in Betracht, dass es in dieser Strophe um ein Wettrennen wie im AiB 4.7–9 geht. Auch Geldner (1951,1: 476) verweist auf „das Turnier, in dem sie [*scil.* die Aśvins] Sūryā gewannen". Jamison/Brereton (2014: 627) schreiben bezüglich Strophe 2 und 6 dagegen allgemeiner von „the involvement of the Aśvins (and their chariot) in the marriage of Sūryā".

774 Siehe Witzel et al. (2013: 516), denen zufolge die Aśvins „das in die Rasā hinuntergesunkene Sonnenlicht in einem Schiff [bergen] und […] es zum östlichen Ufer [führen]. Die Vögel leiten das Schiff. Sie begegnen Sūryā, der Tochter des Sonnengottes, am Morgen".

775 Ähnlich nachdrücklich – allerdings ohne dabei Sūryās Namen zu nennen – verkündet RV 1.119.5 an die Aśvins gerichtet, dass „die Maid euch beide zu ihren Gatten erwählte" (*yóṣāvṛṇīta jényā yuvā́m pátī*).

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle zum *pāda* 14b des Sūryāsūkta findet sich im Lied RV 1.184. Dieses Lied richtet sich an die Aśvins und handelt ebenfalls von der Rundfahrt (*vartís*) der Zwillingsgötter.

RV 1.184.3:
*śríyé pūṣann iṣukṛ́teva devā́*
*nā́satyā vahatúṃ sūryāyā́ḥ |*
*vacyánte vāṃ kakuhā́ apsú jātā́*
*yugā́ jūrṇéva váruṇasya bhū́reḥ ||*

Um die Pracht,[776] o Pūṣan, [fuhren] die beiden Götter wie zwei, die sich zu Pfeilen gemacht haben,[777]
die beiden Nā́satyas [fuhren] zu Sūryās Brautzug.
Wogend gehen für euch die Buckel[rinder],[778] die im Wasser Geborenen.[779]
[Ihre] Joche [sind] wie die gealterten [Joche] des viel[gerufenen] Varuṇa (A. KP.).

Diese Strophe spricht unter Verwendung des Wortes *vahatú* offenbar von derselben Fahrt wie der *pāda* 14b des Sūryāsūkta. Sie lässt erkennen, dass die Aśvins mit hoher Geschwindigkeit zu Sūryā hinfahren und dass auf ihre Fahrt ein Eidopfer folgt, d. h. die Aśvins Sūryā also gefunden haben. Ich denke, dass es sich bei den in *pāda* c genannten Buckelrindern um die Tiere handelt, die Sūryās Karren zum ausgemachten Ort gezogen haben.[780] Nachdem die Aśvins Sūryā erreicht haben, dürften sie diese Buckelrinder vor ihren Wagen spannen.[781]

776 Das Wort *śrī́* hat ein weites Bedeutungsspektrum. Es reicht von „Schönheit, Pracht" über „Glück, Reichtum" bis zu „ausgezeichnete Lage und Stellung, Herrlichkeit" (pw); beachte hierzu RV 1.116.17, 4.44.1 f. Zu *śrī* „in the chariot mounting formula" siehe Jamison (2001: 307 mit Fn. 9).

777 Mit *iṣukṛ́t* ist meines Erachtens eine Person gemeint, die „als Pfeil handelt; sich zum Pfeil macht". Das Wort entspricht in seiner Bildeweise *īśānakṛ́t*, für das die Übersetzung, „als Herrscher […] handelnd" etabliert ist. In anderen indologischen Übersetzungen wird *iṣukṛ́teva* dagegen mit „wie Pfeilschmiede" wiedergegeben (siehe Geldner 1951,1: 264, Witzel/Gotō 2007: 334) oder „as if making arrows" (Jamison/Brereton 2014: 387). Jamison/Brereton (ebd.) zählen „the simile comparing the Aśvins to arrow-makers" zu den „obscure images".

778 Vgl. EWA (s. v. *kakúbh*). Bereits Geldner (1951,1: 264) übersetzt „Buckeltiere".

779 Das meint meines Erachtens: „aus dem beim Wasser geleisteten Eid hervorgegangen".

780 Zu beachten ist allerdings, dass in *pāda* 10c und 11ab des Sūryāsūkta von zwei Zugtieren die Rede ist, oben dagegen von mehr als zwei Buckelrindern.

781 RV 4.44.1 f. macht explizit, dass der Wagen der Aśvins Sūryā fährt/zieht (*yáḥ sūryā́m váhati*) und selbst von Buckelochsen gezogen wird (*váhanti yát kakuhā́so ráthe vām*).

In der indologischen Literatur wird die Zeile 14ab des Sūryāsūkta anders interpretiert. Die Interpretation entscheidet sich wesentlich an dem Verständnis des Wortes *pṛchámānau*.[782] Dieses Ātmanepada-Partizip wird nahezu[783] invariabel mit *vahatúm* als direktem Objekt, Sūryā als impliziertem oder ergänztem Akkusativobjekt oder mit *sūryáyāḥ* als Dativobjekt konstruiert.[784] Pischel (1889: 29) hat keine Schwierigkeiten mit dieser Interpretation, weil er in den Aśvins – der vorliegenden Analyse zufolge zutreffend – Sūryās „Freier" sieht. Oldenberg (1889: 9) „glaubt" dagegen, dass eine Erklärung der Strophe 14, „welche […] die Aśvins zu Gatten der Sūryā macht, wegen ihres Widerspruchs gegen die oben erörterte feste Anschauungsweise von X, 85 wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat". Auf ähnliche Weise ringen nachfolgende IndologInnen mit der etablierten Vorstellung von den Aśvins als den Werbern und der Aussage der Zeile 14ab. Geldner (1951,3: 269) meint, die Aśvins seien „ursprünglich die Freiwerber; sie bewerben sich aber dann selbst um die Sūryā".[785] Jamison (1996: 222, Fn. 37) zufolge sind der Bezugspunkt des Ātmanepada-Partizips nicht allein die Aśvins, sondern die Bräutigamsseite insgesamt; *pṛchámāna* bedeute also, „asking on behalf of *our side*". Walker (2015: 54 mit Fn. 71) verweist auf die Taittirīya-Saṃhitā (4.7.15.4), die in dem gleichen Satz anstelle von *pṛchámānau* den Ausdruck *saṃsádam ichámānau* verwendet, und zieht folgenden Schluss:

> There will be more than the usual pair 'sitting together' on this chariot; it will have an extra stowaway passenger when they go home from the wedding. […]. They [*scil.* the Aśvins] may secretly want to wreck the wedding and run away with Soma's bride, but that does not transform her wedding with Soma into a *svayaṃvara* (Walker 2015: 54).

782 Auch die Übersetzung von *vahatú* ist, wie bereits bezüglich des *pāda* 13a dargelegt, problematisch. Für den *pāda* 13a geben beinahe alle IndologInnen dieses Wort noch mit „Brautzug" oder „Hochzeitszug" wieder (siehe oben). Für den *pāda* 14a wählen nur Weber (1862: 183) und Ludwig (1876: 534) diese Übersetzung. Die übrigen IndologInnen verwenden stattdessen den Begriff „Hochzeit".

783 Nur Ludwig (1876: 534) übersetzt *pṛchámānau* als Passiv: „als ihr, Aśvinā, kamt eingeladen mit dreirädrigem wagen zu der Sūryā hochzeitszug".

784 Siehe Weber (1862: 183), Graßmann (1877: 481), Wilson (1888: 225), Griffith (1892: 269), Geldner (1951,3: 269), Renou (1956: 83), Kramrisch (1961: 116), Elizarenkova/Syrkin (1965: 185), O'Flaherty (1981: 268), Elizarenkova (1999: 221), Jamison/Brereton (2014: 1522).

785 Ebenso O'Flaherty (1981: 272 Fn. 13): „the Aśvins, who choose Sūryā for themselves instead of acting as intermediaries".

Die Möglichkeit, dass mit *pṛchámāna* schlicht das Fragen nach dem zu Sūryā führenden Weg gemeint sein könnte, scheint in der Indologie bisher noch nicht in Betracht gezogen worden zu sein.

**_Pāda_ 14c: Anerkennen des Erfolgs der Aśvins**

Mit dem *pāda* 14c berichtet Vāyu, dass – so verstehe ich den Text – die im vorhergehenden *pāda* genannte Fahrt der Aśvins erfolgreich ist: Alle Götter erkennen die Zwillinge – als erfolgreich im Wagenrennen – an (*ánu √jñā*). Damit ist auf ritueller Ebene wahrscheinlich gemeint, dass die Aśvins, nachdem Sūryā auf ihren Wagen aufgestiegen ist, die Kreisbahn absolvieren. Die Zustimmung der Götter kann sich darin zeigen, dass die Kreisbahn ohne Zwischenfälle vollendet wird.

Eine Strophe des an die Aśvins gerichteten Liedes RV 1.116 nennt das offenbar selbe Zustimmen wie der *pāda* 14c des Sūryāsūkta.

> RV 1.116.17:
> *ā́ vāṃ ráthaṃ duhitā́ sū́ryasya*
> *kā́rṣmevātiṣṭhad árvatā jáyantī* |
> *víśve devā́ ánv amanyanta hṛdbhíḥ*
> *sám u śriyā́ nāsatyā sacethe* ||
>
> Auf euren Streitwagen stieg die Tochter des Sūrya
> wie auf das Ziel, die mit dem Renner Gewinnende.
> Alle Götter stimmten mit den Herzen zu.
> Ihr gesellt euch ihrerseits, o Nāsatyas, der Śrī (der Pracht) zu
> (Witzel/Gotō 2007: 210).

Die ersten beiden *pādas* dieser Strophe beschreiben, wie Sūryā auf den Wagen der erfolgreichen Aśvins aufsteigt.[786] Die im Wettkampf das Ziel bildende Selbstwählerin wird dabei mit einem Wettkämpfer verglichen, der den Sieg erringt. Dieser Vergleich macht meines Erachtens deutlich, dass Sūryā über den Erfolg der Aśvins so glücklich ist wie ein Wagenfahrer über den eigenen Sieg. Der dritte *pāda* spricht – wie der *pāda* 14c des Sūryāsūkta – davon, dass die Götter dem Erfolg der Aśvins zustimmen (*ánu √man*). Diese Zustimmung scheint sich darin zu zeigen, dass die Aśvins mit Sūryā zusammen in Gemeinschaft treten (*sám √sac*), d. h. mit Sūryā auf ihrem Wagen die Kreisbahn absolvieren.[787]

---

786 Geldner (1951,1: 155) konzeptualisiert ebendies als „[d]ie Hochzeit der Sūryā".

787 Das Verb *sám √sac* wird im Ṛgveda ansonsten nur RV 6.55.1 verwandt. Auch dort geht es um das gemeinsame Fahren auf einem Wagen. Der Sprecher des Liedes bittet Pūṣan, „zusammen in Gemeinschaft zu treten" (*sáṃ sacāvahai*) und „uns zum Wagenlenker der Wahrheit zu werden" (*rathī́r ṛtásya no bhava*).

Die indologischen Übersetzungen des *pāda* 14c des Sūryāsūkta unterscheiden sich nicht wesentlich.[788] Der Wortlaut des *pāda* macht deutlich, dass die Götter einer Sache nachträglich zustimmen, sie erlauben. Worin die betreffenden IndologInnen diese Sache sehen, unterscheidet sich entsprechend der unterschiedlichen Interpretationen der Zeile 14ab.

### *Pāda* 14d: Erwählen der Aśvins zu den Vätern

Mit dem *pāda* 14d des Sūryāsūkta verkündet Vāyu, dass Pūṣan als Sohn die Aśvins zu Vätern erwählt habe (*avṛṇīta*).[789] Pūṣan repräsentiert den inneren Sinn des Brautgebers Savitṛ und lenkt als solcher Sūryās Karren (siehe *pāda* 9d). Letztlich zeichnet also Savitṛ verantwortlich für diese Wahl. Die Bezeichnung von Pūṣan als „Sohn" kommuniziert meines Erachtens, dass Sūryās Wagenlenker aus der Gabenbeziehung zwischen Sūryā und Savitṛ hervorgegangen ist. Er lässt sich als Sūryās noch nicht gezeugtes/geborenes Kind verstehen, das bisher lediglich der Patrilinie des Brautgebers zugeordnet ist. Dieses Kind erwählt sich nun die Aśvins zu seinen Vätern,[790] d. h. es erwählt sich die Patrilinie der Bräutigame.

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich in dem Lied RV 6.55. Dieses Lied richtet sich an Pūṣan und handelt offenbar von dessen Rolle bei Sūryās Selbstwahl.

> RV 6.55.5:
> *mātúr didhiṣúm abravaṃ*
> *svásur jāráḥ śṛṇotu naḥ |*
> *bhrā́téndrasya sákhā máma ||*
>
> Von Pūṣan, der die Mutter zu platzieren sucht, habe ich gesprochen:
> Der Buhle der Schwester soll uns hören,
> Indras Bruder, mein Freund (A. KP.).

788 Siehe Weber (1862: 183), Ludwig (1876: 534), Graßmann (1877: 481), Wilson (1888: 225), Griffith (1892: 269), Geldner (1951,3: 269), Renou (1956: 83), Elizarenkova/Syrkin (1965: 185), O'Flaherty (1981: 268), Elizarenkova (1999: 221), Jamison/Brereton (2014: 1522).

789 Üblicherweise wird Sūryā als Subjekt zu *avṛṇīta* genannt (siehe RV 1.117.13, 1.119.5, 4.43.2, 7.69.4). Das Objekt wird metonymisch variiert: Sūryā erwählt die Aśvins zu ihren Gatten, den Wagen samt Pracht oder die Pracht in der kreisförmigen Wende. Gemeint ist in allen diesen Strophen sicherlich das gleiche: Sūryā erwählt die Aśvins.

790 Die Aśvins werden auch in anderen Strophen als Väter bezeichnet (siehe mindestens RV 3.54.16, 7.72.2, 7.67.1, 10.131.5).

Diese Strophe verkündet, Pūṣan suche seine Mutter – Sūryā – zu platzieren. Ich denke, dass damit gemeint ist, dass Pūṣan die sozusagen mit ihm schwangere Selbstwählerin Sūryā verheiraten will,[791] d. h. sie an den Treffort bringen, an dem die Aśvins sie finden sollen. Die umgebenden Strophen sprechen von Pūṣan als bestem Wagenlenker (*rathī́tama*, ebd. 2a) und Wettkampfteilnehmer (*vājín*, ebd. 4b), der den Menschen die Pracht bringt (*janaśrī́*, ebd. 6b). Mit der Pracht kann konkret das Auffinden und Gewinnen der göttlichen Selbstwählerin gemeint sein.[792]

Das im *pāda* 14d des Sūryāsūkta verwendete Vokabular und der durchsichtige Satzbau lassen kaum übersetzerischen Spielraum. Die indologischen Interpretationen unterscheiden sich jedoch. Allein Pischel (1889: 29), der den *pāda* 14d nicht dem Mythos von Soma, sondern der „alten Legende", also dem Mythos von den Aśvins, zuordnet, hat keine Schwierigkeiten mit der Interpretation dieses *pāda*. Er ist – meiner Analyse zufolge im Wesentlichen zutreffend – der Ansicht, dass Sūryā Pūṣans Mutter ist,[793] dass sie die Aśvins durch Aufsteigen auf deren Wagen erwählte, „und auch Pūṣan fügte sich und ließ sie sich als Väter gefallen".[794] Vielen anderen IndologInnen, die sich mit dem Sūryāsūkta beschäftigen, bereitet die Interpretation des *pāda* 14d dagegen Schwierigkeiten, weil sie annehmen, dass die Aśvins nur Sūryās Brautwerber sind.[795] Weber scheint in den Aśvins, wie Ludwig (1883: 397) anmerkt, konkret den „schwigervater", d. h. die Väter des Bräutigams, zu sehen, denn Weber (1862: 183) vermutet, dass unter Pūṣan „hier wohl der Bräutigam Soma verstanden sein [muß]?". Ludwig (1883: 397) selbst bringt Pūṣan dagegen – meinen Ergebnissen zufolge zutreffend – mit Savitṛ in Verbindung, meint dann jedoch, dass „Pūṣan (= Savitar) [die Aśvins] als seine väter an[erkannte], weil sie die hochzeit der Sūryā ermöglichten, er also von ihnen in abhängigkeit sich befand".[796] Renou (1956: 245) scheint eine gewisse mythologische Willkürlichkeit anzunehmen, wenn er von Pūṣan schreibt, dieser

791 Die gleiche Bedeutung hat *didhiṣú* wahrscheinlich RV 10.18.8. Ich bespreche diese Strophe als Vergleichstextstelle zu *pāda* 21a des Sūryāsūkta. Andere IndologInnen sind der Auffassung, dass der Begriff das Verlangen bezeichnet, Sūryā (bzw. die Witwe) zu heiraten (siehe z. B. Schmidt 1987: 77, Oberlies 1998: 203 f.). Jamison/Brereton (2014: 851) übersetzen *mātúr didhiṣúm* direkt mit „[t]he wooer of his mother" und schreiben dann von „the startling, but oddly offhand and uncensorious, allusion to incest".

792 RV 1.184.3 zufolge fahren die Aśvins „um der Pracht willen" (*śríyé*) zu Sūryās Brautzug (besprochen als Vergleichstextstelle zu *pāda* 14ab des Sūryāsūkta).

793 Siehe auch Schmidt (1987: 77 f.), Oberlies (1998: 203 f.).

794 Siehe auch Walker (2015: 53).

795 Oldenberg (1889: 9) wendet sich gegen Pischels Interpretation, bietet aber keine eigene. Er muss bekennen, mit dem *pāda* 14d „nichts anfangen zu können". Auch Haas (1862: 277) und Menski (1984: 229) sehen von einer Interpretation ab.

796 Ebenso Griffith (1892: 269).

sei „tantôt frère (éventuellement amant) de Sūryā, tantôt comme ici, fils des Aśvin“.[797] Jamison (2001: 308; 2024: *ad loc.*) zufolge handelt es sich um einen Fall von „formulaic slippage“, d. h. konkret um eine Variation des rekonstruierten Ausdrucks **svayáṃ sā́ vṛṇīte*, mit dem ausgedrückt wird, dass eine Frau ihre Selbstwahl trifft.

### Strophe 15: Frage nach dem Anspruch der Aśvins auf Sūryā

*yád áyātaṃ śubhas patī*
*vareyáṃ sūr̥yā́m úpa* |
*kuvaíkaṃ cakráṃ vām āsīt*
*kuva deṣṭráya tasthathuḥ* || 15 ||

Als ihr fuhrt, o Herren der Schönheit,
zu Sūryā hin, um als Erwählte zu agieren,
wo war euer eines Rad,
wo habt ihr für das Anzeigen gestanden? (A. KP.).

Bei der Strophe 15 des Sūryāsūkta handelt es sich um eine Frage. Der Fragende ist wahrscheinlich der Brautgeber Savitṛ. Ich denke, dass er sich mit seiner Frage der Bedeutung der Aussage zu vergewissern sucht, die Vāyu mit Strophe 14 getroffen hat. Konkret dürfte es um die Frage gehen, ob die Aśvins als Zwillinge oder für ihre Einheit Sūryā gewonnen haben, d. h. ob sie Sūryās Nachkommen auch oder aber ausschließlich für ihre Patrilinie beanspruchen. Savitṛ formuliert seine Frage mithilfe eines wagenbezogenen Bildes. Er erkundigt sich bei den Aśvins nach deren „einem Rad“. Damit ist sicherlich das einzeln laufende, dritte Rad an dem Streitwagen der Zwillinge gemeint. Dieses Rad symbolisiert meines Erachtens die *menschliche* Einheit der Aśvins. Es kommt immer vor den beiden nachlaufenden, die Dualität der Zwillinge repräsentierenden Rädern bei Sūryā an und gewinnt auf diese Weise unweigerlich das Rennen. Weiter fragt Savitṛ die Aśvins, wo auf ihrem Wagen sie für das „Anzeigen“ der Selbstwahl gestanden haben. Ich komme zu dem Schluss, dass die Formulierung die Frage danach impliziert, ob die Aśvins den vordersten Platz auf dem Wagen besetzt haben oder ob sie Soma, d. h. den Soma-Stängel aus dem Wassergefäß, auf diesen Platz gesetzt haben. Durch Darbringung dieses Soma in das Hochzeitsfeuer soll meiner Interpretation zufolge die Einheit der beiden Bräutigame hergestellt werden.

Manche IndologInnen stellen die Strophe 15 – meiner Analyse zufolge im Prinzip zutreffend – zur Brautwerbung oder Verlobung.[798] Vor dem Hintergrund

797 Ähnlich Kramrisch (1961: 116), O'Flaherty (1981: 272 Fn. 13).
798 Zu den Literaturverweisen siehe unten.

der verbreiteten Annahme, dass die Aśvins nur die Brautwerber seien, werden jedoch einige, recht umständliche Interpretationen erstellt. Haas (1862: 277) und Oldenberg (1889: 9) sowie auch Menski (1984: 229) entscheiden sich dagegen, diese Strophe zu deuten.

### *Pādas* 15ab: Hinfahren zu Sūryā

Mit den *pādas* 15ab definiert Savitṛ die Zeit, auf die sich seine Frage richtet. Dies ist die Zeit, „als ihr hinfuhrt" (*yád áyātam … úpa*). Diese Formulierung dürfte auf den *pāda* 14a Bezug nehmen: „Als ihr, o Aśvins, euch fragend fuhrt" (*yád … pṛchámānāv áyātam*). Es geht mithin um das in Strophe 14 thematisierte Suchen von Sūryās Brautzug. Mit dem Verb *úpa √yā* wird das Verb *√yā*, wie es in der weitgehend parallel formulierten Zeile 14ab gebraucht ist, wieder aufgegriffen. Durch Zufügung des Präverbs *úpa* wird meines Erachtens verdeutlicht, dass die Aśvins direkt vor die Selbstwählerin hinfahren, also den ausgemachten Treffort[799] auffinden, an dem Sūryā von ihrem Karren abgestiegen ist. Der Zweck dieses Hinfahrens wird nachdrücklich benannt: Die Aśvins leisten dieses Hinfahren, „um als Erwählte zu agieren" (*vareyám*), d. h. zu dem in Rede stehenden Zeitpunkt des Rituals wahrscheinlich: um Sūryā auf ihren Wagen aufsteigen zu lassen. Mit dem Pseudo-Infinitiv *vareyám* dürfte Savitṛ betonen, dass die Aśvins Sūryā *legitim* für sich beide bzw. für ihre Einheit gewonnen haben. Auch mit dem gebräuchlichen Epitheton[800] „Herren/Gatten der Schönheit" spielt Savitṛ offensichtlich auf den sich anbahnenden Gattenstatus der Aśvins an.

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich in dem an Indra gerichteten Lied RV 1.82. Ich denke, dass dieses Lied davon handelt, wie Indra eine Frau per Wagenfahrt – für sich – ersiegt.[801] Die Strophe 5 verwendet dabei das gleiche Verb wie der *pāda* 15b des Sūryāsūkta.

> RV 1.82.5:
> *yuktás te astu dákṣiṇa*
> *utá savyáḥ śatakrato* |

---

799 Das Verb *úpa √yā* wird mehrfach mit dem Richtungsakkusativ *niṣkṛtám*, „zum Treffort" gebraucht (siehe RV 9.78.1, 9.86.7/32), vgl. ferner *niṣkṛtám √yā* (RV 9.64.15), *úpa á √yā* (RV 1.2.6); *√i* (RV 8.80.7, 10.34.5), *abhi √i* (RV 9.93.2), *úpa √i* (RV 9.69.4), *ní √i* (RV 10.94.5); *ā √gam* (RV 3.58.9) und *ā √car* (RV 1.123.9).

800 Der Ausdruck *śubhas patī* zählt zu den gebräuchlichsten Epitheta der Aśvins. Er ist in unterschiedlichen Teilen des Ṛgveda belegt. Es handelt sich dabei wahrscheinlich um einen metaphorischen Ausdruck, der wesentlich besagen dürfte, dass die Aśvins von schöner Gestalt sind.

801 Jamison/Brereton (2014: 210) gehen dagegen von einer bereits bestehenden Ehe aus, wenn sie schreiben, dass „the poet is concerned to send the god directly back home to his 'dear wife' and further exhilaration".

*téna jāyáṁ úpa priyáṁ*
*mandānó yāhi̯y ándhaso*
*yójā ni̯úv indra te hárī* ||

Angeschirrt soll dein rechtes
und dein linkes [Zugtier] sein, du Ratreicher.
Damit sollst du hin zur lieben Frau[802]
fahren, von Soma berauscht.
– Anschirren will ich dir, o Indra, nun das Falbenpaar (A. KP.).

Die Sprecher fordern Indra auf, zur lieben Frau hinzufahren. Dabei dürfte es – wie im Sūryāsūkta – konkret um das Hinfahren zum ausgemachten Treffort gehen.[803] Weiter heißt es, Indra sei von Soma berauscht. Ich nehme an, dass damit der Soma gemeint ist, durch dessen Trunk Indra – wie die Aśvins bei Sūryās Selbstwahl – geschworen hat, der wahre Erzeuger der Nachkommen der betreffenden Frau zu sein; anders als die Aśvins trinkt Indra diesen Soma aber nicht erst am nächsten Tag, sondern sofort. Offenbar aus diesem Grund verkündet der letzte *pāda* des Liedes: „Von Pūṣan begleitet, o Keulenträger, hast du dich zusammen mit [deiner] Ehefrau (*patnī́*) berauscht“ (ebd. 6d).

Die Interpretation der *pādas* 15ab des Sūryāsūkta entscheidet sich im Wesentlichen mit der Deutung des Wortes *vareyám*. Weber (1862: 183) übersetzt dieses noch als Substantiv mit „Werbgeschäft“; damit meint er Sāyaṇa[804] folgend das Werben der Braut. Entsprechend übersetzen die meisten nachfolgenden IndologInnen *vareyám* mit „Werbung“[805] oder als Infinitiv „um zu freien/werben“.[806] Erst Renou (1967: 145) analysiert das Wort zutreffend als Denominativ – von *varā́* – und übersetzt entsprechend genau: „Quand vous étiez allés, ô maîtres de beauté, vers Surya en qualité de prétendants, …“ (Renou 1956: 84).[807] Allerdings versteht er der *communis opinio* entsprechend unter dem *varā́* den „Bewerber“. Mit der vorliegenden Arbeit kann ich dagegen wahrscheinlich machen, dass *varā́* konkret „Erwählter, Bräutigam“ bedeutet und entsprechend √*varey* „als

802 Zum Unterschied zwischen *jāyā́* „gebärfähige Frau“ und *patnī́* „(Haus-)Herrin“ siehe Strophe 38/39 des Sūryāsūkta.
803 Vergleichbar sagt RV 9.86.32 von Soma, „er geht als Gatte zum ausgemachten [Treffort] der Frauen“ (*pátir jánīnām úpa yāti niṣkṛtám*).
804 Weber (1862: 183) zitiert Sāyaṇa: *vareyaṃ varaṇīyāyāḥ sambandhinaṃ varair yācitavyaṃ vā savitāram.*
805 Siehe Ludwig (1876: 535), Graßmann (1877: 481), Griffith (1892: 269).
806 Siehe Geldner (1951,3: 269), Elizarenkova/Syrkin (1965: 185), Elizarenkova (1999: 221), Jamison/Brereton (2014: 1522), Walker (2015: 55).
807 Siehe auch O'Flaherty (1981: 268) „When you two husbands of beauty came as suitors for Sūryā“, und vgl. Wilson (1888: 225).

Erwählter agieren“. Auch RV 10.27.11d ist das Agieren als Erwählter zum Fortfahren der Braut gestellt, indem dort gefragt wird: „Welcher [Mann] wird eine [blinde Frau] fortfahren (*váhāte*) oder [auf andere Weise] bei ihr als Erwählter agieren (*vareyā́t*)?“

### *Pāda* 15c: Menschliche Einheit der Aśvins

Mit dem *pāda* 15c fragt Savitṛ die Aśvins, wo ihr „eines Rad“ (*ékaṃ cakrám*) war, als sie zu Sūryā hingefahren sind. Mit dem einen Rad ist sicherlich das dritte Rad an dem – wie der *pāda* 14b hervorhebt – dreirädrigen (*tricakrá*) Streitwagen der Aśvins gemeint, das einzeln vor den beiden Haupträdern läuft und das Ziel deshalb immer vor diesen erreicht. Die beiden Haupträder dürften die göttlichen Zwillinge symbolisieren und das einzelne Rad für deren *menschliche* Einheit stehen. Deshalb ist, so schlussfolgere ich, die Einheit der Zwillinge als eigentlicher Gewinner Sūryās angelegt.

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich in dem an die Aśvins gerichteten Lied RV 1.34.[808] Dieses Lied erhebt die „Dreiheit“ zum Charakteristikum[809] der Aśvins und nennt zentral Sūryās Aufsteigen auf den Wagen der Zwillinge (ebd. 5). Anschließend wird – ähnlich wie im *pāda* 15c des Sūryāsūkta – nach den Rädern am Wagen der Aśvins gefragt.

> RV 1.34.9:
> *kuva trī́ cakrā́ trivṛ́to ráthasya*
> *kuva tráyo vandhúro yé sánīḷāḥ* |
> *kadā́ yógo vājíno rā́sabhasya*
> *yéna yajñáṃ nāsatyopayāthā́ḥ* ||
>
> Wo [sind] die drei Räder des dreiteiligen Wagens,
> wo die drei Sitze, die aus dem gleichen Nest[810] stammen?
> Wann [erfolgt] die Schirrung des siegreichen Esels,
> mit dem ihr Nāsatyas zum Opfer hinfahrt? (A. KP.).

808 Zu diesem Lied siehe *pāda* 12d des Sūryāsūkta, wo RV 1.34.5 als Vergleichsstelle diskutiert wird.

809 Die Strophen 1–8 beginnen nahezu ausnahmslos mit dem Wort *trí*.

810 Der Begriff *sánīḷa* kann die Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen Altersgruppe – die die Zeit in der Sabhā zusammen absolviert hat – benennen (siehe Oberlies 2012: 153). Vergleichbar verweist bereits Geldner (1951,1: 42) auf *sánābhi*. Jamison/Brereton (2014: 140) sehen in dem „Nest“ dagegen den Wagenkasten.

Diese Strophe fragt nach den drei Rädern[811] am Wagen der Aśvins, den drei Sitzen[812] auf diesem und nach dem Esel.[813] Wahrscheinlich ist der Esel als drittes Zugtier *vor*[814] die beiden Pferde gespannt, die den Wagen der Zwillinge normalerweise allein ziehen. Der Wagen der Zwillinge wird also wahrscheinlich zur Erzählzeit des Liedes nur ausnahmsweise von einem Einhorn-Gespann gezogen. Ich denke, dass der Esel dabei genau wie das dritte Rad die Einheit der Aśvins verkörpert. Andere Belegstellen des Wortes *gardabhá/rā́sabha* lassen erkennen, dass die Einheit der göttlichen Zwillinge den Menschen zu Hilfe ist. RV 1.116.2 verkündet den Sieg des „Esels“ und die vorhergehende Strophe erklärt, dass die Aśvins Vimada helfen, indem sie die – selbstwählende – Frau, auf die dieser Mann Anspruch erhebt, für ihn herabfahren. Auch RV 3.53 handelt offenbar von einem anlässlich einer Selbstwahl ausgetragenem Wagenwettkampf.[815] Der Sprecher ersucht Indra und Parvata – wie sonst die Aśvins – um Hilfe bei diesem Wettkampf. Die Strophe 5 verkündet, der „siegreiche Esel“ sei ausgespannt, und die umgebenden Strophen sprechen von der – gewonnen – Frau; die Strophen 15 und 16 konkret von Sūryā. Mit der vorletzten Strophe stellt der Dichter fest, dass seine Schützlinge sich jedoch nicht helfen lassen: „Sie führen den Esel nicht vor die Pferde“ (ebd. 23d). Und mit der letzten Strophe benennt er nachdrücklich die Unfähigkeit der betreffenden Männer zum Wagenwettkampf (ebd. 24a).[816]

Die indologischen Übersetzungen des *pāda* 7d des Sūryāsūkta unterscheiden sich nicht wesentlich, denn der durchsichtige Satzbau und das gebräuchliche Vokabular lassen nur wenig übersetzerischen Spielraum. Es sind nur wenige Deutungsansätze publiziert. Manche Indologen sehen explizit von einem Deutungsversuch ab.[817] Ludwig (1883: 397) vermerkt nur, dass es sich beim *ékaṃ cakrám* um „das dritte, mystische, rad“ handelt. Renou (1956: 245 Fn. 22) baut diesen Vermerk aus: „[L]a troisième roue forme en même temps un élément caché, d’essence cosmique (roue du soleil nocturne?)“.[818] Anschlussfähig erklärt Gonda (1976: 75) unter Verweis auch auf die Strophen 15 f. des Sūryāsūkta, dass den beiden Aśvins die Zahl drei zugeordnet wurde, „when they were regarded

811 Zur Dreiheit der Räder am Wagen der Aśvins siehe RV 1.157.3, 1.118.2, 1.183.1, 10.41.1; am Wagen der Ṛbhus RV 4.36.1 und an Uṣas’ Wagen RV 8.58.3.

812 Zur Dreiheit der Sitze auf dem Wagen der Aśvins siehe RV 1.34.9, 1.47.2, 1.118.1 f., 1.157.3, 1.183.1, 7.69.2, 7.71.4, 8.22.5, 8.85.8 und auf Somas Wagen RV 9.62.17.

813 Auch RV 8.85.7 f. fordert die Aśvins auf, einen Esel vor ihren Wagen zu spannen und dann auf ihrem „dreisitzigen, dreiteiligen“ Wagen herzukommen.

814 RV 1.54.3 zufolge wird der Asura *vor* die beiden Falben gespannt.

815 Siehe RV 5.53.15/19 (besprochen bezüglich der *pādas* 7b und 12b des Sūryāsūkta).

816 Jamison/Brereton (2014: 540) übersetzen diesen *pāda* – inhaltlich überzeugend – als Frage: „Are *these* the sons of Bharata, Indra?“.

817 Siehe Haas (1862: 277), Menski (1984: 229).

818 Ebenso Elizarenkova (1999: 484), O’Flaherty (1981: 272 Fn. 14).

as a ‘complete whole’“, denn die Zahl drei ließe sich verstehen als „the higher synthesizing unity of which the other two – two other entities – are parts or individual aspects“ (ebd. 8).[819] Ansonsten ist Keßlers (2009: 201 f.) Interpretation zu beachten (siehe dazu Str. 16).

### *Pāda* 15d: Anzeigen des Anspruchs

Mit dem *pāda* 15d des Sūryāsūkta fragt Savitṛ die Aśvins, wo sie für das Anzeigen (*deṣṭrá*) standen (√*sthā*).[820] Ich denke, dass es bei dieser Frage darum geht, ob die Aśvins beim Fahren der Kreisbahn auf dem vorderen Platz ihres Wagens oder auf den hinteren beiden Plätzen gestanden haben, ob sie Sūryā also für ihre menschliche Einheit oder für ihre Dualität gewonnen haben.

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich in dem Lied RV 10.114. Dieses Lied verwendet – wie im Ṛgveda sonst nur das Sūryāsūkta – das Wort *deṣṭrá* und handelt meines Erachtens ebenfalls von einem hochzeitlichen Eidopfer.[821]

> RV 10.114.2ab:
> *tisró deṣṭrā́ya nírṛtīr úpāsate*
> *dīrghaśrúto ví hí jānánti váhnayaḥ* |
>
> Drei Nirṛtis haben sich für das Anzeigen dazugesetzt,
> denn sie kennen die weithin bekannten Fahrenden genau auseinander
> (A. KP.).

819 Bereits Bergaigne (1883: 123–128) behandelt „[l’]addition d’une unité“ zu einer bestehenden Gruppe. Den Zweck sieht er in der Einführung einer „notion d’un monde invisible“, einer gleichen Entität, „mais distingué des autres par une sorte de mystère dont il reste enveloppé“.

820 Vergleichbar verkündet RV 8.22.1, dass die Aśvins „für Sūryā [auf den Wagen] aufgestiegen sind“ (*á sūryā́yai tastháthuḥ*) – um die göttliche Selbstwählerin im Wagenwettkampf zu ersiegen. Mit *tastháthuḥ* wird dabei die gleiche, im Ṛgveda nicht noch einmal belegte Verbalform verwandt wie im *pāda* 15d des Sūryāsūkta. Weiter lässt sich der vorangestellte Dativ *sūryā́yai* dem im Sūryāsūkta verwendeten Dativ *deṣṭrā́ya* vergleichen.

821 Dagegen ist Geldner (1951,3: 337) der Ansicht, dass es sich bei diesem Lied um eine „[m]ystische Darstellung und Umdeutung des Opfers“ handelt – „whose mysteries“, so Jamison/Brereton (2014: 1581), „unfortunately remain for the most part unsolved“. Die Kernaussage sehen Jamison/Brereton (ebd.) darin, „that insight and its verbal product, poetry, have the power to give shape and multiplicity to the perceptible world“.

Diese Zeile spricht von den drei Nirṛtis.[822] Bei Nirṛti handelt es sich um die Göttin des Verderbens, konkret verstehe ich sie als die personifizierte Meineidstrafe.[823] Diese Göttin sitzt in dreifacher Form – d. h. in Form von drei möglichen Strafen[824] – beim „Anzeigen" dabei. Auch hier ist mit dem Anzeigen wahrscheinlich die Position gemeint, die die im zweiten *pāda* genannten Fahrenden auf dem Wagen einnehmen. Und auch hier dürfte es um die Frage von Dualität und angestrebter Einheit der Abstammung gehen, denn die nachfolgenden Strophen verkünden, es hätten sich „auf der" als „junge Frau" bezeichneten Vedi „zwei gut beflügelte Bullen niedergelassen" (ebd. 3), aus denen dann *einer* wird (ebd. 5).

Die indologischen Übersetzungen des *pāda* 15d des Sūryāsūkta unterscheiden sich bezüglich des Wortes *deṣṭrá* voneinander. Weber (1862: 183) vermutet darin die „Brautschau (?)". Ludwig (1876: 535) übersetzt „Weisung"[825] und erklärt unter Verweis auf Sāyaṇa,[826] der *deṣṭrā́ya* mit *dānāya* erklärt, „wol zur Übername der braut" (ebd. 1883: 397). Graßmann (1877: 481) zufolge geht es um die Frage, ob die Aśvins sich ihrer „Zusage treu [zeigen]", d. h. wohl ihrer Zusage, Sūryā zu ehelichen. Geldner (1951,3: 269) meint – durchaus anschlussfähig –, dass das Anweisen von Sūryās Platz gemeint ist, also die Frage, wo die Aśvins „auf dem Wagen [standen], um für Sūryā den dritten Platz freizulassen?" Renou (1956: 84) bezieht das Anweisen auf den Weg. Dazu erklärt O'Flaherty (1981: 272 Fn. 15) es könne „[t]he path to the secret sun in heaven, or the path to the groom's house" gemeint sein. Jamison (1996: 222 f.) macht einen Vorschlag, der auf den Anweisungen der Gṛhyasūtras aufbaut. Sie ist der Ansicht, dass das „pointing out" der Aśvins den nach Osten bzw. Westen gerichteten Positionen entspricht, in denen sich Śāṅkhāyana-Gṛhyasūtra (1.6.2–4) zufolge die am Haus des Brautgebers ankommenden Brautwerber aufstellen, um die Braut zu werben.

### Strophe 16: Bestätigung des ekstatischen Berichts

*duvé te cakré sūriye*
*brahmáṇa ṛtuthā́ viduḥ* |
*áthāikaṃ cakráṃ yád gúhā*
*tád addhātáya íd viduḥ* || 16 ||

822 Geldner (1951,3: 337) sieht in den drei Nirṛtis „Sonnenuntergang, Verlöschen des Feuers, Aufhören des Windes".
823 Siehe Vergleichstextstelle zu den *pādas* 2cd des Sūryāsūkta.
824 Vgl. RV 1.24.13, wo es von Śunaḥśepa heißt, er sei – zur Strafe – an drei Blöcke gebunden.
825 Ähnlich übersetzt Griffith (1892: 269) „for the sire's command", also „to receive Savitar's invitation to take part in the bridal procession".
826 Auch Wilson (1888: 225) folgt Sāyaṇa und übersetzt „to the giver-away".

> Deine zwei Räder, o Sūryā,
> haben die Priester der richtigen Zeit gemäß erkannt.
> Und das eine Rad, welches im Verborgenen [ist],
> das haben die wahrhaft Gewissheit Schaffenden erkannt (A. KP.).

Die Strophe 16 des Sūryāsūkta richtet sich an Sūryā und bildet wahrscheinlich die Worte der Aśvins ab. Ich denke, dass die Zwillingsgötter mit diesen Worten – an Sūryā gerichtet – die Frage beantworten, die Savitṛ ihnen mit der vorhergehenden Strophe gestellt hat. Indem sie von den zwei sichtbaren Rädern und dem einem verborgenen Rad an Sūryās Karren sprechen, greifen sie das von Savitṛ gebrauchte Bild von den zwei plus ein Rädern an ihrem dreirädrigen Wagen auf. Die Aśvins scheinen vordergründig Sūryā und hintergründig Savitṛ auf diese Weise zu versichern, dass die Vāyus als Priester die zwei Räder an Sūryās Karren richtig erkannt haben, d. h. dass die Aśvins wahrhaftig die Väter von Sūryās Nachkommenschaft sind und Sūryā wirklich gewonnen haben. Gleichfalls sei das eine, verborgene Rad von den Gandharvas als den übergeordneten Priestern richtig erkannt worden. Ich komme zu dem Schluss, dass dieses eine Rad auf die per Eidopfer zu etablierende, ausschließliche Zugehörigkeit des ungeborenen Kindes zur Patrilinie seines Vaters verweist.

Einige IndologInnen sehen in der Strophe 16 – meines Erachtens zu Recht – Brautwerbung oder Verlobung thematisiert.[827] Da zumeist jedoch angenommen wird, dass die Aśvins nur die Brautwerber sind, ergeben sich mehrere Interpretationen, die am Text nicht gut nachvollziehbar sind. Stattdessen sehen andere Indologen von einer Interpretation dieser Strophe ganz ab.[828]

### *Pādas* 16ab: Erkennen der Erzeuger

Mit den *pādas* 16ab des Sūryāsūkta verkünden die Aśvins, dass die Priester Sūryās zwei Räder, d. h. die zwei Räder an Sūryās Karren,[829] „entsprechend der richtigen Zeit“ (*ṛtuthā́*) erkannt haben (*brahmā́ṇaḥ … viduḥ*). Diese beiden Räder sind meiner Analyse zufolge den Aśvins zugeordnet und symbolisieren die – bisher – bilineare Abstammung von Sūryās ungeborenem Kind. Mit den Priestern sind sicherlich dieselben Personen gemeint wie in der dritten Strophe des Sūryāsūkta. Dort heißt es, dass diese Priester Soma erkannt haben (*brahmā́ṇo vidúḥ*, 3c), d. h. meiner Interpretation zufolge, dass sie die Aśvins als wahre Erzeuger von Sūryās Nachkommenschaft ‚in‘ dem Soma-Saft gefunden haben. Mit dem *pāda* 16b

827 Zu den Literaturverweisen siehe unten.
828 Siehe Haas (1862: 277), Oldenberg (1889: 9), Menski (1984: 229).
829 Der vedische Last- oder Reisekarren (*ánas*) verfügt im Gegensatz zum Streitwagen (*rátha*) über nur zwei Räder (siehe meine Ausführungen zu *pāda* 11c und 12a des Sūryāsūkta).

betonen die Aśvins, dass die Vāyus sie „entsprechend der richtigen Zeit“ (*ṛtuthā́*)[830] erkannt haben. Ich nehme an, dass die richtige, d. h. die der Wahrheit entsprechende, Zeit auf den Zeitpunkt der Zeugung des Kindes verweist.

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich in dem Lied RV 10.40. Dieses Lied richtet sich an die Aśvins. Ich denke, dass es sich um die Bitte einer schwangeren Frau handelt, deren (Ehe-)Mann verstorben ist.[831] Diese Frau fragt die Aśvins: „Wer nimmt euch zu sich aufs Schlaflager wie die Witwe[832] den jüngeren Bruder ihres [verstorbenen] Ehemannes?“ (ebd. 2c),[833] und preist die Aśvins für die Hilfe, die sie vormals dem ihnen Genüge Tuenden und der Witwe haben zukommen lassen (ebd. 8b). Die vierte Strophe verwendet – wie der *pāda* 16b des Sūryāsūkta – das Wort *ṛtuthā́*.

RV 10.40.4:
*yuvā́m mṛgéva vāraṇā́ mṛgaṇyávo*
*doṣā́ vástor havíṣā ní hvayāmahe |*
*yuvā́ṃ hótrām ṛtuthā́ júhvate nar$_{āi}$ā-*
*ṣaṃ jánāya vahathaḥ śubhas patī ||*

Euch beide wie die Wildjäger zwei ungestüme Wildtiere
rufen wir nachts und morgens mit Opfern herab.
Ihr Herren [fahrt] für den, der das Opfer der richtigen Zeit entsprechend darbringt;
ihr fahrt den Speisegenuß für den Menschen, ihr (Ehe-)Herren der Schönheit (A. KP.).

Diese Strophe vergleicht die Aśvins mit Wildtieren (*mṛgá*) – wie sie meiner Interpretation zufolge anlässlich des hochzeitlichen Eidopfers dargebracht werden –, und versichert, dass die Zwillingsgötter einem Mann, der das Opfer der richtigen Zeit entsprechend darbringt, Hilfe zukommen lassen werden. Wie im Sūryāsūkta kann es dabei um den Zeitabstand zwischen Zeugung und Geburt des ersten Nachkommen gehen. Es heißt, wenn das Opfer – d. h. meines Erachtens das hochzeitliche Eidopfer – der richtigen Zeit entsprechend dargebracht wurde, werden die Aśvins die Speisefülle für den Opferherrn fahren

830 Zu anderen Deutungen des Wortes *ṛtuthā́* siehe unten.
831 Das „Kernstück des Liedes“ findet sich Geldner (1951,3: 193) zufolge in der „Bitte der ledigen Ghoṣā um einen Mann ([Str.] 5–12)“. Jamison/Brereton (2014: 1441–1443) äußern sich konkreter. Sie sind der Ansicht, dass es um einen Svayaṃvara (Jamison) oder um das Atirātra-Ritual (Brereton) geht.
832 Außerhalb des Liedes RV 10.40 ist der Begriff *vidhávā* nur RV 4.18.12 und 10.18.7 (*avidhavā́*) belegt.
833 Zu RV 10.40.2 siehe *pāda* 46cd des Sūryāsūkta.

(√*vah*). Damit kann gemeint sein, dass die Aśvins sich zum Opferherrn vereinigen und diesem so die Selbstwählerin, die sie ersiegt haben, zu eigen machen und zufahren werden.

Die indologischen Übersetzungen des *pāda* 16a des Sūryāsūkta unterscheiden sich an erster Stelle bezüglich des Wortes *ṛtuthā́* voneinander. Es wird zumeist mit „nach der Zeit“ (Weber 1862: 183) oder „der Wahrheit gemäss“ (Graßmann 1877: 481) übersetzt.[834] Mayrhofer (EWA s. v. *ṛtú*) integriert diese Ansätze, indem er *ṛtuthā́* mit „regelrecht, gehörig, zur rechten Zeit“ übersetzt. Üblicherweise wird *ṛtú* mit dem Menstruationszyklus in Verbindung gebracht.[835] Ich komme dagegen zu dem Schluss, dass es vielmehr um den zeitlichen Abstand von Zeugung und Geburt geht (siehe oben). Zu den verschiedenen, indologischen Deutungen der beiden Räder Sūryās siehe meine Anmerkungen zum folgenden *pāda*.

### *Pāda* 16c: Sūryās ungeborenes Kind

Der *pāda* 16c des Sūryāsūkta spricht von dem einen Rad, welches im Versteck ist (*gúhā*). Damit kann ein nicht sichtbares, drittes Rad am zweirädrigen Karren der göttlichen Selbstwählerin gemeint sein. Ich denke, dass dieses dritte Rad mit dem in *pāda* 15c genannten, einzeln laufenden Rad am Wagen der Aśvins korrespondiert und die per Eidopfer zu etablierende ausschließliche Zugehörigkeit des ungeborenen Kindes der Selbstwählerin zur Patrilinie seines Vaters symbolisiert. Diese Zugehörigkeit ist zunächst „versteckt“; sie wird erst sichtbar, wenn das Kind aufgewachsen ist und idealerweise die Gesichtszüge und Gestalt seines Vaters zeigt und folglich zu Recht dessen Namen trägt.

Der Ṛgveda bietet viele erklärungskräftige Vergleichsstellen. Die meisten Belegstellen von √*guh* und *gúhā* handeln von einem Kind im Versteck, von Agni im Versteck, von Soma im Versteck oder den Kühen im Versteck.[836] In allen Fällen scheint es dabei um die grundsätzliche Ungewissheit von Vaterschaft zu gehen. Besonders kompakt ist der Zusammenhang in einem Lied des neunten Maṇḍala formuliert.

---

834 Zu „Zeit“ siehe auch Ludwig (1876: 535), zu „season“ Wilson (1888: 225 f.), Griffith (1892: 269), Jamison/Brereton (2014: 1522); zu „Wahrheit“ und vergleichbaren Formulierungen siehe auch Geldner (1951,3: 269), Renou (1967: 145), Elizarenkova/Syrkin (1965: 185), Elizarenkova (1999: 221), Walker (2015: 51); Renou (1956: 84) „comme il est de règle“, O’Flaherty (1981: 268) „in their measured rounds“, Keßler (2009: 221) „Glied für Glied“, Jamison (2024: *ad loc.*) „in their succession“.

835 Siehe Mayrhofer (EWA s. v.), Slaje (1995).

836 Siehe unter anderem RV 1.141.3, 1.167.3, 3.1.9/14, 3.5.10 f., 3.39.6, 4.5.8 f., 10.68.7, 10.124.2.

RV 9.68.5:
*sáṃ dákṣeṇa mánasā jāyate kavír*
*ṛtásya gárbho níhito yamā́ paráḥ* |
*yúnā ha sántā prathamáṃ ví jajñatur*
*gúhā hitáṃ jánima némam údyatam* ||

Zusammen mit dem rechten Sinn wird der Seher geboren.
Der Wahrheit Kind ist fern von den Zwillingen platziert.
Als Jüngling haben sie ihn zuerst erkannt.
Im Verborgenen ist die [eine] Geburt platziert, die andere [ist] die dargebrachte (A. KP.).

Ich denke, dass diese Strophe von dem Soma handelt, der als hochzeitliches Eidopfer dargebracht wird; er repräsentiert das noch ungeborene Kind.[837] Mit den Worten, dass dieses Kind fern von den Zwillingen platziert sei, dürfte der Dichter sich gegen eine Beibehaltung der bilinearen Abstammung wenden. Die zweite Zeile scheint zu kommunizieren, dass die Wahrheit über die Vaterschaft ohne priesterliches Zutun erst zu erkennen ist, wenn das Kind zum Jüngling geworden ist. Wenn Soma jedoch als Eidopfer dargebracht wird, dann wird die unilineare Abstammung unmittelbar etabliert.

Die indologischen Übersetzungen des *pāda* 16c des Sūryāsūkta unterscheiden sich nicht nennenswert. In der Deutung gibt es jedoch verschiedene Ansätze. Weber (1862: 183) vermutet in den beiden Rädern Sūryās, „die beiden Sonnenläufe“. Dass ihm die Bedeutung des dritten Rades dagegen „unklar“ bleibt, sieht er darin begründet, dass diese Bedeutung auch „dem Dichter selbst [unklar] zu sein scheint“ (ebd.). Andere Indologen schließen dagegen an Sāyaṇas Deutung an, der zufolge es sich bei den beiden Rädern um Sonne und Mond,[838] bei dem einen Rad um das Jahr handelt.[839] Andere IndologInnen sind der Ansicht, dass Sūryās drei Räder mit dem Wagen der Aśvins zu tun haben.[840] Unter diesen schreibt Keßler durchaus anschlussfähig:

837 Jamison/Brereton (2014: 1299) sind dagegen der Ansicht, dass es um „the difference between the ritual soma of the first two verses and the cosmic one of verses 3–4“ geht. Geldner (1951,3: 58) verweist auf die Erzählung von den Aśvins und Dadhyañc.
838 Siehe Jamison (2024: *ad loc.*).
839 Siehe Wilson (1888: 226 Fn. 1), der jedoch vermutet, dass „[t]he whole passage (especially verse 13) seems to refer to some astronomical fact, theory or myth, which it [*sic!*] is difficult to trace“; vgl. Griffith (1892: 269), dem zufolge Himmel und Erde oder auch Tag und Nacht sowie das Jahr gemeint sind.
840 Siehe Ludwig (1883: 397), Geldner (1951,3: 269), Gonda (1976: 75 f.), Keßler (2009: 220 f.), Walker (2015: 51).

> Hier [*scil.* Str. 6–16] sind auf kunstvolle Weise zwei dichterische Motive miteinander vermengt. Und auf dieser allegorischen Ebene lässt sich ein Fortschreiten der Handlung feststellen. Sūryā wird sukzessive mit ihrem Lastkarren identifiziert. Dieser Prozess findet in Strophe 16 seinen Höhepunkt und Abschluss: […]. Hier bekommt Sūryā als Lastkarren zu ihren zwei Rädern ein drittes dazu. Sie wird gewissermaßen eins mit dem dreirädrigen Streitwagen ihrer Brautwerber, der Aśvins (Keßler 2009: 220 f.).

Walker (2015: 51) kommt zu einem vergleichbaren Schluss: „The three-wheeled chariot belongs to the Aśvins ([…]14ab), but now Sūryā owns it too ([…]16a)."

### *Pāda* 16d: Erkennen der wahren Zugehörigkeit

Der *pāda* 16d des Sūryāsūkta verkündet, dass die „Gewissheit Schaffenden" (*addhātí*) „das" (*tád*) erkannt haben. Ich denke, dass damit gemeint ist, dass die Priester das verborgene Rad an Sūryās Karren in ihrer Vision von Sūryās Selbstwahl erkannt haben (*viduḥ*). Das verborgene Rad an Sūryās Karren symbolisiert meines Erachtens die wahre Zugehörigkeit des noch ungeborenen Kindes zu der Patrilinie seiner Erzeuger. Diese Wahrheit können offenbar nur die „Gewissheit schaffenden" Priester – das sind wahrscheinlich die Gandharvas – sehen. Ihnen obliegt es meiner Interpretation zufolge auch, diese Wahrheit anschließend per Eidopfer zur Wirklichkeit machen.

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle zum *pāda* 16d des Sūryāsūkta findet sich in dem Lied RV 3.54. Dieses Lied richtet sich an verschiedene Gottesgestalten. Hier wird das Adverb *addhā́*, „sicher, gewiss, bekannt, in Wahrheit" (EWA s. v.) gebraucht, von dem sich das nur im Sūryāsūkta belegte Wort *addhātí* ableitet.

> RV 3.54.5:
> *kó addhā́ veda ká ihá prá vocad*
> *devā́ṁ́ áchā pathíyā kā́ sám eti |*
> *dádṛśra eṣām avamā́ sádāṃsi*
> *páreṣu yā́ gúhíyeṣu vratéṣu ||*
>
> Wer weiß es gewiss, wer verkündet es hier?
> Welcher Weg geht ganz bis hin zu den Göttern?
> Gesehen haben sie dieser [Götter] untersten Sitze,
> die zu den fernsten, verborgen Geboten [führen] (A. KP.).

Mit dieser Strophe stellt der Dichter die Frage nach visuell gesichertem Wissen um den Weg zu den Göttern.[841] Er verkündet, dass „sie“, also die in der vorhergehenden Strophe genannten Wahrheitssprecher (*satyavā́c*), die untersten Sitze der Götter „gesehen haben“, also über entsprechend gesichertes Wissen verfügen.[842] Durch dieses Wissen können sie auf die fernsten, Gebote schließen, obwohl diese – wie Sūryās einzelnes, im Verborgenen (*gúhā*) laufendes Rad – verborgen (*gúhya*) sind.[843]

Die indologischen Übersetzungen des *pāda* 16d des Sūryāsūkta unterscheiden sich nicht wesentlich. Es besteht Einigkeit, dass es sich bei den *addhātí*s um Personen handelt, die Zugang zu höherem Wissen haben.[844] Eine Verbindung zu den Gandharvas ist bisher noch nicht in Betracht gezogen worden, obgleich unter anderem RV 10.123.4d[845] nahelegt, dass der Gandharva über besonderes Wissen verfügt. Es heißt dort, „der Gandharva hat die unsterblichen Namen gefunden“. Damit ist meines Erachtens gemeint, dass der Gandharva die patrilineare Zugehörigkeit des ungeborenen Kindes erkannt hat.

### Strophe 17: Austritt aus der Ekstase

*sūr̥yā́yai devébhi̯yo*
*mitrā́ya váruṇāya ca* |
*yé bhūtásya prácetasa*
*idáṃ tébhyo ’karaṃ námaḥ* || 17 ||

Sūryā, den zum Himmel gehörigen [Göttern],
Mitra und Varuṇa;
ihnen, die auf das Gewordene aufmerksam [sind],
habe ich soeben diese Ehrerweisung gemacht (A. KP.).

841 Mit identischer Formulierung stellt der Dichter RV 10.129.6 die Frage nach visuell gesichertem Wissen um den Ursprung allen Seins. Er fragt, wer diesen Ursprung gewiss kennt (*kó addhā́ veda*). Vgl. Jamison/Brereton (2014: 540), denen zufolge es sich in der oben zitierten Strophe um „speculation on the nature of things and unanswered questions about cosmic matters“ handelt.

842 Einen weniger zuversichtlichen Unterschied zwischen visuell gesichertem und erschlossenem Wissen macht RV 10.111.7. Der Dichter verkündet, dass niemand visuell gesichertes Wissen darüber besitze (*nákir addhā́ nú veda*), ob die Sonne tatsächlich erneut aufgehen wird, bevor sie nicht sichtbar geworden ist (*dádr̥śe … ná*).

843 Von den gleichen oder sogar denselben verborgenen Geboten spricht die Strophe RV 10.114.2 (zitiert bezüglich *pāda* 15d und 47cd des Sūryāsūkta).

844 Siehe insbesondere Oldenberg (1912: 288), dem zufolge „es Funktion der *addhātí* [zu sein scheint], Verborgenstes zu wissen“; siehe auch Jamison (2024 *ad loc.*).

845 Diese Strophe bespreche ich als Vergleichstextstelle zu *pāda* 32a des Sūryāsūkta.

Die Strophe 17 des Sūryāsūkta ist wahrscheinlich als Vāyus Rede konzipiert. Ich komme zu dem Analyseergebnis, dass er mit diesen Worten formal aus seiner Ekstase heraustritt. Meiner Interpretation zufolge hat Vāyu in der Ekstase, die er durch Konsumption des ersten Soma-Teils herbeigeführt hat, den mit den Strophen 6–14 formulierten Bericht gesprochen. Diesen Bericht bezeichnet er nun als Ehrung von Sūryā, den zum Himmel gehörigen Göttern sowie Mitra und Varuṇa. Indem er Sūryā zusammen mit den himmlischen Göttern nennt und diese implizit den Ādityas gegenüberstellt, verweist Vāyu – so scheint mir – auf den anstehenden Wechsel der asurischen Selbstwählerin von der Brautgeber- zur Brautnehmerpartei, d. h. von den Asuras zu den Devas.

Weber (1862: 178) sieht in der Strophe 17 einen Nachtrag zum „Sūryā-Lied“, von dem er annimmt, dass es anders als der Rest des Liedes von Sūryās Hochzeit handelt. Andere IndologInnen konzeptualisieren die Strophe 17 explizit als den Abschluss dieses Liedteils.[846] Im weiteren Sinn kann ich mit der vorliegenden Arbeit an diese Deutung sowie an die Arbeiten, die in diesem ersten Teil des Sūryāsūkta die Brautwerbung und/oder Verlobung der Göttin thematisiert sehen,[847] anschließen.

### *Pāda* 17a: Sūryā und die zum Himmel gehörigen Götter

Der *pāda* 17a nennt Sūryā und die zum Himmel gehörigen Götter (*devá*). Ich verstehe diese Zusammenstellung als Verweis darauf, dass der eigentliche Transfer der Selbstwählerin ansteht, denn Sūryā ist offenbar den Asuras zugeordnet: Sie ist die Tochter des „asurischen“[848] Sonnengottes Sūrya, der als Auge des Himmels letztlich identisch mit dem Himmelsgott Dyaus – dem Asura – zu sein scheint. Savitṛ, der sich als Nachtvariante des Sonnengottes verstehen lässt und im Sūryāsūkta zudem als Brautgeber auftritt, wird bisweilen sogar direkt als Asura bezeichnet.[849] Ich schlussfolgere, dass die asurische Sūryā im Begriff ist, zu den Aśvins, also den himmlischen (*devá*) Brautnehmern überzuwechseln.

---

846 Siehe Graßmann (1877: 481), Oldenberg (1912: 286), Hillebrandt (1913: 116), Geldner (1951,3: 267), Renou (1956: 245 Fn. 24), Jamison/Brereton (2014: 1520). Allerdings vermerkt Jamison (2024: *ad loc.*), dass die Strophe 17, wenn es sich bei dieser tatsächlich um ein „final summary“ handelt, ihrer Ansicht nach den inhaltlichen Zusammenhang von Str. 16 und 18–19 stört. Menski (1984: 229) zeigt sich dagegen überzeugt, dass sogar auch die Strophen 18–22 zu dem „account of the celestial wedding“ zu zählen seien.

847 Siehe Keßler (2009: 221), Oberlies (2012: 289).

848 Sūrya wird zu den *devá*-Göttern gezählt (siehe z. B. RV 1.50.8), aber RV 8.101.12 bezeichnet ihn als den „Asurischen“ (*asuryà*), der den Vortritt unter den Devas hat.

849 Siehe RV 1.35.7, 4.53.1.

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich in dem Lied RV 1.167.[850] Dieses Lied richtet sich an die Maruts und handelt von deren Verbindung mit der Selbstwählerin Rodasī, wohl dem personifizierten Blitz. Die Strophe 5 charakterisiert Rodasī als „Asurische".

> RV 1.167.5:
> *jóṣad yád īm asurīyā sacádhyai*
> *víṣitastukā rodasī́ nṛmáṇāḥ |*
> *á́ sūrīyéva vidható ráthaṃ gāt*
> *tveṣápratīkā nábhaso nā́é- ītyā́ ||*
>
> Wird die Asurische überhaupt Gefallen finden, ihnen zu folgen,
> die mannhaft gesinnte Rodasī mit dem aufgelösten Schopf,
> (so) kommt sie zum Streitwagen, wie Sūryā (zu dem) eines Verehrenden,
> mit funkelndem Gesicht wie das Ziehen einer Wolke (Witzel/Gotō 2007: 311).

Die „asurische"[851] Rodasī wird in dieser Strophe explizit mit Sūryā verglichen. Der Dichter fragt sich, ob sie zum Wagen der sich um sie bewerbenden Maruts kommen wird wie Sūryā zum Wagen ihres Verehrers gekommen ist. Ich denke, dass damit gemeint ist, dass sie sich ihre Bräutigame auf die gleiche Weise erwählt wie Sūryā, deren „eines Rad" dem *pāda* 16c des Sūryāsūkta zufolge „im Versteck" ist. Auch Rodasī „wandelt", wie es in der dritten Strophe des in Rede stehenden Liedes heißt, „im Versteck (*gúhā*) wie eine menschliche Maid" (ebd. 3c).[852] Ich nehme an, dass sie die Maruts erwählt wie Sūryā die Aśvins erwählt hat, bevor die Maruts, wie die fünfte Strophe verkündet, sie auf ihren Wagen aufsteigen lassen.

In der indologischen Literatur zum Sūryāsūkta wird die Nennung von Sūryā und den Devas in *pāda* 17a nicht auf die Opposition zwischen Asuras und Devas bezogen und in der indologischen Literatur zum Verhältnis von Asuras und Devas wird das Sūryāsūkta nicht berücksichtigt, weil der Begriff *ásura* in diesem Lied nicht gebraucht wird. Zu dem Verhältnis von Asuras und Devas gibt es in der Indologie unterschiedliche Auffassungen.[853] Es geht dabei im Wesentlichen darum,

850 Die *pādas* 5cd dieses Liedes bespreche ich als Vergleichsstelle zu *pāda* 6d des Sūryāsūkta.

851 Siehe auch RV 1.168.7.

852 Dagegen bezieht Geldner (1951,1: 243 Fn. 1) diesen *pāda* offenbar auf illegitime Sexualbeziehungen, indem er anmerkt: „Wie eine menschliche Frau heimlich mit anderen Männern geht", ähnlich Jamison/Brereton (2014: 364 f.).

853 Hale (1986: 1–37) listet die bis dahin präsentierten, indologischen Interpretationen des Begriffes *ásura*.

die variable Natur dieser Begriffe zu erklären.[854] Viele Gottesgestalten werden im Ṛgveda mal als Asura und mal als Deva bezeichnet. Oldenberg ([2]1917: 158–161) sieht in den Asuras die Besitzer „geheimer, übernatürlicher Macht" (*māyá*), welche göttlich sein können, aber auch feindlich gesinnt. Vergleichbar argumentiert Hale (1986: 85 f.), dass *ásura* im Ṛgveda „lord" bedeutet und sowohl auf Götter als auch auf Menschen bezogen werden kann. Daran schließen Brereton/Jamison (2020: 66–68) an. Sie betonen, dass es die aus späteren Texten bekannte Gegnerschaft zwischen Asuras und Devas im Ṛgveda noch nicht gibt; nur in der jüngsten Schicht sei sie greifbar. Kuiper (1975) bietet dagegen eine kosmogonische Interpretation. Er ordnet die Asuras der primordialen Schöpfung einer aus Wasser bestehenden Welt zu. In einer zweiten Schöpfungsstufe habe Indra als Anführer der Devas diese Wasser befreit und Himmel und Erde auseinandergestemmt. Von da an sind die Devas dem Himmel, die Asuras der Erde zugeordnet. Oberlies (2012: 94–100) schließt an Kuipers Arbeit an und interpretiert die Abfolge von Asuras und Devas weiter als gewaltsame Herrschaftssukzession. Der vormals herrschende Gott ist der Asura Dyaus, Indras Vater. Ihn überkommt der neue Gott im Prozess der Weltschöpfung. „[D]ie sich ablösenden Herrscher entstammten als Vater und Sohn *einer* Familie, der Götterfamilie, und repräsentieren als aufeinanderfolgende Generationen zwei Götterklassen" (ebd. 100). An diese Interpretation schließe ich mit der vorliegenden Arbeit an. Indras Vater Dyaus, der Asura,[855] ist auch Uṣas' Vater. Aus diesem Grund dürfte es, wenn Indra sich um Uṣas bewirbt,[856] um die sukzessionsähnliche Ersetzung des Brautgebers durch den Brautnehmer gehen, die in diesem Fall mit der familieninternen Herrschaftssukzession zusammenfallen würde. Möglicherweise lässt sich über diese Ebene erklären, warum manche Gottesgestalten im Ṛgveda zuweilen als *devá* und zuweilen als *ásura* charakterisiert werden.

### *Pāda* 17b: Mitra und Varuṇa

Der *pāda* 17b nennt Mitra und Varuṇa. Die Tatsache, dass diese beiden Ādityas gesonderte Erwähnung finden, lässt darauf schließen, dass sie weder ohne Weiteres zu den Asuras noch zu den im vorhergehenden *pāda* genannten, himmlischen Göttern (*devá*) gezählt werden können. Sie gehören vielmehr – wie die unten zitierte Strophe explizit macht – zu beiden Gruppen[857] – vielleicht, weil

854 Diese Variabilität zeigt sich auch darin, dass Zarathustra Ahura Mazdā als Hochgott den Daēuuas gegenüberstellt; wahrscheinlich war eine entsprechende Gliederung bereits der indoiranischen Religion eigen (siehe dazu Oberlies 2012: 63–65).

855 Zu Dyaus als *ásura* siehe RV 1.131.1, 3.53.7, 10.10.2, 10.67.2.

856 Zu Indras Werbung um Uṣas, die meines Erachtens in dem bekannten Streit der beiden endet, siehe die Vergleichsstelle zu *pāda* 3b des Sūryāsūkta.

857 Zu Varuṇa als *ásura* siehe RV 1.24.14, 1.151.4, 2.27.10, 2.28.7, 8.42.1, 10.132.4; zu Mitra-Varuṇa RV 7.36.2, 7.65.2, 8.25.4; zu den Ādityas RV 8.27.20. Zu Varuṇa als *devá* siehe z. B. RV 1.25.1/14, 2.28.2, zu Mitra Aryaman und Varuṇa als *devá* z. B. RV 1.186.2.

sie zwischen Asuras und Devas vermitteln, zwischen Gebern und Nehmern. Ich denke, dass Mitra und Varuṇa konkret den Transfer der Selbstwählerin und dann die Gabenbeziehungen überwachen, die zwischen den Brautgebern und den Brautnehmern entstehen, denn diese Vermittlung fällt genuin in den Aufgabenbereich der Ādityas. Ihre verschiedenen Aufgaben decken den Bereich der Überwachung der Einhaltung gesellschaftlicher Regeln ab.

Die folgende Strophe macht die doppelte Zugehörigkeit der Ādityas explizit.

> RV 7.65.2:
> *tá hí devā́nām ásurā tā́v aryā́*
> *tá naḥ kṣitī́ḥ karatam ūrjáyantīḥ |*
> *aśyáma mitrāvaruṇā vayáṃ vāṃ*
> *dyā́vā ca yátra pīpáyann áhā ca ||*
>
> Denn die [sind] die Asuras unter den Devas, die beiden Herren.
> Als die mögt ihr unsere Wohnsitze saftreich machen.
> Wir möchten euch, Mitra und Varuṇa, erreichen,
> bei denen Himmel und Erde anschwellen werden und die Tage
> (A. KP.).

Ich denke, dass diese Strophe auf den von Mitra und Varuṇa überwachten Eid anspielt.[858] Das im letzten *pāda* genannte Anschwellen von Himmel und Erde dürfte auf das Anschwellen des Soma-Eidtrunkes Bezug nehmen, wie dies meiner Interpretation zufolge im *pāda* 5d des Sūryāsūkta thematisiert wird. Dort wird der erste Teil des Soma-Trunkes von Vāyu abgetrunken und durch Milch wieder „angeschwellt". Und zumindest ersteres wird auch in der fünften Strophe des in Rede stehenden Liedes erwähnt.[859]

In der indologischen Literatur zum Sūryāsūkta wird der Nennung von Mitra und Varuṇa im *pāda* 17b kaum gesonderte Aufmerksamkeit gewidmet. Allein Renou (1956: 245 Fn. 23) merkt an, dass es sich bei ihnen um „dieux de la souveraineté" handelt. Die Frage der Zugehörigkeit der Ādityas wird in der mit dem Verhältnis von Asuras und Devas beschäftigten Sekundärliteratur jedoch zentral diskutiert. Kuiper (1975: 113) sieht in Varuṇa den eigentlichen Asura; im zweiten Schöpfungsstadium sei er – wie Agni und Soma – von den Asuras zu den Devas übergewechselt. Auch Oberlies (2012: 94 f.) meint, dass die Ādityas sukzessive

858 Dagegen sehen Jamison/Brereton (2014: 962) in diesem Lied „fundamentally a prayer for rain".

859 Vergleichbar ist auch Rudra RV 10.136.7 zufolge am Abtrinken – meiner Interpretation zufolge – des ersten Teils des Eidtrunkes beteiligt. Dazu fügt sich, dass Rudra an anderer Stelle sowohl als Deva als auch als Asura gepriesen wird (siehe RV 5.42.11).

zu den Asuras und den Devas gehören, „weil sie ins Lager der letzteren ‚überliefen'". Brereton/Jamison (2020: 67) betonen dagegen, dass „Mitra and Varuṇa are praised simultaneously as *dévas* and *ásuras*". Letzteres fügt sich zu meiner Konzeptualisierung der Ādityas als den Vermittlern zwischen den asurischen Gabengebern und den daivischen Gabennehmern. Die kosmogonische Ebene scheint von nachgeordneter Bedeutung für das Sūryāsūkta.

### *Pāda* 17c: Gesicherte Kenntnis der Selbstwahl

Mit dem *pāda* 17c verkündet Vāyu, dass Sūryā und die himmlischen Götter sowie Mitra und Varuṇa „des Gewordenen kundig" (*bhūtásya prácetasaḥ*) seien. Ich denke, dass Vāyu mit diesen Worten seine Aufgabe für erfüllt erklärt. Meiner Interpretation zufolge hat er die Brautnehmer- und die Brautgeberpartei durch seinen in Ekstase gesprochenen Bericht „kundig" gemacht. Das Genitivattribut *bhūtásya* beziehe ich auf die berichteten Ereignisse, die zur Entstehung des Eidopfers geführt haben; konkret lässt sich der „Opferweg" (*adhvará*) als Bezugswort ergänzen.[860] Ich komme zu dem Schluss, dass die involvierten Parteien nun durch das Opfer, konkret durch Vāyus in Ekstase gesprochenen Bericht, gesicherte Kenntnis über Sūryās Selbstwahl haben.

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich im Zentrum eines an die Aśvins gerichteten Liedes.

> RV 8.10.4:
> *yáyor ádhi prá yajñấ*
> *asūré sánti sūráyaḥ* |
> *tấ yajñásy$_a$ā- $_a$dhvarásya prácetasā*
> *svadhấbhir yấ píbataḥ som$_i$yám mádhu* ||
>
> In welchen beiden die Opfer
> in der sonnenlosen [Zeit] als Leuchtende voran sind,
> die beiden [sind] des Opfers [und] des Opferweges kundig,
> welche beiden nach Belieben den somischen Honig trinken (A. KP.).

860 Mehrfach findet sich das Wort *adhvará*, „Opferweg", als Objekt zu *prácetas*. Insbesondere wird Agni als „des Opfersweges kundiger Priester/Ausrichter (*hótāram/iṣkartấram adhvarásya prácetasam*) gepriesen (siehe RV 7.16.12, 10.140.5, vgl. 1.128.4, 7.7.1). Ferner werden die Aśvins und die Devas insgesamt als „des Opfersweges kundig" bezeichnet (siehe RV 8.10.4 bzw. 10.66.1). Vgl. ferner RV 1.91.1a (*tváṃ soma prá cikito manīṣấ*) in der Übersetzung von Witzel/Gotō (2007: 159): „Du, Soma, lässt (den Weg) durch Vorhaben erscheinen".

Ich denke, dass in dieser Strophe auf das hochzeitliche Eidopfer der Aśvins angespielt wird.[861] Die Verortung der Opfer in der sonnenlosen (*asūrá*)[862] Zeit kann auf den Transfer der asurischen[863] Selbstwählerin verweisen und fügt sich zum Zeitpunkt, zu dem meiner Interpretation zufolge das erste hochzeitliche Opfer bei Sūryās Hochzeit dargebracht wird: am Ende der Nacht. Dieses Opfer ermöglicht den Aśvins die Kenntnis des Opferweges.[864] Auch obige Strophe nennt sie „des Opferweges kundig". Der letzte *pāda* dieser Strophe spricht davon, dass die Aśvins den „somischen Honig" trinken. Diese Aussage beziehe ich auf das Trinken der zum Soma gehörigen Milch, wie dies meiner Interpretation zufolge am Schluss von Sūryās Hochzeit stattfindet.[865]

Die indologischen Übersetzungen des *pāda* 17c des Sūryāsūkta unterscheiden sich bezüglich des Wortes *bhūtá*. Vor allem die frühen Indologen geben es mit „das Seiende" oder vergleichbaren Formulierungen wieder,[866] ohne explizit zu machen, was sie darunter verstehen. Zudem fokussiert die Formulierung „das Seiende" den Zustand gegenüber dem Entstehungsprozess. Wilson (1888: 226) transportiert letzteren Aspekt mit „created beings", was allerdings einen Plural suggeriert.[867] Spätere IndologInnen geben *bhūtá* mit „Schöpfung" wieder.[868] Sie scheinen davon auszugehen, dass es sich bei dem in Rede stehenden *pāda* um eine allgemeine Ehrung von Sūryā, den Devas, Mitra und Varuṇa handelt. Diesen Gottesgestalten soll offenbar ein gesondertes Wissen über den Schöpfungsprozess der Welt zu eigen sein.

### *Pāda* 17d: Ehrerweisung

Mit dem *pāda* 17d des Sūryāsūkta verkündet Vāyu, dass er Sūryā, den himmlischen Göttern sowie Mitra und Varuṇa soeben „diese Ehrerweisung" (*idáṃ … námaḥ*) gemacht habe. Ich komme zu dem Schluss, dass Vāyu mit diesen Worten aus seiner Ekstase austritt. Mit „diese Ehrerweisung" dürfte sein in Ekstase gesprochener

861 Das in der vorhergehenden Strophe genannte „Wasserbündnis" (*ápya*), das den Aśvins unter den himmlischen Göttern (*devá*) voran ist (ebd. 3cd), kann man auf den beim Wasser geleisteten Eheschwur beziehen.

862 Das nur hier belegte Wort *asūrá* spielt auf *ásura* an.

863 Zum asurischen Charakter Sūryās siehe *pāda* 17a des Sūryāsūkta.

864 Siehe insbesondere *pādas* 17c und 18b des Sūryāsūkta.

865 Siehe Strophe 45 des Sūryāsūkta zum Trinken der *nyócanī*-Milch sowie Kap. 2.2.3 zur Bezeichnung dieser Milch als „somischer Honig".

866 Siehe Weber (1862: 184), Ludwig (1876: 535), Graßmann (1877: 481), Wilson (1888: 226), Griffith (1892: 269), Renou (1956: 84).

867 Siehe auch Renou (1956: 84) „des êtres".

868 Siehe Geldner (1951,3: 269), Elizarenkova/Syrkin (1965: 185), O'Flaherty (1981: 268), Elizarenkova (1999: 221), Jamison/Brereton (2014: 1523).

und in dichterische Worte gefasster Bericht von Sūryās Selbstwahl gemeint sein, also die Strophen 6–14 des Sūryāssūkta.

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich in dem an die Aśvins gerichteten Lied RV 5.73.[869] Dort ist von dem einen und dem anderen Rad der Aśvins die Rede (ebd. 3),[870] von dem Bündnisschluss (ebd. 4) und davon, dass rötliche Vögel die Aśvins jedes Mal vor der Versengung schützen, „wenn Sūryas Tochter auf euren Wagen steigt" (ebd. 5), sowie von dem Milchtrank (ebd. 6) und dem Buckelochsen (ebd. 7),[871] die beide für das gesicherte Eidopfer erforderlich sind. Die Abschlussstrophe endet mit einer dem *pāda* 17d des Sūryāsūkta vergleichbaren Formulierung.

> RV 5.73.10:
> *imā́ bráhmāṇi várdhan$_{\acute{a}}$ā-*
> *$_{a}$śvíbhyāṃ santu śáṃtamā* |
> *yā́ tákṣāma ráthāṁ$_{\acute{}}$ iv$_{a}$ā-*
> *$_{\acute{a}}$vocāma bṛhán námaḥ* ||
>
> Diese Dichterworte hier (seien) Stärkungsmittel,
> für die zwei Aśvins seien sie die segensreichsten Stärkungen,
> die wir also wie einen Wagen gezimmert haben.
> Wir haben sie laut als Ehrerbietung ausgesprochen (Witzel et al. 2013: 323).

Mit dieser Strophe verkündet der Dichter, dass seine Dichterworte die Aśvins stärken soll. Er habe diese Worte wie einen Wagen gezimmert, also zu einem funktionalen und kunstvollen Gebilde zusammengefügt.[872] Dieses Gebilde habe er, so der letzte *pāda*, als Ehrerbietung ausgesprochen. Das Wort *námas* findet sich dabei in der gleichen auffälligen Schlussposition wie im *pāda* 17d des Sūryāsūkta.

Unter den IndologInnen, die die Strophe 17 explizit als den Abschluss des ersten Teils des Sūryāsūkta konzeptualisieren,[873] bespricht nur Renou (1956: 245 Fn. 24)

---

869 Auch RV 10.68.12a trifft eine dem *pāda* 17d des Sūryāsūkta vergleichbare Aussage: „Diese Verbeugung habe ich soeben dem wolkengleichen [Bṛhaspati] gemacht" (*idám akarma námo abhriyā́ya*). In den vorhergehenden Strophen erzählt der Dichter, wie Bṛhaspati die – selbstwählenden – Kühe aus dem Vala-Felsen befreit hat.

870 Diese Strophe bespreche ich als Vergleichstextstelle zu *pāda* 11c des Sūryāsūkta.

871 Zum Buckelrind siehe die Vergleichstextstellen zu den *pādas* 14ab des Sūryāsūkta. Jamison/Brereton (2014: 755) übersetzen *kakuhá* in obiger Strophe dagegen mit „lead horse".

872 Bei dem „Zimmern von Worten" handelt es sich um eine indo-europäische Sprachfigur zur Bezeichnung von dichterischem Schaffen (siehe Oberlies 2012: 44).

873 Zu den Literaturverweisen siehe die Einleitung zu Strophe 17 des Sūryāsūkta.

konkret den *pāda* 17d. Er erklärt, dass es sich um eine „formule marquant la fin de la partie ‹ panégyrique › de l'hymne" handelt.[874] Mit der vorliegenden Arbeit kann ich an diese Deutung insofern anschließen, als dass auch ich die Strophe 17 als Schlussstrophe – wenngleich nicht einer Lobeshymne, sondern eines in Ekstase gesprochenen Berichtes – verstehe.

### Strophe 18: Opfern des Hauptteils des Soma-Saftes ins Feuer

*pūrvāparáṃ carato māyáyaitáu*
*śíśū krī́ḷantau pári yāto adhvarám* |
*víśvānyᵢ anyó bhúvanābhicáṣṭa*
*ṛtū́ṅr anyó vidádhaj jāyate púnaḥ* || 18 ||

Vor- und hintereinander wandeln diese beiden durch geheimnisvolle Macht,
als zwei Jungen fahren sie spielend um den Opferweg herum.
Der eine überschaut alle gewordenen Wesen,
der andere wird, die richtigen Zeiten anordnend, wieder geboren (A. KP.).

Mit der Strophe 18 des Sūryāsūkta übernimmt wahrscheinlich der Gandharva Viśvāvasu das Wort. In verschlüsselten Formulierungen spricht er – so meine Interpretation – von der Vereinheitlichung der beiden Bräutigame. Ich komme zu dem Schluss, dass diese Teileinigung auf ritueller Ebene durch die schrittweise Darbringung des Soma-Saftes ins Feuer erfolgt. Dieser Zusammenführung von Soma und Agni sind auf kosmischer Ebene offenbar konkrete Sichtbarkeiten von Mond und Sonne zugeordnet. Wenn der Mond erst nach Sonnenaufgang langsam verblasst, ist er für kurze Zeit zusammen mit der Sonne am Himmel zu sehen. Mit seinem Verschwinden geht er dann gleichsam in die Sonne ein, wird also gewissermaßen *eins* mit der Sonne.[875] Mond und Sonne scheinen dabei als assoziiert mit Varuṇa und Mitra sowie Eid und Bündnis gedacht sein.

Unter den IndologInnen, die sich mit dem Sūryāsūkta beschäftigen, besteht – nach Ergebnis meiner Analyse zu Recht – Einigkeit darüber, dass die Strophen 18

874 Vergleichbar bezeichnen Jamison/Brereton (2014: 1520) die Strophe 17 als „a verse of homage".

875 Der Abendstern und der Morgenstern, die direkten kosmischen Entsprechungen der Aśvins (siehe Kap. 2.2.2), erscheinen dagegen ausschließlich getrennt voneinander. Sie lassen sich deshalb – so offenbar die Vorstellung der vedischen Theologen – nicht miteinander vereinen.

und 19 von der Sonne und dem Mond handeln.[876] Die betreffenden ForscherInnen nehmen jedoch andere Gründe für die Nennung dieser beiden Himmelskörper an, als ich dies in der vorliegenden Arbeit tue. Haas (1862: 272) schreibt – im Prinzip zutreffend –, dass „[d]ie Verbindung des Mondes mit der Sonne […] nun verherrlicht wird in v. 18 und 19". Da er jedoch zugleich annimmt, dass Sonne und Mond Braut und Bräutigam repräsentieren,[877] kommt er zu einer moralischen bis romantisch verklärten Interpretation.[878]

> In diesen beiden Schlußversen des ersten Theils ist auch das anzustrebende Vorbild der ehelichen Verbindung gezeigt; wie Sonne und Mond sich gegenseitig beharrlich unterstützen und ablösen in ihrem Beruf; […] ebenso sollen Mann und Weib einmüthig zusammenhelfen und mit vereinten Kräften die ihnen in ihrem Berufskreis auferlegten Pflichten zur Förderung der Familie unermüdlich erfüllen (Haas 1862: 273).

Weber (1862: 178) sieht in den Strophen 18 und 19 darüber hinaus einen „Nachtrag", also später an den ersten Teil des Sūryāsūkta angehängte Strophen.[879] Graßmann (1877: 481) zeigt sich weiter überzeugt, dass die – vermeintlich eingefügten – Strophen „nur in einem sehr losen Zusammenhange mit dem Liede [stehen]". Geldner (1951,3: 269) betont den Rätselcharakter dieser beiden Strophen.[880] Wenn man eine Zweiteiligkeit des Sūryāsūkta annimmt, lassen sich die Rätselstrophen als Schluss des Sūryā-Liedes verstehen. Renou (1956: 244) schreibt entsprechend: „Cette portion de l'hymne s'achève, comme souvent, par une sorte de devinette (18–19)".[881] Wenn das Sūryāsūkta jedoch ein Ganzes bildet – wie meine Ergebnisse wahrscheinlich machen –, dann bedürfen die Rätselstrophen weitergehender

876 Siehe Haas (1862: 272), Weber (1862: 184), Graßmann (1877: 481), Ludwig (1878: 309), Griffith (1892: 269), Wilson (1888: 226), Oldenberg (1912: 288), MacDonell (1922: 82), Geldner (1951,3: 269), Renou (1956: 245 Fn. 25), Elizarenkova/Syrkin (1965: 188 Fn. 9), Geib (1975: 275 f. Fn. 16), O'Flaherty (1981: 272 f. Fn. 16), Menski (1984: 229 f.), Elizarenkova (1999: 484), Sakamoto-Gotō (2010: 1123), Jamison/Brereton (2014: 1520), Norelius (2016: 14).

877 Viele, vor allem die frühen IndologInnen, folgen Haas in dieser Hinsicht (siehe Kap. 1.1, Abs. b).

878 Weber (1862: 184) und Menski (1984: 229 f.) folgen Haas' moralischer Interpretation. Auch O'Flaherty (1981: 272 f. Fn. 16) schreibt Sonne und Mond Vorbildcharakter zu. Sie meint, dass „[t]he heavenly bodies circle in the sky as the married couple will soon (v. 38) circle the fire".

879 Siehe auch Graßmann (1877: 481), Griffith (1892: 269), Oldenberg (1912: 286), Geldner (1951,3: 269).

880 Ebenso Renou (1956: 244), Elizarenkova/Syrkin (1965: 188 Fn. 9), Elizarenkova (1999: 484), Jamison/Brereton (2014: 1520).

881 Siehe auch O'Flaherty (1981: 272 f. Fn. 16), Jamison/Brereton (2014: 1520).

Erklärung. Keßler (2009: 221), die von einer Einheit des Liedes ausgeht, versteht die Strophen 17–19 – meiner Analyse zufolge zutreffend – als Abschlussstrophen des ersten, mit Brautwerbung und Verlobung beschäftigten Liedteils.[882] Mit der vorliegenden Arbeit kann ich darüber hinaus den abweichenden Stil der Strophen 18 und 19 erklären. Sie scheinen als Rede eines anderen Sprechers konzipiert zu sein. Mit ihnen meldet sich meiner Interpretation zufolge der Gandharva Viśvāvasu zu Wort. Er ist der *addhātí*, der über höheres Wissen verfügt. Die „Hoheit" seines Wissens wird offenbar durch den Rätselcharakter seiner Formulierungen deutlich gemacht.

### *Pāda* 18a: Sonne und Mond

Mit dem *pāda* 18a verkündet der Gandharva, dass „diese beiden" (*étad*) durch geheimnisvolle Macht (*māyā́*) vor- und hintereinander wandeln (*pūrvāparám √car*). Ich denke, dass das deiktische Pronomen in erster Linie auf kosmische Entitäten, konkret auf Mond und Sonne, zu beziehen ist. Diese beiden Himmelskörper sind für kurze Zeit gleichzeitig am Himmel sichtbar, wenn der erste Lichtstrahl der aufgehenden Sonne erscheint und etwas später der letzte Schein des Mondes verblasst. Die gleichzeitige Sichtbarkeit von Mond und Sonne scheinen die vedischen Theologen als asurischen Urzustand zu deuten. In diesem dualen Zustand herrscht zur selben Zeit Nacht, zu der Tag ist. Offenbar wird erst durch die geheimnisvolle – am Himmel als Morgenröte sichtbare[883] – Macht (*māyā́*)[884] aus dem Urzustand die *einheitliche* Ordnung der Welt geschaffen, d. h. die Welt wird – von Varuṇa[885] – so geordnet, dass nur *ein* Himmelskörper zu sehen ist, also entweder der Mond oder die Sonne.[886] Entsprechend ist entweder Nacht

882 Oberlies (2012: 289), der ebenfalls die Einheit des Liedes annimmt, ordnet die Strophen 18–19 dagegen dem folgenden, mit der Überführung der Braut beschäftigten Liedteil zu.

883 Siehe RV 8.41.3b: *ny ùsró māyáyā dadhe*.

884 Der Begriff *māyā́* dürfte – so auch Oberlies (2012: 96) – die geheimnisvolle Macht der Asuras bezeichnen (siehe RV 5.63.3/7, 10.177.1). Im Göttersystem des Ṛgveda verfügen an erster Stelle Indra und Varuṇa über diese Macht; Mitra wird hier nur im Verbund mit Varuṇa genannt (zu Mitra-Varuṇas *māyā́* siehe RV 3.61.7, 5.63.4, zu Varuṇas *māyā́* RV 5.85.5 f., 8.41.3, 9.73.9).

885 Mehrfach heißt es, dass Varuṇa mithilfe der asurischen *māyā́* den Wechsel von der Nacht zum Tag bewerkstelligt; er bringt den Aufgang der Sonne zuwege (siehe RV 3.61.7, 5.63.4/7, 5.85.5). RV 10.12.7 zufolge haben erst die Götter „das Licht in die Sonne gelegt, in den Mond die Nachtschwärze" (*sū́rye jyótir ádadhur māsy àktū́n*). RV 10.68.11 zufolge wird dies von den Vätern geleistet.

886 Von Mond und Sonne heißt es im Ṛgveda, dass sie abwechselnd wandeln (*carato vitarturám*, RV 1.102.2), getrennt wandeln, sich gegenseitig einholen (*mithastúrā vicárantī*, RV 6.49.3; *vicárantā*, RV 10.92.12) und abwechselnd aufgehen (*mithá uccárātaḥ*, RV 10.68.10).

oder Tag. Ich komme zu dem Schluss, dass der Gandharva auf ritueller Ebene die Vereinheitlichung der beiden Bräutigame durch Darbringung des Soma-Saftes ins Feuer bewerkstelligt.

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich in einem an die Aśvins gerichteten Lied.

> RV 6.63.5:
> *ádhi śriyé duhitā́ sū́ryasya*
> *ráthaṃ tasthau purubhujā́ śatótim* |
> *prá māyā́bhir māyinā bhūtam átra*
> *nárā nṛtū jániman yajñíyānām* ||
>
> Zur Herrlichkeit hat die Tochter des Sūrya
> [euren] Wagen von hundertfacher Förderung bestiegen, o viel Genießende.
> Durch geheimnisvolle Mächte seid ihr von geheimnisvoller Macht Charakterisierte da voran[gekommen],
> [o] ihr Männer, [o] ihr Tänzer, im Geschlecht der Opferwürdigen (A. KP.).

Diese Strophe bringt Sūryās Aufsteigen auf den Wagen der Aśvins mit der geheimnisvollen Macht *māyā́* in Verbindung. Ob die Aśvins *selbst* über diese *māyā́* verfügen oder ob Mitra und Varuṇa diese geheimnisvolle Macht für die Aśvins anwenden, lässt sich obiger Textstelle nicht mit Sicherheit entnehmen. Die meisten anderen Textstellen sprechen für letztere Möglichkeit.[887]

Die indologischen Übersetzungen des *pāda* 18a des Sūryāsūkta unterscheiden sich bezüglich des Wortes *pūrvāparám*. Zumeist wird es – wie auch in der vorliegenden Arbeit – mit „abwechselnd“ oder vergleichbaren Formulierungen wiedergegeben.[888] Unter den betreffenden IndologInnen erklärt Sakamoto-Gotō (2010: 1123): „(i.e. the moon proceeds the sun before the conjunction, after which the sun proceeds the moon)“. Dagegen ist anderen IndologInnen zufolge gemeint, dass Sonne und Mond sich – real unmöglich[889] – vorwärts und rückwärts bzw. nach Osten und Westen bewegen.[890]

---

887 RV 5.78.6 weist auf die Aśvins als Besitzer von *māyā́*. Ansonsten wird diese Macht aber vor allem Varuṇa (und Mitra) zugeordnet (siehe Fn. 884 f.).

888 Siehe Haas (1862: 272), Graßmann (1877: 481), Wilson (1888: 226), Griffith (1892: 269), Oldenberg (1912: 288), MacDonell (1922: 82), Geldner (1951,3: 269), Elizarenkova/Syrkin (1965: 185), Sakamoto-Gotō (2010: 1123), Jamison/Brereton (2014: 1523).

889 O'Flaherty (1981: 268 f.) übersetzt *māyā́* konsequenterweise mit „power of illusion“.

890 Siehe Weber (1862: 184) „hin und wieder“, Renou (1956: 84) „en avant, en arrière“, Elizarenkova (1999: 221) „взад-вперед“, O'Flaherty (1981: 268 f.) „now forward, now

### *Pāda* 18b: Agni und Soma

Mit dem *pāda* 18b verkündet der Gandharva, dass zwei spielende Jungen (*śíśū √krīḍ*) um den Opferweg herumfahren (*adhvarám pári √yā*). Ich denke, dass mit diesem Bild – wie mit dem *pāda* 18a – die getrennte Anwesenheit verschiedener Zwillingspaare bzw. zwillingsgleicher Paare umschrieben wird, konkret der Aśvins als den beiden Bräutigamen, Agni und Soma, Sonne und Mond sowie Mitra und Varuṇa. Der Fokus dürfte dabei auf den rituellen Vorgängen liegen, denn mit den beiden spielenden Kinder scheinen in erster Linie Agni und Soma gemeint zu sein.[891] Sie umfahren den Opferweg,[892] nähern sich also dem anstehenden Opfervorgang an und bewegen sich auf ihre Zusammenführung zu.

Erklärungskräftige Vergleichsstellen finden sich in dem Lied RV 3.2 und 9.83. Das Lied RV 3.2 richtet sich an Agni Vaiśvānara und verwendet mit *adhvarā́ya pári √nī* einen ähnlichen Ausdruck wie der *pāda* 18b des Sūryāsūkta.

> RV 3.2.7:
> *ā́ ródasī apṛṇad ā́ sú̍var maháj*
> *jātáṃ yád enam apáso ádhārayan |*
> *só adhvarā́ya pári ṇīyate kavír*
> *átyo ná vā́jasātaye cánohitaḥ ||*
>
> Angefüllt hat er beide Welthälften, an[gefüllt] die große Sonne, (A. KP.)
> als die geschäftigen [Priester] ihn, den [gerade] Geborenen, festhielten.
> Er wird für die Opferhandlung herumgeführt, der Seher,
> wie ein Rennpferd zur Rennpreisgewinnung, der [uns] geneigt
> Gemachte (Witzel et al. 2013: 16).

---

backward“ bzw. Ludwig (1876: 535) „nach osten, nach westen“.

891 Das Wort *śíśu*, „Kind“, wird nahezu ausschließlich für Agni sowie im neunten Maṇḍala für Soma verwandt (zu Agni siehe RV 1.65.10, 1.96.5, 1.140.3, 1.145.3, 3.1.4, 4.15.6, 5.9.3, 5.43.14, 5.44.3, 6.2.8, 6.7.4, 6.16.40, 6.49.2, 10.1.2, 10.4.3, 10.61.20, 10.115.1; zu Soma siehe RV 9.1.9, 9.33.5, 9.38.5, 9.74.1, 9.86.31/36, 9.85.11, 9.93.2, 9.96.17, 9.102.1, 9.104.1, 9.105.1, 9.110.10, 9.109.12). Bisweilen werden Agni und Soma direkt als Kinder bezeichnet, bisweilen werden sie mit Kindern verglichen. Das Spielen (*√krīḍ*) scheint man als Charakteristikum Somas zu denken. Insbesondere sein Durchgang durch die Schafwollseihe und sein Einfließen in die *camū́*-Gefäße werden regelmäßig als Spielen bezeichnet (siehe RV 9.6.5, 9.21.3, 9.45.5, 9.80.3, 9.86.26, 9.96.21, 9.97.9, 9.106.11, 9.108.5, 9.110.10, vgl. 9.66.29, 10.94.14). Auch bezüglich Agni wird das Spielen einmal genannt, ihm dabei aber nicht ohne Einschränkung zugeschrieben (siehe RV 10.79.6).

892 Der Ausdruck *adhvarám pari √yā*, „um den Opferweg herumfahren“, ist im Ṛgveda einmal mit Agni als Akteur (siehe RV 4.15.2, vgl. 3.2.7, 8.72.9) und einmal mit Soma als Akteur belegt (siehe RV 9.83.5, vgl. 9.52.2).

Diese Strophe assoziiert Agni mit der Sonne und bezeichnet ihn als „geboren“, also wohl neu gegründet. Weiter heißt es, er werde für den Opferweg herumgeführt. Ich denke, dass mit Agnis Kreisbewegung das Herumtragen eines Feuerbrandes um den ausgepressten Soma-Saft bzw. um das getötete Opfertier gemeint ist.[893] Diese Kreisbewegung dürfte die Bewegung der Sonne am Himmel imitieren.

Das Lied RV 9.83 richtet sich an Soma. Mir scheint, dass es davon handelt, wie Soma anlässlich eines Eides ins Feuer dargebracht wird; dieses Eidopfer stellt der Dichter als Seihung dar.[894] Zu Beginn des Liedes wird Somas Seihe mit der am Himmel aufgehenden Sonne gleichgesetzt (ebd. 1 f.). In diese soll er offenbar auf die gleiche Weise eingehen wie der im Sūryāsūkta genannte Soma-Saft ins Feuer. Entsprechend wird verkündet, Soma habe durch seine geheimnisvolle Macht die Morgenröten erstrahlen lassen (ebd. 3), also die weltschaffende Trennung von Tag und Nacht erreicht. In diesem Moment wird der Gandharva aktiv. Er beschützt den „Fußabdruck des Himmels“, indem er „den Betrüger ergreift“ (ebd. 4). Ich komme zu dem Schluss, dass damit – auf die Selbstwahl bezogen – gemeint ist, dass der Gandharva die Bräutigame ergreift, sollten sie nicht die wahren Erzeuger der Nachkommenschaft der Selbstwählerin sein. Die angestrebte Ehe würde dann zum Abbruch der himmlischen Patrilinie führen. Die Schlussstrophe dieses kurzen Liedes verwendet – wie der *pāda* 18b des Sūryāsūkta – den Ausdruck *adhvarám pári √yā*.

RV 9.83.5:
*havír haviṣmo máhi sádma daiv¡yaṃ*
*nábho vásānaḥ pári yās¡y adhvarám |*
*rā́jā pavítraratho vā́jam á́ruhaḥ*
*sahásrabhṛṣṭir jayasi śrávo bṛ́hát ||*

Als Opfer fährst du von Opfergaben Begleiteter, um den großen göttlichen Sitz;
dich mit Wasser kleidend, [fährst du] um den Opferweg herum.
Als König, dessen Wagen die Seihe ist, bist du zum Wettkampfpreis hinaufgewachsen,
als Tausendzackiger ersiegst du hohen Ruhm (A. KP.).

893 Bereits Geldner (1951,1: 336) verweist auf diesen in späteren Texten als *paryagnikaraṇa* bezeichneten Ritus (ebenso Jamison/Brereton 2014: 469). Zu diesem siehe neben den in der vorhergehenden Fn. zitierten Textstellen auch RV 1.95.2, 3.2.12, 4.6.4 f., 5.15.4, 7.18.22, 10.6.1, 10.122.6 und Oberlies (2012: 136 mit Fn. 136).

894 Vgl. Geldner (1951,1: 76), der hier „das innerliche Gedankensieb“ thematisiert sieht, und Jamison/Brereton (2014: 1316), die von „the mystical metaphor of the filter (*pavítra*)“ schreiben.

Diese Strophe verkündet, dass Soma als Opfersubstanz um den Opferweg herumfährt. Damit scheint gemeint zu sein, dass der Soma-Saft in einem ähnlichen Kreis um das Opferfeuer herum getragen wird wie er mit kreisender Bewegung durch die Seihe geht.[895] In der zweiten Zeile wird Somas Umfahren des Opferfeuers mit seinem Sieg im Wagenwettkampf gleichgesetzt. Es kann dabei konkret um das Rennen gehen, in dem die mit Soma identifizierten Bräutigame die Selbstwählerin gewonnen haben.

Die indologischen Übersetzungen des *pāda* 18a des Sūryāsūkta unterscheiden sich bezüglich der Übersetzung des Wortes *adhvará*. Es wird sukzessive mit „Opfer“,[896] dann mit „Opferplatz“[897] und zuletzt – wie in der vorliegenden Arbeit – mit „Opferweg“[898] bzw. vergleichbaren Formulierungen wiedergegeben. Geldner (1951,3: 270) verweist – dem Ergebnis meiner Analyse zufolge treffend – auf RV 10.12.7, wo von der Trennung von Nacht und Tag die Rede ist, sowie auf die oben besprochene Strophe RV 9.83.5.

### *Pāda* 18c: Sonne und Agni

Der *pāda* 18c des Sūryāsūkta verkündet, dass die „eine“ der beiden, in der vorhergehenden Zeile genannten Gestalten alle Lebewesen überschaut (*abhí √cakṣ*). Dies trifft an erster Stelle – unmittelbar nachvollziehbar – auf die Sonne zu. Sie steigt am Himmel auf und überschaut von dort aus die Welt.[899] Sie dient den Ādityas im Allgemeinen, insbesondere aber Mitra als Auge (*cákṣus*).[900] Auf diese Weise kann Mitra als Gott des Bündnisses die Menschen überschauen; dabei blinzelt er nicht.[901] Er hat also beständig die Wirklichkeit im Blick und gleicht sie untrüglich mit der Wahrheit ab. Als rituelle Entsprechung der Sonne überblickt das aufflammende Feuer Agni aus dem Mikrokosmos des Rituals heraus die Welt.[902] Ich komme zu dem Schluss, dass auch einer der Aśvins die Welt vermittelst der Sonne bzw. des

895 RV 9.52.2 wird Soma angerufen, „auf deinen alten Wegen“ (*táva pratnébhir ádhvabhiḥ*) in der Seihe „herumzugehen“ (*pári √yā*).

896 Siehe Weber (1862: 184), Ludwig (1876: 535), Graßmann (1877: 481), Wilson (1888: 226), Griffith (1892: 269), MacDonell (1922: 82), Geldner (1951,3: 269).

897 Siehe Renou (1956: 84), Elizarenkova/Syrkin (1965: 185), O’Flaherty (1981: 268 f.), Elizarenkova (1999: 221).

898 Siehe Sakamoto-Gotō (2010: 1123), Jamison/Brereton (2014: 1523).

899 Als Subjekt zu *abhi √cakṣ* ist mehrfach die Sonne genannt bzw. gemeint (siehe RV 1.108.1, 1.164.44, 7.61.1, 10.139.2 f., vgl. 1.115.5, 6.51.2).

900 Siehe RV 1.50.6, 1.115.1, 1.136.2, 5.63.2, 6.51.1, 7.61.1, 7.63.1, 10.8.5, 10.37.1, vgl. 1.164.44, 7.66.16.

901 Siehe RV 3.59.1, vgl. 8.101.6.

902 Siehe RV 1.98.1, 3.55.9, 5.3.9. Vergleichbar sagt RV 10.187.4ab von Agni, dieser sehe alle Wesen (*yó víśvābhí vipáśyati bhúvanā sáṃ ca páśyati*).

Feuers überblickt. Dies ist der Zwilling, der dem „anderen“ Rad entspricht.[903] Während die Aśvins das „eine“ Rad – dies scheint mit Soma bzw. dem Mond assoziiert zu sein – auf dem Haupt des Stieres anhalten, fährt das „andere“ – mit Agni bzw. der Sonne in Verbindung stehende – Rad um den Himmel herum. Das „eine“ Rad dürfte die Patrilinie des Erzeugers repräsentieren, das „andere“ die Patrilinie des maternalen Großvaters, d. h. im Fall von Sūryās Nachkommen die Patrilinie von Sūrya-Savitṛ.

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich in dem an Pūṣan gerichteten Lied RV 6.58. Die erste Strophe dieses Liedes spricht von Pūṣans zwei Gestalten. Seine eine Gestalt sei lichtfarben, seine andere Gestalt sei dagegen zum Opfern gedacht.[904] Es geht dabei wahrscheinlich um dieselbe Dualität wie im Sūryāsūkta, denn die zweite Strophe verwendet eine Formulierung, die mit der des *pāda* 18c des Sūryāsūkta vergleichbar ist.

RV 6.58.2:
*ajáś$_u$vaḥ paśupā́ vā́japast$_i$yo*
*dhiyaṃjinvó bhúvane víśve árpitaḥ* |
*áṣṭrām pūṣā́ śithirā́m udvárīvṛjat*
*saṃcákṣāṇo bhúvanā devá īyate* ||

Ziegenböcke als Pferde [verwendend], das Vieh hütend, den Wohnsitz
mit Siegespreis [ausstattend],
die Dichtergedanken belebend, in der ganzen Welt befestigt,
[fährt] Pūṣan, die lockere Peitsche schwingend;
die Wesen überschauend, fährt der Gott (A. KP.).

In dieser Strophe – wie auch in anderen Liedern[905] – heißt es von Pūṣan, er überschaue die Wesen. Die nachfolgenden beiden Strophen legen nahe, dass dasselbe gemeint ist wie im *pāda* 18c des Sūryāsūkta.[906] Denn diese Strophen sagen von Pūṣan, dass er mit seinen goldenen Himmelsschiffen zum Botendienst des Sonnengottes Sūrya fahre und dass die Götter ihn als Gabe für dessen Tochter Sūryā gegeben haben. Pūṣan dürfte also – ebenso wie der „eine“ Aśvin, wie die Sonne

903 Zur Vorstellung von dem „einen“ und dem „anderen“ Rad der Aśvins siehe RV 1.30.19, 5.73.3, 8.22.4; dazu *pāda* 11c des Sūryāsūkta.
904 Geldner (1951,2: 159) und Jamison/Brereton (2014: 854) zufolge sind Tag und Nacht gemeint.
905 Siehe RV 2.40.5 (*víśvam anyó abhicákṣāṇa eti*), 3.62.9, 6.58.2, 10.139.1.
906 Diese beiden Strophen bespreche ich als Vergleichstextstellen zu *pāda* 10a des Sūryāsūkta.

und wie das Feuer – die Patrilinie des maternalen Großvaters repräsentieren.[907] Diese Patrilinie soll meiner Interpretation zufolge vermittelst des hochzeitlichen Opfers aus der Nachkommenschaft entfernt werden.

Unter den IndologInnen, die sich mit dem Sūryāsūkta beschäftigen, besteht – meiner Analyse zufolge zu Recht – Einigkeit darüber, dass der *pāda* 18c die Sonne meint.[908] Weitere Referenzebenen werden nur implizit durch Verweise auf Vergleichsstellen in Betracht gezogen. Geldner (1951,3: 270) nennt RV 7.61.1 und 1.108.1. Die erste Textstelle sagt von Varuṇa, dass er die Wesen überschaut, die zweite sagt gleiches von Indra und Agni. Letzterer Verweis geht gut mit den Ergebnissen der vorliegenden Arbeit zusammen. Gleiches gilt für Renous (1967: 145) Verweis auf RV 2.40.5. Dort geht es um Soma und Pūṣan, die die gleiche Dualität repräsentieren dürften wie Soma und Agni bzw. Indra und Agni.

### *Pāda* 18d: Mond und Soma

Der *pāda* 18d des Sūryāsūkta sagt von der „anderen" Gestalt, dass diese die richtigen Zeiten bestimme (*ṛtún ví √dhā*) und erneut geboren werde (*púnar √jan*). Dies trifft auf den Mond zu, der durch seine zyklisch veränderte Sichtbarkeit die Tages- und Monatszeiten bestimmt. Er geht – so scheint man sich zu ṛgvedischer Zeit vorgestellt zu haben – am Morgen in die Sonne ein und sorgt auf diese Weise für die weltschöpfende Trennung von Nacht und Tag.[909] Mit seinem Zu- und Abnehmen wird er monatlich „neu geboren". Korrespondierend wird im Mikrokosmos des Ritualplatzes der Soma-Saft ins Feuer geopfert. Durch seine Darbringung ins Feuer scheint Soma dieselbe weltschöpfende Trennung auf dem Opferplatz zu schaffen wie der Mond am Himmel. Und Soma steht, ebenfalls dem Mond vergleichbar, trotz seines Eingehens ins Feuer zum nächsten Opfer wieder zur Verfügung. Selbiges scheint man sich nun für den „einen" Bräutigam zu erhoffen. Als Erzeuger von Sūryās Nachkommen bestimmt er die richtigen Zeiten, d. h. die zum Zeitpunkt der Zeugung passenden Zeiten der Geburt, und nur er wird in dem Nachkommen der Selbstwählerin wiedergeboren.

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich in dem an Indra gerichteten Lied RV 2.13. Dort wird – wie im *pāda* 19d des Sūryāsūkta – ein Zusammenhang von richtiger Zeit (*ṛtú*) und Geburt (*√jan*) kommuniziert.[910]

---

907 Diese Zuordnung zeigt sich auch bereits darin, dass Pūṣan Sūryās Karren lenkt. Er ist entsprechend mit Savitṛ als dem Geber von Braut und Karren – und deshalb auch mit Sūryās Vater Sūrya – assoziiert.

908 Dies machen Geib (1975: 275 Fn. 16), Sakamoto-Gotō (2010: 1123) und Jamison/Brereton (2014: 1523) durch entsprechende Einfügung nachdrücklich explizit; siehe außerdem Norelius (2016: 14 f.), Jamison (2024: *ad loc.*).

909 Siehe *pāda* 18a des Sūryāsūkta.

910 Siehe auch RV 5.46.8, 10.183.2.

RV 2.13.1:
*ṛtúr jánitrī tásyā apás pári*
*makṣú jātá áviśad yásu várdhate* |
*tád āhaná abhavat pipyúṣī páyo*
*'aṃśóḥ pīyúṣam prathamáṃ tád ukthyam* ||

Die richtige Zeit ist seine Gebärerin. Von ihr
sobald er geboren ist, ging er ins Wasser ein, wo er wächst.
Dann wurde er eine schwellende [Kuh], die von Milch strotzt.
Die erste Biestmilch des [Soma]stengels ist des Preislieds würdig
(Witzel/Gotō 2007: 370).

Diese Strophe bezeichnet die „richtige Zeit" als Somas Gebärerin.[911] Ich denke, dass damit gemeint ist, dass bei der Zeugung eines Kindes Soma ‚entsteht', d. h. ein Soma-Eidopfer notwendig wird, um die patrilineare Zugehörigkeit des Kindes zu sichern. Das Hineingehen ins Wasser kann das Hineinlegen des Soma-Stängels in das mit Wasser gefüllte Gefäß meinen, bei dem der Erzeuger seinen Eheeid schwört. Das Schwellen mit Milch dürfte sich auf das Abtrinken des allerersten Teils des Soma-Saftes beziehen.

Unter den IndologInnen, die sich mit dem Sūryāsūkta beschäftigen, besteht – meines Erachtens zu Recht – Einigkeit darüber, dass der *pāda* 18d den Mond meint.[912] Weitere Referenzebenen werden nicht explizit in Betracht gezogen bzw. durch Wiedergabe des Wortes *ṛtú* mit „Jahreszeit"[913] implizit ausgeschlossen. Anschlussfähig ist Sakamoto-Gotōs (2010: 1123) Formulierung, „the periods (months, seasons, etc.: *ṛtú* […])". In der vorliegenden Arbeit folge ich Mayrhofers Bedeutungsangabe *ṛtú* „richtige Zeit […] (EWA s. v.), d. h. die zur Wahrheit (*ṛtá*) gehörige Zeit.[914]

911 Jamison/Brereton (2014: 418) beziehen *ṛtú* dagegen auf das Wachstum der Soma-Pflanze zu einer bestimmten Jahreszeit sowie das Entstehen Somas zum richtigen Zeitpunkt des Rituals.

912 Dies machen Ludwig (1878: 188), Renou (1956: 245), Geib (1975: 276 Fn. 16), Sakamoto-Gotō (2010: 1123) und Jamison/Brereton (2014: 1523) durch entsprechende Fußnoten bzw. Einfügungen nachdrücklich explizit.

913 Siehe Haas (1862: 272), Wilson (1888: 226), Griffith (1892: 269), Elizarenkova/Syrkin (1965: 185), O'Flaherty (1981: 268 f.), Jamison/Brereton (2014: 1523). Die meisten anderen IndologInnen übersetzen *ṛtú* schlicht mit „Zeit" (siehe Weber 1862: 184, Ludwig 1876: 535, Graßmann 1877: 481, Geldner 1951,3: 269 f., Renou 1956: 84, Elizarenkova 1999: 221).

914 Auch Witzel/Gotō (2007: 30) übersetzen *ṛtú* für RV 1.15.1 mit „rechte Zeit", vgl. Slaje (1995), der *ṛtú* als „Fertilitätsperiode" deutet.

### Strophe 19: Siebenschritt der Bräutigame

*návo-navo bhavati jā́yamāno͡ó*
*’á̯hnāṃ ketúr uṣásām eti̯ ágram |*
*bhāgáṃ devébhyo ví dadhāti̯ āyán*
*prá candrámās tirate dīrghám ā́yuḥ* || 19 ||

Neu und neu wird er, geboren werdend;
als (erster) Schein der Tageshellen geht er den Himmelsröten voraus.
Den Anteil für die himmlischen [Götter] ordnet er an, herbeikommend;
als schimmernder Mond bringt er die volle Lebensspanne hinüber
(A. KP.).

Die Strophe 19 des Sūryāsūkta scheint wie die vorhergehende Strophe als Rede des Gandharva Viśvāvasu konzipiert zu sein. Sie handelt von dem „schimmernden Mond“. Ich denke, dass damit der in die Sonne eingegangene Mond gemeint ist, also die *Einheit* von Mond und Sonne. Diese *eine* Dualgottheit, von der an anderen Textstellen als *sū́ryāmā́sā* die Rede ist,[915] erhebt sich – mit ihren sieben Strahlen – bis zum Zenit. Auf dem Ritualplatz dürfte dem schimmernden Mond ebenfalls *eine* Dualgottheit entsprechen; diese wird bisweilen als *agnīṣómau* bezeichnet.[916] Ich komme zu dem Schluss, dass diese Gottheit dadurch entsteht, dass der Soma-Saft mit sieben Opfergüssen ins Feuer dargebracht wird. Korrespondierend dürften sich die beiden Bräutigame einen, indem sie sieben Schritte schreiten. Offenbar entsteht aus dem Eid, den die Bräutigame geschworen haben, durch diese Ritualhandlung ein Bündnis.

In der indologischen Literatur besteht weitgehende Einigkeit darüber, dass die Strophe 19 des Sūryāsūkta vom Mond handelt.[917] Allerdings wird für Teile der Strophe – Sāyaṇa folgend – doch auch ein Bezug auf die Sonne oder die Morgenröte in Betracht gezogen.[918] Jamison (2024: *ad loc.*) zufolge handelt die erste Zeile von der Sonne, die zweite vom Mond. Mit der vorliegenden Arbeit kann ich die unterschiedlichen Bezüge in der Vorstellung von dem „schimmernden Mond“ als der Einheit von Mond und Sonne erklären.

915 Siehe z. B. RV 8.94.2.
916 Siehe z. B. RV 1.93.1–12.
917 Siehe explizit Wilson (1888: 226 Fn. 2), Oldenberg (1912: 288), Geldner (1951,3: 270), Renou (1956: 245 Fn. 26), Geib (1975: 275 Fn. 16), Elizarenkova (1999: 484), O’Flaherty (1981: 273 Fn. 17), Steets (1993: 157), Norelius (2016: 14).
918 Zur Sonne siehe Weber (1862: 184), Wilson (1888: 226 Fn. 2), Geldner (1951,3: 270), Elizarenkova (1999: 484), Jamison (2024: *ad loc.*); zur Morgenröte siehe Renou (1967: 145), Elizarenkova (1999: 484).

***Pāda* 19a: Wiedergeburt des Bräutigams**

Mit dem *pāda* 19a des Sūryāsūkta verkündet der Gandharva, dass der schimmernde Mond immer wieder neu entsteht, während er geboren wird (*návo-navo bhavati jā́yamānáḥ*). Ich denke, dass es – wie im *pāda* 18d[919] – um das sukzessive Eingehen des verblassenden Mondes in die aufgehende Sonne geht. Es scheint dabei die Vorstellung zu herrschen, dass der Mond die Sonne vereinnahmt, d. h. *eins* mit ihr wird, dabei aber als dominierender Anteil wiedergeboren wird. Korrespondierend dürfte auf dem Ritualplatz Soma durch seine Opferung ins Feuer als entscheidender Anteil der entstehenden Einheit wiedergeboren werden;[920] das Feuer leuchtet durch die schrittweise Zugabe des Soma-Saftes auf. Ich nehme an, dass die beiden Bräutigame gleichfalls sukzessive zu einer Einheit werden, wobei der Zwilling, der die Patrilinie des Erzeugers repräsentiert, gegenüber dem die Patrilinie des maternalen Großvaters repräsentierenden Zwilling dominiert.

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich in dem an Soma und Pūṣan gerichteten Lied RV 2.40. Die ersten beiden Strophen dieses Liedes verwenden mehrfach das – auch im *pāda* 19a des Sūryāsūkta gebrauchte – Verb √*jan* bzw. Ableitungen dieses Verbs.

RV 2.40.1 f.:
*sómāpūṣaṇā jánanā rayīṇā́m*
*jánanā divó jánanā pṛthivyā́ḥ* |
*jātaú víśvasya bhúvanasya gopaú*
*devā́ akṛṇvann amṛ́tasya nā́bhim* |1|

*imaú devaú jā́yamānau juṣant$_a$e-*
*$_i$maú támāṃsi gūhatām ájuṣṭā* |
*ābhyā́m índraḥ pakvám āmā́s$_u$v antáḥ*
*somāpūṣábhyāṃ janad usríyāsu* |2|

1. (Euch), o Soma und Pūṣan, die Gebärer der Reichtümer,
die Gebärer des Himmels [und] die Gebärer der Erde,
die geboren sind als Hirten der ganzen Welt,
machten die Himmlischen zur Nabe der Unsterblichkeit.

919 Der *pāda* 19a des Sūryāsūkta greift den *pāda* 18d inhaltlich sowie von der Wortwahl her auf. Letzterer sagt von dem Mond/Soma, dieser werde wieder geboren (*jāyate púnaḥ*).

920 Zu Somas Geborenwerden siehe RV 2.40.1, 9.68.5, 9.74.4.

> 2. Über diese beiden geboren werdenden Himmlischen freuen die [Himmlischen] sich.
> Diese beiden verbergen die unerfreulichen Finsternisse.
> Mit diesen beiden [gebiert] Indra die gekochte [Milch] in den rohen [Kühen],
> mit Soma und Pūṣan gebiert er [sie] in den rötlichen [Kühen] (A. KP.).

Wie im Sūryāsūkta scheint hier Soma den Erzeuger und Pūṣan die Brautgeberpartei zu repräsentieren.[921] Als *eine* Dualgottheit *sómāpūṣaṇā* werden sie von den Göttern zur Nabe der Unsterblichkeit gemacht. Damit dürfte gemeint sein, dass die Zugehörigkeit der Nachkommenschaft zur Patrilinie des Himmels – vom Gandharva[922] – festgestellt wurde. Die dritte Strophe verkündet, dass *sómāpūṣaṇā* den „siebenrädrigen Wagen" antreibt, was ich als Verweis auf den rituellen Siebenschritt verstehe.

Die indologischen Übersetzungen des *pāda* 19a des Sūryāsūkta unterscheiden sich nicht wesentlich.[923] Weber (1862: 184) zeigt sich überzeugt, dass hier die Sonne gemeint ist. Die anderen Forschenden, die sich mit dem Sūryāsūkta beschäftigen, beziehen den *pāda* dagegen auf den Mond.[924] Steets (1993: 157) versteht die Strophe 19 genauer als „praise to Soma as the moon".[925] Weitergehende Bedeutungsebenen werden nicht in Betracht gezogen.

#### *Pāda* 19b: Siebenschritt des Bräutigams

Mit dem *pāda* 19b verkündet der Gandharva, dass der „(erste) Schein der Tageshellen" (*áhnāṃ ketúḥ*) den Himmelsröten vorausgeht. Auf kosmischer Ebene dürfte es darum gehen, dass die Einheit aus Mond und Sonne vor den Morgenröten zum Zenit aufsteigt. Auf der Ebene des Opfers ist mit dem Schein der Tageshellen – so meine Deutung – der ins Feuer dargebrachte Soma-Saft gemeint.[926] Das Aufsteigen zum Zenit kann sich auf dieser Ebene darin zeigen, dass das Feuer durch die

---

921 Jamison/Brereton (2014: 459) vermerken dagegen, „it is difficult to see what brings them [*scil.* Soma and Pūṣan] together here", und weisen darauf hin, dass diese beiden Gottesgestalten nur in dieser Hymne gemeinsam angeredet werden.

922 Siehe RV 9.83.4.

923 Die meisten der frühen IndologInnen geben *bhavati* in ihren Übersetzungen nicht wieder; erst die meisten späteren tun dies.

924 Explizit verzeichnen dies Geldner (1951,3: 270), Renou (1956: 245 Fn. 26), Geib (1975: 275 Fn. 16), O'Flaherty (1981: 273 Fn. 17), Elizarenkova (1999: 484), Sakamoto-Gotō (2010: 1123), Norelius (2016: 14).

925 Siehe auch Keßler (2009: 221).

926 Ansonsten wird vor allem Agni als „Schein der Tageshellen" bezeichnet (siehe RV 7.5.5, 10.88.12). Außerdem wird Agni *dhūmáketu*, „rauchfahnig", genannt (siehe RV 1.27.11, 1.44.3, 1.94.10, 8.43.4, 8.44.10, 10.4.5, 10.12.2). Und einmal heißt es, er gehe mit „hohem Schein" (*ketúnā bṛhatā́*) voran (siehe RV 10.8.1).

schrittweise Zugabe des Soma-Saftes aufleuchtet.[927] Dem Aufleuchten wird ein rötlicher Schein folgen, der der Morgenröte gleicht.[928] Auf ritueller Ebene entsprechen die Morgenröten sicherlich der Braut, die – in ihrem vielleicht roten Gewand – während des Siebenschrittes ihres Bräutigams bereitstehen dürfte, um ihm anschließend nachzufolgen.[929] Von diesem Siebenschritt der Braut handelt meiner Interpretation zufolge die nächste Strophe des Sūryāsūkta.

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich in dem an Agni und Indra gerichteten Lied RV 10.8. Ich denke, dass dieses Lied von einem Eidopfer handelt.[930] Seine erste Strophe verkündet, Agni gehe mit „hohem Schein“ (*ketúnā bṛhatā́*) voraus. Die vierte Strophe expliziert dieses Vorausgehen mit der gleichen Formulierung wie der *pāda* 19b des Sūryāsūkta.

> RV 10.8.4:
> *uṣá-uṣo hí vaso ágram éṣi*
> *tu̯váṃ yamáyor abhavo vibhā́vā* |
> *ṛtáya saptá dadhiṣe padā́ni*
> *janáyan mitráṃ tani̯ve su̯vā́yai* ||
>
> Denn Morgenröte um Morgenröte gehst du, o Guter, voraus.
> du wurdest der Erheller der Zwillinge.
> Für die Wahrheit hast du die sieben Schritte getan,
> das Bündnis gebärend für das eigene fortdauernde Wesen (A. KP.).

Mit dem Vorausgehen, von dem diese Strophe spricht, kann die schrittweise Darbringung von Soma ins Feuer gemeint sein.[931] Durch diese Vereinigung mit Soma dürfte Agni – bzw. dürften Agnīṣomau – den in die Sonne eingegangen Mond zum höchsten Punkt des Himmels bringen. Entsprechend verstehe ich die Bezeichnung Agnis als „Erheller der Zwillinge“; er scheint als Erheller von Mond und Sonne

927 Wenn das Feuer durch die Soma-Zugabe erlöschen sollte, würde wohl als gesichert erachtet, dass der Bräutigam nicht Sūryās wirklicher Gatte ist; der Bräutigam würde dann in der dunklen Welt des Eides verbleiben, was seinem (sozialen) Tod gleichkommen dürfte.

928 Mehrere Textstellen sagen von Agni, er gehe den Morgenröten voraus (siehe RV 7.8.1, 7.9.3, 10.1.1, 10.8.4, 10.45.5). Andere bezeichnen ihn als „‚Vor-Schein‘ der Morgenröte“ (*praketá [uṣásaḥ]*, RV 1.94.5, 1.113.1).

929 RV 8.72.16 parallelisiert den Siebenschritt mit den sieben Strahlen der Sonne.

930 Die ersten beiden Strophen nennen mit dem Büffel (*mahiṣá*) bzw. mit dem Bullen, der einen Buckel hat (*kakúdmant*), das prototypische Eidopfertier.

931 Die Strophen RV 10.8.3/5/6 erklären, dass Agni beim Opfer (*adhvaré*) die Speisen ausrichtet, dass er der Bote für denjenigen wird, dessen Opfer ihm gefällt (*bhúvo dūtó yásya havyáṃ jújoṣaḥ*), dass er Führer des Opfers (*yajñásya … netā́*) und Fahrer des Opfers wird (*havyavā́ham*).

gedacht zu sein.[932] Die zweite Zeile nennt explizit den Siebenschritt. Dieser Siebenschritt scheint ein Bündnis zwischen Agni und Soma zu begründen, das das fortdauernde Wesen, also die unsterbliche Patrilinie des Erzeugers, sichert.[933]

Die wissenschaftlichen Übersetzungen des *pāda* 19b des Sūryāsūkta unterscheiden sich nicht wesentlich. Die meisten Forschenden beziehen ihn – wie den *pāda* 19a – auf den Mond.[934] Weber (1862: 184) und Jamison (2024: *ad loc.*) zeigen sich – Sāyaṇa folgend – überzeugt, dass hier die Sonne gemeint ist. Geldner (1951,3: 270) verzeichnet zumindest, dass der Wortlaut dieses *pāda* „[a]uf den Mond […] nicht recht passen [will]". Es wird der Bezug auf die Sonne, das Morgenfeuer und die Morgenröte in Betracht gezogen.[935]

### *Pāda* 19c: Abteilen eines Soma-Teils für die Götter

Mit dem *pāda* 19c des Sūryāsūkta verkündet der Gandharva, dass der schimmernde Mond den Göttern einen Teil zuordnet (*bhāgáṃ devébhyo ví √dhā*)[936] und währenddessen herbeikommt (*á √i*). Ich denke, dass das Herbeikommen den Siebenschritt der Bräutigame und die korrespondierende, schrittweise Darbringung des Hauptteils oder der Hälfte des Soma-Saftes[937] ins Feuer beschreibt. Durch dieses Herbeikommen dürfte der Bund zwischen den Dualitäten entstehen.[938] Den abgeteilten Soma-Saft scheint der Gandharva dagegen „für die Götter" zu

---

932 RV 10.64.3c spricht von „Sonne und Mond" als „den beiden schimmernden Monden" und nennt dann den „Zwilling im Himmel" (*sū́ryāmā́sā candrámasā yamáṃ diví*).

933 Auch Jamison/Brereton (2014: 1377) verweisen auf den bündnisschaffenden Charakter des Siebenschrittes, wobei es ihnen aber um direkt soziale Bündnisse geht. Sie konzeptualisieren die Nennung des Siebenschrittes in obiger Strophe deshalb als „intrusion of the social world" und verzeichnen, dass die Gründe für die Nennung des Siebenschrittes an dieser Stelle der Hymne unklar seien.

934 Zu den Literaturverweisen siehe *pāda* 19a des Sūryāsūkta.

935 Siehe Wilson (1888: 226 Fn. 2), Geldner (1951,3: 270), Renou (1967: 145), Elizarenkova (1999: 484).

936 Mit dieser Formulierung wird der *pāda* 18d des Sūryāsūkta aufgegriffen, der von der „anderen [Gestalt]", d. h. dem Mond, Soma und dem einen Bräutigam, sagt, dass dieser die richtigen Zeiten zuteile (*ṛtū́n ví √dhā*).

937 Das Wort *bhāgá*, „Anteil", ist häufig in der Bedeutung „Anteil am Opfer" belegt, wobei es mehrfach explizit um den Anteil am Soma-Opfer geht (siehe RV 1.73.5, 1.116.19, 1.135.2 f., 1.162.3, 1.183.4, 2.10.6, 2.36.4, 6.22.4, 7.56.14, 8.36.1, 8.100.1 f., 10.16.4, 10.98.11, 10.100.2, 10.130.5, 10.179.1, 10.191.2). Manche Textstellen bezeichnen den Anteil am Opfer als *ṛtvíya*, „in der richtigen Zeit begründet" (siehe RV 1.135.3, 10.100.2, 10.179.1).

938 Das Verb *á √i*, „herbeikommen", wird bisweilen bezüglich der Freundschaft verwandt. RV 9.97.5a sagt von dem Soma-Tropfen, er komme zu der Götter Freundschaft hin (*índur devā́nām úpa sakhyám āyán*), und RV 10.124.4d sagt von Agni, er unterstütze durch sein Hinkommen die Herrschaft, die sich von den Asuras zu den Himmelsgöttern gewandt habe (*paryā́vard rāṣṭráṃ tád avāmy āyán*).

verwahren. Er wird meiner Interpretation zufolge im zweiten Teil des Hochzeitsrituals mit der *anudéyī*-Milch vermischt, und erst am Schluss des Rituals zusammen mit dieser ins Feuer geopfert.[939] Ich nehme an, dass dieser Soma-Teil auf der Ebene des Rituals unmittelbar an die anwesenden gandharvischen *brahmán*-Priester gegeben wird, die die Götter repräsentieren.

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle zum *pāda* 19c des Sūryāsūkta findet sich in dem Lied RV 8.100. Ich denke, dass dort von dem gleichen (Zurück-)Halten eines Soma-Teils die Rede ist wie im *pāda* 19c des Sūryāsūkta. Die erste Strophe ist offenbar als Viṣṇus Rede konzipiert,[940] die zweite als Indras.

RV 8.100.1 f.:
*ayáṃ ta emi tanúvā purástād*
*víśve devā́ abhí mā yanti paścā́t* |
*yadā́ máhyaṃ dī́dharo bhāgám indr$_a$ā́-*
*$_á$d ín máyā kṛṇavo vīry$_i$āṇi* |1|

*dádhāmi te mádhuno bhakṣám ágre*
*hitás te bhāgáḥ sutó astu sómaḥ* |
*ásaś ca tváṃ dakṣiṇatáḥ sákhā me*
*'$_á$dhā vṛtrā́ṇi jaṅghanāva bhū́ri* |2|

1. [Viṣṇu:] ‚Als dieser gehe ich dir mit dem fortdauernden Wesen voraus,
   alle zum Himmel gehörigen [Götter] gehen mir hinterher.
   Wenn du mir einen Anteil bestimmst, o Indra,
   dann wirst du mit mir Heldentaten vollbringen.‘

2. [Indra:] ‚Ich bestimme dir den Trunk des süßen [Soma] an erster Stelle;
   bestimmt soll der gepresste Soma dir als Anteil sein.
   Und du wirst von rechts her mein Freund sein.
   Dann werden wir beide viele Vṛtras erschlagen‘ (A. KP.).

Mit der ersten Strophe verkündet Viṣṇu, er gehe Indra – mit drei oder sieben Schritten (?) – voran. Dies tue er „mit dem fortdauernden Wesen“, also mit dem Wesen der himmlischen Patrilinie. Deshalb folgen Viṣṇu alle zum Himmel

939 Siehe *sáubhāgya* (*pāda* 33c) und *saubhagatvá* (*pāda* 36a).
940 Der Vergleich mit RV 8.69.7 legt nahe, dass Viṣṇu gemeint ist. Auch Geldner (1951,2: 428) argumentiert für Viṣṇu; Oldenberg (1847: 55) und Jamison/Brereton (2014: 1207) dagegen für Vāyu.

gehörigen Götter. Der Soma-Teil, um dessen Zurückhalten Viṣṇu Indra bittet, ist – ähnlich wie der Soma-Teil, von dem der *pāda* 19c des Sūryāsūkta spricht – für Viṣṇu als dem ersten der genannten Götter bestimmt. Mit der zweiten Strophe gewährt Indra Viṣṇu, von diesem Soma zu trinken. So entsteht ein Bündnis zwischen Indra und Viṣṇu, das dem Bündnis zwischen Soma und Agni vergleichbar ist, von dem das Sūryāsūkta spricht.

Die wissenschaftlichen Übersetzungen des *pāda* 19c des Sūryāsūkta unterscheiden sich nicht wesentlich. Dieser *pāda* wird invariabel auf den Mond bezogen.[941] Bereits Haas (1862: 272 f.) nimmt an, dass mit dem Anteil der Götter „die nach seinem [*scil.* des Mondes] Lauf geregelten Opfer" gemeint sind.[942] Geldner (1951,3: 270) formuliert denselben Zusammenhang als Frage: „Der Mond, sofern er die Zeiten, bes. die Opferzeiten reguliert?" Im weiteren zieht Geldner in Betracht, dass die Zeiten der Sonne gemeint sein könnten. An diesen Ansatz kann ich mit der vorliegenden Arbeit anschließen.

### *Pāda* 19d: Der siebte Schritt des Bräutigams

Der *pāda* 19d verkündet, dass der schimmernde Mond (*candrámas*) die volle Lebensspanne hinüberbringt (*dīrghám áyuḥ prá √tṛ*). Mit dem schimmernden Mond ist meines Erachtens der in die Sonne eingegangene Mond gemeint.[943] Durch sein Eingehen in die Sonne – so verstehe ich die zugrunde liegende Vorstellung – bringt der an sich sterbliche Mond seine Lebensspanne durch den Tag und erlangt so die Unsterblichkeit. Dem Mond dürfte auf Opferebene dann der Soma-Saft, auf Ritualebene der sterbliche Zwilling entsprechen. Der „schimmernde" Soma-Saft scheint seine Lebensspanne in die Sonnenwelt hinüberzubringen, indem er in sieben Opfergüssen gleichsam vollständig[944] ins „schimmernde" Feuer geopfert wird.[945] Entsprechend scheint sich der eine Aśvin, dessen Leben durch den Eheeid auf dem Spiel steht, – mit seinem siebten Schritt – in das sonnengleiche Bündnis mit seinem unsterblichen Zwilling zu retten.

---

941 Jamison (2024: *ad loc.*) fokussiert die Ebene des Kosmos und weist gesondert auf *ví √dhā* als dem „signature verb" des Mondes hin.

942 Siehe auch Elizarenkova (1999: 484).

943 RV 1.84.15 spricht – offenbar in eben diesem Sinn – von dem Namen der Kuh „in des schimmernden Mondes Haus" (*candrámaso gṛhé*).

944 Ich nehme an, dass durch die Siebenzahl der Opfergüsse eine Vollständigkeit der Opfergabe hergestellt werden soll – im Ṛgveda ist Sieben die „Zahl der Gesamtheit bzw. einer unbestimmten Vielheit" (Oberlies 2012: 336 Fn. 3) –, die *de facto* nicht gegeben ist. Denn ein Teil des Soma-Saftes wird meiner Interpretation zufolge für die Götter zurückgehalten (siehe *pāda* 19c des Sūryāsūkta).

945 Das Adjektiv *candrá*, „schimmernd", wird bezüglich Soma (RV 3.40.4, 9.66.25) sowie auch bezüglich Agni verwandt (RV 2.2.4, 3.3.5, 5.10.4, 6.6.7, 7.39.7, 7.62.3).

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich in dem an die Aśvins gerichteten Lied RV 1.34. Dieses fokussiert die „Dreiheit" der Aśvins, führt in diesem Sinn Sūryās Aufsteigen auf den Wagen der Aśvins an (ebd. 5) und fragt nach den drei Rädern des Wagens der Zwillinge (ebd. 9).[946] Die vorletzte Strophe verwendet dann – wie der *pāda* 19d des Sūryāsūkta – die Formulierung *áyuḥ prá √tṛ*.

> RV 1.34.11:
> *á nāsatyā tribhír ekādaśaír ihá*
> *devébhir yātam madhupéyam aśvinā |*
> *práyus tāriṣṭaṃ ní rápāṃsi mṛkṣataṃ*
> *sédhataṃ dvéṣo bhávataṃ sacābhúvā ||*
>
> Zieht, ihr Nāsatyas, hierher mit den dreimal elf
> Göttern zum Süßtrank, o Aśvins!
> Verlängert die Lebensdauer, streift die Gebrechen ab,
> wehrt den Haß ab, seid uns Beisteher! (Witzel/Gotō 2007: 66).

Mit dieser Strophe werden die Aśvins angerufen, den „Süßtrunk" zu trinken. Meiner Interpretation zufolge ist damit die zum Soma gehörige *nyócanī*-Milch gemeint, die bei Sūryās Hochzeit den ersten Teil des Soma-Saftes ersetzt.[947] Durch diesen Trunk, so fasse ich die Formulierung obiger Strophe auf, sollen die Aśvins die Lebensdauer hinüberbringen. Es kann dabei um die Lebensdauer der zur Einheit – zu *einem* Menschen – gewordenen Aśvins gehen. Die Vulnerabilität dieser Einheit zeigt sich in obiger Strophe in der Bitte um Abstreifen der Gebrechen.[948] Die Vereinigung der Aśvins zu *einem* Menschen verstehe ich als die Hilfe, die die Aśvins einem konkreten Menschen – dem Bräutigam – zukommen lassen. In wahrscheinlich eben diesem Sinn sagt ein anderes Lied von den Aśvins, dass sie Cyavānas Lebensspanne hinübergebracht und ihn zum Gatten der Jungfrauen gemacht haben.[949]

In der wissenschaftlichen Literatur zum Sūryāsūkta wird der *pāda* 19d anders interpretiert. Allein Sakamoto-Gotō (2010: 1123) übersetzt *candrámas* – wie auch ich in der vorliegenden Arbeit – wörtlich mit „[t]he bright moon". Ansonsten wird dieser Begriff schlicht mit „Mond" wiedergegeben,[950] also kein Unterschied zu *mā́s*

946 Zu RV 1.34.5/9 siehe *pāda* 12d bzw. 15c des Sūryāsūkta.
947 Siehe Kap. 2.2.3 zur Bezeichnung dieser Milch als „somischer Honig".
948 Siehe auch RV 1.157.4.
949 Siehe RV 1.116.10cd und vgl. RV 1.119.6, 1.157.4.
950 Siehe Haas (1862: 272 f.), Weber (1862: 184), Ludwig (1876: 535), Graßmann (1877: 481), Wilson (1888: 226), Hillebrandt (1891: 302), Griffith (1892: 269), Oldenberg (1912: 288), MacDonell (1922: 83), Geldner (1951,3: 270), Renou (1956: 84), Elizarenkova/

gemacht. Der Gebrauch des Wortes *mā́s* im *pāda* 5d des Sūryāsūkta legt jedoch nahe, dass ein Unterschied zwischen *mā́s* und *candrámas* besteht. Das Verb *prá tirate* übersetzt nur Geib (1975: 275) – in Einklang mit der Bedeutung von √*tṛ* – mit „hindurch bringen". An diese Übersetzung schließe ich mit meiner Interpretation an, der zufolge der Mond seine Lebensspanne von der Nacht in den Tag hinüberbringt.[951] Die anderen zitierten IndologInnen geben *prá tirate* dagegen mit „verlängern" oder vergleichbaren Formulierungen wieder. Das Wort *áyuḥ* beziehen mehrere Forschende explizit auf die Sprecher der Strophe, die dann also darum bitten sollen, der Mond möge *ihnen* das Leben verlängern.[952] Geldner (1951,3: 270) weist darauf hin, dass das Ātmanepada der Verbform gegen diese Deutung spricht und bezieht *áyuḥ* entsprechend auf den Mond. Mehrere IndologInnen – wie auch ich in der vorliegenden Arbeit – folgen ihm in dieser Hinsicht.[953]

**Strophe 20: Sūryās Siebenschritt hin zum Feuer**

*sukiṃśukáṃ śalmalíṃ viśvárūpaṃ*
*híraṇyavarṇaṃ suvṛ́taṃ sucakrám* |
*á́ roha sūrye amṛ́tasya lokáṃ*
*sᵾyonám pátye vahatúṃ kṛṇuṣva* || 20 ||

Zu der mit papageiengleichen [Blüten] gut [geschmückten, aus dem]
Śalmali-Baum [gefertigten], allgestaltigen,
goldfarbenen, gut rollenden, gut beräderten
Welt des Unsterblichen sollst du, o Sūryā, hinwachsen.
Zur liebsten Stätte mache den Brautzug für den Herrn! (A. KP.).

Mit der Strophe 20 des Sūryāsūkta wird Sūryā – wahrscheinlich von Savitṛ – aufgefordert, zur Welt des Unsterblichen hinzuwachsen. Ich denke, dass mit dem „Unsterblichen" – der Identifikationskette entsprechend, die den Strophen 18/19 zugrunde liegt, – der mit sieben Strahlen in die Sonne eingegangene Mond, der in sieben Opfergüssen ins Feuer dargebrachte Soma und der mit sieben Schritten mit seinem Zwilling ‚halbwegs' eins gewordene Gatte gemeint sind. Nun soll Sūryā zu dieser durch Einheit geprägten Unsterblichkeit hinwachsen. Ich komme zu

Syrkin (1965: 185), O'Flaherty (1981: 269), Steets (1993: 157), Elizarenkova (1999: 221), Jamison/Brereton (2014: 1523), Norelius (2016: 14).

951 Siehe Norelius (2017) zu der ähnlichen Formulierung *átāriṣma támasas pārám asyá* (RV 1.92.6 etc.).

952 Siehe Hillebrandt (1891: 302), Griffith (1892: 269), Sakamoto-Gotō (2010: 1123), vgl. O'Flaherty (1981: 273 Fn. 18), Steets (1993: 157).

953 Siehe Renou (1956: 84), Elizarenkova/Syrkin (1965: 185), Geib (1975: 276), Elizarenkova (1999: 221), Jamison/Brereton (2014: 1523), vgl. O'Flaherty (1981: 273 Fn. 18).

dem Analyseergebnis, dass sie ihrem Gatten konkret mit sieben Schritten zum Feuer hin folgen soll. Den sechs, in den der ersten Zeile genannten Adjektiven[954] können die ersten sechs Schritte korrespondieren. Diese Adjektive lassen sich als drei Zwillingspaare verstehen, die auf drei bereits ausgeführte Handlungen des Rituals zurückverweisen. Dies sind (1.–2.) die Entzündung des Feuers, (3.–4.) das Fortgeben der Braut und (5.–6.) das Erwählen des Wagens der Bräutigame.[955] Zum *pāda* 20c kann der siebte Schritt gehören, mit dem Sūryā dann ihren beim Feuer stehenden, von der Idee her bereits *einen* Ehegatten erreicht. Möglicherweise wird sie bei diesem Siebenschritt von Pūṣan geführt. Der Gott der Wege repräsentiert bei Sūryās Eheschließung meiner Interpretation zufolge den inneren Sinn des Brautgebers Savitṛ.

In der wissenschaftlichen Literatur wird die Strophe 20 dagegen invariabel – den Anweisungen der Gṛhyasūtras folgend[956] – auf das Aufsteigen der Braut auf den Wagen der Brautnehmerpartei bezogen,[957] wobei die meisten Forschenden davon ausgehen, dass eine menschliche Braut „nach dem Vorbild der Sūryā, den glänzenden Hochzeitswagen besteigen soll" (Haas 1862: 273). Dagegen betont Keßler (2009: 221), dass „Strophe 20 zufolge […] Sūryā den Wagen ihres Bräutigams besteigen [soll]". Zumindest hinsichtlich der Identität der Braut kann ich mit der vorliegenden Arbeit an diese Interpretation anschließen.

### *Pāda* 20a: Erster und zweiter Schritt

Mit dem *pāda* 20a wird – von Savitṛ – verkündet, dass die Welt des Unsterblichen „mit papageiengleichen [Blüten] gut [geschmückt]" (*sukiṃśuká*) und „[aus dem] Śalmali-Baum [gefertigt]" (*śalmalí*) sei. Ich komme zu dem Analyseergebnis, dass dem Wort *sukiṃśukám* Sūryās erster und *śalmalím* ihr zweiter Schritt hin zu ihrem Ehegatten korrespondiert. Den begleitenden Worten entsprechend dürften diese Schritte darauf verweisen, wie das den Gatten repräsentierende Feuer anlässlich von Sūryās Selbstwahl entzündet wurde.[958] Mit *sukiṃśuká* sind naheliegenderweise die Blüten des Śalmali-Baumes bezeichnet.[959] Ich denke, dass

954 Das Wort *śalmalí* ist an sich kein Adjektiv, steht aber wahrscheinlich für **suśalmalí*.

955 Zu diesen Ritualhandlungen siehe *pāda* 8d, 9d, bzw. 13d–15d des Sūryāsūkta.

956 Siehe z. B. ŚGS 1.15.13: *sukiṁśukam iti ratham ārohantyām*.

957 Siehe Haas (1862: 273), Weber (1862: 184 f.), Ludwig (1876: 535), Graßmann (1877: 482), Wilson (1888: 226), Griffith (1892: 270), Winternitz (1892b: 66), Geldner (1951,3: 270), Renou (1956: 85), Alsdorf (1961: 493), Elizarenkova/Syrkin (1965: 185), O'Flaherty (1981: 273 Fn. 19), Menski (1984: 232), Steets (1993: 159), Elizarenkova (1999: 222), Keßler (2009: 221), Oberlies (2012: 293), Jamison/Brereton (2014: 1520).

958 Siehe *pāda* 8d des Sūryāsūkta.

959 Das Wort *śalmalí* bezeichnet nach allgemeiner Auffassung den asiatischen Kapokbaum (*Bombax ceiba*, *Bombax malabaricum* oder *Salmalia malabarica*, siehe z. B. EWA s. v. *śalmalí*, Pandanus s. v. *śālmalī*). Die Blüten dieses schnell- und hochwüchsigen

der orange-rot blühende, in Teilen giftige Baum im dichterischen Bild für das im Haus des Brautgebers gegründete Hochzeitsfeuer Agni steht. In diesem Bild dürften die Blüten des Śalmali-Baumes den leuchtenden Flammen des Feuers und sein Stamm dem Brennholz entsprechen.

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich in dem Lied RV 1.50. Dieses Lied richtet sich an den Sonnengott Sūrya und handelt von dessen Aufgang. Von dem aufgehenden Sonnengott heißt es, er besitze „Mitras Größe“ (ebd. 11a).[960] Der Sprecher ruft diese Sonne dann an, seine „Herzkrankheit“ und „Gelbsucht“ zugrunde gehen zu lassen (ebd. 11cd). In der nächsten Strophe wird das Wort *śúka*, „Papagei“, verwendet. Dieses Wort ist in dem Ausdruck *sukiṃśuka* enthalten, den der *pāda* 20a des Sūryāsūkta gebraucht.[961]

RV 1.50.12:
*śúkeṣu me harimā́ṇaṃ*
*ropaṇā́kāsu dadhmasi* |
*átho hāridravéṣu me*
*harimā́ṇaṃ ní dadhmasi* ||

Auf die Papageien, auf die Ropaṇākās
legen wir meine Gelbsucht
und auf die Hāridravas
legen wir recht meine Gelbsucht ab (Witzel/Gotō 2007: 94).

Mit dieser Strophe sucht der Sprecher die Symptome seiner beiden Krankheiten entsprechend des Ähnlichkeitsprinzips (*similia similibus*) an die – bei Sonnenaufgang – fliegenden Vögel abzugeben. Die Symptome der „Herzkrankheit“ sind wahrscheinlich von roter Farbe und sollen von Papageien aufgenommen werden, die Symptome der Gelbsucht sind fraglos von gelber Farbe und sollen von Ropaṇāka-Vögeln aufgenommen werden. Mit den Papageien sind sicherlich die in Südasien weit verbreiteten Halsbandsittiche (*Psittacula krameri*) gemeint. Ihr Gefieder ist überwiegend grün, Augenumrandung und Schnabel sind dagegen von

Baumes sind von roter Färbung. Der Stamm junger Kapokbäume ist mit Dornen (vgl. *śala*) besetzt, die meines Erachtens gemeint sein können, wenn RV 7.50.3 vom „Gift“ (*viṣá*) im Śalmali-Baum spricht. Zu *sukiṃśukā́* siehe unten.

960 Diese Formulierung lässt darauf schließen, dass es – wie im Sūryāsūkta – um ein Bündnis geht, das auf einem Eid basiert. Jamison/Brereton (2014: 162) betonen dagegen die Zweiteiligkeit der Hymne: Die Strophen 11–13 „could have been tacked onto this hymn because of the phrase ‘higher heaven’ (11b)“; sie haben „a clear Atharvan cast, as a spell against disease“.

961 Im Ṛgveda ist *sukiṃśukā́* nur im Sūryāsūkta belegt. Das Wort **kiṃśuka* ist nicht außerhalb dieses Kompositums und *śúka* nur in oben zitierter Strophe belegt.

roter Farbe. Mit den Ropaṇākā-Vögeln können die Hirtenmainas (*Acridotheres tristis*) gemeint sein. Ihr Gefieder ist überwiegend braun, Schnabel und Augenumrandung sind dagegen gelb.[962]

Mehrere der frühen Indologen, die sich mit dem Sūryāsūkta beschäftigen, entnehmen der Strophe 20 dieses Lied – Sāyaṇa folgend –, dass der Wagen aus dem Holz zum einen des Kiṃśuka-Baumes, zum anderen des Śalmali-Baumes gebaut ist.[963] Aber seit Graßmanns (1877: 482) Übersetzung besteht weitgehender Konsens, dass der Wagen mit Blüten des Kiṃśuka-Baumes geschmückt und aus dem Holz des Śalmali-Baumes gefertigt ist.[964] Im Kiṃśuka-Baum wird – der Auffassung jüngerer Texte entsprechend – der Palāśa-Baum gesehen, im Śalmali-Baum der Kapokbaum.[965] Dass der ṛgvedische Texte mit den *sukiṃśukā*-Blüten die Blüten des Śalmali-Baumes bezeichnen könnte, wird nicht in Betracht gezogen. Dies dürfte sich wesentlich in der Annahme begründen, dass *sukiṃśukā* und *śalmalí* im Sūryāsūkta als Attribute eines Streitwagens aufzufassen seien. Menski (1984: 232) sieht in der Strophe 20 gar „a realistic description of a man-made vehicle (instructions for the builder included)". Das Holz des Śalmali-Baumes wird sich jedoch nicht gut zum Bau von Streitwägen eignen, denn es ist wenig tragfähig, worauf RV 3.53.22 mit der Formulierung anspielen dürfte, dass Indra seinen Feind „zerhackt wie Śimbala[Holz]".[966]

### *Pādas* 20ab: Dritter und vierter Schritt

Mit den *pādas* 20ab des Sūryāsūkta verkündet Savitṛ, dass die Welt des Unsterblichen „allgestaltig" (*viśvárūpa*)[967] und „von goldener Farbe" (*híraṇyavarṇa*) ist. Ich komme zu dem Schluss, dass zu dem Wort *viśvárūpam* auf ritueller Ebene

962 Auch Sāyaṇa zufolge ist *ropaṇākā* der indische Star oder aber ein gelbfarbiger „Holzpapagei". Mayrhofer verzeichnet nur, es handle sich um einen bestimmten Vogel (siehe EWA s. v.).

963 Siehe Ludwig (1876: 535), Wilson (1888: 226), Griffith (1892: 270).

964 Siehe Winternitz (1892b: 66), Geldner (1951,3: 270), Renou (1956: 85; 245 Fn. 27), Elizarenkova/Syrkin (1965: 185), O'Flaherty (1981: 269; 273 Fn. 20), Menski (1984: 232), Elizarenkova (1999: 222), Jamison/Brereton (2014: 1523), Walker (2015: 56), vgl. bereits Weber (1862: 185).

965 Siehe PW (s. v.), Weber (1862: 184), Graßmann (s. v.), Griffith (1892: 270), Geldner (1951,3: 270), Elizarenkova (1999: 484), EWA (s. v.). Der Palāśa-Baum wird *Butea monosperma* oder *Butea frondosa* genannt, der asiatische Kapokbaum *Bombax ceiba*, *Bombax malabaricum, Bombax heptaphyllum* und *Samalia malabarica*.

966 Bei *śimbalá* handelt es sich wahrscheinlich um ein Synonym zu *śalmalí* (siehe EWA s. v. *śalmalí*). Witzel (2001) bringt die Substrat-Wörter *śimbala/śalmali* mit dem mesopotamischen Wort *gišimmar* in Verbindung. Diese führt er auf Harappa-Wort **śimmal* zurück (ebd. 503).

967 Wahrscheinlich bezieht sich die „Allgestaltigkeit" auf das typische Funkeln von Gold (siehe Bodewitz ²2019 [¹1985]: 75 f.).

Sūryās dritter und zu *híraṇyavarṇam* ihr vierter Schritt gehören. Den begleitenden Worten nach zu urteilen, sollen diese Schritte offenbar resümieren, wie Sūryā bei ihrer Selbstwahl von Savitṛ als Gabe an das Feuer gegeben wurde, das die Patrilinie ihres Vaters repräsentiert.[968] Denn die Adjektive *viśvárūpa* und *híraṇyavarṇa* verweisen – so meine Analyse – auf die Gottesgestalt Savitṛ, der mehrfach als allgestaltig[969] und sehr häufig als golden, goldhändig, goldzungig usw. bezeichnet wird.[970] Bei Sūryās Selbstwahl wird Savitṛs Selbst meiner Interpretation zufolge durch ein Goldstück symbolisiert, das er Sūryā mitgibt.[971]

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich in dem an Savitṛ gerichteten Lied RV 1.35. Dieses Lied handelt von Savitṛs Aufgang.[972] Die vierte Strophe nennt die Attribute „allgestaltig" und „golden" – genau wie der *pāda* 20ab des Sūryāsūkta – am Ende des *pāda* a bzw. zu Beginn des *pāda* b:

> RV 1.35.4:
> *abhī́vṛtaṃ kṛ́śanair viśvárūpaṃ*
> *híraṇyaśamyaṃ yajató bṛhántam* |
> *á́sthād ráthaṃ savitā́ citrábhānuḥ*
> *kṛṣṇá́ rájāṃsi táviṣīṃ dádhānaḥ* ||
>
> Den mit Perlen bedeckten, allgestaltigen,
> mit goldenen Jochpflöcken versehenen hohen Wagen, hat der
> verehrungswürdige
> Savitṛ bestiegen, dessen Licht hell ist [und]
> der sich den schwarzen Dunst [als] Stärke anlegt (A. KP.).

Diese Strophe spricht von dem allgestaltigen, goldfarbenen[973] Wagen des Gottes Savitṛ. *Pāda* c expliziert, dass der Gott „Antreiber" auf diesen Wagen aufgestiegen ist. Damit beginnt Savitṛ sein, in Strophe 9 desselben Liedes explizit genanntes Antreiben der Sonne, leitet also den Sonnenaufgang in die Wege, der zugleich seine eigene Ersetzung oder Ablösung durch den Sonnengott bedeutet.

968 Siehe *pāda* 9d des Sūryāsūkta.
969 Siehe RV 1.35.4, 3.38.4, 3.55.19, 10.10.5.
970 Siehe z. B. RV 1.22.5, 1.35.9/10, 3.54.11, 6.50.8, 6.71.1/3/4, 7.38.2. Sūrya wird dagegen charakteristischerweise als *hári*, „gelblich, feuerfarben", beschrieben (siehe RV 10.37.9, 10.96.11, 10.112.3, 10.139.1, vgl. 1.115.5, 7.63.4).
971 Siehe *pāda* 10b des Sūryāsūkta.
972 Vgl. Geldner (1951,1: 42), der Savitṛ hier als „Abend- und Morgengott" gepriesen sieht, und Jamison/Brereton (2014: 140), die den Abendaspekt fokussieren.
973 In obiger Strophe werden nur die goldenen Jochpflöcke genannt. Die zweite Strophe desselben Liedes bezeichnet aber auch den Wagen selbst als golden (*hiraṇyáya*).

Die indologischen Übersetzungen von *viśvárūpa* und *híraṇyavarṇa*, die in den *pādas* 20ab des Sūryāsūkta genannt sind, unterscheiden sich nicht wesentlich voneinander. Diese Worte werden invariabel als Attribute eines Streitwagens aufgefasst. O'Flaherty (1981: 269) macht dies in ihrer Übersetzung, „carved with many forms and painted with gold", explizit.[974] Im Ṛgveda wird *viśvárūpa* allerdings nur einmal, in der oben zitierten Strophe RV 1.35.4, auf einen Wagen bezogen; konkret auf den Wagen des häufiger als *viśvárūpa* bezeichneten Gottes Savitṛ. Das Attribut „golden" wird dagegen mehrere Male auf einen Wagen – und auch konkret auf den Wagen der Aśvins – bezogen.[975] Die Erklärungskraft dieser Bezüge halte ich allerdings für begrenzt, weil im Ṛgveda auch viele andere Objekte und Personen als golden bezeichnet werden. Im Fall von Savitṛ bildet seine goldene Farbe dagegen eines seiner „two most salient characteristics" (Haas 2020: 166).

***Pāda* 20b: Fünfter und sechster Schritt**

Mit dem *pāda* 20b des Sūryāsūkta verkündet Savitṛ, dass die Welt des Unsterblichen „gut rollend" (*suvṛ́t*) und „gut berädert" (*sucakrá*) ist. Ich denke, dass *suvṛ́tam* Bezug auf den fünften und *sucakrám* auf den sechsten Schritt nimmt, mit dem Sūryā zu ihrem Ehegatten hinschreitet. Diese Schritte dürften den begleitenden Worten entsprechend darauf anspielen, wie Sūryā bei ihrer Selbstwahl auf den Wagen der Aśvins aufgestiegen ist, sowie insgesamt auf das kreisförmige Fahren der Aśvins.[976] Die Adjektive *suvṛ́t* und *sucakrá* verweisen sicherlich auf den Wagen der Aśvins, denn zum einen wird dieser mehrfach als „gut rollend"[977] bezeichnet und zum anderen wird meiner Interpretation zufolge im Sūryāsūkta unter Verwendung des Wortes *cakrá* auf die Aśvins angespielt.[978] Konkret werden die beiden Räder an Sūryās Karren mit den Aśvins gleichgesetzt.[979]

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich in dem Lied RV 1.183. Mit diesem Lied bittet der Sprecher die Aśvins um ihr Herbeikommen. Die zweite Strophe verwendet – wie der *pāda* 20b des Sūryāsūkta – das Wort *suvṛ́t*.

---

974 Siehe auch Steets (1993: 159), der zufolge die goldene Farbe des Wagens „[is] ostensibly intended to symbolize the heavenly chariot which draws the sun maiden across the sky".

975 Siehe 1.35.2/4/5,1.56.1, 4.44.4 f., 5.77.3, 6.29.2, 7.69.1, 8.1.24, 8.5.35, 8.33.4, 8.46.24, 8.69.16.

976 Siehe zentral Strophe 14 des Sūryāsūkta.

977 Das Adjektiv *suvṛ́t* wird im Ṛgveda nahezu ausschließlich bezüglich des Streitwagens der Aśvins verwandt (siehe RV 1.47.7, 1.111.1, 1.118.2 f., 1.183.2 f., 3.58.3, 4.33.8, 4.36.2, 4.44.5, 10.39.1). Es gibt nur zwei Belegstellen, an denen es nicht um einen anderen Wagen geht (siehe RV 10.107.11, 10.70.3).

978 Das Adjektiv *sucakrá* ist im Ṛgveda nur ein weiteres Mal belegt; die betreffende Strophe, RV 6.37.3, erzählt von Indras Wagen, auf dem er wie beim Wagenwettkampf zum Soma-Trunk fährt.

979 Siehe *pāda* 11c sowie und 12a und 15c des Sūryāsūkta.

RV 1.183.2:
*suvṛ́d rátho vartate yánn abhí kṣáṃ*
*yát tíṣṭhathaḥ krátumantā́nu pṛkṣé* |
*vápur vapuṣyā́ sacatām iyáṃ gír*
*divó duhitr$_{á}$ó-$_{u}$ṣásā sacethe* ||

Gut rollend rollt der Wagen, zur Erde hinkommend,
wenn ihr mit Kraft Versehenen hinten [auf dem Wagen] für die Stärkung steht.
Diese Rede soll wunderbar die Bewunderung begleiten.
Von des Himmels Tochter Uṣas werdet ihr begleitet (A. KP.).

Mit dieser Strophe wird der Wagen der Aśvins als „gut rollend" charakterisiert. Der letzte *pāda* macht deutlich, dass es um die Zeit geht, zu der die Aśvins Uṣas erretten[980] – offenbar auf ähnliche Weise wie sie Sūryā beim Wagenrennen gewinnen.[981] Mit der nachfolgenden Strophe werden die Aśvins aufgefordert, auf ihren wiederum als „gut rollend" bezeichneten Wagen aufzusteigen und ihre Umfahrt zu machen, „für die Fortdauer und das Selbst" (*tánayāya tmáne ca*), also meiner Interpretation zufolge für eidesstattliche gesicherte Nachkommenschaft.

Die indologischen Übersetzungen der im *pāda* 20b des Sūryāsūkta genannten Attribute *suvṛ́t* und *sucakrá* unterscheiden sich nicht wesentlich voneinander.[982] Da es sich, wie oben dargelegt, sicher um Attribute eines Wagens handelt, lassen sie sich im Prinzip – wie es der *communis opinio* entspricht – auf den Wagen beziehen, auf dem eine Sūryā-gleiche Braut zum Haus ihres Gatten gefahren werden soll.

### *Pāda* 20c: Siebter Schritt

Mit dem *pāda* 20c des Sūryāsūkta wird Sūryā – von Savitṛ – aufgefordert, zur Welt des Unsterblichen hinzuwachsen (*amṛ́tasya lokám ā́ √ruh*).[983] Ich denke, dass Sūryā mit diesen Worten angewiesen wird, den siebten Schritt zu tun, der sie zu ihren beim Feuer stehenden, vereinten Bräutigamen führen wird. Mit der

980 Oberlies (2012: 128 f.) zufolge geht der Mythos von den Aśvins und Uṣas auf das Motiv des Errettens zurück, der Mythos von den Aśvins und Sūryā dagegen auf den Brauterwerb.

981 In der ersten Strophe des Liedes RV 1.183 wird der Wagen der Aśvins als dreiteilig charakterisiert; diesbezüglich verweist Geldner (1951,1: 263) auf die Verbindung von den Aśvins und Sūryā.

982 Nur Wilson (1888: 226) und Menski (1984: 232) übersetzen *suvṛ́t* abweichend mit „well-covered".

983 Zum Verb *ā́ √ruh* siehe meine Ausführungen zum *pāda* 12d des Sūryāsūkta. RV 10.10.7 werden nicht-verwitwete Frauen aufgefordert, „zur [Feuer-]Stätte hinzuwachsen"

Welt des Unsterblichen sind meiner Interpretation zufolge der in die Sonne eingegangene Mond und in Analogie zu diesem das Soma-haltige Feuer und damit schließlich auch der *eine* Gatte selbst gemeint.

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich in dem Lied RV 9.113. Ich denke, dass dieses Lied sich an Soma richtet und von dem Eidopfer handelt, das anlässlich von Sūryās Hochzeit dargebracht wird.[984] Der erste Teil des Liedes erzählt – so meine Deutung –, wie Sūryā das Eidopfertier zu den Gandharvas bringt und wie die Gandharvas das blutige Opfer mit dem Soma-Opfer kombinieren oder ersetzen (ebd. 3). Die siebte[985] Strophe verwendet mit *amṛ́te loké* eine Formulierung, die derjenigen des *pāda* 20c des Sūryāsūkta nahe steht.

RV 9.113.7:
*yátra jyótir ájasraṃ*
*yásmiṁ loké sᵤ́var hitám* |
*tásmin mā́ṃ dhehi pavamānₐāₐmṛ́te loké ákṣita*
*índrāyendo pári srava* ||

Wo das nicht alternde Licht [ist],
in welche Welt die Sonne gesetzt ist,
in diese setze mich, o Pavamāna,
in die unsterbliche Welt, die unvergängliche.
Fließe, o Saft, für Indra ringsum ab (A. KP.).

Der Sprecher bittet den Soma-Saft, ihn in die Sonnenwelt zu versetzen und bezeichnet diese als unsterblich. Mit den Strophen 8–11 wiederholt der Sprecher seine Bitte, indem er immer wieder sagt: „Mach mich dort unsterblich“. Den Ort, um den es geht, umschreibt er mit je unterschiedlichen Worten.[986] Eine der betreffenden Formulierungen, „wo die Ebene des Rotleuchtenden ist“,[987] findet sich auch RV 8.69.7 (*bradhnásya viṣṭápam*). Und letztere Strophe verkündet weiter, dass Indra und Viṣṇu gemeinsam „dreimal sieben [Schritte]“ gehen.[988]

(*ā́ rohantu … yónim*), also meiner Interpretation zufolge wie eine Selbstwählerin mit sieben Schritten zum Feuer hinzuschreiten.

984 Siehe meine Ausführungen zu *pāda* 2a des Sūryāsūkta, wo ich RV 9.113.1 bespreche.

985 Möglicherweise verweist diese Position der Strophe im Lied auf den Siebenschritt.

986 Die betreffenden Formulierungen lauten: „wo der verschlossene Ort des Himmels ist“ (ebd. 8b), „wo die lichtvollen Welten sind“ (ebd. 9c), „wo die Ebene des rotleuchtenden [Sonnenrosses] ist“ (ebd. 10b), „wo die Wünsche des Wunsches erlangt werden“ (ebd. 11c).

987 RV 9.113.10b: *yátra bradhnásya viṣṭápam* |

988 RV 8.69.7 bespreche ich als Vergleichstextstelle zu *pāda* 26c des Sūryāsūkta.

Die wissenschaftlichen Übersetzungen des *pāda* 20c des Sūryāsūkta weisen Unterschiede auf. Die meisten frühen Indologen schließen an Ludwig (1876: 535) an,[989] der *ā́ roha* auf das ergänzte Objekt „Wagen" bezieht und *amṛ́tasya lokám* zum nachfolgenden *pāda* stellt: „den [wagen] […] den besteig, o Sūryā; zur welt der Unsterblichkeit hin bereite glückliche hochzeitsfahrt dem gatten". Die meisten späteren Forschenden folgen dagegen Weber (1862: 185) und fassen *amṛ́tasya lokám* – textuell naheliegend – als direktes Objekt zu *ā́ roha* auf.[990] Auch sie ergänzen jedoch, wie weiter oben dargelegt, explizit oder implizit den Wagen als eigentliches Objekt. „Der Brautwagen der Sūryā", so erklärt Geldner (1951,3: 270), „wird hier als Welt des Unsterblichen bezeichnet".[991] Diese – meiner Analyse zufolge nur konstruierte – Gleichsetzung zieht Menski als Beleg dafür heran, dass ab der Strophe 20 Handlungen des menschlichen Hochzeitsrituals thematisiert würden; er schreibt:

> The bridal chariot as the "world of immortality" reflects rather later, "rishified" high expectations of human marriage; it should hardly be necessary to remind Sūryā and Soma of immortality. So vs. 20 has been introduced with the human bride in mind, but has been dressed up to refer to the celestial spouse, too (Menski 1984: 232).

Meine Interpretation, derzufolge Sūryās aus den Aśvins hervorgegangener *einer* Gatte sich als Mensch verstehen lässt, bietet eine andere Möglichkeit, die Nennung des Unsterblichen in *pāda* 20c als kohärent zu verstehen. Ich komme zu dem Schluss, dass der menschliche Gatte durch einen eidesstattlich ihm zugehörigen Nachkommen unsterblich zu werden sucht. Sūryā dürfte an dieser Unsterblichkeit nur als ‚Gefäß' beteiligt sein.[992]

### *Pāda* 20d: Brautzug als liebste Stätte

Mit dem *pāda* 20d weist Savitṛ Sūryā an, den Brautzug (*vahatú*) für den Herrn (*páti*) zur liebsten Stätte zu machen (*syonám √kṛ*). Damit ist meines Erachtens gemeint, dass Sūryā den „Herrn", also das Soma-haltige Feuer, zu ihrem Brautzug,

989 Siehe Graßmann (1877: 482), Wilson (1888: 226 mit Fn. 3), Griffith (1892: 270), Winternitz (1892b: 66).

990 Siehe Geldner (1951,3: 270), Renou (1956: 85), Elizarenkova/Syrkin (1965: 185), O'Flaherty (1981: 269), Menski (1984: 232), Elizarenkova (1999: 222), Oberlies (2012: 293), Jamison/Brereton (2014: 1523).

991 Siehe auch Renou (1956: 245 Fn. 28), O'Flaherty (1981: 273 Fn. 19), Menski (1984: 232), Oberlies (2012: 293).

992 Oberlies (2012: 293) scheint dagegen der Auffassung zu sein, es gehe um die Unsterblichkeit der Frau, wenn er schreibt, „[d]en Wagen zu besteigen bedeutete für die Frau, ‚die Welt der Unsterblichkeit zu ersteigen' (RV X 85,20)".

also zum Wagen der Aśvins,[993] hintragen soll. Bevor sie dies *realiter* tun kann, bedarf es noch – so verstehe ich die nachfolgenden Strophen – der Berufung des Gandharva zum Priester (Str. 21–22), der dann die Rechtmäßigkeit des Fortgehens vorab sichert (Str. 23). Erst danach lässt der Gandharva Sūryā mit dem Feuer zum Wagen der Aśvins gehen (Str. 24). Diesen Wagen verstehe ich als ‚Territorium' der Brautnehmerpartei, der entsprechend deren Haus symbolisiert. Das Feuer, das anlässlich von Sūryās Selbstwahl im Haus des Brautgebers gegründet wurde, scheint provisorisch in diesem ‚Haus' installiert zu werden.[994] Auf kosmischer Ebene dürfte diesem Vorgang das Morgengrauen entsprechen, das den in die Sonne eingegangenen Mond zum Morgenstern trägt.

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich in dem langen, an Agni gerichteten Lied RV 6.16.[995] Eine Strophe dieses Liedes verwendet – wie der *pāda* 20b des Sūryāsūkta – das Wort *syoná* bzw. das diesem zugrunde liegende Wort *yóni*, „Sitz, Stätte, Heimstätte […] u. a." (EWA s. v.).[996]

RV 6.16.41 f.:
*prá devā́ṃ devávītaye*
*bháratā vasuvíttamam* |
*ā́ své yónau ní ṣīdatu* |41|

*ā́ jātā́ṃ jātávedasi*
*priyā́ṃ śiśītₐā́- ₐtithim* |
*sᵢyoná ā́ gṛhápatim* |42|

41. Vorwärts sollt ihr den Gott zur Götterladung
tragen, den besten Schätzefinder.
Auf seine eigene Stätte soll er sich setzen.

42. Herbei sollt ihr den auf dem Jātavedas Geborenen
schärfen, den lieben Gast;
herbei[schärfen] den Hausherrn auf der liebsten Stätte (A. KP.).

993 Ich nehme an, dass mit *vahatú* in obiger Strophe mindestens auf handlungspraktischer Ebene der Wagen der Aśvins gemeint ist. Denn Sūryā ist meiner Interpretation zufolge bereits bei ihrer Selbstwahl auf diesen Wagen aufgestiegen (siehe Strophe 14–15 des Sūryāsūkta). Unter dem Brautzug verstehe ich die Kombination von Braut und Gefährt (siehe *pāda* 13a des Sūryāsūkta).

994 Mehrere Strophen des Ṛgveda sprechen von Agnis „Stätte" (*yóni*) (siehe RV 1.140.1, 3.5.7, 3.29.10, 4.3.2, 10.91.4).

995 Es handelt sich bei diesem Lied um eine Sammlung von Strophen, die in der Tradition der Bharadvājas zur Feuerentzündung gehören (siehe Proferes 2007: 9).

996 Das Wort *syoná* hat seine etymologische Herkunft in **su-yoná* (siehe EWA s. v.).

Es geht in diesen beiden Strophen um das Vorwärtstragen eines neu gegründeten Feuers zu seiner „eigenen Stätte", seiner „liebsten Stätte".[997] Ich nehme an, dass dieses Feuer im Haus des (Braut-)Gebers – an dessen Hausfeuer – entzündet wurde. Der *pāda* 42a sagt von dem neuen Feuer, es sei „auf dem Jātavedas geborenen". Dieses Feuer wird dann von seiner Geburtsstätte fort zu seiner eigenen Stätte – im Brautnehmerhaus – getragen und dort als „Hausherr" installiert.[998]

Die meisten IndologInnen, die sich mit dem Sūryāsūkta beschäftigt haben, übersetzen *syonám* im *pāda* 20c mit „heilvoll, glücklich, behaglich" oder vergleichbaren Begriffen.[999] Renou (1967: 145) merkt zwar an, dass *syoná* auf **su-yoni* zurückzuführen ist, aber erst Jamison/Brereton (2014: 1523) übersetzen entsprechend wörtlich: „Make your wedding procession a comfortable place for your husband". Dass mit dem Gatten das Soma-haltige, spätere Hausfeuer gemeint sein könnte, wird nicht in Betracht gezogen.

### Strophe 21: Berufen des Gandharva zum Priester

*úd īrṣvátaḥ pátivatī h̥y eṣā́*
*viśvā́vasuṃ námasā gīrbhír īḷe* |
*anyā́m icha pitr̥ṣádaṃ v̥yaktā́ṃ*
*sá te bhāgó janúṣā tásya viddhi* || 21 ||

Erhebe dich von hier, denn diese hat einen Herrn.
Viśvāvasu preise ich mit Verehrung [und] Lobesworten.
Eine andere suche, eine beim Vater sitzende Fortgesalbte.
Das [ist] dein Anteil; mit der Geburt sollst du das erkennen (A. KP.).

Die Strophe 21 des Sūryāsūkta ist wahrscheinlich als Rede des Brautgebers Savitṛ konzipiert. Er weist den Gandharva Viśvāvasu an, sich von hier zu erheben und dann, so deute ich den Text, als Priester für das im Haus des Gatten darzubringende, zweite hochzeitliche Opfer zu fungieren. Mit „hier" dürfte die Nacht – konkret Savitṛ selbst, als Nachtversion des Sonnengottes – gemeint sein. Aus dieser

997 Bereits Geldner (1951,2: 112) verweist auf das in späteren Texten als *agnipraṇayana* bezeichnete Vorwärtstragen des Feuers. Als Kontext der Strophe 42 nennt er die „Vereinigung zweier Feuer, des neugeriebenen und eines anderen"; außerdem zieht er „die Entzündung eines neuen Feuers am alten" in Betracht.

998 Vergleichbar heißt es RV 5.4.11ab von Jātavedas, er werde den weiten Raum für den Gutes Tuenden durch Gaben zur „liebsten Stätte" (*syoná*) machen.

999 Siehe Weber (1862: 185), Ludwig (1876: 535), Graßmann (1877: 482), Wilson (1888: 226, mit Bezug auf *amr̥tasya lokám*), Griffith (1892: 270), Winternitz (1892b: 66), Geldner (1951,3: 270), Renou (1956: 85), Elizarenkova/Syrkin (1965: 185), O'Flaherty (1981: 269), Menski (1984: 232), Elizarenkova (1999: 222), Walker (2015: 56).

Nachtwelt ist Sūryā meiner Interpretation der Strophe 20 zufolge mit sieben Schritten fortgeschritten. Nun scheint Savitṛ ihr den Gandharva als Priester nachzusenden. Dabei ermahnt er Viśvāvasu, dass Sūryā – da sie nach dem gut verlaufenen Opfer (Str. 18/19) mit dem Siebenschritt zum Hochzeitsfeuer hingelangt ist (Str. 20) – nicht mehr der „Anteil" des Gandharva ist. Dem Gandharva stehen offenbar nur Selbstwählerinnen zu, die sich den falschen Mann zum Bräutigam erwählt haben und dann unverheiratet ein Kind im Haus des Vaters bekommen.

Die Strophen 21 und 22 gehören zu den meistzitierten Strophen des Sūryāsūkta. Sie werden in der indologischen Literatur bis heute im Prinzip Haas (1862: 273 f.) folgend – und damit grundsätzlich anders als in der vorliegenden Arbeit – interpretiert. Haas legt den Fokus in seiner auf den Anweisungen der Gṛhyasūtras basierenden Deutung auf die Braut:

> [I]n den nächsten beiden Versen [21–22 wird] Viśvāvasu gebeten, sich von der Braut zu entfernen und lieber zu den Mädchen zu gehen, die noch im väterlichen Hause weilen, d. h. noch nicht heirathsfähig sind. Unter diesem Viśvāvasu haben wir einen gandharva zu verstehen, der die Menstruation über die Frauen verhängt, wie aus einer Stelle in dem Gṛhyasūtra des Śāṅkhāyana (1, 19, 1. 2) klar wird (Haas 1862: 273 f.).

Zum einen nimmt Haas zentral an, dass Viśvāvasu sich „von der Braut" fort erheben soll, zum anderen, dass die betreffende Frau „noch nicht heirathsfähig" sei. Erstere Interpretation wird in der indologischen Literatur bis heute vorausgesetzt,[1000] letztere wurde durch nicht weniger problematische Interpretationen ersetzt. Vor allem die frühen Indologen zeigen sich wie Haas überzeugt, dass der Gandharva ein „Hüter der Virginität" (Weber 1862: 185) sei[1001] oder „dasz man ihm das mannbarwerden des mädchens zuschrib" (Ludwig 1883: 397 f.). Dagegen etabliert Geldner (1951,3: 267, 270) die Vorstellung von der „Bannung" des Gandharva.[1002] An diese Vorstellung knüpft Renou (1956: 244) an, wenn er schreibt, es handle sich bei den Strophen 21–22 um einen „exorcisme contre le Gandharva et ses ‹ droits du seigneur › (21–22)".[1003] Mit „droit(s) du seigneur", also dem *jus primae noctis* oder „Herrenrecht der ersten Nacht", verwendet Renou einen in höchstem Maß problematischen Begriff. Es handelt sich um einen in nachmittelalterlicher Zeit geprägten Ausdruck, mit dem eine subordinierende Praxis des Mittelalters beschrieben werden soll, deren tatsächliche Existenz

1000 Zu den Literaturverweisen siehe unten zu *pāda* 21a.
1001 Ebenso Graßmann (1877: 482), Griffith (1892: 270), Elizarenkova/Syrkin (1965: 188 Fn. 12).
1002 Ebenso Alsdorf (1961: 493), Narten (1986: 35), Oberlies (1998: 230).
1003 Ebenso O'Flaherty (1981: 273 Fn. 21).

allerdings bis heute nicht nachgewiesen werden konnte. Belegt ist nur, dass schon im Mittelalter Herrschende die Existenz eines solchen Rechtes wiederholt behauptet haben, um Heiratsabgaben von ihren Untergebenen zu erpressen.[1004] Thieme (1963: 200) verwendet diesen problematischen Begriff nicht, meint aber vergleichbar – obwohl er von der tatsächlichen Jungfräulichkeit der Braut ausgeht[1005] –, dass die Strophen 21–22 den „*gandharva* als denjenigen voraussetzen, der bisher Liebesbeziehungen zur Braut gehabt hat". Er zitiert diesbezüglich eine „volkstümliche" Vorstellung, …

> […] wonach die Braut vor der Hochzeit Liebesbeziehungen zu einem Geist, einer Art Kobold – also einem *gandharva* – hat; der sie, nachdem sie mannbar geworden ist, im Traum besucht (Thieme 1963: 200).

Spätere IndologInnen knüpfen an diese Interpretation an. So schreibt Menski (1984: 232 f.) von dem „lusty Gandharva"[1006] und vermutet, dass „[i]t is suspected that he may want to seduce her [*scil.* the bride] before the consummation of her marriage. This again reflects later Brahmanical theories surrounding marriage".[1007] Kuiper (1996: 242 f.) geht noch einen Schritt weiter und erklärt die Strophen 21–22 zu „incantations with which the Gandharva is chased away after the three nights", also nach Vollendung des erst aus späteren Texten bekannten *trirātravrata*.[1008] Slaje (1997: 226 f.) sieht in den Strophen 21–22 dagegen – nachvollziehbar – ein gegen die ṛgvedische Existenz eben dieser Dreinächtefrist sprechendes Indiz. Mit der vorliegenden Arbeit kann ich wahrscheinlich machen, dass sich die Interpretation der Strophen 21–22 im Wesentlichen nur aufgrund der bisher invariabel vorausgesetzten, aber textuell unbegründeten Annahme als schwierig erweist, derzufolge der Gandharva sich *von der Braut* entfernen solle.

#### *Pāda* 21a: Erheben des Gandharva

Mit dem *pāda* 21a des Sūryāsūkta wird der Gandharva Viśvāvasu – wahrscheinlich von Savitṛ – aufgefordert, sich von hier (*átaḥ*) zu erheben (*úd √ṛ/īr*). Diese Aufforderung begründet Savitṛ damit, dass Sūryā einen Herrn habe (*pátivatī*).[1009]

---

1004 Zum Herrenrecht der ersten Nacht siehe Wettlaufer (1999).
1005 Siehe Thieme (1963: 168).
1006 Ebenso Jamison/Brereton (2014: 1520) „lubricious demigod".
1007 Auf Grundlage dieser – anachronistischen – Interpretation erklärt Menski (1984: 232 f.) die Strophen 21–22 zu Interpolationen. Tatsächlich liest er die „späteren brahmanischen Theorien" jedoch erst selbst – wie andere Forschende vor und nach ihm – in den Text des Ṛgveda hinein.
1008 Ebenso Elizarenkova (1999: 484), vorsichtiger Slaje (1997: 226 f.).
1009 Das Wort *pátivant* ist im Ṛgveda nicht noch einmal belegt. Dagegen finden sich mehrere Belegstellen zu *pátnīvant*. So werden vor allem die (dreiunddreißig) Götter

Mit „hier“ ist auf ritueller Ebene sicherlich das Haus des Brautgebers gemeint und auf kosmischer Ebene entsprechend die Dunkelheit der Nacht, bei der es sich um Savitṛs Herrschaftsbereich handelt.[1010] Meiner Interpretation der Strophe 19 zufolge hat Viśvāvasu Sūryās Bräutigame mit sieben Schritten aus dieser nächtlichen Welt des Brautgebers hinausschreiten lassen; mit der nächsten Strophe hat Savitṛ Sūryā aufgefordert, ihnen mit ebenfalls sieben Schritten hin zum Hochzeitsfeuer nachzufolgen. Ich denke, dass dieser Siebenschritt Sūryā zur *pátivatī* gemacht hat. Sūryās mikrokosmischer Transfer hin zum Hochzeitsfeuer belegt offenbar den Erfolg des von Viśvāvasu durchgeführten, ersten hochzeitlichen Eidopfers und damit Sūryās neuen Status – und ermöglicht die Darbringung des zweiten Opfers. Ich schlussfolgere, dass der Gandharva sich „von hier“ erheben und Sūryā zum Haus ihres Gatten nachfolgen soll, um auch dieses zweite Opfer als Priester zu betreuen.

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich in dem von der Totenfeier handelnden Lied RV 10.18. Dieses Liedes verwendet – wie der *pāda* 21a des Sūryāsūkta – den Imperativ des Verbes *úd √ṛ/īr*. Die betreffende Strophe richtet sich nach allgemeiner Auffassung an die neben ihrem Gatten liegende Ehefrau des Verstorbenen.

RV 10.18.8:
*úd īrṣva nāry abhí jīvalokáṃ*
*gatā́sum etám úpa śeṣa éhi* |
*hastagrābhásya didhiṣós távedám*
*pátyur janitvám abhí sám babhūtha* ||

Erhebe dich, Männin, hin zur Welt der Lebenden;
bei einem, dessen Lebenshauch sich fortbewegt hat, liegst du, geh!
Der [früher deine] Hand ergriffen hat, will dich platzieren in die
dies[seitige Welt[1011]],
[dieses] Gatten Frauenschaft überragst du (A. KP.).

charakterisiert. Auch Kazzazi (2001: 280 mit Fn. 556) weist darauf hin, wie ungewöhnlich das Wort *pátivatī* ist. Ansonsten sind Wortbildungen nach dem Schema „Ehefrau von X“ üblich. Sie sucht *pátivatī* durch die „sehr markierte Funktion“ zu erklären, die dieses Wort im Hochzeitslied habe.

1010 Die meisten Belegstellen des Verbs *úd √ṛ/īr* lassen erkennen, dass das Erheben aus der Dunkelheit heraus sowie zur Sonne – und damit zum Leben – hin erfolgt (siehe RV 1.112.5, 1.113.8, 1.113.16, 1.113.17, 1.117.24, 1.118.6, 1.123.6, 2.33.4, 4.1.17, 4.45.1 f., 8.79.6, 10.15.1, 10.18.8, 10.37.4, 10.39.9, 10.140.2).

1011 Der Richtungsakkusativ *idám* lässt sich alternativ auf *janitvám* beziehen und entsprechend mit, „in diese [Frauenschaft]“, übersetzen.

Mit dieser Strophe wird die Ehefrau des Verstorbenen – offenbar von den in der vorhergehenden Strophe genannten nicht-verwitweten Frauen[1012] – angewiesen, sich zur Welt der Lebenden zu erheben. Ich denke, dass die Frau des Verstorbenen sich durch dessen Tod gleichsam wieder in der ‚dunklen Welt' des Brautgebers befindet. Sie muss deshalb erneut fortgegeben werden, wobei ihr verstorbener Ehegatte offenbar als Brautgeber auftritt. Wie die Frau des Verstorbenen scheint sich bei Sūryās Hochzeit auch der Gandharva in der ‚dunklen Welt' des Brautgebers zu befinden. Auch er kann diese Welt offenbar erst auf eine entsprechende, rituelle Aufforderung hin verlassen.

In der wissenschaftlichen Literatur wird der *pāda* 21a des Sūryāsūkta grundsätzlich anders interpretiert als in der vorliegenden Arbeit. Es ist indologische *communis opinio*, dass der Gandharva mit diesem *pāda* aufgefordert wird, sich zu erheben, um von der Braut fortzugehen.[1013] Dem Kausalsatz, „denn diese hat einen Gatten", wird entsprechend entnommen, dass die Existenz des Gatten die Anwesenheit des – als Hüter der Virginität, als lüsterner Liebhaber oder als vorheriger Gatte verstandenen[1014] – Gandharva untersagen würde. Eine alternative Deutung wird nicht in Betracht gezogen. Alsdorf (1961: 493) schreibt sogar, dass Viśvāvasu „gebannt" werde, weil er der Braut „nicht ins Haus des Gatten folgen soll".

### *Pāda* 21b: Preisen des Gandharva

Mit dem *pāda* 21b des Sūryāsūkta verkündet Savitṛ, den Gandharva Viśvāvasu mit Verehrung und Lobesworten zu preisen (√*īḍ*). Ich denke, dass dieser Lobpreis dazu dient, den Gandharva zur priesterlichen Betreuung auch des zweiten, hochzeitlichen Opfer zu gewinnen, ihn also zum Priester zu berufen. Die Instrumentalattribute *námasā* und *gīrbhíḥ* machen deutlich, dass Savitṛ den Gandharva voll von Hochachtung und Ehrfurcht ersucht, dieses Amt zu bekleiden.

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich in dem an Agni gerichteten Lied RV 10.80. Dieses Lied verwendet – wie der *pāda* 21a des Sūryāsūkta – das Verb √*īḍ*.

1012 Diese Frauen scheinen zur Feuerstätte zu kommen, um die Ehefrau des Verstorbenen von dort abzuholen. Auch Jamison/Brereton (2014: 1399) sind der Ansicht, dass die Frauen zum Feuer kommen „to adorn the widow for her return to life".

1013 Explizit vertreten diese Auffassung Haas (1862: 273), Ludwig (1883: 397 f.), Griffith (1892: 270), Geldner (1951,3: 270), Alsdorf (1961: 493), Thieme (1963: 200), O'Flaherty (1981: 269), Krick (1982: 209 Fn. 525), Menski (1984: 232), Steets (1993: 159), Oberlies (2005: 102), Keßler (2009: 221), Norelius (2015: 25).

1014 Zu den Literaturverweisen siehe oben.

RV 10.80.6:
*agníṃ víśa īḷate mā́nuṣīr yā́*
*agním mánuṣo náhuṣo ví jātā́ḥ* |
*agnír gā́ndharvīm pathíyām ṛtásyāā-*
*agnér gávyūtir ghṛtá ā́ níṣattā* ||

Agni verehren die Stämme, welche zu Manu gehören,
Agni die [Menschen, die] als Manus und Nahus getrennt Geborene sind.
Agni [betritt] den gandharvischen Pfad der Wahrheit;
Agnis Rinderweide ist auf Klärbutter niedergesetzt (A. KP.).

Diese Strophe verkündet – wie viele andere –, dass Agni von den Menschen verehrt wird. Andere Belegstellen des Verbs √*īḍ* lassen erkennen, dass er vermittelst dieser Ehrung zum Priester berufen wird.[1015] Seine Berufung führt ihn auf den „gandharvischen Pfad der Wahrheit". Diese Formulierung gibt preis, dass Agni als Hotṛ die gleiche Aufgabe erfüllt wie der Gandharva bei Sūryās Hochzeit.[1016] Auf dem gleichen Pfad der Wahrheit, d. h. meiner Interpretation zufolge vermittelst des Eidopfers,[1017] soll der Gandharva Sūryā mit ihrem Gatten zusammenbringen.

Die indologischen Übersetzungen des *pāda* 21b des Sūryāsūkta unterscheiden sich nicht wesentlich voneinander und die Aussage dieses *pāda* wird offenbar als kaum erklärungsbedürftig empfunden.[1018] Allein Kuiper äußert sich etwas ausführlicher zum Wortlaut dieses *pāda*:

> Anyway, what is striking in these stanzas is the politeness and respect with which the Gandharva is addressed (*námasā, gīrbhír, īḷe/īḷāmahe*). Of course, at the end of his 'term' of three nights he must leave, but there are no signs of ill-feelings on the part of the husband and his relatives (Kuiper 1996: 243).

---

1015 Das Verb √*īḍ* wird im Ṛgveda nahezu ausschließlich auf Agni bezogen verwandt. Vielfach heißt es, Agni werde für das Botenamt berufen (*dūtyàya* √*īḍ*, siehe RV 7.11.2, 8.103.13, rv10.70.3, vgl. 1.139.7, 1.142.4, 2.6.6, 5.5.3, 5.21.3, 8.39.1), zum *hotṛ*-Priester bestellt (*hótāram* √*īḍ*, siehe RV 1.128.8, 5.1.7, 6.14.2, 7.7.3, vgl. 1.13.4) und/oder mit Verneigung(en) oder Lobeswort(en) berufen (*námasā́/námobhiḥ/girā́/gīrbhíḥ* √*īḍ*, siehe RV 2.6.6, 5.60.1, 3.27.2, 8.19.21, 6.2.2, 8.31.14, vgl. 6.16.46).

1016 Dazu passt, dass Agni dem Opferherrn dem oben zitierten Lied zufolge neben anderen Gütern auch eine „Männin mit einem Helden in [ihrem] Bauch" verschaffen soll (*nárīṃ vīrákukṣim*, RV 10.80.1d).

1017 Geldner (1951,3: 262) nimmt dagegen an, dass der gandharvische Pfad der Wahrheit „wohl die rechte Sangesweise" ist. Jamison/Brereton (2014: 1512 f.) geben keine Erklärung. Norelius (2015: 48 Fn. 124) nennt die Formulierung – anschlussfähig – im Kontext des geheimen Wissens des Gandharva.

1018 Oberlies (1998: 230) lässt den *pāda* 21b sogar ganz aus seiner Übersetzung aus.

Diese Feststellung lässt erkennen, dass der *pāda* 21b mit der *communis opinio* nicht gut erklärt wird.[1019] Man könnte erwarten, dass ein Liebhaber oder vorheriger Gatte mit weniger Respekt angesprochen würde, als dieser dem Gandharva entgegengebracht wird. Im Rahmen dieser Deutung lässt sich dieser Respekt allenfalls als Furcht davor begründen, dass der Gandharva die Braut möglicherweise nicht wieder freigibt.

### *Pāda* 21c: Suchen einer anderen Braut

Mit dem *pāda* 21c des Sūryāsūkta fordert Savitṛ den Gandharva auf, sich – ähnlich wie selbstwählende Frauen sich ihren Gatten suchen[1020] – eine andere Frau zu suchen (*anyắm icha*). Savitṛ setzt dem Gandharva konkrete Grenzen bei seiner Wahl: Die andere Frau muss „bei ihrem Vater sitzen“ (*pitṛ́ṣád*) und „fortgesalbt sein“ (*vyàktā*). Ich denke, dass es dabei um ein konkretes, rituelles Moment geht: Sūryā dürfte bei dem Vertreter ihres Vaters gesessen haben, d. h. beim Brautgeber Savitṛ, als das erste hochzeitliche Opfer mit Strophe 18 und 19 dargebracht wurde. Meiner Interpretation zufolge hat der Gandharva Viśvāvasu die Darbringung dieses Opfers – offenbar aus eigener Initiative – übernommen. Ich komme zu dem Schluss, dass die Selbstwählerin in dem Moment als „fortgesalbt“ gilt, in dem der Gandharva den ersten Teil des Soma-Saftes ins Feuer opfert. Das Fortsalben scheint das Kappen der Zugehörigkeit zum Vater zu bedeuten. Der Verlauf des Opfers soll dann offenbar preisgegeben, zu wem die Selbstwählerin stattdessen gehört. Das Opfer bei Sūryās Hochzeit scheint gut verlaufen zu sein[1021] und entsprechend zu belegen, dass Sūryā die richtige Wahl getroffen hat. So kann Savitṛ sie anweisen, mit sieben Schritten zu ihrem Gatten hinzuschreiten (Str. 20). Ich nehme an, dass Savitṛ Sūryā hätte anweisen müssen, mit sieben Schritten zum Gandharva hinzuschreiten, wenn das Opfer nicht gut verlaufen wäre, denn ein negatives Opferresultat würde wohl als Beweis dafür gedeutet werden, dass die Selbstwählerin sich den falschen Bewerber erwählt hat.

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich in dem an die Aśvins gerichteten Lied RV 1.117. Dieses Lied verwendet – wie der *pāda* 21b des Sūryāsūkta – das Kompositum *pitṛ́ṣád*.

---

1019 Auch Webers (1862: 185) Frage, ob „īḷe hier direkt: ‚ich treibe ihn?‘“ bedeutet, lässt dies erkennen.

1020 Siehe RV 10.10.10/14 und vgl. 5.37.3a (*vadhū́r iyám pátim ichánty eti*). RV 10.117.4 verwendet die Formulierung *anyám √iṣ* außerhalb eines hochzeitlichen Kontextes. Es heißt dort, dass der, der nicht gibt, kein Freund sei. Man solle sich von ihm abwenden und einen anderen Geber suchen.

1021 Dies kann z. B. dadurch ersichtlich sein, dass die Zugabe der Opferspenden das Feuer nicht zum Erlöschen bringen.

RV 1.117.7cd:
*ghóṣāyai cit pitṛ́ṣade duroṇé*
*pátiṃ jū́ryantyā aśvināv adattam* ||

Auch Ghoṣā, die beim Vater saß, in [dessen] Heim,
die an der Grenze zum Alter war, gabet ihr, o Aśvins, einen Ehegatten
(A. KP.).

Ich denke, dass Ghoṣā nicht im Allgemeinen, sondern – genau wie Sūryā – konkret auf dem Opferplatz neben ihrem Vater sitzt, während der von ihr erwählte[1022] Mann[1023] sein hochzeitliches Eidopfer darbringt.[1024] Ich nehme an, dass der Erfolg des Opfers von der Frage abhängt, ob Ghoṣā trotz ihres Alters noch schwanger werden bzw. sein kann oder nicht. Wenn eine Schwangerschaft ausgeschlossen ist, dann wird der hochzeitliche Eid den Bräutigam seine „Unsterblichkeit" kosten, denn die Ehe mit einer unfruchtbaren Frau bedeutet zwangsläufig den Abbruch der Patrilinie. Wahrscheinlich kommen die Aśvins Ghoṣā und dem von ihr erwählten Mann also unter anderem dadurch zu Hilfe, dass sie das Platzieren einer Leibesfrucht sichern.[1025]

Der *pāda* 21c des Sūryāsūkta wird in der indologischen Literatur anders als in der vorliegenden Arbeit interpretiert. Haas (1862: 273 f.) zeigt sich überzeugt, dass mit *pitṛ́ṣád* „Mädchen" gemeint sind, „die noch im väterlichen Hause weilen", und begründet damit die bis heute geltende *communis opinio*. Beinahe alle Forschenden, die sich mit dem Sūryāsūkta beschäftigen, fügen bei der Übersetzung von *pitṛ́ṣád* die Ergänzung „[im Haus] des Vaters" ein und/oder geben √*sad* mit „wohnen, weilen" wieder.[1026] Die wörtliche Bedeutung von √*sad* weist jedoch vielmehr auf ein konkretes Sitzen neben der Person des Vaters. Für das Adjektiv *vyàktā* gibt es im Wesentlichen zwei unterschiedliche Übersetzungen.

---

1022 RV 10.40.5 zufolge bittet Ghoṣā die Aśvins um Beistand „für Besitzer von Pferd und Streitwagen", d. h. meines Erachtens für den Mann, der sie mit der anlässlich einer Selbstwahl zu absolvierenden Wagenfahrt für sich gewinnen soll. Oberlies (2012: 293) weist darauf hin, dass die Erzählung von Ghoṣā sich „des Bildes der Wettfahrt bedient".

1023 Wahrscheinlich ist der Name dieses Mannes Arjuna (siehe RV 1.122.5).

1024 Unter anderem Oberlies (2012: 386 Fn.143) entnimmt der oben zitierten Zeile, dass „Ghoṣā die Aśvins eindringlich um einen Gatten [bittet]".

1025 Siehe RV 10.184.2, wo es von den Aśvins heißt, dass sie die Leibesfrucht platzieren.

1026 Siehe Ludwig (1876: 535), Graßmann (1877: 482), Wilson (1888: 227), Griffith (1892: 270), Winternitz (1892b: 89), Geldner (1951,3: 270), Renou (1956: 85), Thieme (1963: 200), Elizarenkova/Syrkin (1965: 186), O'Flaherty (1981: 269), Menski (1984: 232), Narten (1986: 35), Oberlies (1998: 230; 2009: 566), Elizarenkova (1999: 222), Jamison/Brereton (2014: 1520), Norelius (2015: 25), vgl. Weber (1862: 185), der *-ṣad* nicht übersetzt.

Manche IndologInnen geben dieses Wort mit „im Putz, geschmückt, schön“ bzw. vergleichbaren Formulierungen wieder.[1027] Oldenberg (1912: 288) meint dagegen, dass *vyàktā* „wohl nicht ‚geputzt‘, sondern ‚(mit Menstrualblut) befleckt‘“ bedeutet. Die meisten nachfolgenden Forschenden übersetzen *vyàktā* entsprechend mit „pubertierend, mannbar, geschlechtsreif“.[1028] Jamison/Brereton (2014: 1520) nehmen beide Interpretationen in ihre Übersetzung auf: „Seek some other girl sitting in (the house of) her father, adorned (for marriage) [/smeared (with menstrual blood)]“. Ich schlage oben mit „fortgesalbt“ eine einfachere und weniger voraussetzungsreiche Übersetzung vor.

### *Pāda* 21d: Anteil des Gandharva

Mit dem *pāda* 21d des Sūryāsūkta stellt Savitṛ fest, dass „das dein Anteil [ist]“ (*sá te bhāgáḥ*), und fordert den Gandharva auf, „das mit der Geburt zu erkennen“ (*janúṣā tásya viddhi*).[1029] Ich komme zu dem Schluss, dass der Brautgeber mit diesen Worten feststellt, dass dem Gandharva solche Selbstwählerinnen – bzw. vielmehr deren Nachkommen – als sein Anteil zufallen, in deren Anwesenheit ein hochzeitliches Eidopfer dargebracht wurde, die dann aber von ihrem Vater nicht zum Siebenschritt aufgefordert werden konnten, weil das Eidopfer preisgegeben hat, dass sie sich den falschen Mann zum Bräutigam erwählt haben. Mit den Worten *janúṣā tásya viddhi* dürfte der Brautgeber den Gandharva weiter verpflichten, diesen Anteil zu „erkennen“, wenn die Tochter nach der erfolglosen Selbstwahl tatsächlich ein Kind bekommt. Das Erkennen des Anteils meint entsprechend wohl konkret das Erkennen der unbekannten Vaterschaft.[1030] Ich komme zu dem Analyseergebnis, dass der Gandharva in einem solchen Fall die Möglichkeit hat, anstelle des unbekannten Erzeugers eine Art Vaterschaft für das

1027 Siehe Weber (1862: 185), Ludwig (1876: 535), Graßmann (1877: 482), Wilson (1888: 227), Griffith (1892: 270), Elizarenkova/Syrkin (1965: 186), Narten (1986: 35), Jamison/Brereton (2014: 1520).

1028 Siehe Geldner (1951,3: 270), Renou (1956: 85), Thieme (1963: 200), O’Flaherty (1981: 269), Menski (1984: 232 f.), Oberlies (1998: 230) „geschlechtsfreie“ [*sic?*], Elizarenkova (1999: 222, 485), Norelius (2015: 25).

1029 Der Ausdruck *tásya √vid* wird auch RV 2.32.2, 3.39.1, 5.48.5, 7.72.2, 10.27.24, 10.40.11 im Kontext von Geburt und Abstammung gebraucht. Zu beachten sind in dieser Hinsicht auch RV 1.105.1–18 (*vittám me*) und 4.34.2 (*vidānáso jánmanaḥ*).

1030 Der Sprecher von RV 1.139.9 verkündet, dass die ältesten Sänger und selbst Manu – durch priesterliche oder sonstige, divinatorische Hilfe – der eigenen Abstammung gewahr sind (*me janúṣam … viduḥ*). Offenbar mit dem gleichen Anliegen sucht man den Weissagevogel auf, der „schreiend die Geburt/Abstammung kund tut“ (*kánikradaj janúṣam prabruvāṇáḥ*, RV 2.42.1a). Das Erkennen der Patrilinie bedeutet Unsterblichkeit und Zugehörigkeit zu den Göttern oder Zugehörigkeit nur zu den Menschen (*daívyāni mā́nuṣā janū́ṃṣi*, RV 7.4.1; *janúṣī ubhé*, RV 9.70.3).

vaterlose Kind zu übernehmen.[1031] Frau und Kind lassen sich dann als Ersatz für den regulären Priesterlohn verstehen, den der Gandharva bei einem positiven Eidopfer erhalten hätte.

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich im Lied RV 2.32. Hier wird mit *tásya √vid* die gleiche Formulierung verwendet wie im Sūryāsūkta.

> RV 2.32.2:
> *mā́ no gúhyā rípa āyór áhan dabhan*
> *mā́ na ābhyó rīradho duchúnābhyaḥ |*
> *mā́ no ví yauḥ sakhi̯yā́ viddhí tásya naḥ*
> *sumnāyatā́ mánasā tát tu̯vemahe ||*
>
> Nicht sollen uns die geheimen Unredlichkeiten des Āyu am Tage betrügen.
> Nicht sollst du uns solchen unheilvollen [Unredlichkeiten] unterwerfen.
> Nicht sollen sich die Freundschaften lösen. Erkenne das für uns mit wohlwollendem Sinn. Darum bitten wir dich (A. KP.).

Diese Strophe richtet sich an eine ungenannte (Gottes-)Gestalt, hinter der sich meiner Analyse zufolge der Gandharva, ein gandharvischer Priester oder eine vergleichbare Gestalt verbirgt.[1032] Die Nennung der „geheimen Unredlichkeiten des Āyu“ dürfte implizieren, dass Āyus Erzeuger unbekannt ist.[1033] Auf jeden Fall erwarten die Sprecher unheilvolle Konsequenzen. Deshalb bitten sie die ungenannte Gestalt, „das für uns zu erkennen“. Ich denke, dass es dabei um das gleiche Erkennen der Vaterschaft geht wie im Sūryāsūkta. Die Sprecher obiger Strophe – wahrscheinlich die Familie der erfolglosen Selbstwählerin – scheinen zu hoffen, dass der Gandharva die Vaterschaft nicht selbst beanspruchen, sondern sie ihnen übertragen wird. Im zweiten Teil des Liedes werden die für die Geburt zuständigen Göttinnen Rākā und Sinīvalī angerufen.[1034] Sie sollen einen

1031 Meines Erachtens handelt das Lied RV 10.109 von einem solchen Fall. Mit der dort genannten *brahmajāyā́* dürfte eine schwangere Frau gemeint sein, die aufgrund eines scheinbar missglückten Eidopfers dem – gandharvischen – Priester zugefallen ist.

1032 Geldner (1951,1: 316) zieht dagegen Indra in Betracht. In den späteren indologischen Übersetzungen wird kein Identifikationsversuch unternommen (siehe Witzel/Gotō 2007: 809 f., Jamison/Brereton 2014: 447).

1033 Vgl. Witzel/Gotō (2007: 809), die Āyu Oldenberg folgend als den Trügenden konzeptualisieren. Die spätere Tradition kennt Āyu als illegitimes Kind von Urvaśī und Purūravas (PW s. v. *āyú*).

1034 Meine tentative Interpretation kann den Zusammenhang dieser Liedteile erklären, der Witzel/Gotō (2007: 809) zufolge „nicht ersichtlich ist“.

preiswürdigen Helden geben und „uns“, also den Sprechern des Liedes, Nachkommenschaft zuteilwerden lassen.

In der indologischen Literatur wird der *pāda* 21d des Sūryāsūkta grundsätzlich anders interpretiert als in der vorliegenden Arbeit. Beinahe alle Forschenden, die sich mit dem Sūryāsūkta beschäftigen, beziehen den Instrumental *janúṣā* auf den Satz *sá te bhāgáḥ*.[1035] Nur wenige IndologInnen übersetzen *janúṣā* dabei wörtlich.[1036] Die meisten geben es mit „von jeher“, „von Haus aus“, „von Natur aus“ oder vergleichbaren Formulierungen wieder.[1037] Der Imperativ *viddhi* wird in mehreren wissenschaftlichen Übersetzungen unzutreffend von √*vid*¹, „finden“, abgeleitet.[1038]

### Strophe 22: Berufen des Gandharva zum Priester

*úd īrṣvátho viśvāvaso*
*námaseḷāmahe tuvā* |
*anyám icha prapharvyaṃ*
*sáṃ jāyám pátiyā sṛja* || 22 ||

Erhebe dich von hier, Viśvāvasu!
Mit Verehrung wollen wir dich verehren.
Eine anderes suche, eine (unverheiratet) Schwellende!
Zusammen bringe die (gebärfähige) Frau mit dem Herrn (A. KP.).

Die Strophe 22 des Sūryāsūkta ist wahrscheinlich als Rede von Pūṣan und den Aśvins konzipiert – von eben diesen drei Gottesgestalten ist meiner Interpretation in der nachfolgenden Strophe als „Freunden“ die Rede. Ich komme zu dem Schluss, dass auch sie den Gandharva zum Priester für das Hochzeitsritual berufen, denn ihre Worte gleichen denen des Brautgebers Savitṛ, der den Gandharva

1035 Nur Wilson (1888: 227) konstruiert einen dritten Satz für *janúṣā*: „that is thy portion, know this (to be thy portion, take it) from thy birth“. Jamison (2024: *ad loc.*) zufolge ließe sich der erste Satz auch mit „*she* is your portion“ übersetzen, wenn man die vor allem aus den Brāhmaṇas bekannte Syntax-Regel voraussetzt, derzufolge „in equational sentences pronominal forms are attracted into the gender of the equated noun“.

1036 Weber (1862: 185) und Norelius (2015: 25) übersetzen *janúṣā* wörtlich, aber ohne weitere Erklärungen. O'Flaherty (1981: 269) hat dagegen „That is your birthright“ und Oberlies (1998: 230) hat „durch ihre Geburt“.

1037 Siehe Ludwig (1876: 535), Graßmann (1877: 482), Wilson (1888: 227), Griffith (1892: 270), Winternitz (1892b: 89), Geldner (1951,3: 270), Renou (1956: 85), Thieme (1963: 200), Elizarenkova/Syrkin (1965: 186), Menski (1984: 232), Narten (1986: 35), Elizarenkova (1999: 222), Jamison/Brereton (2014: 1520).

1038 Siehe Weber (1862: 185), Ludwig (1876: 535), Griffith (1892: 270), Winternitz (1892b: 89), O'Flaherty (1981: 269). Norelius' (2015: 25) Formulierung, „seek it out!“, fügt sich treffend sowohl zu √*vid*¹ als auch zu √*vid*².

meiner Interpretation zufolge bereits mit der Strophe 21 mit der Priesteraufgabe betraut hat. Viśvāvasu wird also sowohl von der Brautgeber- als auch von der Brautnehmerseite berufen. Die ersten drei *pādas* der Strophen 21 und 22 treffen jeweils die gleiche Aussage und entsprechen sich in Teilen sogar wörtlich. Nur der letzte *pāda* ist stärker variiert. Mit diesem weisen die Aśvins und Pūṣan den Gandharva an, die „Frau" mit dem „Herrn", d. h. das Omentum mit dem Hochzeitsfeuer, zusammenzubringen. Meiner Interpretation zufolge handeln die Strophen 28–32 von diesem Opfer.

### *Pāda* 22a: Erheben des Gandharva

Mit dem *pāda* 22a fordern die Aśvins und Pūṣan den Gandharva Viśvāvasu auf, sich von hier zu erheben. Wie im *pāda* 21a ist mit „hier" sicherlich die nächtliche Welt der von Savitṛ repräsentierten Brautgeberseite gemeint. Relevante Vergleichsstellen habe ich bereits bezüglich des *pāda* 21a besprochen. In der indologischen Literatur wird *úd īrṣvátaḥ* ebenso wie im *pāda* 21a interpretiert, d. h. man versteht es als Aufforderung an den Gandharva, sich zu erheben, um von der Braut fortzugehen.[1039]

### *Pāda* 22b: Preisen des Gandharva

Mit dem *pāda* 22b wird der Gandharva Viśvāvasu – von den Aśvins und Pūṣan – verehrt (√*īḍ*). Wie im *pāda* 21b bedeutet dies wahrscheinlich die Berufung des Gandharva zum Priester für das anstehende, zweite Opfer. Relevante Vergleichsstellen habe ich bereits bezüglich des *pāda* 21b diskutiert. Die IndologInnen, die sich mit dem Sūryāsūkta befassen, sind dagegen der Auffassung, dass die Preisung des Gandharva seinem Fortgehen dient.[1040]

### *Pāda* 22c: Suchen einer unverheiratet schwangeren Frau

Mit dem *pāda* 22c weisen die Aśvins und Pūṣan den Gandharva an, sich eine *prapharví* zu suchen. Ich denke, dass dieses Wort eine „anschwellende", d. h. sichtbar schwangere Frau bezeichnet.[1041] Dabei dürfte es – wie bei der in *pāda* 21c genannten „anderen" Frau – konkret um eine auf dem Opferplatz bei ihrem Vater sitzende Selbstwählerin gehen, für die das Eidopfer bereits dargebracht

1039 Zur den entsprechenden Literaturverweisen siehe *pāda* 21a des Sūryāsūkta. Geldner (1951,3: 270), O'Flaherty (1981: 269) und Menski (1984: 232) machen die *communis opinio* vom *Fort*gehen des Gandharva in ihren Übersetzungen des *pāda* 22a explizit.

1040 Zur den entsprechenden Literaturverweisen siehe *pāda* 21b des Sūryāsūkta.

1041 Das Wort *prapharví* ist im Ṛgveda nicht noch einmal belegt. Etymologisch gehört es wahrscheinlich zu *phála*, „Frucht", also zu **phal-u̯a*, „angeschwollen, verdickt" (siehe EWA s. v.). Mir scheint, dass sich auf Grundlage dieser Etymologie ungezwungen die Bedeutung „sichtbar schwangere Frau" ergibt. Zur allgemein akzeptierten Deutung siehe unten.

ist, jedoch ergeben hat, dass sie den falschen Mann zu ihrem Bräutigam erwählt hat. Wenn eine solche, erfolglose Selbstwählerin später im Haus ihres Vaters tatsächlich ein Kind bekommt, fallen sie und ihr Kind meiner Interpretation zufolge dem Gandharva als dessen Anteil zu (siehe *pāda* 21d). Für den Gandharva dürfte es entsprechend sinnvoll sein, bei der Hochzeit einer sichtbar schwangeren Frau als Priester zu agieren, denn dann stehen seine Chancen gut, seinen Anteil tatsächlich zu erhalten. Relevante Vergleichsstellen habe ich bereits bezüglich des *pāda* 21c besprochen.

Die Aussage des *pāda* 21c des Sūryāsūkta entscheidet sich mit der Interpretation des umstrittenen Wortes *prapharvī́*. Viele Forschende verstehen darunter ein Mädchen oder eine Frau, die in besonderem Maße sexuell ist: „strotzend", „geil", „üppig", „one with large hips", „willing", „dralle Dirne", „(fille) lubrique", „attractive".[1042] Andere IndologInnen fokussieren daneben[1043] oder stattdessen[1044] den Aspekt von Reife und/oder Heiratsstatus. In einer Studie, die neben dem Ṛgveda auch auf vielen späteren Texten aufbaut, kommt Narten (1986: 40) zu dem Schluss, dass *prapharvī́* „junges (unverheiratetes) Mädchen" bedeutet. Sie erklärt dazu:

> Das Wort bezieht sich auf ein bestimmtes Lebensalter, wahrscheinlich die Zeit kurz nach der Pubertät, in der das Mädchen zwar geschlechtsreif, aber eben noch nicht verheiratet ist (Narten 1986: 40).

Narten (1986: 41) leitet *prapharvī́* von der Wurzel √*phal* ab. Sie nimmt an, dass „die Grundbedeutung [dieser Wurzel] ‚sich verdichten, sich verdicken' wohl auch die Nuance ‚anschwellen' (von Knospen, Früchten u. ä.) gewinnen konnte", und bezieht diese Nuance auf die „knospenden Brüste" eines eben geschlechtsreifen Mädchens. Jamison/Brereton (2014: 1523) bringen diese etymologische Deutung in ihrer Übersetzung mit „burgeoning maiden" zum Ausdruck. Oben schlage ich eine alternative Deutung von *prapharvī́* vor.

### *Pāda* 22d: Zusammenbringen des Omentums mit dem Feuer

Mit dem *pāda* 22d des Sūryāsūkta wird der Gandharva – von den Aśvins und Pūṣan – aufgefordert, die gebärfähige Frau (*jāyā́*) mit dem Herrn (*páti*) zusammenzubringen (*sáṃ … sṛja*). Ich denke, dass der Gebrauch des Begriffes *jāyā́* zwar

1042 Siehe Weber (1862: 185), Ludwig (1876: 535), Graßmann (1877: 482), Wilson (1888: 227), Griffith (1892: 270), Geldner (1951,3: 270), Renou (1956: 85), Norelius (2015: 25).

1043 Siehe O'Flaherty (1981: 269) „willing and ready", Menski (1984: 232) „mature and ready for your advances".

1044 Siehe Winternitz (1892b: 89), Elizarenkova/Syrkin (1965: 186), Narten (1986: 35), Kuiper (1996: 243), Elizarenkova (1999: 222), Keßler (2009: 221), Jamison/Brereton (2014: 1523).

impliziert, dass Sūryā diesen Status nun – durch Schreiten der sieben Schritte – innehat,[1045] dass auf der Ebene der Rituals aber vielmehr das Omentum als solche umschrieben wird. Meiner Interpretation zufolge wird Viśvāvasu mit den Strophen 28–32 das Fettnetz des zweiten von Sūryās Zugtieren als Opfer ins Feuer darbringen. Der *pāda* 29d spricht genau wie der *pāda* 22d von einer „(gebärfähigen) Frau" und einem „Herrn" (*jāyā́* und *páti*); auch dort sind meines Erachtens Omentum und Feuer gemeint. Voraussetzung des „Zusammenbringens" dürfte das in *pāda* 13b genannte „Loslassen" sein (*áva √sṛj*). Dort heißt es, dass Savitṛ Sūryās Brautzug losgelassen hat, zum dem auch das Rind gehört, dem das in Rede stehende Omentum entnommen werden soll.

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich in dem an Indra gerichteten Lied RV 5.30. Mit diesem Lied erzählt der Sprecher von Indras unterschiedlichen Heldentaten.[1046] Dabei wird das Verb *sám √sṛj* in einem Kontext verwendet, der dem des *pāda* 22d des Sūryāsūkta ähnlich zu sein scheint.[1047]

RV 5.30.10:
*sám átra gā́vo ’$_a$bhíto ’navant$_a$e-*
*$_i$héha vatsaír víyutā yád ā́san |*
*sáṃ tā́ índro asṛjad asya śākaír*
*yád īṃ sómāsaḥ súṣutā ámandan ||*

Zusammen haben da die Kühe von allen Seiten gebrüllt,
als sie hier und dort von den Kälbern getrennt waren.
Zusammen hat Indra sie gebracht mit seinen Helfern,
als ihn die gut gepressten Soma-Säfte berauscht hatten (A. KP.).

1045 Im Gegensatz zu *prapharvī́* scheint *jāyā́* unter normalen Umständen – vielleicht aber nicht notwendigerweise – eine verheiratete Frau zu bezeichnen. Kazzazi (2001: 184) fokussiert diesen Status, indem sie *jāyā́* als „idealtypische Ehefrau" klassifiziert. In Sūryās Fall wurde ihr Status als verheiratete, d. h. mit einem Gatten versehene, Frau meiner Interpretation zufolge durch das Schreiten von sieben Schritten hergestellt (siehe Str. 20–21).

1046 Jamison/Brereton (2014: 693) nennen „the Vala myth (vs. 4), the Vṛtra myth (vss. 5–6), and the defeat of Namuci (vss. 7–8)" sowie „the Dāsa 'who made women his weapons' (vs. 9)". Letztere Erzählung sei „opaque". Mit den Frauen können Jamison/Brereton zufolge Grenzflüsse gemeint sein. Die in Str. 10 genannten Kühe soll Indra dann in einem Raubzug in der entsprechenden Gegend erbeutet haben.

1047 Auch RV 9.6.6 spricht davon, dass man die Kühe mit dem Bullen zusammenbringen soll (*góbhir vṛ́ṣaṇaṃ … sáṃ sṛja*), also Milch und Soma mischen.

Diese Strophe erklärt, dass die – von dem letztlich wohl mit dem Vala identischen Dāsa[1048] – eingeschlossenen Kühe von den Kälbern getrennt waren. Der Punkt dürfte sein, dass die Kühe von den Kälbern – sowie dem Erzeuger der Kälber, dem Dāsa – getrennt waren.[1049] Denn Indra scheint dem Dāsa die morgenroten Kühe sowie deren Kälber abzuringen, indem er sie – per Eidopfer – mit seinen eigenen Helfern zusammenbringt (*sám √sṛj*). Ich denke, dass diese Formulierung kommuniziert, dass Indra seine Helfer zum Besitzer der Kühe und deren Kälber macht, ihnen also eine Art Vaterschaft überträgt.

Die Aussage des *pāda* 21d des Sūryāsūkta entscheidet sich mit der Interpretation der Verbalform *sáṃ sṛja*. Es handelt sich dabei um den Imperativ des Simplex. Mehrere IndologInnen geben *sáṃ sṛja* als solchen wieder, interpretieren die sich ergebende Aussage jedoch nicht weiter.[1050] Die meisten Forschenden folgen dagegen Webers (1862: 185) Übersetzung, „Lass' einen sich das Weib dem Mann", die den Imperativ des Kausativ voraussetzt.[1051] Unter den betreffenden WissenschaftlerInnen entfernen sich Graßmann (1877: 482) mit „die Gattin überlasse dem Gatten" und Wilson (1888: 227) mit „leave the bride with her husband" besonders weit vom Sanskrit-Text. Durch diese tatsächlich oder gleichsam kausative Wiedergabe von *sáṃ sṛja* wird die Vorstellung vom fortgescheuchten Gandharva im wörtlichen Sinn gegen den Text durchgesetzt.

1048 Die vorhergehende Strophe spricht davon, dass „der Dāsa Frauen zu Waffen gemacht hat" (*stríyo hí dāsá áyudhāni cakré*, siehe auch RV 10.27.10). Ich denke, dass damit gemeint ist, dass der Dāsa Indra zu überlisten versucht, indem er ihn veranlasst, Eidopfer für – atemberaubend schöne – Frauen darzubringen, deren wahrer Gatte aber nicht Indra ist, sondern der Dāsa selbst.

1049 Vergleichbar wird RV 5.2.5a vorwurfsvoll gefragt: „Wer wird mir das Männchen von den Kühen trennen wollen?" (*ké me maryakáṃ ví yavanta góbhiḥ*), und ebenso vorwurfsvoll fragt RV 10.95.12 Purūravas Urvaśī: „Wer wird die beiden Hausherren [*scil.* Mann und Feuer (siehe Fn. 1647)], die eines Sinnes sind, trennen wollen?" (*kó dámpatī sámanasā ví yūyot*). RV 7.104.15 lässt erkennen, dass es dabei im Wesentlichen um die Verbindung des Vaters zu seinen Söhnen geht; der Sprecher verflucht seinen Gegenspieler, indem er sagt: „Er möge von zehn Söhnen getrennt werden" (*ádhā sá vīraír daśábhir ví yūyāḥ*).

1050 Siehe Ludwig (1876: 535), Winternitz (1892b: 89), Kuiper (1996: 243), Elizarenkova (1999: 222).

1051 Siehe Graßmann (1877: 482), Wilson (1888: 227), Griffith (1892: 270), Geldner (1951,3: 270), Renou (1956: 85), Elizarenkova/Syrkin (1965: 186), O'Flaherty (1981: 269), Menski (1984: 232), Narten (1986: 35), Keßler (2009: 221), Jamison/Brereton (2014: 1523), Norelius (2015: 25).

### Strophe 23: Sicherstellung der Rechtmäßigkeit des Fortfahrens

*aṇṛkṣaŕā ṛjávaḥ santu pánthā*
*yébhiḥ sákhāyo yánti no vareyám* |
*sám aryamā́ sám bhágo no ninīyāt*
*sáṃ jāspatyáṃ suyámam astu devāḥ* || 23 ||

Nicht Männer fortschwemmend, gerade sollen die Wege sein,
auf denen die Freunde gehen, um für uns als Erwählte zu handeln.
Zusammen möge Aryaman, zusammen möge Bhaga uns geführt haben;
zusammen soll die Herrschaft über die Geborenen gut lenkbar sein, o Götter! (A. KP.).

Die Strophe 23 ist wahrscheinlich als Rede des Feuers Agni konzipiert und schließt damit direkt an die vorhergehende Strophe an, mit der Agni den Gandharva Viśvāvasu zum Priester berufen hat. Nun scheint Agni weiter zu explizieren, was er von Viśvāvasu als Priester erwartet. Agni ist meiner Interpretation zufolge das Soma-haltige Feuer, in das mit Strophe 18/19 der Hauptteil oder die erste Hälfte des Soma-Saftes dargebracht worden ist. Dieses Feuer repräsentiert die entsprechend teilweise oder zur Hälfte hergestellte Einheit der beiden Bräutigame. Ich komme zu dem Analyseergebnis, dass diese hälftige Einheit sich korrespondierend in den „Freunden" zeigt, von denen die Strophe 23 spricht, denn damit sind wahrscheinlich Pūṣan als Repräsentant der Brautgeberpartei und die Aśvins als Bräutigame gemeint. Diese Freunde sollen als Erwählte handeln, d. h. Sūryā zu ihrem *einen* Gatten fahren. Durch den hälftigen Zustand dürfte die Rechtmäßigkeit dieses Fortfahrens jedoch infrage stehen. Da die Zuordnung von Sūryās Nachkommen zu Savitṛs Patrilinie noch nicht vollständig getilgt ist, lässt sich das Fortfahren – so schlussfolgere ich – als Vergehen werten. Diese Wertung dürfte den in der zweiten Zeile genannten Ādityas obliegen.

Die wissenschaftliche Literatur bietet im Wesentlichen zwei verschiedene Interpretationen der Strophe 23 des Sūryāsūkta. Beide Interpretationen gehen auf Weber (1862: 185 f.) zurück, der *vareyám* – den Anweisungen der Gṛhyasūtas folgend – auf das Werben einer Braut bezieht, die Strophe insgesamt jedoch unter die Überschrift „Fortfahren in die neue Heimath" stellt.[1052] Viele IndologInnen übernehmen den Bezug auf die Brautwerbung,[1053] andere plädieren für den

1052 Die gleiche Ambivalenz zeigt sich bei Hillebrandt (1913: 116 mit Fn. 3) und Jamison/Brereton (2014: 1520, 1523).

1053 Explizit siehe Weber (1862: 186), Ludwig (1876: 535), Zimmer (1879: 47, 310), Griffith (1892: 270), Winternitz (1892b: 40), Thieme (1938: 124), Geldner (1951,3: 267, 270 f.), O'Flaherty (1981: 269), Menski (1984: 236 f.).

Bezug auf die Brautfahrt.[1054] An letztere Deutung knüpfe ich mit der vorliegenden Arbeit an. Gemeinsam ist den indologischen Übersetzungen der Strophe 23 ein Fokus auf die Einheit von Braut und Bräutigam,[1055] der meiner Analyse zufolge im Sanskrit-Text nicht gegeben ist.

### *Pāda* 23a: Sichere Pfade

Mit dem *pāda* 23a des Sūryāsūkta formuliert Agni die Hoffnung, dass die Pfade „nicht Männer fortschwemmend“[1056] (*anṛkṣará*) sein mögen, sondern „gerade“ (*ṛjú*). Vordergründig geht es dabei sicherlich um die Pfade, auf denen Sūryā zum Haus ihres *einen* Gatten gefahren wird; hintergründig dürfte es um die Rechtmäßigkeit dieses Fortfahrens gehen, denn die beiden erwählten Bräutigame sind meiner Interpretation zufolge noch nicht in Gänze zu dem *einen* Gatten vereint. Noch werden die Aśvins von Pūṣan, der die Patrilinie des Brautgebers repräsentiert, begleitet. Falls Varuṇa das Fortfahren der Selbstwählerin also als Vergehen werten sollte, wird er es mit seiner typisch wässrigen Strafe schwer ahnden: Er wird die Männer von ihrem Pfad fortspülen[1057] oder sie mit der Wassersucht strafen.[1058] Andererseits darf man auf „geraden“ Pfaden wandelnd den Schutz der Ādityas erwarten.[1059]

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich in dem an die Ādityas gerichteten Lied RV 2.27. Dieses Lied verwendet das auffällige Kompositum *anṛkṣará* im gleichen Sinn wie der *pāda* 22d des Sūryāsūkta.

---

1054 Siehe Graßmann (1877: 482), Alsdorf (1961: 493 f.), Renou (1967: 145 f.), Elizarenkova/Syrkin (1965: 186), Oberlies (1998: 321; 2012: 471 Fn. 326), Elizarenkova (1999: 222, 483).

1055 Zu den Literaturverweisen siehe unten.

1056 Zu diesem Bedeutungsansatz von *anṛkṣará* siehe Jamisons (1993) unten ausführlicher zitierten Artikel.

1057 RV 1.41.4 und 2.27.6 verwenden das Kompositum *anṛkṣará* als Attribut zu *pathí*, „Pfad“; beide Strophen richten sich an die drei Ādityas, Aryaman, Mitra und Varuṇa.

1058 RV 7.89.2 lässt sich entnehmen, dass Varuṇa, dessen Element das Wasser ist, eidbrüchige Personen mit Wassersucht straft (siehe Oberlies 2012: 139).

1059 Mehrere Textstellen verwenden das Adjektiv *ṛjú* bzw. den zugehörigen Superlativ *rájiṣṭha* als Attribut zu *pathí*, „Pfad“ (siehe RV 1.41.5, 1.79.3, 1.91.1, 8.101.10, 9.97.28). Zumeist geht es dabei um den Pfad, auf dem Agni das Opfer führt, und mehrfach richten sich die Strophen an die Ādityas. So besagt die Strophe RV 1.136.5, dass ein Mann, der den Geboten der Ādityas folgt, von diesen geschützt wird; gesondert wird der Schutz Aryamans genannt, auf den dieser Mann hoffen darf, wenn er dem *vratá* folgend „gerade wandelt“ (√*ṛjūy*). Wer „ungerade, unrichtig“ handelt, lädt dagegen Schuld auf sich (*ánṛjor ṛṇám*, RV 4.3.13c). Mittels ihres Auges, der Sonne, sehen die Ādityas das „Gerade und Ungerade in den sterblichen [Menschen]“ (*ṛjú márteṣu vṛjiná ca páśyan*, siehe RV 4.1.17d, 6.51.2c, 7.60.2d, vgl. RV 5.12.5, 9.97.18/43).

RV 2.27.6:
*sugó hí vo aryaman mitra pánthā*
*aṇ́ṛkṣaró varuṇa sādhúr ásti |*
*ténāditɣā ádhi vocatā no*
*yáchatā no duṣparihántu śárma ||*

Denn gut zu gehen [ist], o Aryaman, o Mitra, euer Pfad,
nicht Männer fortschwemmend, o Varuṇa, zielführend ist [er].
Auf diesem, o Ādityas, sprecht für uns,
gewährt uns den schwer zu zerschlagenden Schutz (A. KP.).

Der Pfad symbolisiert offenbar das Handeln der Sprecher.[1060] Dieser Pfad wird als „gut zu gehen" bezeichnet und Aryaman und Mitra zugeordnet. Weiter wird er – wie im Sūryāsūkta – als „nicht Männer fortspülend" charakterisiert. Direkt nach dem Wort *aṇ́ṛkṣará* ist Varuṇas Name genannt. Daraus schließe ich, dass diese gefürchtete Gottesgestalt die bei unrechtem Handeln drohende Flut kontrolliert.

In der wissenschaftlichen Literatur besteht – meines Erachtens zu Recht – Einigkeit darüber, dass die im *pāda* 23a des Sūryāsūkta formulierte Bitte um sichere[1061] Pfade sich an die Ādityas richtet. Thieme (1938: 124) spricht explizit davon, dass der Bräutigam und sein Anhang „des Wegschutzes [bedürfen], der […] den Āditya obliegt". Zu dieser, auch in der vorliegenden Arbeit vertretenen Ansicht, fügt sich die von Jamison (1993) vorgenommene Analyse des Wortes *aṇ́ṛkṣará* außerordentlich gut. Das bis dahin nahezu invariabel mit „dornenlos" (*an-ṛ́kṣará*) übersetzte Wort,[1062] interpretiert Jamison (1993: 251) als „not sweeping men away / off course" (*a-nṛ́-kṣará*).[1063]

1060 Siehe Geldner (1951,1: 310 Fn. 1), dem zufolge es um den „Weg des Gesetzes" geht. Jamison/Brereton (2014: 439) fokussieren dagegen die Ebene realen Reisens zwischen verschiedenen Niederlassungen.

1061 Auch Ludwig (1978: 286) sieht *ṛjú* primär als „erwünschte eigenschaft für den weg" und verweist – für eine andere Textstelle – auf die übertragene Bedeutung.

1062 Nur Wilson (1888: 227) hat stattdessen „[s]mooth".

1063 Krisch (Rivelex 1: 225; 2: XXXVII) nennt für *aṇ́ṛkṣará* die traditionelle sowie die von Jamison ermittelte Bedeutung und versieht beide mit Fragezeichen: „dornenlos (?), oder: Männer nicht auf falschen Kurs führend (?)", wobei die Wortwahl „… führend" bedauerlich ist, da sie die gegebene Verbindung zum Wasser nicht transportiert. Jamison wählt – entsprechend der Grundbedeutung von √*kṣar* – die Formulierung, „to sweep off", was im vorliegenden Kontext besser mit „fortschwemmen" wiedergegeben werden sollte.

### *Pāda* 23b: Pūṣan und die Aśvins

Mit dem *pāda* 23b des Sūryāsūkta macht Agni deutlich, dass die Freunde (*sákhi*), bei denen es sich um Pūṣan und die Aśvins handeln dürfte,[1064] auf den in *pāda* 23a genannten Pfaden gehen (√*i*). Sie tun dies, um „für uns" als Erwählte zu agieren (*vareyám*). Ich denke, dass diese Formulierung impliziert, dass Pūṣan und die Aśvins Sūryā für das Soma-haltige Feuer zum Haus ihres *einen* Gatten fahren. Es handelt sich dabei um die logische Fortsetzung des *vahatú*, während dessen erstem Teil Sūryā auf ihrem Karren von Pūṣan gefahren und dann von den Aśvins auf ihrem Streitwagen ersiegt wird. Der *pāda* 15b des Sūryāsūkta verwendet mit *vareyám* √*yā* sogar beinahe den gleichen Ausdruck wie der *pāda* 23b.

Auch in dem an die Aśvins gerichteten Lied RV 7.72 wird das Wort *sákhi* – wie im *pāda* 23b des Sūryāsūkta – bezüglich der Aśvins verwendet.

> RV 7.72.2:
> *á no devébhir úpa yātam arvā́k*
> *sajóṣasā nāsatyā ráthena |*
> *yuvór hí naḥ sakhyā́ pítryāṇi*
> *samānó bándhur utá tásya vittam ||*
>
> Herbei zu uns sollt ihr mit den Göttern kommen, herwärts gewendet,
> gleichgesinnt, ihr Nāsatyas, mit dem Wagen.
> Denn eure [ist] unsere väterliche Freundschaft
> und gemeinsam [ist uns] der Verwandte; seine [Verwandtschaft] sollt
> ihr erkennen (A. KP.).

Diese Strophe charakterisiert die Aśvins als Repräsentanten der himmlischen Götter. Die Sprecher berufen sich auf die „väterliche Freundschaft", die sie mit den Aśvins verbindet. Sie scheinen sich als selbst als den Aśvins in einer bestimmten, verwandtschaftlichen Weise gleichgeordnet zu sehen.[1065] Mit dem Schluss der Strophe bitten sie die Aśvins um Anerkennung dieser Verwandtschaft.[1066]

Die Interpretation des *pāda* 23b des Sūryāsūkta entscheidet sich zum einen mit der Analyse des Wortes *vareyám*, zum anderen mit der Frage nach der Identität der Freunde. Bei *vareyám* es handelt sich, wie bereits bezüglich des *pāda* 15b dargelegt, um ein Denominativ von *varáˊ*, „Erwählter, Bräutigam"; es bedeutet

1064 Diese Annahme bestätigt sich mit den *pādas* 26ab des Sūryāsūkta. Dort wird Pūṣan angerufen, Sūryā fortzuführen, und die Aśvins gebeten, sie auf ihrem Wagen vorwärts zu fahren.

1065 Siehe auch Jamison/Brereton (2014: 974), denen zufolge RV 7.73 „is recited on behalf of one who sees himself, his tribe, or his clan at the center of the Vedic peoples".

1066 Zu dem hier verwendeten Ausdruck *tásya* √*vid* siehe *pāda* 22d des Sūryāsūkta.

entsprechend, „als Erwählter/Bräutigam agieren“. Unter den IndologInnen, die sich mit dem Sūryāsūkta befassen, wird dieser Begriff nur von Renou (1956: 85) mit „[…] faire acte de prétendants“ vergleichbar wörtlich wiedergegeben. Die Übersetzung lässt erkennen, dass Renou *varáˊ* jedoch als „Bewerber“ versteht. Die sich ergebende Schwierigkeit sucht er zu lösen, indem er die Strophe 23 zu einer „bénédiction pour les prétendants malheureux“ erklärt (ebd. 244).[1067] Die meisten anderen Forschenden übersetzen *vareyám* dagegen direkt mit „Werbung, Werben“ oder vergleichbaren Begriffen[1068] bzw. mit „Vermählung“ oder „Brautfahrt“.[1069] Zur Frage der konkreten Identität der „Freunde“ äußert sich allein Alsdorf. Er verweist auf die Nennung von Pūṣan und den Aśvins in der Strophe 26 des Sūryāsūkta und fährt dann fort:

> Hält man das zusammen mit dem, was die Strophen 8, 9, 14 und 15 über die Rolle der Aśvins und anderer Götter auf dem *vahatú* der Sūryā sagen, so möchte ich für möglich, wenn nicht sogar wahrscheinlich halten, daß in Str. 23 der Bräutigam als seine *sákhāyaḥ* die Götter bezeichnet, die seine Heimfahrt mit der Braut beschützen sollen (Alsdorf 1961: 493 f.).

Bezüglich der Identität der „Freunde“ knüpfe ich mit der vorliegenden Arbeit an diese Interpretation an.

### *Pāda* 23c: Aryaman und Bhaga

Mit dem *pāda* 23c des Sūryāsūkta formuliert Agni die Hoffnung, dass Aryaman und Bhaga „uns“ (Pl.) zusammengeführt haben mögen (*sám √nī*). Ich denke, dass es dabei um die mit sieben Opfergüssen erfolgte Zusammenführung der ersten Hälfte des Soma-Saftes mit dem Feuer und die Zusammenführung der entsprechend ‚halbwegs‘ geeinten Aśvins mit Pūṣan geht, der Sūryā meiner Interpretation zufolge bei ihrem Siebenschritt führt (Str. 18–20). So kommen die Aśvins und Pūṣan zusammen. Agni scheint zu hoffen, dass – sozusagen im Hintergrund – Aryaman und Bhaga diese Zusammenführung geleistet haben mögen. Aryaman, der Gott des Gastrechts, ordnet die Relation von Gebern und Nehmern und Bhaga scheint konkret mit der Teilung des Soma-Saftes in Verbindung zu stehen.[1070] Agni dürfte also hoffen, dass Aryaman und Bhaga die Verantwortung für die

1067 O’Flaherty (1981: 273 Fn. 22) übernimmt diese Interpretation.

1068 Siehe Weber (1862: 186), Ludwig (1876: 535), Zimmer (1879: 47), Wilson (1888: 227), Griffith (1892: 270), Winternitz (1892b: 40), Thieme (1938: 124), Geldner (1951,3: 270 f.), O’Flaherty (1981: 269), Menski (1984: 236), Jamison/Brereton (2014: 1523), Jamison (2024: *ad loc.*).

1069 Siehe Graßmann (1877: 482), Hillebrandt (1913: 116), Alsdorf (1961: 493 f.), Elizarenkova/Syrkin (1965: 186), Elizarenkova (1999: 222).

1070 Siehe *pāda* 23d zu *sáubhaga/saubhagatvá*.

Rechtmäßigkeit der Zusammenführung tragen mögen und entsprechend auch für die Rechtmäßigkeit des nun anstehenden Fortführens der Selbstwählerin garantieren mögen. Aryaman und Bhaga zählen zu den Ādityas und sollen – als Brüder der letztlich richtenden Gottesgestalten Mitra und Varuṇa – den Freunden zur Seite stehen.

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich in dem an Mitra und Varuṇa gerichteten Lied RV 5.65. Dieses Lied verwendet das Verb *sám √nī* in einem dem *pāda* 23c des Sūryāsūkta vergleichbaren Kontext.[1071]

> RV 5.65.6:
> *yuvám mitr$_a$e- $_i$máṃ jánaṃ*
> *yátathaḥ sáṃ ca nayathaḥ |*
> *mā́ maghónaḥ pári khyatam*
> *mó asmā́kam ṛ́ṣīṇ$_a$ā$_a$ṃ*
> *gopīthé na uruṣyatam ||*
>
> Ihr beiden Mitras, diese Leute
> sollt ihr sich fest aufstellen lassen und [sie] zusammenführen.
> Nicht sollt ihr [dabei] über den Freigebigen hinwegschauen,
> nicht über uns Ṛṣis hinweg.
> Unter [eurer] Obhut gewährt uns weiten [Raum] (A. KP.).

Das feste Aufstellen der Leute meint wahrscheinlich konkret den Abschluss von Bündnissen[1072] zwischen verschiedenen Gruppen, insbesondere das Bündnis zwischen dem Hausherrn und dem Hausfeuer.[1073] Solche fest aufgestellten Personen sollen dann von „den beiden Mitras“, also von Mitra und Varuṇa oder vielleicht sogar – genau wie die „(fest aufgestellten) Freunde“ im Sūryāsūkta – von Aryaman und Bhaga zusammengeführt werden.

---

1071 Von Interesse ist auch RV 6.54.1, in der Erklärungskraft aber nachgeordnet. Mit dieser Strophe bitten die Sprecher Pūṣan, sie mit ihrem verlorenen Vieh (vgl. RV 5.42.4) „zusammenzuführen“ (*sám √nī*), und zwar „mithilfe eines Erkennenden, der mit (Opfer-)Salbe weisen wird“. Pūṣan soll den Sprechern bei der Suche nach ihrem Vieh also behilflich sein, indem er ihnen einen Priester schickt, der ihn – den Gott der Pfade – vertritt und mittels eines bestimmten Opfers erkennt (*√vid*), wo die Tiere sich aufhalten.

1072 Siehe Jamison/Brereton (2014: 747), die darauf hinweisen, dass *√yat* an anderen Textstellen explizit mit „the action of Mitra“ assoziiert sei.

1073 RV 10.68.2 spricht konkret davon, dass „man bei den Leuten die beiden Hausherren wie einen Bündnisfreund salbt“ (*jáne mitró ná dámpatī anakti*). In der vorhergehenden Zeile wird das von Bṛhaspati geleistete Zusammen[führen] mit den Kühen mit dem von Bhaga geleisteten [Zusammen]führen Aryamans genannt.

In der indologischen Literatur wird der *pāda* 23c des Sūryāsūkta anders als in der vorliegenden Arbeit als ein Segenswunsch[1074] interpretiert, der sich in erster Linie an Braut und Bräutigam richtet. Bereits Weber (1862: 186, *ad* 23b) tut sich entsprechend schwer mit dem Pluralpronomen. Spätere Forschende suchen den Plural durch den Bezug auf „Freier und Braut, bez. deren Familien" (Geldner 1951,3: 270) zu erklären.[1075] Mit dieser unbedingten Ausrichtung der Interpretationen auf Braut und Bräutigam dürfte zusammenhängen, dass der Perfekt Optativ *sáṃ ninīyāt* in den wissenschaftlichen Übersetzungen nahezu invariabel wie ein Präsens Optativ wiedergegeben wird.[1076] Zu erwarten wäre der Gebrauch des Perfekt Optativ als Irrealis/Potentialis der Vergangenheit, den Kümmel (2000: 90) für andere Belegstellen ermittelt.[1077] Zum *pāda* 23c des Sūryāsūkta merkt er jedoch – im Einklang mit der *communis opinio* – an, dass „kein deutlich perfektischer Gebrauch festzustellen [sei], es könnte aber emphatische Funktion vorliegen" (ebd. 280). Auf Grundlage meiner oben gegebenen Interpretation kann ich jedoch eben solchen perfektischen Gebrauch erkennen und *sáṃ ninīyāt* als Potentialis der Vergangenheit verstehen. Dieses Verb bezieht sich meines Erachtens im Wesentlichen auf die Zusammenführung der Aśvins mit Pūṣan.

### *Pāda* 23d: Alleinige Herrschaft über die Nachkommen

Mit dem *pāda* 23d des Sūryāsūkta formuliert Agni die Hoffnung, dass die „Herrschaft über die Geborenen" (*jāspatyá*) „zusammen sein" (*sám √as*)[1078] und „gut lenkbar" (*suyáma*)[1079] sein möge. Ich komme zu dem Schluss, dass mit der „Herrschaft über die Geborenen" der Zustand gemeint ist, in dem das mit Soma vereinte Feuer

1074 Explizit siehe O'Flaherty (1981: 273 Fn. 22), Menski (1984: 237).

1075 Siehe auch Oberlies (2012: 131).

1076 Siehe Weber (1862: 186), Ludwig (1876: 535), Graßmann (1877: 482), Wilson (1888: 227), Griffith (1892: 270), Winternitz (1892b: 40), Thieme (1938: 124), Geldner (1951,3: 270 f.), Renou (1956: 85), Elizarenkova/Syrkin (1965: 186), Elizarenkova (1999: 222), Brereton (1981: 177), O'Flaherty (1981: 269), Menski (1984: 236), Oberlies (2012: 131), Kümmel (2000: 280), Jamison/Brereton (2014: 1523). Nur Hillebrandt (1913: 116) übersetzt *sáṃ ninīyāt* wie Präsens Indikativ. Dahl (2010: 392) macht unter Verweis auf Kümmel (2000: 89 f.) die Ansicht explizit, dass das Perfekt Optativ „has roughly the same modal readings as the Optative forms of the Present and Aorist".

1077 Siehe auch Dahl (2010: 392 f.).

1078 Zu diesem Verb vgl. RV 2.1.15; mit dieser Strophe verkünden die Sprecher, dass Agni den [Unsterblichen] mit seiner Größe „zusammen ist" (*sám √as*) und den [Sterblichen] „entgegen ist" (*práti √as*). Vergleichbar verwendet RV 6.35.5 *práti √as* und *abhí √as*.

1079 Ansonsten wird das Adjektiv *suyáma* bezüglich von Pferden (RV 1.180.1, 3.7.3 [Stuten/Kühe], 3.61.2, 5.55.1, 9.96.15, 10.44.2), Reichtum (RV 2.24.15, 2.27.17), Sarasvatī (RV 9.81.4) und Wahrheit (RV 7.35.2) verwandt.

als Repräsentant des *einen* Gatten über die von Sūryā geborenen Kinder (*já*)[1080] herrscht, also eidesstattlich als deren alleiniger Erzeuger bestätigt ist. Die Vereinigung von Soma und Agni wird mit dem zweiten hochzeitlichen Opfer erreicht, von dem meiner Interpretation zufolge die Strophe 36 des Sūryāsūkta handelt. Bei diesem Opfer wird der zweite Teil (*bhága*) des Soma-Saftes ins Feuer dargebracht.

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich in dem an Agni gerichteten Lied RV 5.28.[1081] In diesem Lied findet sich die einzige weitere ṛgvedische Belegstelle des im Sūryāsūkta gebrauchten Wortes *jāspatyá*.[1082]

> RV 5.28.3:
> *ágne śárdha mahaté saúbhagāya*
> *táva dyumnā́ny uttamā́ni santu* |
> *sáṃ jāspatyáṃ suyámam ā́ kṛṇuṣva*
> *śatrūyatā́m abhí tiṣṭhā máhāṃsi* ||
>
> Agni, zeige deine Stärke zu großem Gewinn aus guter Zuteilung,
> deine Himmelsherrlichkeiten sollen die höchsten sein.
> Zusammen sollst du gut lenkbare Gattenschaft über die Geborenen
> herbeischaffen;
> halte den Größen der sich feindlich Gebenden stand (A. KP.).

Mit dieser Strophe wird das aufflammende[1083] Feuer angerufen, „den Gewinn aus guter Zuteilung“ (*sáubhaga*) zu erkämpfen. Es kann dabei um den gleichen Gewinn aus guter Zuteilung gehen wie im *pāda* 36a des Sūryāsūkta. Dort verkündet meiner Interpretation zufolge Agni, das zweite Opfer „für den Zustand guter Zuteilung“ (*saubhagatvā́ya*) anzunehmen, also um mit Soma vereint über die Nachkommenschaft zu herrschen.

Die Interpretation des *pāda* 23d des Sūryāsūkta entscheidet sich zum einen mit der Zuordnung von *sám*, zum anderen mit der Übersetzung des Wortes *jāspatyá*. Letzteres gibt Brereton (1981: 177) mit „lordship over our family“ recht wörtlich wieder.[1084] Die meisten anderen Forschenden übersetzen es mit „Hausstand“ oder

1080 Das Wort *já́*, „Kind, Wesen, Familie, Abstammung“ (EWA s. v. *JAN*), wird charakteristischerweise ergänzt durch das Genitivattribut „des Vaters/des Sonnengottes“ (siehe RV 9.89.2, 9.93.1, 10.3.2) oder „unser“ (siehe RV 1.143.8, 7.46.2).

1081 Es handelt sich bei diesem Lied um eine Sammlung von Strophen, die in der Tradition der Atris zur Feuerentzündung gehören (siehe Proferes 2007: 9).

1082 Zu beachten ist darüber hinaus *jáspati* (RV 1.185.8, 7.38.6).

1083 RV 5.28.1–3 „urge Agni to show himself as he comes into flame“ (Jamison/Brereton 2014: 689).

1084 Siehe auch Oberlies (2012: 131).

vergleichbaren Begriffen.[1085] Wieder andere konstruieren aus *sám* und *jāspatyám* die Bedeutung „[E]he“ im Sinne von „the union of the wife and husband“.[1086] Bei der Interpretation von *jāspatyá* als „Hausstand“ wird *sám* erst von Geldner (1951,3: 270 f.) übersetzerisch wiedergegeben: „Gemeinsam soll (uns)[1087] ein leicht zu führendes Hausregiment sein, o Götter!“ Brereton (1981: 177), der *sám* in seiner Übersetzung nicht wiedergibt, sieht vor allem den Machtanspruch des jungen Ehegatten thematisiert: „The prayer of the groom is that his wife and his family will be obedient to him and honor him as head of the household“. Mit meiner oben gegebenen Interpretation beziehe ich *sám* dagegen auf die *Einigung* der Zwillingsgatten mit Pūṣan und die Herrschaft dieses *einen* Gatten über Sūryās Nachkommenschaft. Konkret geht es meines Erachtens um die Tilgung des Anspruchs, den der Brautgeber auf die Nachkommenschaft erheben kann.

**Strophe 24: Aufsteigen auf den Wagen**

*prá tvā muñcāmi váruṇasya páśād*
*yéna tvā́badhnāt savitā́ suśévaḥ* |
*ṛtásya yónau sukṛtásya loké*
*’ȧriṣṭāṃ tvā sahá pátyā dadhāmi* || 24 ||

Los löse ich dich aus Varuṇas Schlinge/Schau,
mit der dich der gutmütige Savitṛ band.
An die liebste Stätte der Wahrheit, in die Welt der guten Ausführung
platziere ich dich unversehrt, zusammen mit dem Herrn (A. KP.).

Die Strophe 24 des Sūryāsūkta ist wahrscheinlich als Rede des Gandharva Viśvāvasu konzipiert, der als Priester bis zur Strophe 33 das Wort behalten dürfte. Die Strophe 24 handelt von einem Vorgang, der sich meines Erachtens als Ordal verstehen lässt und wahrscheinlich in Sūryās Aufsteigen auf den Wagen der Aśvins kulminiert. Viśvāvasu erinnert mit obiger Strophe daran, dass Savitṛ Sūryā – zu einem früheren Zeitpunkt – mit Varuṇas Schau/Schlinge gebunden hat. Ich komme zu dem Schluss, dass dieses Binden auf ritueller Ebene dadurch realisiert worden ist, dass man Sūryās Haare anlässlich ihrer Menarche zu zwei

1085 Siehe Weber (1862: 186), Graßmann (1877: 482), Hillebrandt (1913: 116), Thieme (1938: 124), Geldner (1951,3: 270 f.), Renou (1956: 85), Elizarenkova/Syrkin (1965: 186), O’Flaherty (1981: 269), Elizarenkova (1999: 222), Kümmel (2000: 280), Jamison/Brereton (2014: 1523).

1086 Siehe Ludwig (1876: 535) bzw. Wilson (1888: 227), Griffith (1892: 270); ähnlich Winternitz (1892b: 40), Menski (1984: 236).

1087 Unter „(uns)“ versteht Geldner (ebd.) den „Freier und [die] Braut, bez. deren Familien“.

Zöpfen zusammengebunden hat.[1088] Durch diese Änderung von Sūryās Haartracht dürfte Savitṛ potenzielle Nachkommen seiner Tochter an seine Patrilinie angebunden haben. Diese Bindung scheint der Gandharva nun durch Sprechen der Strophe 24 zu lösen. Wahrscheinlich wird parallel zu diesen Worten einer der beiden Zöpfe geöffnet. Ich denke, dass der Gandharva anschließend Sūryā die Glut des Soma-haltigen Feuers, die ihren *einen* Gatten repräsentiert, zum Wagen der Aśvins tragen lässt und sie veranlasst, auf diesen Wagen aufzusteigen. Die Tatsache, dass Sūryā dies sicherlich unversehrt übersteht, dürfte als Beleg dafür oder Hinweis darauf gelten, dass sie nicht die Nachkommenschaft ihres Vaters, sondern die Nachkommenschaft ihres *einen* Gatten tragen wird.

In der indologischen Literatur besteht Einigkeit darüber, dass es in der Strophe 24 des Sūryāsūkta um das Loslösen der Braut geht. Mehrere Forschende fokussieren dabei die väterliche Welt,[1089] Alsdorf (1961: 493) sogar konzise das Loslösen von der Patrilinie. An diese Interpretation schließe ich mit der vorliegenden Arbeit an. Andere IndologInnen konzeptualisieren das Loslösen dagegen als einen allgemeineren Abschied von der „Heimat“ oder von den „Eltern“.[1090] Der zweiten Zeile der Strophe 24 wird dabei vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit gewidmet.

### *Pāda* 24a: Lösen des ersten Zopfes

Der *pāda* 24a des Sūryāsūkta spricht von Sūryās Lösen (*prá √muc*) aus Varuṇas „Schlinge/Schau“ (*páśa*).[1091] Ich komme zu dem Schluss, dass damit auf ritueller Ebene das Öffnen eines der Zöpfe gemeint ist, zu denen Sūryās Haare zusammengebunden sind. Offenbar sollen durch dieses Losbinden Sūryās Nachkommen aus Savitṛs Patrilinie gelöst werden.[1092]

---

1088 Auf textueller Ebene legt die Parallelität von Strophe 24 und 25 des Sūryāsūkta nahe, dass Sūryā zwei Zöpfe trägt.

1089 Siehe Zimmer (1879: 312), Menski (1984: 238), Jamison/Brereton (2014: 1520).

1090 Siehe Geldner (1951,3: 267), Lüders (1959; 608), O'Flaherty (1981: 273 Fn. 23), Menski (1984: 238), Steets (1993: 159), Oberlies (1998: 342 Fn. 40; 2012: 378 Fn. 44).

1091 Das Wort *páśa* bedeutet nach allgemeiner Auffassung „Schlinge, Band, Kette, Strick“ (EWA s. v.). Es wird von einem – allerdings nicht belegten – Wort **páś* „Strick“ abgeleitet. Die Textstelle im Sūryāsūkta weist thematisch jedoch – ohne dass ich dies sprachwissenschaftlich überblicken könnte – auf eine Zugehörigkeit zu *√(s)paś*, „sehen“. Denn Varuṇas *páśa* hat meiner Interpretation zufolge mit Sūryās Haartracht zu tun und erinnert entsprechend sehr an die „herabschauende [Haarflechte]“ (*opaśá* < **avapaśá*), von der der *pāda* 8b des Sūryāsūkta spricht. Bezugswort ist dort wahrscheinlich *kaparda*, „Haarflechte“. Wenn die primäre Bedeutung von *páśa* entsprechend „Schau“ ist, kann sich „Strick“ aufgrund der Verknüpfung von Varuṇas Überwachung mit der Haartracht des Überwachten als sekundäre Bedeutung von *páśa* entwickelt haben.

1092 Vergleichbar handelt RV 7.59.12 von dem Lösen (*√muc*) einer (verwandtschaftlichen) Bindung. Diese Strophe diskutiere ich als Vergleichstextstelle zu *pāda* 24b des Sūryāsūkta.

Das an die Maruts gerichtete Lied RV 1.167 verwendet in einem explizit Sūryās Selbstwahl vergleichbaren Kontext mit *ví √si*, „losbinden, lösen“, ein Synonym von *√muc*.

> RV 1.167.5:
> *jóṣad yád īm asuryā̀ sacádhyai*
> *víṣitastukā rodasī́ nṛmáṇāḥ |*
> *ā́ sūryéva vidható ráthaṃ gāt*
> *tveṣápratīkā nábhaso nā́é- ityā́ |5|*
>
> Wird die Asurische überhaupt Gefallen finden, ihnen zu folgen,
> die mannhaft gesinnte Rodasī mit dem aufgelösten Schopf,
> (so) kommt sie zum Streitwagen, wie Sūryā (zu dem) eines Verehrenden,
> mit funkelndem Gesicht wie das Ziehen einer Wolke (Witzel/Gotō 2007: 311).

Diese Strophe[1093] verkündet, dass Rodasīs Schopf (*stúkā*)[1094] auseinandergebunden ist und vergleicht diese Selbstwählerin anschließend explizit mit Sūryā. Unter den Belegstellen der – im Sūryāsūkta nicht gebrauchten – Worte *stúkā* und *ví √si* bringen mehrere diese Frisur bzw. das Losbinden mit Verwandtschaft und insbesondere mit Nachkommenschaft in Verbindung.[1095]

Die IndologInnen, die sich mit dem Sūryāsūkta befassen, geben *pā́śa* mit „Band, Strick“,[1096] „Schlinge“[1097] oder – deutlicher wertend – mit „Fessel, Falle“[1098] wieder. Es besteht indes Uneinigkeit darüber, welche konkrete Ritualhandlung mit dem Lösen von Varuṇas *pā́śa* gemeint ist. Es werden im wesentlichen drei Möglichkeiten in Betracht gezogen, die bereits Haas (1862: 277 f.) an die Anweisungen verschiedener Gṛhyasūtras anknüpfend nennt: (1.) Die Braut wird aus dem Haus ihres

---

1093 Diese Strophe habe ich auch bereits als Vergleichstextstelle zu *pāda* 17a des Sūryāsūkta zitiert.

1094 Das Wort *stúkā* ist nicht von *stupá*, „Schopf, Haarschopf“, zu trennen (siehe EWA s. v.).

1095 Siehe RV 2.32.6, wo Sinīvālī (deren Name sich wahrscheinlich vom schwachen Stamm der Wurzel *√si* ableitet) als „deren Zopf breit ist“ (*pṛ́thuṣṭukā*) bezeichnet wird; RV 9.97.17 f., wo der zu den Vāyus fließende Soma-Saft mit einer Haarflechte (*stúkā*) verglichen wird, die die nächsten Verwandten aufsucht; vgl. ferner RV 10.27.4, wo von einer „auseinandergebundenen Leibesfrucht“ (*víṣito … gárbhaḥ*) die Rede ist.

1096 Siehe Weber (1862: 186), Graßmann (1877: 482).

1097 Siehe Ludwig (1876: 535), Wilson (1888: 227), Griffith (1892: 270), Renou (1956: 85), Menski (1984: 238), Oberlies (1998: 342 Fn. 40; 2012: 378 Fn. 44).

1098 Siehe Zimmer (1879: 312), Winternitz (1892b: 63), Hillebrandt (1913: 116), Geldner (1951,3: 271), Lüders (1959: 608 f.), Elizarenkova/Syrkin (1965: 186), O’Flaherty (1981: 269), Elizarenkova (1999: 222), Jamison/Brereton (2014: 1523).

Vaters fortgeführt oder fortgefahren[1099] – in diesem Fall kann Varuṇas Schlinge immaterieller Natur sein –,[1100] (2.) es werden zwei Haarlocken/Zöpfe gelöst[1101] oder (3.) man löst ein Band, das der Braut zuvor um die Taille gebunden wurde.[1102] Haas favorisiert letztere Lehrmeinung, weil er darin den „Nodus Herculeos" der griechischen und römischen Tradition sieht. Der Ṛgveda bietet jedoch nur Hinweise auf die ersten beiden Möglichkeiten, weshalb meine oben gegebene Interpretation nur auf diesen beiden Möglichkeiten aufbaut.

### *Pāda* 24b: Binden der Zöpfe anlässlich der Menarche

Der *pāda* 24b des Sūryāsūkta erklärt, dass Savitṛ Sūryā – zu einem früheren Zeitpunkt – mit Varuṇas Schlinge/Schau gebunden hat (√*bandh*). Ich denke, dass mit dem „Binden" Sūryās gemeint ist, dass Sūryās Haare anlässlich ihrer Menarche zu einer solchen Frisur geflochten oder aufgewunden wurden. Diese Frisur scheint zu symbolisieren, dass jegliche – ab der Menarche potenziell existierenden – Nachkommen Savitṛs Patrilinie zugerechnet werden. Die Frisur gleicht der „herabblickenden (Haarschlinge)" (*opaśá*), zu der die Haare der Aśvins bei Sūryās Selbstwahl aufgewunden sind (siehe *pāda* 8b). Diese Haarschlinge der Bräutigame symbolisiert meiner Interpretation zufolge deren patrilineare Zugehörigkeit.

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich in dem an die Maruts gerichteten Lied RV 7.59. Dort werden – wie in den *pādas* 24ab des Sūryāsūkta – die Worte √*bandh* und √*muc* gebraucht.

> RV 7.59.12:
> *tr̥yambakaṃ yajāmahe*
> *sugándhim puṣṭivárdhanam* |
> *urvārukám ·iva◦ bándhanān*
> *mr̥tyór mukṣīya mā́mr̥tāt* ||
>
> Dem Tryambaka opfern wir,
> dem Wohlriechenden, dem Wohlstand Mehrenden.
> Wie einen Kürbis vom verbindenden [Stiel]
> möchte ich mich vom Tod loslösen, nicht vom Unsterblichen (A. KP.).

1099 Siehe Weber (1862: 185), Graßmann (1877: 482), Zimmer (1879: 312), Renou (1956: 244), Elizarenkova (1999: 483).

1100 Siehe Menski (1984: 238), der von Varuṇas Schlinge als „mystic ties" schreibt und damit „the girl's ties with her childhood world" meint.

1101 Siehe Geldner (1951,3: 271), Lüders (1959: 608), O'Flaherty (1981: 273 Fn. 23), Steets (1993: 159).

1102 Siehe Wilson (1888: 227 Fn. 2), nach dessen Ansicht das Lösen des Bandes dem Bräutigam obliegt, Griffith (1892: 270), Hillebrandt (1913: 116 Fn. 4), Jamison/Brereton (2014: 1520).

Mit dieser Strophe wird Tryambaka, „der drei Mütterchen hat“,[1103] ein Opfer dargebracht.[1104] Nach allgemeiner Auffassung ist Rudra, der Vater der Maruts, gemeint.[1105] Durch das Opfer an ihn wollen sich die Opfernden von dem lösen, was sie mit dem Tod verbindet. Ich denke, dass die Opfernden *vrātya*-Anwärter sind, die sich von ihrer weltlichen/maternalen Verwandtschaft lossagen. Wahrscheinlich hat dieses Opfer, mit dem offenbar ein Urteil über die patrilineare Zugehörigkeit der Anwärter gefällt werden soll, den Charakter eines Ordals.[1106]

Viele Forschende sehen in der Bindung, die Savitṛ dem *pāda* 24b des Sūryāsūkta zufolge vornimmt, die Bindung der Braut an ihre „Heimat“ oder „Eltern“ repräsentiert.[1107] Andere fokussieren – näher am Text – den Vater der Braut: So schreibt Zimmer (1879: 312) von den „Pflichten, die sie [*scil.* die Braut] im Vaterhause hatte“, und Alsdorf (1961: 493) von ihrer Bindung an die „väterliche Sippe“ – an letztere Interpretation schließe ich mit der vorliegenden Arbeit an. Menski (1984: 238) zieht dagegen in Betracht, dass es sich um „the later ritual of *kanyādāna*“ handeln könnte. Und Jamison/Brereton (2014: 1520) verweisen auf das Gürten als einer „symbolic initiation parallel to the initiation of a young Ārya boy“.

### *Pādas* 24cd: Aufsteigen auf den Wagen der Aśvins

Mit den *pādas* 24cd des Sūryāsūkta verkündet der Gandharva, dass er Sūryā „unversehrt“ (*áriṣṭa*) „zusammen mit dem Gatten“ (*sahá pátyā*) an die „liebste Stätte der Wahrheit“ (*ṛtásya yóni*), „in die Welt der guten Ausführung“ (*sukṛtásya loká*), platziert. Ich denke, dass dem auf ritueller Ebene entspricht, dass der Gandharva die Glut des Feuers in ein transportables Gefäß packt, Sūryā dieses Gefäß in die Hand gibt und sie dann auf den Wagen der Aśvins aufsteigen lässt. Mit der liebsten Stätte der Wahrheit und der Welt der guten Ausführung scheint der Wagen der Aśvins gemeint zu sein; dies entnehme ich der Ähnlichkeit der Formulierungen des *pāda* 24c mit denen der Zeile 20cd des Sūryāsūkta. Mit letzterer wurde Sūryā angerufen, zur „Welt des Unsterblichen“ (*amṛ́tasya loká*) hinzuwachsen und den Brautzug, d. h. den Wagen der Aśvins, zur „guten Stätte“ (*syoná* < **su-yoná*) für den „Herrn“ zu machen. Wenn der Gandharva Sūryā nun in diese Welt platziert, dann dürfte damit gemeint sein, dass der Gandharva Sūryā auf den Wagen der Aśvins

---

1103 Vgl. RV 3.56.5b: „und dreier Mütter Kind ist der Herr über die Opfer“ (*utá trimātā́ vidátheṣu samrā́ṭ*).

1104 Jamison/Brereton (2014: 954) verweisen auf den zu den Caturmāsyas gehörigen Sākhamedha-Ritus; zum möglicherweise ṛgvedischen Alter der Caturmāsyas siehe Oberlies (2012: 450 Fn. 156).

1105 Siehe z. B. Geldner (1951,2: 235), Jamison/Brereton (2014: 954).

1106 Einem vergleichbaren Ordal unterzieht sich Śunaḥśepa RV 1.24.13 zufolge. Er wird an drei – möglicherweise den drei Mütterchen vergleichbare – Blöcke gebunden. Dann werden die drei Schlingen gelöst (*pā́śān ví √muc*).

1107 Zu den Literaturverweisen siehe oben.

aufsteigen lässt.[1108] Der Gandharva übernimmt damit offenbar die Verantwortung für die Rechtmäßigkeit des Aufsteigens. Aus dieser Verantwortung heraus – so schlussfolgere ich – betont er besonders, dass Sūryā das Aufsteigen „unversehrt, unbeschadet" (*áriṣṭa*) bewältigt. *Realiter* geht die Gefahr der Versehrung dabei naheliegenderweise von der Glut aus. Ich denke, dass eine Verletzung durch diese Glut als Schuldzeichen gewertet wurde.[1109] Wenn Sūryā das Ordal unbeschadet übersteht, dann dürfte Sūryās Nachkommenschaft allein ihrem Gatten zugestanden werden. Wenn sie im Ordal zu Schaden kommt, dann wird ihre Nachkommenschaft wohl auch oder nur ihrem Vater zugerechnet werden. Sūryā dürfte also sozusagen beschuldigt sein, das Kind ihres Vaters zu tragen. Erst nachdem sie Varuṇas Ordal unversehrt überstanden hat, gelangt sie wirklich zu ihrem Gatten.

Erklärungskräftige Vergleichsstellen finden sich in dem Lied RV 2.27 und 9.73. Ersteres richtet sich die Ādityas und gebraucht das Adjektiv *áriṣṭa* in einem dem Sūryāsūkta vergleichbaren Kontext.

> RV 2.27.16:
> *yā́ vo māyā́ abhidrúhe yajatrāḥ*
> *pā́śā ādityā ripáve vícṛttāḥ |*
> *aśvī́va tā́ṁ áti yeṣaṃ ráthena ā́*
> *áriṣṭā urā́v ā́ śárman syāma ||*
>
> Eure erstaunlichen Fähigkeiten gegen den Betrüger, ihr Verehrungswürdige,
> die aufgelösten Fesseln, die ihr für den Unredlichen (habt), ihr Ādityas,
> über die möchte ich wie ein Wagenfahrer mit dem Streitwagen hinwegziehen.
> Unversehrt möchten wir unter eurem weiten Schirm sein (Witzel/Gotō 2007: 396).

Ich denke, dass diese Strophe von einem Ordal handelt.[1110] Der Text lässt erkennen, dass das Lösen von Varuṇas Schlingen/Schauen ein Moment der Prüfung

1108 Ansonsten heißt es, dass Sūryā – aus eigenen Stücken – auf den Wagen der Aśvins aufsteigt (siehe RV 1.116.17, 1.118.5, 5.73.5, 6.63.5, 8.8.10). Eine Textstelle erzählt vom Aufsteigen Urjanīs auf den Wagen der Aśvins (RV 1.119.2), andere sprechen vom Aufsteigen Rodasīs auf den Wagen der Maruts, wobei Rodasī einmal explizit mit Sūryā verglichen wird (siehe RV 1.64.9, 1.167.5 f., 5.56.8).

1109 RV 7.89.5 zufolge ahndet Varuṇa Verstöße gegen die Wahrheit durch Versehrung (√*riṣ*).

1110 Vgl. Jamison/Brereton (2014: 439): „And if he has committed any offense, he begs the Ādityas' mercy (vs. 14) and hopes that he would never fall to the punishments of the Ādityas (vs. 16)".

ist. Wenn der des Betrugs Verdächtigte beim Überqueren dieser Schlingen/Schauen versehrt wird, dürfte er als schuldig gelten, wenn er unversehrt bleibt, als unschuldig.[1111]

Das an Soma gerichtete Lied RV 9.73 verwendet die Begriffe *ṛtásya yóni* und *sukṛ́t* in einem den *pādas* 24cd des Sūryāsūkta vergleichbaren Kontext.

> RV 9.73.1:
> *srákve drapsásya dhámataḥ sám asvarann*
> *ṛtásya yónā sám aranta nā́bhayaḥ |*
> *trī́n sá mūrdhnó ásuraś cakra ārábhe*
> *satyásya nā́vaḥ sukṛ́tam apīparan ||*
>
> Im Gebiß (der Steine) brausten zusammen (die Töne) des blasenden Tropfens; (Geldner 1951,1: 66)
> an der liebsten Stätte der Wahrheit haben die Geschlechter einen Bund geschlossen.
> Drei Häupter machte der Asura, um ihn zu fassen.
> Die Schiffe der Wirklichkeit haben den Guttäter hinübergesetzt (A. KP.).

Es geht in diesem Lied offenbar – wie im Sūryāsūkta – um ein Eidopfer,[1112] das die Abstammung des Opfernden, d. h. seine patrilineare Zugehörigkeit, betrifft. Es heißt, dass der Asura versucht, den Opfernden durch „drei Köpfe" zurückzuhalten.[1113] Ich komme zu dem tentativen Analyseergebnis, dass es dabei um das Loslösen von der maternalen Patrilinie geht.[1114] Der „Guttäter", also wohl der Opferherr, der ein erfolgreiches Eidopfer dargebracht hat, lässt sich vom Asura nicht fassen. Er setzt hinüber – in die Welt der unsterblichen, paternalen Patrilinie.

Den *pādas* 24cd des Sūryāsūkta wird in der wissenschaftlichen Literatur nur wenig gesonderte Beachtung geschenkt. Geldner (1951,3: 271) verweist auf die Ähnlichkeit des *pāda* 24c mit den *pādas* 20cd des Sūryāsūkta und bezieht *ṛtásya*

---

1111 Vgl. die Angaben von Rau (1957: 99) zum Ordal in späteren vedischen Texten.

1112 Die nachfolgende Strophe nennt mit dem Büffel (*mahiṣá*) das typische Eidopfertier. Dazu passt auch Jamison/Brereton's (2013: 1306) Interpretation; sie sehen den Schlüssel zu diesem Lied seinen zwei Referenzebenen: (1.) Somas geräuschvolles Durchfließen der Seihe und (2.) die priesterlichen Lieder, die währenddessen vorgetragen werden. Zum Seihen des Soma-Saftes siehe Strophe 4 des Sūryāsūkta.

1113 Zu dieser Formulierung merkt Geldner (1951,3: 66) an: „Dunkel. Ob der im Wasser schwimmende Soma gemeint ist?"

1114 Die drei, vom Asura gemachten Köpfe erinnern an die „drei Mütterchen" des Tryambaka (RV 7.59.12); diese Strophe habe ich als Vergleichstextstelle zu *pāda* 24b des Sūryāsūkta besprochen.

*yóni* „bildlich“ auf den „höchsten Himmel“.[1115] Zum Adjektiv *áriṣṭa* äußert sich Menski (1984: 239). Er erkennt zwar die wörtliche Bedeutung dieses Adjektivs an, zeigt sich aber dennoch überzeugt, dass „[t]he term may, however, be taken to indicate that the bride will not be doing any harm to A or GA [*scil.* the bridegroom/groom's family]“. Diese – im Text nicht thematisierte – von der Braut ausgehende Gefahr bringt Menski anschließend mit der – im Text ebenfalls nicht thematisierten – Jungfräulichkeit der Braut in Verbindung.

### Strophe 25: Nachtragen der *nyócanī*-Milch

*prétó muñcā́mi nā́mútaḥ*
*subaddhā́m amútas karam* |
*yátheyā́m indra mīḍh$_u$vaḥ*
*suputrā́ subhágā́sati* || 25 ||

Los löse ich von hier, nicht von dort.
Zu einer gut Angebunden habe ich [sie] (sicherlich soeben) von dort gemacht,
damit diese (hier), o freigebiger Indra,
eine von guten Söhnen und guter Zuteilung sein wird (A. KP.).

Mit der Strophe 25 des Sūryāsūkta verkündet der Sprecher – wahrscheinlich der Gandharva –, Sūryā „von hier“ loszulösen, und zeigt sich zuversichtlich, dass er Sūryā „von dort“ soeben gut angebunden gemacht hat. Mit „hier“ dürfte die Welt von Sūryās Vater gemeint sein, in der sich der neben dem Wagen der Aśvins stehende Gandharva befindet, mit „dort“ der Wagen der Aśvins, auf den Sūryā meiner Interpretation zufolge mit der vorhergehenden Strophe aufgestiegen ist. Ich denke, dass der Gandharva nun Sūryās zweiten Zopf, der die Anbindung der Selbstwählerin bzw. ihrer Nachkommenschaft an die Patrilinie ihres *einen* Gatten symbolisiert, öffnet und Sūryās Haare dann sogleich zu *einem* Zopf zusammenbindet. Der zweiten Zeile entnehme ich den Fokus auf die Nachkommenschaft. Sie handelt meines Erachtens von der *nyócanī*-Milch, also der Milch durch die der allererste, von Vāyu abgetrunkene Teil des Soma-Saftes ersetzt wurde. Mit dieser Milch entscheidet sich die Vollständigkeit des Eides und damit auch die Frage der Zugehörigkeit der Söhne. Ich komme zu dem Schluss, dass die *nyócanī*-Milch von Indra getragen wird. Die *anudéyī*-Milch dürfte sich nach wie vor in Sūryās Obhut befinden.

1115 Auch Lüders (1959: 609) zeigt sich der Auffassung, dass *ṛtásya yóni* hier „einfach als eine poetische Umschreibung für ‚Himmelswelt‘ [erscheint]“.

In der indologischen Literatur besteht Einigkeit darüber, dass es in der Strophe 25 des Sūryāsūkta um das Loslösen vom Vaterhaus und das Anbinden an das Haus des Gatten geht.[1116] Söhnen (1991: 68) zufolge handelt es sich um die Worte des Vaters oder älteren Bruders der Braut. Mehrere Forschende interpretieren die Strophe 25 im Verbund mit der Strophe 24 und machen den Bezug auf die soziale Ebene explizit. Bereits Zimmer (1879: 312) erklärt, dass die Braut mit den Strophen 24–25 „von den Pflichten, die sie im Vaterhause hatte, losgesprochen und an den Gatten und ihr neues Heim gebunden [wurde]". Alsdorf (1961: 493) bezieht dies konzise auf die Patrilinie: „24/25 wird sie feierlich aus der väterlichen Sippe gelöst und in die des Gatten eingefügt". Menski (1984: 239) formuliert allgemeiner und fokussiert vor allem die Unmittelbarkeit der Wiederanbindung: „The girl has been released from her previous environment, now she must be instantly bound to a new one". Steets (1993: 159) nimmt Varuṇas Schlinge in den Blick, von der die Braut Strophe 24 zufolge befreit wurde; „[t]he next verse transfers the bond to her husband". Der zweiten Zeile der Strophe 25 wird dabei kaum Aufmerksamkeit zuteil. Sie wird invariabel auf die Braut bezogen.

***Pāda* 25a: Lösen des zweiten Zopfes**

Der *pāda* 25a des Sūryāsūkta handelt – wie der *pāda* 24a – vom Loslösen (√*muc*) Sūryās. Dieses Loslösen übernimmt meines Erachtens der Gandharva. Er betont, Sūryā „von hier" loszulösen, nicht „von dort", also vom Vater, nicht aber vom Gatten. Ich denke, dass zur selben Zeit der zweite Zopf geöffnet wird, der die Anbindung Sūryās bzw. ihrer Nachkommenschaft an den Gatten symbolisieren dürfte. Diese Ritualhandlung kann vermutlich als Loslösen vom Gatten missverstanden werden, was der Grund dafür zu sein scheint, dass der Gandharva so nachdrücklich betont, Sūryā nicht „von dort" loszulösen.

In den indologischen Übersetzungen des Sūryāsūkta wird nahezu invariabel die Braut als Objekt zu *muñcā́mi* ergänzt.[1117] Die meisten frühen IndologInnen nehmen die Ergänzung in der zweiten Person vor,[1118] was vor dem Hintergrund der vorgehenden Strophe naheliegt und was ich auch in der vorliegenden Arbeit so vornehme. Andere Forschende ergänzen die Braut dagegen in der dritten

1116 Siehe Weber (1862: 186), Ludwig (1876: 535), Wilson (1888: 227 Fn. 3), Griffith (1892: 271), Winternitz (1892b: 55 Fn. 2), Hillebrandt (1913: 116 Fn. 5), Renou (1956: 245 Fn. 32), Hoffmann (1967: 251 f.), O'Flaherty (1981: 273 Fn. 24), Söhnen (1991: 68), Elizarenkova (1999: 485), Jamison (2024: *ad loc.*).

1117 Nur die russischen Übersetzungen sind ohne Objekt formuliert (siehe Elizarenkova/Syrkin 1965: 186, Elizarenkova 1999: 222).

1118 Siehe Weber (1862: 186), Ludwig (1876: 535), Graßmann (1877: 482), Wilson (1888: 227 f.), Griffith (1892: 271).

Person[1119] – wahrscheinlich, um den *pāda* 25a mit dem *pāda* 25c in Einklang zu bringen, denn in letzterem ist von „dieser" (*iyám*) die Rede. Die scheinbare Diskrepanz erübrigt sich jedoch, wenn mit *iyám* nicht, wie üblicherweise vorausgesetzt wird, die Braut gemeint ist. Meiner Interpretation zufolge geht es um die *nyócanī*-Milch. Als zum *pāda* 25a zugehörige Handlung nehmen die meisten Veda-Forschenden – wie für den *pāda* 24a – das Fortführen der Braut, das Lösen zweier Haarlocken/Zöpfe bzw. das Lösen eines um die Taille der Braut gebundenen Strickes an.[1120] Unter diesen Optionen liegt meiner Analyse zufolge die zweite am nächsten, weil sie die scheinbare Redundanz der *pādas* 24a und 25a erklären kann: Die zwei Zöpfe werden nacheinander geöffnet.

**_Pāda_ 25b: Zusammenbinden der Haare zu _einem_ Zopf**

Der *pāda* 25a des Sūryāsūkta handelt – wie der *pāda* 24b – vom Binden (√*bandh*) Sūryās. Der Gandharva zeigt sich zuversichtlich, Sūryā soeben „von dort" gut angebunden gemacht zu haben. Auf ritueller Ebene ist damit wahrscheinlich gemeint, dass der Gandharva Sūryās geöffnete Haare, die zuvor zu zwei Zöpfen gebundenen waren, zu einem Zopf zusammenbindet. Dieser eine Zopf dürfte die Zugehörigkeit von Sūryās Nachkommen allein zu der *einen* Patrilinie ihres *einen* Gatten symbolisieren. Meiner Interpretation zufolge wird sich am Schluss des Hochzeitsrituals zeigen, ob diese Anbindung tatsächlich besteht. Sie besteht, wenn der assertorische Eid erfolgreich ist, d. h. wenn der *eine* Gatte die *nyócanī*-Milch als den dann letzten verbleibenden Teil des Eidopfers getrunken hat und diesen Trunk unversehrt übersteht (siehe Str. 45). Zunächst scheint das Binden von Sūryās Haaren nur eine vorläufige Bindung herzustellen, die sozusagen im siebten Schritt entsteht, ‚in' dem sich Sūryā seit Strophe 20 befindet.

Das Viṣṇus Dreischritt[1121] preisende Lied RV 1.154 verwendet das Wort *bándhu* in einem Kontext, der dem des *pāda* 25b des Sūryāsūkta vergleichbar ist.

> RV 1.154.5:
> *tád asya priyám abhí pā́tho aśyāṃ*
> *náro yátra devayávo mádanti |*
> *urukramásya sá hí bándhur itthā́*
> *víṣṇoḥ padé paramé mádhva útsaḥ ||*

1119 Siehe Zimmer (1879: 312), Hillebrandt (1913: 116), Geldner (1951,3: 271), Renou (1956: 86), Hoffmann (1967: 252), O'Flaherty (1981: 269), Menski (1984: 238), Jamison/Brereton (2014: 1523).

1120 Zu den Literaturverweisen siehe *pāda* 24a des Sūryāsūkta. Hoffmann (1967: 252) verweist nur für den *pāda* 25a auf das Lösen der Zöpfe.

1121 Das Lied fokussiert allein diese Handlung (siehe Jamison/Brereton 2014: 331).

> Auf seinen eigenen Schutzbereich möchte ich gelangen,
> wo sich die Götter verehrenden Männer berauschen.
> Denn die Verwandtschaft des Weitschreitenden ist ja da.
> In der höchsten Fußspur des Viṣṇu ist der Quell des Honigs (Witzel/Gotō 2007: 280).

Dieser Strophe lässt sich entnehmen, dass Viṣṇu durch seine drei Schritte ein Bündnis mit Indra herstellt, das einer verwandtschaftlichen Verbindung (*bándhu*) gleicht.[1122] Dieses Bündnis ist insoweit ähnlich vorläufig wie die Verbindung von Sūryā und den zur Einheit werdenden Aśvins, als dass der Erfolg des Bündnisses sich erst mit dem dritten Schritt einstellt. Ich denke, dass Viṣṇu sich als Deifikation des Büffels verstehen lässt, der meiner Interpretation zufolge anlässlich des Eides erschlagen wird.[1123] Als Opfertier hilft er Indra durch dessen – weltschaffenden – Eid hindurch wie die *nyócanī*-Milch den Aśvins durch deren Eid hindurchhilft. Vielleicht stehen Viṣṇus drei Schritte sogar in Parallele zu dem drei Opferdurchgänge umfassenden Eidopfer.

In den indologischen Übersetzungen wird der *pāda* 25b des Sūryāsūkta unterschiedlich wiedergegeben. Wie im vorhergehenden *pāda* wird zumeist „sie“ als Objekt ergänzt und nur selten – im Einklang mit der vorhergehenden Strophe – „dich“.[1124] Weiterhin wird *karam* unterschiedlich interpretiert. Es handelt sich bei dieser Verbform um einen Aorist Konjunktiv. Die meisten IndologInnen geben diese seltene Kombination schlicht wie Präsens Indikativ wieder.[1125] Andere bringen entweder die Konjunktiv-Komponente[1126] oder den Vergangenheitsaspekt zum Ausdruck.[1127] Hoffmann (1967: 251 f.) schlägt vor, den „Koinzidenzfall“ anzunehmen. Damit meint er, dass *subaddhắm … karam* „auf keine manuelle Handlung Bezug nimmt, sondern besagt: ‘hiermit, d. h. indem ich das jetzt sage, binde ich sie dort fest’“. Ich verstehe den Aorist Konjunktiv *karam* in meiner oben

1122 Viṣṇu ist auch sonst als Indras Verbündeter und Helfer konzipiert (siehe Oberlies 2012: 163 f.).

1123 Siehe meine Ausführungen zu *pāda* 2b des Sūryāsūkta.

1124 Zu den Literaturverweisen siehe *pāda* 25a des Sūryāsūkta. Nur Weber (1862: 186) ergänzt im *pāda* 25a „dich“, im *pāda* 25b dagegen „sie“; ferner weisen für den *pāda* 25b auch die russischen Übersetzungen „sie“ auf (siehe Elizarenkova/Syrkin 1965: 186, Elizarenkova 1999: 222).

1125 Siehe Weber (1862: 186), Ludwig (1876: 535), Graßmann (1877: 482), Zimmer (1879: 312), Wilson (1888: 227 f.), Griffith (1892: 271), Geldner (1951,3: 271), Menski (1984: 238).

1126 Siehe Hillebrandt (1913: 116), Elizarenkova/Syrkin (1965: 186), Elizarenkova (1999: 222).

1127 Siehe Renou (1956: 86), O’Flaherty (1981: 269), Jamison/Brereton (2014: 1523).

gegebenen Interpretation dagegen als Benennung eines erwarteten, aber noch nicht gesicherten Resultats einer eben vollzogenen Handlung.[1128]

***Pādas* 25cd: Nachtragen der *nyócanī*-Milch**

Mit den *pādas* 25cd des Sūryāsūkta wendet sich der Gandharva an den „freigebigen" (*mīḍhváṃs*) Indra und expliziert, dass das soeben erfolgte Anbinden – also meiner Interpretation zufolge die Änderung von Sūryās Haartracht – dazu dient, „diese" (*iyám*) zu einer „von guten Söhnen" (*suputrā́*) und „von guter Zuteilung" (*subhágā*) zu machen. Wahrscheinlich ist mit „diese" die *nyócanī*-Milch gemeint, die den zu Beginn der Hochzeit von Vāyu abgetrunkenen, allerersten Soma-Teil ersetzt. Indras Charakterisierung als *mīḍhváṃs* lässt erkennen, dass er – wie zuvor Vāyu[1129] – den gefürchteten Gott Rudra vertritt.[1130] Diese Vertretung scheint möglich zu sein, weil Rudra der Vater der Maruts und Indra deren Anführer ist. Ich nehme an, dass Indra dafür verantwortlich ist, die Milch[1131] während des Brautzuges zu tragen, mit dem Sūryā zum Haus der Brautnehmerpartei gefahren wird. Dieser bricht – so meine Deutung – mit der nachfolgenden Strophe auf. Die Zuversicht, dass die zum Soma gehörige Milch *suputrā́* und *subhágā* sein wird,[1132] dürfte sich in der vorgenommenen Vereinigung von Sūryās zwei Zöpfen zu einem einzigen Zopf begründen, d. h. durch die Etablierung unilinearer Deszendenz. Die Attribute kommunizieren meines Erachtens, dass diese Milch Sūryās *einen* Gatten in den Besitz von eidesstattlich eigenen Söhnen bringen wird – wenn sie am Ende des Hochzeitsrituals getrunken wird (Str. 45).

Das Lied RV 5.56 weist mehrere Ähnlichkeiten mit den *pādas* 25cd des Sūryāsūkta auf. Es erzählt von der Eheverbindung der Maruts mit Rodasī.

---

1128 Zum Konjunktiv *s*-Aorist siehe Tichy (2006: 311 f.), die diesen mit dem Voluntativ in Verbindung bringt.

1129 Siehe *pāda* 5c des Sūryāsūkta.

1130 Das Attribut *mīḍhváṇs* wird typischerweise für Rudra verwandt (siehe RV 3.43.1, 1.114.3, 1.122.1, 2.33.14, 5.41.2, 6.66.3, 7.58.5).

1131 RV 8.69.6 und 10.67.6 nennen Indra in Zusammenhang mit der Milch (*āśír*) der Vala-Kühe. Diese Strophen verkünden, dass Indra diese Milch sucht bzw. die Kühe sie für ihn geben.

1132 Im Ṛgveda werden auch Aditi (RV 3.4.11) und Vṛṣākapāyī (RV 10.86.13) als *suputrā́* bezeichnet. Die Furche (*sítā*) wird vergleichbar „von guter Frucht" (*suphálā*) genannt (RV 4.57.6). Als *subhágā* werden Uṣas (RV 1.48.7, 1.92.8/12, 1.113.7, 3.61.4, 6.64.3, 7.76.6, 7.77.3, 8.24.28), Indrāṇī (RV 10.86.11), Rākā (RV 2.32.4 f.), Saramā (RV 10.108.5), Sarasvatī (RV 1.89.3, 7.95.4 f., 8.21.17), Sindhu (RV 10.75.8), Sītā (RV 4.57.6), Vipāś (RV 3.33.3) und Yamī (RV 10.10.10/12) bezeichnet.

RV 5.56.8 f.:
*ráthaṃ nú mā́rutaṃ vayáṃ*
*śravasyúm ā́ huvāmahe* |
*ā́ yásmin tasthaú suráṇāni bíbhratī*
*sácā marútsu rodasī́* |8|

*táṃ vaḥ śárdhaṃ ratheśúbhaṃ*
*tveṣám panasyúm ā́ huve* |
*yásmin sújātā subhágā mahīyáte*
*sácā marútsu mīḷhuṣī́* |9|

8. Den Wagen nun, den Marut(-Wagen),
der auf Ruhm aus ist, rufen wir heran,
(den Wagen), auf den gestiegen ist die, die Wonnen und Freuden bringt,
in Gesellschaft (der Maruts), unter den Maruts die Rodasī.

9. Diese eure Schar, die auf dem Wagen prunkt,
die schillernde, wunderliche rufe ich mir her,
(die Schar), bei der die wohlgeborene, Glück schaffende, großzügige (Frau weilt)
in Gesellschaft (der Maruts), unter den Maruts sie, die Lohn verspricht (Witzel et al. 2013: 303).

Von Rodasī heißt es in diesen Strophen, dass sie auf den Wagen der Maruts aufsteigt (ebd. 8c) – ähnlich wie Sūryā meiner Interpretation zufolge mit der Strophe 24 auf den Wagen der Aśvins aufsteigt. Die auf den Wagen aufgestiegene Frau wird als *sújātā*, *subhágā* und *mīḷhuṣī́* charakterisiert (ebd. 9cd). Die Beschreibung Rodāsīs als *sújātā*[1133] und *subhágā* gleicht der Charakterisierung der zum Soma gehörigen Milch als *suputrā́* und *subhágā́* im *pāda* 25d des Sūryāsūkta. Rodasīs Bezeichnung als *mīḷhuṣī́*[1134] verweist auf ihre Zugehörigkeit zu den Maruts, die mehrfach als *mīḍhváṃs* bezeichnet werden.[1135] Sie entspricht der Charakterisierung Indras im *pāda* 25c des Sūryāsūkta.

In der indologischen Literatur zu den *pādas* 25cd des Sūryāsūkta wird invariabel angenommen, dass *iyám* sich auf die Braut bezieht. In den meisten

1133 Rodasī wird damit den Maruts gleichgestellt, die mehrfach entsprechend bezeichnet werden (siehe RV 1.88.3, 1.166.12, 5.75.5, 5.59.6, 8.20.8, vgl. *subhága* RV 5.60.6).

1134 Auf diese Charakterisierung Rodasīs hinleitend, wird die Erde früher im Lied als *mīḷhúṣmatī*, „die beutereiche [Bräutigame] hat“, bezeichnet (RV 5.56.3a).

1135 Siehe RV 1.169.6, 1.173.12, vgl. 8.20.3/18.

Übersetzungen wird dies durch die Wiedergabe des Demonstrativpronomens als Personalpronomen explizit gemacht.[1136] Unter den wenigen IndologInnen, die stattdessen das Demonstrativpronomen verwenden, ergänzen mehrere „diese [Frau]".[1137] Die Schwierigkeit lässt sich durch den Bezug auf die *nyócanī*-Milch lösen, den ich oben vorschlage. Dieser Bezug kann zudem erklären, warum man an dieser Stelle des Rituals Indra anruft. Dieser Nennung Indras wird in der indologischen Literatur kaum gesonderte Aufmerksamkeit gewidmet. Nur Söhnen (1991: 68) diskutiert diesbezüglich weitere Textstellen, denen zufolge Frauen sich mit der Bitte unter anderem um Söhne an Indra wenden. Das Adjektiv *mīḍhváṃs* wird in der indologischen Literatur mit „belohnend",[1138] „gnadenvoll",[1139] „großzügig",[1140] „regnend",[1141] „befruchtend"[1142] oder jeweils vergleichbaren Begriffen wiedergegeben.[1143]

### Strophe 26: Aufbruch des Brautzuges

*pūṣā́ tvetó nayatu hastagṛ́hy$_a$ā-*
*$_a$śvínā tvā prá vahatāṃ ráthena* |
*gṛhā́n gacha gṛhápatnī yáthā́so*
*vaśínī tváṃ vidátham ā́ vadāsi* || 26 ||

Pūṣan soll dich von hier führen, [dich] mit der Hand ergreifend;
die Aśvins sollen dich vorwärts fahren auf dem Wagen.
Geh zu den Häusern, damit du Hausherrin sein wirst;
als durch Willen Charakterisierte wirst du die Opferordnung[1144]
anordnen (A. KP.).

1136 Siehe Weber (1862: 186), Zimmer (1879: 312), Griffith (1892: 271), Hillebrandt (1913: 116), Renou (1956: 86), Elizarenkova/Syrkin (1965: 186), Hoffmann (1967: 252), O'Flaherty (1981: 269), Menski (1984: 238), Elizarenkova (1999: 222).
1137 Siehe Wilson (1888: 227 f.), Jamison/Brereton (2014: 1523), vgl. Ludwig (1876: 535), Graßmann (1877: 482) und Geldner (1951,3: 271).
1138 Siehe Geldner (1951,3: 271), Jamison/Brereton (2014: 1523).
1139 Siehe Graßmann (1877: 482), Hillebrandt (1913: 116), Elizarenkova/Syrkin (1965: 186), Hoffmann (1967: 252), O'Flaherty (1981: 269), Elizarenkova (1999: 222).
1140 Siehe Weber (1862: 186), Griffith (1892: 271), Renou (1956: 86). Unter diesen merkt Renou (1956: 245 Fn. 33) an, es handle sich bei Indra um einen „dieu guerrier, bénéfique, pourvoyeur de richesses".
1141 Siehe Ludwig (1876: 535), Wilson (1888: 227 f.).
1142 Siehe Menski (1984: 238), der Indra als „the highest [god] of all" charakterisiert.
1143 Zimmer (1879: 312) lässt dieses Adjektiv aus seiner Übersetzung aus.
1144 Die Bedeutung des Wortes *vidátha* ist umstritten; Mayrhofer (EWA s. v.) zufolge ist es „vielleicht dem Bereich von (festliche) Zuteilung angehörig".

Mit der Strophe 26 des Sūryāsūkta wird – wahrscheinlich von Viśvāvasu – der Aufbruch von Sūryās Brautzug angewiesen und expliziert, wie und zu welchem Zweck Sūryā die Reise vom Haus des Brautgebers zu dem des Gatten bewältigen soll. Sūryā soll von Pūṣan und den Aśvins geleitet werden, also von den „Freunden", um deren Sicherheit Agni den Gandharva mit der Strophe 23 gebeten hat. Die zweite Zeile fokussiert Sūryās Handeln. Viśvāvasu weist sie an, sich – am Wohnort ihres Gatten angekommen – zu den Häusern der Brautnehmerfamilie zu begeben, um dort „Hausherrin" (*gṛhápatnī*) zu werden. Ich denke, dass damit Sūryās Zugehörigkeit zum „Hausherrn" (*gṛhápati*), also zum Hochzeitsfeuer, gemeint ist. Wenn der Gandharva sich dann zuversichtlich zeigt, dass Sūryā die zeremonielle Verteilung ansagen wird, dürfte sich dies entsprechend konkret auf die Verteilung des zweiten hochzeitlichen Opfers beziehen. Meiner Interpretation zufolge soll Sūryā durch dieses Opfer ihre Bräutigame als *einen* Gatten zurück ins Diesseits holen.

In der indologischen Literatur besteht – meines Erachtens zu Recht – Einigkeit darüber, dass es in der ersten Zeile der Strophe 26 des Sūryāsūkta um den Brautzug geht, mit dem die Braut zum Haus des Bräutigams gebracht werden soll.[1145] In den Aśvins werden jedoch invariabel die Brautwerber gesehen. Die zweite Zeile verstehen die meisten Forschenden als Segenswunsch für die neuvermählte Ehefrau, die zu ihrem neuen Status beglückwünscht wird.[1146]

### *Pāda* 26a: Fortführen durch Pūṣan

Mit dem *pāda* 26a des Sūryāsūkta wird Sūryā – vom Gandharva – informiert, dass Pūṣan sie „von hier" (*itáḥ*) fortführen soll (√*nī*). Dies soll er tun, nachdem er sie mit seiner Hand ergriffen hat (*hastagṛ́hya*).[1147] Mit *itáḥ* ist sicherlich wie im *pāda* 25a die dunkle Welt des Brautgebers Savitṛ gemeint. Pūṣan repräsentiert meiner Analyse zufolge den inneren Sinn dieses Brautgebers. Ich denke, dass er als solcher Sūryā seine rechte Hand umlegen und damit die unmittelbare Verantwortung für die Rechtmäßigkeit des Fortführens der Braut übernehmen soll. Die mittelbare Verantwortung dieser Rechtmäßigkeit ist bereits durch das Ordal abgedeckt, von dem meiner Interpretation zufolge die Strophe 24 handelt.[1148]

---

1145 Explizit siehe Zimmer (1879: 313), Thieme (1938: 124), Geldner (1951,3: 267, 271), Alsdorf (1961: 493), Steets (1993: 159 f.), Jamison/Brereton (2014: 1520).

1146 Zu den Literaturverweisen siehe unten.

1147 Dieses Absolutiv impliziert nicht notwendigerweise, dass Pūṣan Sūryās Hand ergreifen würde, sondern meint wahrscheinlich, dass er ihr seine rechte Hand umlegt. Vergleichbar wird Pūṣan RV 6.54.10 aufgefordert, seine rechte Hand aus der Ferne herumzulegen (*pári pūṣā́ parástād hástaṃ dadhātu dákṣiṇam*), um das verlorene Vieh zurückzuerlangen.

1148 RV 10.109.2 heißt es von Agni, dass „er [die Frau] an ihrer Hand (oder: mit seiner Hand [vgl. ebd. 3a]) ergriff und [sie] herbeiführte" (*hastagṛ́hyā́ ninā́ya*). Auch hier

Die dritte Strophe des Liedes RV 10.17 lautet mit den gleichen Worten an wie der *pāda* 26a des Sūryāsūkta.[1149]

> RV 10.17.3:
> *pūṣā́ tvetáś cyāvayatu prá vidvā́n*
> *ánaṣṭapaśur bhúvanasya gopā́ḥ* |
> *sá tvaitébhyaḥ pári dadat pitṛ́bhyo*
> *'ₐgnír devébhyaḥ suvidatríyebhyaḥ* ||
>
> Pūṣan soll dich von hier befördern, der Kundige,
> dem kein Vieh verloren geht, der Hirt der Welt.
> Er übergebe dich diesen Vätern,
> Agni den leichtauffindbaren Göttern (Geldner 1951,3: 150).

Diese Strophe richtet sich wahrscheinlich an Saraṇyū, von deren komplizierter Selbstwahl die beiden vorhergehenden Strophen handeln dürften.[1150] Saraṇyū wird – genau wie Sūryā mit dem *pāda* 26a des Sūryāsūkta – darüber informiert, dass Pūṣan sie „von hier", also fort aus der dunklen Welt ihres Vaters Tvaṣṭṛ, in Bewegung setzen soll.

In der indologischen Literatur besteht – meines Erachtens zu Recht – Einigkeit darüber, dass mit „hier" im *pāda* 26a des Sūryāsūkta wie im *pāda* 25a das Haus des Brautgebers gemeint ist.[1151] Das Absolutiv *hastagṛ́hya* geben die meisten Forschenden dabei mit Formulierungen wie „dich an der Hand ergreifend"[1152] oder „deine

---

kann es um ein Ordal gehen – wenn mit der *brahmajāyā́* eine Frau gemeint ist, die dem Brahman-Priester als sein Anteil zugefallen ist (siehe meine Ausführungen zu *pāda* 21d des Sūryāsūkta). Die meisten IndologInnen sind jedoch der Auffassung, dass es um die „Ehefrau des Brahmanen" geht (siehe z. B. Jamison/Brereton 2014: 1574 f.).

1149 Bereits Oldenberg (1889: 8 Fn. 1) verweist bezüglich des Sūryāsūkta auf diese Strophe, ordnet sie jedoch nicht der Selbstwahl, sondern der Totenbestattung zu.

1150 Auch Oberlies (2012: 472 Fn. 332) und Jamison/Brereton (2014: 1397) sind der Ansicht, dass es sich bei Saraṇyūs Eheschließung um einen Svayaṃvara handelt. Ich denke, dass es bei dieser Selbstwahl – wie bei Sūryās Selbstwahl – um die Vereinheitlichung der bilinearen Deszendenz geht. Die „unsterbliche" Saraṇyū wird als Yamas Mutter bezeichnet, die außerdem mit den Aśvins schwanger ging. Sie wird dann durch eine „sterbliche" Frau ersetzt – von der wohl einheitliche Nachkommenschaft zu erwarten ist.

1151 Explizit siehe Zimmer (1879: 313), Oldenberg (1889: 8; ²1917: 234), Thieme (1938: 124), Geldner (1951,3: 267, 271), Alsdorf (1961: 493), Kramrisch (1961: 116), Steets (1993: 159 f.), Oberlies (2012: 156), Jamison/Brereton (2014: 1520).

1152 Siehe Weber (1862: 186), Ludwig (1876: 536), Graßmann (1877: 482), Zimmer (1879: 313), Wilson (1888: 228), Winternitz (1892b: 48), Oldenberg (²1917: 234), MacDonell (1922: 83), Thieme (1938: 124), Renou (1956: 86), Elizarenkova/Syrkin (1965: 186),

Hand ergreifend“[1153] wieder – was zumindest nach späterem Brauch jedoch dem Bräutigam vorbehalten ist. Entsprechend fragt bereits Weber (1862: 186 f.): „Ist etwa hier unter Pūshan der Bräutigam zu verstehen?“[1154] Allein Oldenberg (1889: 8) schreibt – im Kontext seiner Erörterung der hochzeitlichen Rollen von Soma, den Aśvins und Pūṣan –, dass Pūṣan „an *seiner* Hand die menschliche Braut aus ihrem Vaterhause [führt]“ (Hervorhebung A. KP.). Implizit grenzt Oldenberg mit dieser Formulierung Pūṣans Handergreifung von der Handergreifung des Bräutigams ab. An diese Deutung kann ich mit der vorliegenden Arbeit anschließen.

### *Pāda* 26b: Vorwärtsfahren durch Aśvins

Mit dem *pāda* 26b des Sūryāsūkta wird Sūryā – vom Gandharva – informiert, dass die Aśvins sie auf ihrem Streitwagen vorwärts fahren sollen (*prá √vah*). Dieses Vorwärtsfahren bedeutet sicherlich den Aufbruch des Brautzuges. Die beiden Bräutigame sollen Sūryā zum Haus des *einen* Gatten fahren, zu dem sich die beiden Bräutigame – so meine Interpretation – durch die Brautfahrt wandeln. Diese Interpretation basiert unter anderem darauf, dass die Aśvins in den nachfolgenden Strophen des Sūryāsūkta nicht mehr genannt werden. Die Einigung der Aśvins zu *einem* Gatten lässt sich darüber hinaus zu den für die Zwillinge typischen Hilfeleistung stellen.[1155]

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich in dem bereits oben zitierten Lied RV 10.17,[1156] das von Saraṇyūs Selbstwahl handelt. Auf die an Pūṣan gerichteten Strophen 3–6 dieses Liedes folgen vier an Sarasvatī gerichtete Strophen. Die letzte dieser Strophen verwendet – wie der *pāda* 26b des Sūryāsūkta – das Verb *prá √vah*.

RV 10.17.10:
*ā́po asmā́n mātáraḥ śundhayantu*
*ghṛténa no ghṛtapváyaḥ punantu |*
*víśvaṃ hí riprám pravā́hanti devī́r*
*úd íd ābhyaḥ śúcir ā́ pūtá emi ||*

---

O’Flaherty (1981: 269), Menski (1984: 241), Elizarenkova (1999: 222), Jamison/Brereton (2014: 1523).

1153 Siehe Griffith (1892: 271), Hillebrandt (1913: 116), Geldner (1951,3: 271), Alsdorf (1961: 493), Kramrisch (1961: 116), Walker (2015: 56).

1154 Auf diese Ebene zielt auch Kramrisch (1961: 116) ab, wenn sie schreibt, dass Pūṣan „lovingly conducted Sūryā in her procession from the Father’s house“.

1155 In dieser Hinsicht ist von Interesse, dass RV 1.117.15 – unter Verwendung vergleichbaren Vokabulars – davon erzählt, dass die Aśvins den „vorwärts gefahrenen“ (*próḷha*) Bhujyu wieder aus dem Meer „herausfahren“ (*nís √vah*).

1156 Zu RV 10.17.3 siehe *pāda* 26a des Sūryāsūkta.

> Die mütterlichen Gewässer sollen uns reinigen,
> sie sollen uns mit Schmalz läutern, die (wie) Schmalz Geläuterten,
> denn alles Unreine führen die Göttinnen fort,
> aus ihnen komme ich rein und lauter heraus (Geldner 1951,3: 151).

Der Sprecher dieser Strophe verkündet, dass die Wasser – mit denen er sich besprengt oder übergossen hat – alles Unreine/alle Verleumdung (*riprá*) fortfahren. Ich denke, dass es dabei konkret um die mit dem Eheeid erfolgte ‚Selbstverfluchung' geht.[1157] Aus der Reinigung kommt der Sprecher als *einer* hervor. Die Struktur des Liedes – erst wird von der Selbstwahl erzählt, dann werden Pūṣans Aufgaben beschrieben und schließlich Sarasvatī genannt – legt nahe, dass der Sprecher durch die Pūṣan zugeordnete Brautfahrt gereinigt wird.[1158]

Die indologischen Übersetzungen des *pāda* 26b des Sūryāsūkta unterscheiden sich nicht wesentlich. Die Worte dieses *pāda* lassen kaum übersetzerischen Spielraum. Weber (1862: 186 f.) fragt noch, ob hier „unter den Aśvin die beiden Brautwerber" zu verstehen sind. Nachfolgende IndologInnen setzen diese Rollenzuschreibung dagegen invariabel voraus – zumeist implizit, nachdem diese Rollenzuschreibung für den ersten Teil des Sūryāsūkta argumentiert wurde.[1159] Der zweite Liedteil wird im Allgemeinen als *imitatio dei* gedeutet. Die explizite Nennung von Pūṣan und den Aśvins in den *pādas* 26ab fügt sich jedoch nicht gut in diese Deutung. Menski (1984: 241 f.) tut die Nennung dieser Gottesgestalten als „[a]llusions to Sūryā's wedding" ab. Steets (1993: 159 f.) akzeptiert Pūṣan und die Aśvins dagegen als tatsächliche Akteure, sieht in der Braut aber dennoch eine menschliche Frau: „The bride is then ordered to leave on the prepared chariot, with Pūṣan and the Aśvins taking her to her new home, just as the celestial maiden Sūryā is carried on her long journey".[1160]

---

1157 Den Bezug auf den Fluch/Eid mach RV 1.23.22 explizit. Auch diese Strophe verwendet das Verb *prá √vah*: „Ihr Wasser fahrt (all) das fort, was Schlechtes in mir ist, oder wenn ich jemanden betrogen habe, oder wenn ich geflucht habe, und (meine) Unwahrheit!" (Witzel/Gotō 2007: 43). Das Lied RV 1.23 weist zudem die gleiche Struktur auf wie RV 10.17. Die Strophen 13–15 richten sich an Pūṣan, die Strophen 16–23 an die Wasser.

1158 Dagegen fokussieren Jamison/Brereton (2014: 1396 f.) in ihrer Interpretation dieses Hymnus den Totenzug. Im Rahmen dieses Fokus zeigt sich jedoch, so Jamison/Brereton (ebd.) weiter, „no obvious reason why these verses [vs. 10–13] should have been attached to this hymn". Sie konzeptualisieren den Hymnus entsprechend als „a disparate collection of segments".

1159 Siehe Str. 8–9 des Sūryāsūkta.

1160 Siehe auch Walker (2015: 56), der zur Strophe 26 anmerkt, dass die Götter „play their proper divine roles in a wedding between mortals".

### *Pāda* 26c: Sūryās Hinbewegen zu den Häusern

Der *pāda* 26c des Sūryāsūkta hat Sūryās Hingehen zu den Häusern (*gṛhán √gam*)[1161] zum Thema. Es dürfte dabei um die aus mehreren Häusern bestehende Siedlung/das Anwesen der Brautnehmerpartei gehen. Wahrscheinlich soll Sūryā von dem Ort, an dem die Aśvins ihren Wagen angehalten haben, bis zur Siedlung der Brautnehmerpartei hingehen – vorerst ohne ihre Schritte dabei auf ein einzelnes Haus zu richten. Das Hingehen zu diesen Häusern soll Sūryā leisten, um als Hausherrin (*gṛhápatnī*) zu agieren. Ich denke, dass damit gemeint ist, dass Sūryā, die meiner Interpretation zufolge die Glut des Hochzeitsfeuers bei sich trägt (*pāda* 24cd), nach Ankunft des Brautzuges am Wohnort der Brautnehmerpartei und Abschluss des zweiten Opferdurchlaufes das Feuer ins Haus bringen und umrunden soll.[1162] Offenbar wird das Feuer auf diese Weise zum Hausfeuer – oder „Hausherrn“ – und Sūryā wandelt sich zur Hausherrin.[1163]

Das an Indra gerichtete Lied RV 8.69 verwendet das Wort *gṛhá* in einem dem Sūryāsūkta vergleichbaren Kontext.

> RV 8.69.7:
> *úd yád bradhnásya viṣṭápaṃ*
> *gṛhám índraś ca gánvahi |*
> *mádhvaḥ pītvā́ sacevahi*
> *tríḥ saptá sákhiyuḥ padé ||*
>
> Wenn wir beide, zur Ebene des rotleuchtenden [Feuers]
> als dem Haus (soeben) hinaufgegangen sind, Indra und [ich],
> wollen wir, vom Honig getrunken habend, nachfolgen
> den dreimal sieben [Schritten] in des Freundes Fußabdruck (A. KP.).

1161 Der Ausdruck *gṛhám √gam* wird mehrfach in dem an die Aśvins gerichteten Lied RV 10.40 gebraucht (ebd. 3b, 11d, 14d). Zu meinem Deutungsansatz dieses Liedes siehe *pādas* 16ab und 46cd des Sūryāsūkta.

1162 Siehe Strophe 38–39 des Sūryāsūkta.

1163 Der Begriff *gṛhápatnī* wird im Ṛgveda nicht noch einmal gebraucht. Aber das entsprechende Maskulinum, *gṛhápati* „Hausherr“, findet sich recht häufig. An den meisten Textstellen ist damit Agni als Hausfeuer gemeint (zu den Belegstellen siehe *pāda* 7d des Sūryāsūkta). Es ergibt sich die – von Kazzazi (2001: 178) gezogene – Schlussfolgerung, dass die *pátnī* nicht primär in Relation zu ihrem Ehegatten steht, sondern vor allem in Relation zum *gṛhá* (vgl. *viśpátnī*).

Mit dieser Strophe verkündet der Sprecher des Liedes, der sich offenbar mit Viṣṇu identifiziert,[1164] dass Indra und er zur „Ebene des rotleuchtenden [Feuers]“[1165] als dem „Haus“ hinaufgehen.[1166] Ich denke, dass damit gemeint ist, dass Indra und er zur Sonne[1167] hingehen, wie die Aśvins und Sūryā zu der Stelle hingehen, an der das Hausfeuer entfacht werden soll. Dieses Hingehen erfolgt im Anschluss an den Siebenschritt, dürfte sich also – wie Sūryās Hingehen – auf einen Eid und ein Eidopfer gründen.[1168]

In der indologischen Literatur wird der *pāda* 26c des Sūryāsūkta unterschiedlich übersetzt und anders interpretiert als in der vorliegenden Arbeit. Insgesamt lassen die Übersetzungen erkennen, dass die betreffenden IndologInnen in dem *pāda* 26c eine Aufforderung an die Braut sehen, zu dem Haus ihres Gatten hinzugehen oder sogar *in* dieses Haus hineinzugehen und es sich damit sozusagen zu eigen zu machen. Ludwig (1876: 536) gibt *gṛhắn gacha* mit „geh nach den häusern“ ganz wörtlich wieder.[1169] Andere Forschende übersetzen ebenso, geben *gṛhắn* jedoch mit „nach dem Hause“[1170] als Singular und wieder andere mit „ins Haus“[1171] wie einen Lokativ Singular wieder. Möglicherweise wird die von Böhtlingk/Roth (PW s. v.) gegebene Erklärung der Pluralverwendung – „das Haus als ein aus mehreren Räumen und Gebäuden bestehendes“ – vorausgesetzt. Die Übersetzung als Singular steht jedoch im Konflikt mit *pāda* 27b, wo von *asmín gṛhé* die Rede ist. In dem Nebensatz *gṛhápatnī yáthắsaḥ* sieht Haas (1862: 276) „das erhöhte Ansehn [belegt], in welchem die Hausfrau stand“. Auch andere IndologInnen entnehmen diesem Nebensatz eine Statuserhöhung der Braut. Zimmer (1879: 149) meint, dass

1164 So bereits Geldner (1951,2: 398).

1165 Dieser Ausdruck wird auch RV 9.113.10 gebraucht (zu dieser Textstelle siehe meine Ausführungen zu *pāda* 20c des Sūryāsūkta). Meiner tentativen Interpretation zufolge geht es auch in diesem Lied um das Eidopfer, das [die Aśvins] für Sūryā darbringen (siehe *pādas* 2a, 40b und 44c des Sūryāsūkta).

1166 Auf die gleiche Weise schreitet Indra auch zusammen mit Vṛṣākapi zum Haus hinauf (*údañco vṛṣākape gṛhám indrấjagantana*, RV 10.86.22).

1167 Geldner (1951,2: 398) fokussiert die kosmische Ebene, d. h. den Aufstieg zum Himmel; Oberlies (2002: 82) nennt konkret die Sonne. Jamison/Brereton (2014: 1160) geben eine abweichende Interpretation: Sie beziehen *bradhnásya viṣṭápaṃ* auf „the surface of the sea of soma“.

1168 Vgl. Oberlies (2002: 82), der *mádhvaḥ pītvấ* anschlussfähig auf „das Trinken von Soma anläßlich des Vertragsschlusses“ bezieht. Zu Viṣṇus Dreischritt als dreiteiligem Eidopfer siehe meine Ausführungen zu *pāda* 25b des Sūryāsūkta.

1169 Siehe auch Thieme (1949: 44), vgl. Wilson (1888: 228) „go to the dwelling (of thy husband)“.

1170 Siehe Graßmann (1877: 482), Griffith (1892: 271), Jamison/Brereton (2014: 1523), vgl. MacDonell (1922: 83), Elizarenkova/Syrkin (1965: 186), O’Flaherty (1981: 269), Menski (1984: 241), Elizarenkova (1999: 222), Walker (2015: 56).

1171 Siehe Weber (1862: 186), Zimmer (1879: 149, 313), Winternitz (1892b: 48), Hillebrandt (1913: 116), Geldner (1951,3: 271), Renou (1956: 86), Alsdorf (1961: 493).

die Strophe 26 „der Neuvermählten zugerufen [wird]“. Menski (1984: 241) erklärt, „she gains status, becomes a *gṛhapatnī*, a married woman, and is expected to take a responsible place next to her husband in running family matters“. Und Jamison/Brereton (2014: 1520) sehen in den Strophen 26–27 „good wishes for the new mistress of the household“.

### *Pāda* 26d: Ansagen der Ordnung des Eidopfers

Im *pāda* 26d des Sūryāsūkta wird Sūryā – vom Gandharva als „eine durch [ihren eigenen] Willen charakterisierte [Frau]“ (*vaśínī*) bezeichnet.[1172] Weiter zeigt sich der Gandharva zuversichtlich, dass Sūryā – ihrem eigenen Willen entsprechend[1173] – die Opferordnung ansagen wird (*vidátham á* √*vad*). Bei dieser Ansage dürfte es sich um Sūryās Opferentscheidung handeln. Ich nehme an, dass konkret die Darbringung und Verteilung des zweiten hochzeitlichen Opfers gemeint ist, das meiner Interpretation zufolge Thema der Strophen 28–37 des Sūryāsūkta ist. Der Gatte ist darauf angewiesen, dass Sūryā sich für dieses Opfer entscheidet. Nur so kann er ins Diesseits zurückgelangen.

In dem an die Maruts gerichteten Lied RV 1.167[1174] ist in einem Kontext, der dem des *pāda* 26d des Sūryāsūkta vergleichbar scheint, ebenfalls von der zeremoniellen Verteilung (*vidátha*) die Rede.

> RV 1.167.6:
> *á́ sthāpayanta yuvatíṃ yúvānaḥ*
> *śubhé nímiślāṃ vidátheṣu pajrā́m* |
> *arkó yád vo · maruto havíṣmān*
> *gā́yad gāthā́m sutásomo duvasyán* ||
>
> Aufsteigen ließen die Jungen die junge [Frau],
> die zum Prunken Angeschmiegte, bei den zeremoniellen Opferverteilungen Zuverlässige,
> wenn das Preislied für euch, [o] Maruts, mit Opfergaben versehen ist,
> [und] Gesang singt der huldigende Soma-Presser (A. KP.).

1172 Ansonsten wird im Ṛgveda nur das Maskulin *vaśín* gebraucht.

1173 Ich komme zu dem tentativen Schluss, dass die Selbstwählerin Handlungsoptionen hatte. Denn andere Frauen, die „durch ihren eigenen Willen gekennzeichnet sind“, scheinen sich gegen die Darbringung des hochzeitlichen Eidopfers zu entscheiden. RV 10.59.10 lässt erkennen, dass „die begehrende Frau“ Uśīnarāṇī sich dagegen entschieden hat, das zweite hochzeitliche Opfer für ihren Gatten darzubringen. Und auch Urvaśī, „deren Verlangen weit ist“ (**uru-váśī*, EWA s. v.) lässt Purūravas, den Vater ihres Sohnes, im Stich (RV 10.95.17 f.) – möglicherweise, indem sie sich gegen das Eidopfer entscheidet.

1174 Zu RV 1.167.5 siehe meine Ausführungen zu *pādas* 6d, 17a und 24a des Sūryāsūkta.

Diese Strophe erzählt davon, wie die Maruts Rodasī auf ihren Streitwagen aufsteigen lassen. Ich denke, dass Rodasīs Bezeichnung als *vidátheṣu pajrā́* kommuniziert,[1175] dass die Maruts sich auf Rodasīs Opferanweisung verlassen können: Die „zuverlässige" Rodasī wird das zweite hochzeitliche Opfer für die Maruts darbringen.

In der indologischen Literatur wird der im *pāda* 26d des Sūryāsūkta gebrauchte Ausdruck *vidátham ā́ √vad* unterschiedlich interpretiert. Vor allem die frühen Indologen zeigen sich überzeugt, dass das „Ansagen" der jungen Ehefrau sich lediglich auf den häuslichen Bereich beziehen kann.[1176] Andere meinen, dass „man die heimgefürte gattinn dem vidatha vorstellte", sie sich an die „gathered people" wendet oder dass es um „la parole en toute liberté" gehe.[1177] Aber bereits Winternitz (1892b: 48) bezieht den *pāda* 26d mit seiner Übersetzung, „damit du […] als Gebieterin die ‚Weisung (beim Opfer) gebest'"[1178] – meiner Analyse nach zutreffend – auf das Opfer. An diese Übersetzung schließe ich mit meiner oben gegebenen Deutung an. Ich halte es für deutlich plausibler, dass im Kontext des Ṛgveda gesagt wird, dass eine junge Frau eine singuläre, ihrem Willen[1179] entsprechende Ansage beim hochzeitlichen Opfer zu machen hatte, als dass man ihr in Aussicht stellte, sie könne – und wenn auch nur in häuslichen Dingen – umgehend als „Gebieterin" agieren. O'Flaherty (1981: 273 Fn. 25) sucht den unwahrscheinlichen Machtzuwachs der jungen Frau damit zu erklären, dass *pāda* 26d „may […] refer to the wife's right to command servants".

### Strophe 27: Platzieren des Feuers auf dem Opferplatz

*ihá priyám prajáyā te sám ṛdhyatām*
*asmín gṛhé gā́rhapatyāya jāgṛhi |*
*enā́ pátyā tanₐ́vaṃ sáṃ sṛjasvₐ́-*
*ₐ́dhā jívrī vidátham ā́ vadāthaḥ || 27 ||*

1175 Geldner (1951,1: 243) übersetzt *vidátheṣu pajrā́m* dagegen mit „in weisen Reden feste"; andere IndologInnen beziehen *vidátheṣu* nicht auf *pajrā́m*, sondern auf *nímiślām* (siehe Witzel/Gotō 2007: 311, Jamison/Brereton 2014: 365).

1176 Siehe Weber (1862: 186), Graßmann (1877: 482), Zimmer (1879: 313), Wilson (1888: 228), Thieme (1949: 44 f.), vgl. Menski (1984: 241) der *vidátha* hier mit „instruction (about the observance of religious rites in our home)" wiedergibt.

1177 Siehe Ludwig (1878: 261), Griffith (1892: 271) bzw. Renou (1956: 86); ähnlich auch Geldner (1951,3: 271), Elizarenkova/Syrkin (1965: 186), O'Flaherty (1981: 269).

1178 Auch Hillebrandt (1913: 116), Elizarenkova (1999: 222), Jamison/Brereton (2014: 1523) nehmen einen Bezug auf das Opfer an, vgl. MacDonell (1922: 83) der *vidátha* mit „synod" übersetzt.

1179 Ludwig (1883: 398) merkt zu *vaśinī* treffend an, „die einen [ihren] willen hat"; siehe auch Jamison/Brereton (2014: 1523).

> Hier soll das Liebe durch Nachkommenschaft für dich zusammen vervollständigt werden.
> Bei diesem Haus wache für die häusliche Herrschaft.
> Mit dem (genannten) Herrn bringe das fortdauernde Wesen zusammen
> und dann werdet ihr beide als Gebrechliche die Opferordnung ansagen (A. KP.).

Durch den Brautzug sind die Aśvins meiner Interpretation zufolge zum *einen* Gatten geworden.[1180] Ich komme zu dem Analyseergebnis, dass mit der Strophe 27 der Gandharva Viśvāvasu diesem *einen* Gatten darlegt, was er mit der Vollendung des hochzeitlichen Eidopfers gewinnen kann und was er dafür zu tun hat. Viśvāvasu verkündet, dass „hier", also am Wohnort der Brautnehmerpartei, etwas stattfinden soll, durch das die Nachkommenschaft des Gatten dessen Patrilinie zugeordnet werden soll.[1181] Grundlage dieser Zuordnung dürfte die – herzustellende – Identität des Gatten mit seinem Hausfeuer sein. Um diese Identität zu ermöglichen, muss der junge Mann – so verstehe ich die Anweisung des Gandharva – die Nacht wachend bei dem Hochzeitsfeuer verbringen. Danach soll er sein fortdauerndes Wesen mit diesem Feuer zusammenbringen. Ich denke, dass damit das dritte, hochzeitliche Opfer gemeint ist, bei dem der Götteranteil des Soma-Saftes ins Feuer gegeben wird. Dieser Soma-Teil ‚enthält' meiner Interpretation zufolge die Charakteristika der Patrilinie. Wenn dieses Opfer erfolgreich ist, dann – so deute ich die Zusicherung des Gandharva – werden der Gatte als junger Hausherr und das Hochzeitsfeuer als dessen Hausfeuer die Opferordnung ansagen, selbst wenn sie bereits Greise sind. Konkret dürfte dies realisiert werden, indem die Opferordnung dann durch einen Nachkommen angesagt wird, der patrilinear *identisch* mit seinem Vater ist.[1182]

In der indologischen Literatur wird die Strophe 27 des Sūryāsūkta grundsätzlich anders interpretiert als in der vorliegenden Arbeit, denn es wird invariabel angenommen, dass sich diese Strophe an die Braut und ihren Bräutigam richtet.[1183] Vor dem Hintergrund dieser Annahme ergeben sich entsprechend abweichende Deutungen der einzelnen *pādas*: Die Braut soll durch Kindersegen Glück erlangen, sich

---

1180 Die rhetorische Struktur des Sūryāsūkta legt nahe, dass die Aśvins sich durch den Brautzug vereinen (siehe Kap. 2.2.5). Dazu passt, dass die Strophe 26 die Aśvins nennt, die Zwillinge nachfolgend aber keine Erwähnung mehr finden.

1181 Siehe Str. 28–37 des Sūryāsūkta.

1182 Sprockhoff (1979: 382) legt – bezüglich anderer Textstellen – dar, dass der Sohn die Herrschaft und den Besitz des Vaters übernimmt, wenn der Vater greis (*jivri*) geworden ist.

1183 Außerhalb der Übersetzung explizieren dies Zimmer (1879: 313), Winternitz (1908: 94), Thieme (1949: 45), Menski (1984: 240), Steets (1993: 160), Jamison/Brereton (2014: 1520). Zu weiteren Literaturverweisen siehe unten.

unermüdlich um den Haushalt kümmern und ihrem Gatten sexuell zur Verfügung stehen. Dann wird sie – wie der Hausherr – die Opferverteilung ansagen. Alsdorf (1961: 494) zeigt sich darüber hinaus überzeugt, dass diese Strophe „eigentlich unter die Segenswünsche am Schluss des Liedes gehört"; sie sei „an ihren jetzigen Platz" nur deshalb gekommen, weil der *pāda* 27b wörtlich an den *pāda* 26c anklingt.

***Pāda* 27a: Vervollständigen des lieben Namens**

Mit dem *pāda* 27a des Sūryāsūkta wird – vom Gandharva – verkündet, dass hier (*ihá*) das glückliche Erreichen (*sám √ṛdh*) des Lieben (*priyá*) stattfinden soll. Dieses Erreichen soll durch die Nachkommenschaft (*prajā́*) „für dich" (*te*) erfolgen. Ich denke, dass es hierbei darum geht, dass die von Sūryā geborenen Kinder den patrilinearen Namen von Sūryās Gatten vervollständigen sollen, indem sie ihm vermittelst des dritten hochzeitlichen Opfers eidesstattlich zugeordnet werden. Mit „hier" ist sicherlich die Welt des Gatten und wohl konkret ein Ort beim Haus gemeint, den der Gandharva zum Opferplatz bestimmt. Zu dem Adjektiv *priyá* kann „Name" oder „Fußabdruck" als Bezugswort ergänzt werden.[1184] Der „liebe Name" und „liebe Fußabdruck" dürften auf den Namen bzw. die körperlichen Charakteristika des Vaters eines (ungeborenen) Kindes verweisen, denn mit *priyá*, „lieb, erwünscht, eigen, zu den Eigenen gehörig" (EWA s. v.), ist das Eigene gemeint, wobei es naheliegenderweise um das Eigene im Gegensatz zu dem der Familie des Brautgebers geht.

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich in dem Lied RV 10.123, das von dem Gandharva-gleichen Seher Vena handelt.

> RV 10.123.7:
> *ūrdhvó gandharvó ádhi nā́ke asthāt*
> *pratyáṅ citrā́ bíbhrad asyā́yudhāni |*
> *vásāno átkaṃ surabhíṃ dṛśé káṃ*
> *sū́var ṇá nā́ma janata priyā́ṇi ||*
>
> Empor hat sich (soeben) der Gandharva über den Himmel gestellt,
> entgegengewandt, seine glänzenden Waffen tragend,
> sich kleidend in ein gut zu fassendes (?)[1185] Gewand, zum Ansehen
> wie die Sonne, [und] hat erzeugt die lieben Namen (A. KP.).

1184 Zu *priyá* mit Bezugswort *nā́man* siehe RV 7.56.10, 9.75.1, 10.84.5, 10.123.7; zu *priyá* und *páda* RV 9.12.8, 9.102.1 f.. Mayrhofer verzeichnet, dass es sich bei *priya-nā́man* um eine Textfigur indo-europäischen Alters handelt (siehe EWA s. v. *nā́man* und *priyá*).

1185 Das Wort *surabhí* leitet sich von *√rabh* „ergreifen, fassen" ab (EWA s. v.). Diese Etymologie macht die allgemein akzeptierte Bedeutung „wohlriechend" unwahrscheinlich.

Ich denke, dass es in diesem Lied um ein Eidopfer geht.[1186] Der Gandharva scheint dieses Opfer als Priester auszuführen und sich mit ihm über den Himmel, bei dem der Eid wohl geschworen wurde,[1187] zu stellen. Weiter heißt es, dass der Gandharva – offenbar durch dieses Eidopfer – die lieben Namen erzeugt,[1188] d. h. er etabliert die patrilineare Zugehörigkeit der von Selbstwählerinnen geborenen Nachkommenschaft.[1189]

Die IndologInnen, die sich mit dem Sūryāsūkta beschäftigen, nehmen – meines Erachtens zu Recht – an, dass die Strophe 27 „unzweifelhaft erst nach der Ankunft der Braut im neuen Heim gesprochen sein kann" (Alsdorf 1961: 494).[1190] Dies wird aus dem Lokaladverb *ihá* abgeleitet. Manche Forschende beziehen *ihá* weitergehend konkret auf das Haus oder die Familie des Bräutigams,[1191] was dem Ergebnis meiner Analyse zufolge nicht zutrifft. Auf Grundlage der allgemein vorausgesetzten Annahme, dass sich der *pāda* 27a an die Braut richtet,[1192] wird das Vervollständigen des Lieben durch Nachkommenschaft grundsätzlich anders interpretiert als in der vorliegenden Arbeit. Die meisten IndologInnen übersetzen den *pāda* 27a im Wesentlichen wie Weber (1862: 187): „Es mög' dir hier Liebes gedeih'n durch Kinder".[1193] Bereits Wilson (1888: 228) macht die zugrunde liegende Interpretation in seiner Übersetzung explizit: „In this thy (husband's family) may affection increase with offspring". Menski erklärt den gleichen Sachverhalt ausführlicher:

---

1186 Andere IndologInnen fokussieren die Identifikation von Soma und der Sonne als Thema des Liedes (siehe Geldner 1951,3: 350, Jamison/Brereton 2014: 1595).

1187 Zur Rolle des Himmels beim Eid siehe Str. 1 des Sūryāsūkta.

1188 In der indologischen Literatur wird dagegen – wohl aufgrund der Ātmanepada-Verbform *janata* – angenommen, dass es um die eigenen Namen des Gandharva geht (siehe Geldner 1951,3: 352, Jamison/Brereton 2014: 1596 f.).

1189 RV 10.123.1 heißt es, dass Vena die „mit dem bunten [Kalb] schwangeren [Frauen]" (*pṛśnigarbhāḥ*) antreibt. Ich nehme an, dass damit die in der nächsten Strophe genannten Selbstwählerinnen (*vrá́*) gemeint sind.

1190 Siehe bereits Weber (1862: 187), Graßmann (1977: 482), Zimmer (1879: 313), Geldner (1951,3: 267, 271), Renou (1956: 244).

1191 Siehe O'Flaherty (1981: 273), Elizarenkova (1999: 483) bzw. Wilson (1888: 228).

1192 Auch Menskis (1984: 240) Kenntnis der gegenwärtigen Ritualtraditionen bringt ihn nicht von dieser Annahme ab. Er zeigt sich sicher, dass „[…] the main concern [in vs. 26–27] is really with the bride herself. Here it becomes apparent that she must be present, that the segregation of Hindu spouses during the marriage rituals may well be a later phenomenon".

1193 Siehe Ludwig (1876: 536), Graßmann (1877: 482), Zimmer (1879: 313), Wilson (1888: 228), Griffith (1892: 271), Winternitz (1892b: 74; 1908: 94), Hillebrandt (1913: 116), Geldner (1951,3: 271), Renou (1956: 86), Alsdorf (1961: 494), Elizarenkova/Syrkin (1965: 186), O'Flaherty (1981: 269 f.), Menski (1984: 241), Elizarenkova (1999: 222), vgl. MacDonell (1922: 83).

> The wife is definitely expected, in due time, to become a mother, and with that new role her position and status in the household will be greatly enhanced. "*Priyam*" in vs. 27a is sufficiently general to allow a variety of interpretations, but it seems obvious that her husband's love will grow due to her new role as mother of his children (Menski 1984: 242).

Es finden sich alternative Interpretationen in der indologischen Literatur, die jedoch ebenfalls die Braut als Adressatin des *pāda* 27a voraussetzen.[1194]

***Pāda* 27b: Durchwachen der Nacht**

Mit dem *pāda* 27b des Sūryāsūkta wird der Gatte – vom Gandharva – angewiesen, „in diesem Haus" (*asmín gṛhé*) die Nacht zu durchwachen (√*gar*). Dieses Durchwachen dient der „häuslichen Herrschaft" (*gā́rhapatya*). Ich denke, dass damit gemeint ist, dass der junge Mann die Nacht bei der Glut des Hochzeitsfeuers durchwachen soll.[1195] Die virilokale Wohnfolge legt nahe, dass der Brautzug gegen Abend am Wohnort der Brautnehmerpartei angekommen ist. Ich nehme an, dass der Gandharva nach der Ankunft einen Ort in der Nähe des Hauses zum Opferplatz bestimmt und Sūryā anweist, die Glut dort niederzusetzen. Nachdem der Gatte die Nacht bei dieser Glut durchwacht hat, dürfte das Feuer gegen Ende der Nacht neu entfacht werden. Dieses Durchwachen der Nacht lässt sich dann als Voraussetzung des *gā́rhapatya* verstehen, d. h. als Voraussetzung dafür, dass das Hochzeitsfeuer zum „Herrn über das Haus" (*gṛhápati*) werden und dem jungen Ehemann als sein Hausfeuer dienen kann.

Das an Agni gerichtete Lied RV 10.91 gebraucht das Verb √*gar* in einem Kontext, der dem des *pāda* 27b des Sūryāsūkta vergleichbar ist.

---

1194 Sprockhoffs (1979: 379) Übersetzung, „Hier möge glücklich erreicht werden, was dir lieb ist durch deine Nachkommenschaft", impliziert die Annahme, dass es um die Eingliederung der Braut in die neue Familie geht, die der Braut erst durch ihre Nachkommenschaft lieb wird. Kümmel (2000: 107) nimmt an, dass es um das Glück der Nachkommen geht, wenn er übersetzt: „Hier soll nun Liebes mit deiner Nachkommenschaft zusammenkommen!" Es ist jedoch unwahrscheinlich, dass das nachgestellte Personalpronomen *te* als Genitivattribut auf *prajáyā* zu beziehen ist. Jamison/Brereton (2014: 1523) scheinen einen Wunsch nach Mutterglück anzunehmen, wenn sie übersetzen: „Here let your heart's desire be realized through children".

1195 Vor diesem Hintergrund sind die von späteren Texten verlangten drei enthaltsam zu verbringenden Nächte (*trirātravrata*) eventuell neu zu beurteilen. Denn Slaje (1997: 213) geht in seiner Studie dieses Brauches davon aus, „[d]aß bis hierher, soweit RV und AV betroffen sind, von Enthaltsamkeit noch gar nicht die Rede war". Das Durchwachen der Nacht lässt sich jedoch durchaus als *vratá* verstehen.

RV 10.91.1:
*sáṃ jāgṛvádbhir járamāṇa idhyate*
*dáme dámūnā iṣáyann iḷás padé* |
*víśvasya hótā haviṣo váreṇyo*
*vibhúr vibhā́vā suṣákhā sakhīyaté* ||

Von denen, die [die Nacht] durchwacht haben, wird der Erwachende gemeinsam entzündet
im Hause der Hausgebieter in der Fußstapfe der Īḍ, [die Opferspende] genießend,
der zu erwählende Opferpriester jeden Opfers,
machtvoll, erstrahlend, ein guter Freund dem, der wie ein Freund handelt (A. KP.).

Dieser Strophe zufolge wird das Feuer von den Männern, die die Nacht durchwacht haben,[1196] entzündet und auf diese Weise als „Hausgebieter" (*dámūnas*) etabliert. Der Begriff *dámūnas* ist weitgehend synonym mit dem im Sūryāsūkta gebrauchten Begriff *gā́rhapatya*. Die Synonymität beider Begriffe wird greifbar, wenn der Sprecher des Liedes zu Agni sagt: „Du bist … der Hausherr (*gṛhápatiḥ*) in unserem Haus (*dáme*)" (ebd. 10d).

In der indologischen Literatur wird der *pāda* 27b des Sūryāsūkta anfangs nicht anders übersetzt als in der vorliegenden Arbeit. Entsprechend der Annahme, dass dieser *pāada* sich an die Braut richtet, werden jedoch andere Schlüsse aus ihm gezogen, und die resultierende Deutung scheint Auswirkungen auf den Wortlaut späterer Übersetzungen zu haben. Weber (1862: 187) gibt den *pāda* 27b mit „in diesem Haus wache zur Hausesherrschaft" noch wörtlich wieder.[1197] Aber bereits Graßmann (1877: 482) hat „sei in diesem Hause für den Hausstand wachsam"[1198] und Zimmer (1879: 313) „in diesem Hause achte auf den Hausstand".[1199] Es wird also kein rituelles Durchwachen der Nacht, sondern ein Überwachen der alltäglichen Haushaltsangelegenheiten angenommen. Menski (1984: 242 f.) macht diese Interpretation explizit: „The mind of the actors is directed towards daily life: she [*scil.* the wife] should cooperate fully with her husband in the day-to-day running of the home (vs. 27b)". Andere IndologInnen fokussieren allein das Herrschen der

1196 Geldner (1951,3: 289) übersetzt *jāgṛvádbhiḥ* mit „[v]on den Frühwachen", aber Jamison/Brereton (2014: 1540) haben „by the wakeful ones".
1197 Siehe auch Ludwig (1876: 536), Sprockhoff (1979: 379 f.), vgl. Winternitz (1908: 94), Alsdorf (1961: 494), Geldner (1951,3: 271).
1198 Siehe auch Wilson (1888: 228), Griffith (1892: 271), Winternitz (1892b: 74), Hillebrandt (1913: 116), MacDonell (1922: 83), Jamison/Brereton (2014: 1523).
1199 Siehe auch Renou (1956: 86), Elizarenkova/Syrkin (1965: 186), O'Flaherty (1981: 269 f.), Menski (1984: 241), Elizarenkova (1999: 222).

Frau, indem sie *gárhapatya* mit „oeuvre de maîtresse de maison“,[1200] „als des Hauses Herrin“[1201] oder schlicht mit „Hausstand, Haushalt“[1202] wiedergeben. Ludwig (1878: 355) fokussiert dagegen das häusliche Feuer.[1203] Daran kann ich zumindest von der Sache her mit meiner oben gegebenen Interpretation anschließen.

***Pāda* 27c: Zusammenbringen des Soma-Götteranteils mit dem Feuer**

Mit dem *pāda* 27c des Sūryāsūkta wird der Gatte von Viśvāvasu aufgefordert, sein fortdauerndes Wesen (*tanú*)[1204] „mit dem (genannten) Herrn“ (*enā́ pátyā*) zusammenzubringen (*sám √sṛj*).[1205] Ich denke, dass es dabei um die Darbringung des Soma-Anteils geht, den Viśvāvasu für die Götter zurückbehalten hat (*pāda* 19c). Dieser Soma-Teil ‚enthält‘ die Charakteristika der Brautnehmer-Patrilinie. Der junge Hausherr wird diesen Soma-Saft meiner Interpretation zufolge zusammen mit der *anudéyī*-Milch im Schlussteil des Hochzeitsrituals ins Feuer darbringen (Str. 44). Auf diese Weise wird er den Soma-Saft „mit dem (genannten) Herrn“

1200 Siehe Renou (1956: 86).

1201 Siehe Winternitz (1908: 94), O’Flaherty (1981: 269 f.).

1202 Siehe Graßmann (1877: 482), Zimmer (1879: 313), Winternitz (1892b: 74), Elizarenkova/Syrkin (1965: 186), Elizarenkova (1999: 222), vgl. Menski (1984: 241).

1203 Siehe auch Wilson (1888: 228), Hillebrandt (1913: 116), vgl. Menski (1984: 241). Im Ṛgveda heißt das Feuer, das spätere Texte als Gārhapatya bezeichnen, jedoch wahrscheinlich noch Agni Jātavedas (siehe Oberlies 2012: 256).

1204 Das Wort *tanú* leitet sich von der Wurzel *√tan*, „spannen, dehnen, sich erstrecken, sich ausdehnen“, ab (EWA s. v. *tanú*). Entsprechend der zugrunde liegenden Wurzel verstehe ich *tanú* primär als „fortdauerndes Wesen“, d. h. als das körperliche Selbst, insofern dieses die Charakteristika der Patrilinie trägt (vgl. Witzel 2000: 469 zu *prajātantu* und *√tan*). Bereits Elizarenkova (2016) nennt diese als eine – wenngleich nachgeordnete – semantische Ebene dieses polysemantischen Wortes: „*Tanú-* refers to the generation of the ego (‘ourselves’) when it is used in combination with words denoting ‘offspring, descendants’“ (ebd. 80). Es geht dabei in erster Linie um den gebräuchlichen Ausdruck *tanvā́ tánā ca* „mit sich selbst und der Nachkommenschaft“. Es ließen sich aber auch unter anderem die Ausdrücke *yajñám √tan* (ebd. 85 f.), wie dieser im Puruṣasūkta verwendet wird, *tánūnápāt* lit. „offspring of himself“ (ebd. 90), *tanūkṛ́t* „leiblicher Erzeuger“ (Geldner 1951,1: 35) anführen. Zum Puruṣasūkta schreibt Elizarenkova (2016: 86): „By means of the sacrifice his body spread out in all directions and filled the whole cosmos (the moon, the sun, the middle realm, the sky, the earth, etc., were born from the parts of his body)“. Dieser Vorgang lässt sich als Fortdauern des Puruṣa verstehen. In jedem Fall ist *tanú* teilsynonym mit *ātmán* (ebd. 82–84) und abzugrenzen von *śárīra*, was den physischen Körper bezeichnet (ebd. 91–93). Für die Strophe 27 des Sūryāsūkta übersetzt Elizarenkova *tanú* jedoch mit „body“ (ebd. 76). Zu *tanú* siehe auch Norelius (2023: 59–65).

1205 Der Ausdruck *tanvàm sám √sṛj* ist im Ṛgveda nicht noch einmal belegt. Vergleichbar ist zum einen der Ausdruck *prajáyā sám √ṛdh*, „mit Nachkommenschaft zusammenbringen“ (siehe RV 1.23.24, 10.80.3), zum anderen *tanvàṃ sám √pṛc*, „das fortdauernde Wesen [mit …] zusammenmischen“ (siehe RV 10.10.11 f., vgl. 10.95.5/9).

zusammenbringen, also mit dem Hochzeitsfeuer, das im vorhergehenden *pāda* als „Haus“ bezeichnet wurde und für dessen „häusliche Herrschaft“ der Gatte die Nacht bei diesem durchwachen soll.

Das Lied RV 1.23 verwendet das Verb *sám* √*sṛj* in einem dem *pāda* 27c des Sūryāsūkta vergleichbaren Kontext sowie mit vergleichbaren Instrumentalattributen.

> RV 1.23.24:
> *sám māgne várcasā sṛja*
> *sám prajáyā sám áyuṣā* |
> *vidyúr me asya devā́*
> *índro vidyāt sahá ṛ́ṣibhiḥ* ||
>
> Lasse mich, Agni, mit Ansehen zusammen kommen,
> mit Nachkommenschaft und langem Leben!
> Die Götter mögen es von mir wissen,
> Indra möge es mit den Ṛṣis wissen (Witzel/Gotō 2007: 43).

Das Lied RV 1.23 gehört wahrscheinlich zur Morgenpressung, denn es weist Ähnlichkeiten mit dem Praügaśastra auf.[1206] Darüber hinaus lassen sich die thematisierten Vorgänge möglicherweise als Eidopfer verstehen, das dem hochzeitlichen Opfer gleicht. Zu dieser Annahme komme ich, weil RV 1.23 zufolge Vāyu (und Indra) den mit Milch gemischten Soma abtrinken sollen (ebd. 1 f.), Mitra und Varuṇa als Wahrheitsmehrer angerufen werden (ebd. 5) und man versucht den Verleumder abzuwehren (ebd. 9). Die Strophen 19–24 handeln von den Wassern,[1207] mit deren Hilfe der Sprecher sich offenbar von dem Fluch/Eid zu reinigen sucht. Vor diesem Hintergrund kann das in obiger Strophe genannte Zusammenbringen mit Ansehen und Nachkommenschaft dem im Sūryāsūkta genannten Zusammenbringen mit dem fortdauernden Wesen entsprechen.

In der indologischen Literatur wird der *pāda* 27c des Sūryāsūkta invariabel auf die Vereinigung der Gattin mit ihrem Gatten bezogen – zumeist sogar explizit auf die körperliche Vereinigung. Dieser Interpretation liegt die Annahme zugrunde, dass mit *páti* der Ehegatte gemeint ist. Das anaphorische Pronomen *enád*,[1208] das in den indologischen Übersetzungen des Sūryāsūkta bezeichnenderweise

1206 Siehe Geldner (1951,1: 22), Oberlies (2012: 457 Fn. 212), Jamison/Brereton (2014: 116).

1207 Diese Strophen gelten als Anhang und werden mit dem später *avabhṛta* genannten Schlussbad assoziiert (siehe Geldner 1951,1: 22, Jamison/Brereton 2014: 116).

1208 Zu *enád* siehe EWA (s. v.).

als deiktisches oder als Possessivpronomen wiedergegeben wird,[1209] dürfte jedoch gegen diese Interpretation sprechen, denn der Ausdruck *enā́ pátyā* verweist wahrscheinlich auf *asmín gṛhé*, was an der gleichen Stelle im vorhergehenden *pāda* steht. Es ergibt sich dann das „Hausfeuer" (*gṛhápati*) als Bezugsobjekt. Den Begriff *tanū́* übersetzen beinahe alle IndologInnen im *pāda* 27c der allgemeinen Auffassung entsprechend mit „Leib, Körper".[1210] Als Aussage dieses *pāda* ergibt sich dann eine Anweisung zur körperlichen Vereinigung.

> She [*scil.* the wife] should also look after the sexual side of marriage (27c), though it is difficult to say whether for procreation or recreation, or what relative weight is attached to either expectation (Menski 1984: 243).

Auch für die Indologen, die *tanū́* mit „Person" oder mit dem Personalpronomen der zweiten Person Singular übersetzen,[1211] ist diese Interpretation wahrscheinlich vorauszusetzen. Die Bedeutung „fortdauerndes Selbst"; die ich oben für *tanū́* vorschlage, bringt diese beiden Deutungen miteinander in Einklang. Es geht dann um das Selbst, das sich in körperlichen Merkmalen zeigt, die für die jeweilige Patrilinie charakteristisch sind.

#### *Pāda* 27d: Übergenerationales Ansagen der Opferordnung

Mit dem *pāda* 27d des Sūryāsūkta zeigt sich der Gandharva zuversichtlich, dass der *eine* Gatte und das Hochzeitsfeuer „dann" (*ádhā*) als Gebrechliche (*jívri*) die Opferordnung ansagen werden (*vidátham á* √*vad*). Ich komme zu dem Schluss, dass damit gemeint ist, dass – wenn das hochzeitliche Eidopfer erfolgreich ist – der Gatte und das Hochzeitsfeuer sich zu Hausherr und Hausfeuer wandeln und vermittelst der dann eidesstattlich eigenen Nachkommenschaft auch in der nächsten Generation noch die Opferordnung ansagen werden. Die Verwendung von *ádhā* lässt erkennen, dass das Ansagen der Opferordnung einer Kondition unterliegt. Es erfolgt nur dann, wenn das „fortdauernde Wesen" erfolgreich mit dem „Herrn" zusammengebracht wurde (*pāda* 27c), wenn also das dritte hochzeitliche Opfer gut verlaufen ist. Ein gut verlaufenes Opfer bindet den Gatten – so

1209 Siehe Weber (1862: 187), Ludwig (1876: 536), Graßmann (1877: 482), Zimmer (1879: 313), Wilson (1888: 228), Griffith (1892: 271), Winternitz (1892b: 74; 1908: 94), Hillebrandt (1913: 116), MacDonell (1922: 83), Geldner (1951,3: 271), Renou (1956: 86), Elizarenkova/Syrkin (1965: 186), Sprockhoff (1979: 379 f.), O'Flaherty (1981: 269 f.), Elizarenkova (1999: 222), Jamison/Brereton (2014: 1523).

1210 Siehe Weber (1862: 187), Ludwig (1876: 536), Graßmann (1877: 482), Griffith (1892: 271), Winternitz (1892b: 74; 1908: 94), Geldner (1951,3: 271), Renou (1956: 86), Elizarenkova/Syrkin (1965: 186), Sprockhoff (1979: 379 f.), O'Flaherty (1981: 269 f.), Elizarenkova (1999: 222; 2016: 76, 85), Jamison/Brereton (2014: 1523).

1211 Siehe Zimmer (1879: 313), Wilson (1888: 228), Hillebrandt (1913: 116).

meine Interpretation – an das Hochzeitsfeuer (siehe *pāda* 42a) und sichert ihm die von seiner Frau geborene Nachkommenschaft eidesstattlich zu (siehe *pāda* 42c). In diesem Sinn werden der Hausherr und sein Hausfeuer die Opferordnung auch dann noch ansagen, wenn sie bereits gebrechlich sind. Sie werden die Ordnung dann nicht *realiter* selbst ansagen,[1212] sondern durch den Sohn, der vermittelst des hochzeitlichen Eidopfers patrilinear mit dem Vater *identifiziert* wird.

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle[1213] findet sich in dem an Soma gerichteten Lied RV 8.48. Dieses Lied verwendet den Ausdruck *vidátham á́ √vad* in einem dem Sūryāsūkta vergleichbaren Kontext.

> RV 8.48.14:
> *trā́tāro devā ádhi vocatā no*
> *mā́ no nidrā́ īśata mótá jálpiḥ |*
> *vayáṃ sómasya viśváha priyā́saḥ*
> *suvī́rāso vidátham á́ vadema ||*
>
> Ihr schützenden Götter verteidigt uns!
> Nicht soll uns der Schlaf übermannen, noch sinnlose Rede.
> Wir wollen allezeit dem Soma lieb sein (Geldner 1951,2: 370)
> und als Heldenreiche die Opferordnung ansagen (A. KP.).

Es scheint in dieser Strophe um ein Soma-Eidopfer zu gehen, durch das die „dem Soma lieben" Sprecher des Liedes sich mit ihren Ahnen verbinden wollen,[1214] denn die vorhergehende Strophe sagt von Soma, dass er mit den Vätern im

---

1212 Die Belegstellen von *jívri* zeichnen ein hartes Bild des Lebens gebrechlicher Menschen im alten Indien. RV 4.19.2 zufolge „bringen sich [die Gebrechlichen] herab" (*áva √sṛj*). Mit diesem Herabbringen scheint ein Trennungsritus gemeint zu sein, durch den die gebrechlichen Personen aus dem Haushalt ausgliedert werden. Dieser Ritus bildet das Gegenstück zum hochzeitlichen Zusammenbringen (*sám √sṛj*, *pāda* 22d/27c des Sūryāsūkta). Entsprechend teilen die Söhne eines gebrechlichen Vaters dessen Besitztum unter sich auf (RV 1.70.10). Von dem gebrechlichen Praskaṇva heißt es gar, dass er ausgesetzt dalag (RV 8.51.2). Bezeichnenderweise stellt unter anderem RV 1.179.1c fest, dass „das Altern die Schönheit der fortdauernden Wesen mindert" (*minā́ti śríyaṃ jarimā́ tanū́nām*), vgl. RV 1.71.10 und 1.89.9. Zu Weiterem zu den Alten im alten Indien siehe Sprockhoff (1979).

1213 Siehe auch RV 3.39.1 f., wo es von der „wachenden" (*jā́gṛvi*) Dichtung heißt, sie werde „bei der Opferordnung" (*vidáthe*), d. h. anlässlich des Ansagens dieser Ordnung, vorgetragen.

1214 Vgl. Jamison/Brereton (2014: 1128), die bezüglich der Erwähnung der Ahnen erklären, dass „the emphasis throughout the hymn on lengthening our lifetimes (on earth) may provide a counterpoint to the ritually shaped afterlife inhabited by our ancestors".

Einvernehmen sei und bis zu Himmel und Erde reiche (*á √tan*). Obige Strophe macht deutlich, dass das Ansagen der Opferordnung weiterhin voraussetzt, dass man weder einschläft, noch „unverständlich redet", d. h. den rituellen Gesang[1215] aus Müdigkeit ungenau ausspricht.

Der im *pāda* 27d des Sūryāsūkta gebrauchte Ausdruck *vidátham á √vad* wird in der indologischen Literatur – wie bereits für den *pāda* 26d – unterschiedlich interpretiert. Vor allem die frühen Indologen beziehen das „Ansagen" auf den häuslichen Bereich.[1216] Andere meinen, dass es um das Sprechen in Versammlungen geht,[1217] wobei Hillebrandt (1913: 116) konkret vom Sprechen „zu der Opfergemeinschaft" schreibt.[1218] Auch andere Forschende fokussieren in ihrer Übersetzung das Opfer.[1219] An diesen Fokus schließe ich mit obiger Interpretation an. Nur wenige IndologInnen bilden die Verbindung zwischen den *pādas* 27c und 27d ab, die im Sanskrit-Text durch *ádhā* hergestellt ist. Weber (1862: 187) folgend übersetzen die meisten Forschenden *ádhā* mit „noch" oder „und noch". Sie nehmen damit an, dass *ádhā* hier außergewöhnlich empathisch zu *jívrī* gebraucht ist. Klein (1985,2: 125 Fn. 43) zieht jedoch – meiner Analyse zufolge zutreffend – in Betracht, dass *ádhā* auch im Sūryāsūkta seine normgerechte temporale Deixis hat: Wird die in *pāda* 27c genannte Handlung ausgeführt, dann tritt der in *pāda* 27d genannte Zustand ein. Jamison/Brereton (2014: 1523) übersetzen entsprechend wörtlich: „Then (even) as an elderly couple". Wie auch alle anderen Forschenden setzen sie dabei die Annahme voraus, dass der *pāda* 27d sich an den Gatten und die Gattin richtet, dass also das Ehepaar ab der Hochzeit bis ins hohe Alter hinein die Opferordnung ansagen wird. Zu diesem – in Bezug auf die Ehefrau überraschenden – Machtversprechen schreibt Sprockhoff (1979: 379), dass die Strophen 26/27 „sicher auf tatsächliche Verhältnisse Bezug nehmen, wenn sie auch nur Wünsche ausdrücken". Oben gebe ich eine alternative Interpretation, die es ermöglicht, die Aussage direkt als erwartete Realität aufzufassen.

1215 Das Durchwachen der Nacht wird offenbar von rituellem Gesang begleitet. Es ist möglich, dass die vielen, an das neu entfachte Feuer gerichteten Lieder des Ṛgveda unter anderem für eben diesen Anlass komponiert wurden.

1216 Siehe Weber (1862: 187), Ludwig (1876: 536), Graßmann (1877: 482), Zimmer (1879: 313), Wilson (1888: 228), Winternitz (1892b: 74; 1908: 94), Hillebrandt (1913: 116), Thieme (1949: 45), vgl. Sprockhoff (1979: 379 f.).

1217 Siehe Griffith (1892: 271), Geldner (1951,3: 271), Renou (1956: 86), Elizarenkova/Syrkin (1965: 186), O'Flaherty (1981: 269 f.).

1218 Siehe auch MacDonell (1922: 83) „synod".

1219 Siehe Menski (1984: 241), Elizarenkova (1999: 222), Jamison/Brereton (2014: 1523).

### Strophe 28: Darbringung von Klärbutter als Voropfer

*nīlalohitám bhavati*
*kṛtyā́saktír vi̯ y ajyate* |
*édhante asyā jñātáyaḥ*
*pátir bandhéṣu badhyate* || 28 ||

Dunkel und rötlich wird es.
Die Anhaftung wird als Werk fortgesalbt.
Es strahlen die Verwandten von dieser.
Der Herr wird in Bänder gebunden (A. KP.).

Ich komme zu dem Ergebnis, dass mit der Strophe 28 des Sūryāsūkta der Gandharva umschreibt, wie er Klärbutter als Voropfer ins Feuer darbringt. Das Feuer wurde meiner Interpretation zufolge anlässlich von Sūryās Selbstwahl von den erwählten Bräutigamen im Haus des Brautgebers neu gegründet und dann als Glut mit dem Brautzug zum Wohnort der Brautnehmerpartei gebracht. Die Glut wurde auf dem Opferplatz niedergesetzt und während der Nacht von den zu *einem* Gatten vereinten Bräutigamen bewacht. Gegen Ende der Nacht scheint die Glut nun – vom Gandharva – neu entfacht zu werden. Ich nehme an, dass dieses Feuer noch dem Brautgeber anhaftet, weil es in dessen Haus gegründet wurde. Diese Anhaftung dürfte fortsalbt werden, indem der Gandharva ein Voropfer aus Klärbutter ins Feuer darbringt, und sie so in ein „Werk" verwandelt. Durch das Opfer erstrahlen die Verwandten dieses Werkes, d. h. die Brautnehmerseite. Das Feuer wird anschließend – in deren Namen – in Bänder gebunden, also wahrscheinlich durch Umlegehölzer in die Patrilinie der Brautnehmerpartei eingebunden.

Diese Strophe wird in der indologischen Literatur grundsätzlich anders interpretiert als in der vorliegenden Arbeit. Haas (1862: 274 f.) ordnet sie der Menstruation zu, also dem Umstand, dass das Kleid der Braut vor der Hochzeit blutbefleckt sei. Weber (*ad* Haas 1862: 275 Fn. *) zufolge geht es um die Defloration der Braut; er erklärt dazu:

> Mit den Wahrzeichen der Defloration wird im ganzen Orient noch jetzt viel Hocuspocus getrieben, hauptsächlich freilich bei den semitischen Völkern. Besonders bekannt ist dergleichen von den Drusen und den Aegyptern (Weber 1862: 187).

An diesen Worten ist vieles zu kritisieren; an erster Stelle die ihnen zugrunde liegende, von Said (1978) als „Orientalismus" benannte Haltung. Weber stellt die arabischen, jüdischen und indischen Kulturen als ‚die Anderen' einander nahezu gleich, diffamiert die in ersteren Kulturen bezüglich der Brautnacht

bestehenden Bräuche und liest diese Bräuche dann in das Sūryāsūkta hinein. Sein orientalistischer Blick verstellt ihm ein Verstehen des Sūryāsūkta. Seine Interpretation ist jedoch zur indologischen *communis opinio* geworden und wird bis heute gehalten.[1220] So zeigt sich etwa Menski (1984: 245) – trotz seiner Kenntnis gegenwärtiger indischer Bräuche, die meines Wissens nichts dergleichen bieten – überzeugt, dass „publicity is insisted upon. The consummation of the marriage is not a 'private' affair of the spouses". Nur wenige Forschende ziehen andere – von den Gṛhyasūtras gelehrte – Interpretationen in Betracht oder verweisen auf die kosmische Ebene.[1221]

### *Pāda* 28a: Entfachen des Feuers

Der *pāda* 28a des Sūryāsūkta verkündet, dass es dunkel und rötlich (*nīlalohitá*) wird. Ich denke, dass das Attribut *nīlalohitá* in erster Linie auf die Erscheinung (*rūpá*)[1222] des Feuers zu beziehen ist, das im Haus des Brautvaters gegründet wurde. Dieses Feuer wurde meiner Interpretation zufolge als Glut mit dem Brautzug mitgeführt und wird nun am Wohnort des Gatten offenbar neu entfacht. Während dieses Vorgangs entstehen schwarzer (*nílla*)[1223] Rauch und rote (*lóhita*)[1224] Flammen. In zweiter Linie dürfte *nīlalohitá* auf die Morgenröte verweisen, denn das Hochzeitsfeuer wird wahrscheinlich entfacht, nachdem der Gatte die Nacht durchwacht hat (*pāda* 27b), also beim Hellwerden der Nacht.[1225] Der schwarze

1220 Siehe Graßmann (1877: 482), Oldenberg (1912: 288), Geldner (1951,3: 271), Renou (1956: 244, 245 Fn. 36), Elizarenkova/Syrkin (1965: 180), O'Flaherty (1981: 273 Fn. 27), Menski (1984: 244 f.; 1991: 57 f.), Slaje (1997: 201 f.), Elizarenkova (1999: 483, 485), Jamison/Brereton (2014: 1520, 1524), vgl. Falk (1993: 92).

1221 Siehe Hillebrandt (1913: 116 Fn. 6), Geldner (1951,3: 271), Alsdorf (1961: 494 f.), Goudriaan (1986: 455) bzw. von Simson (1986: 210 f.), Falk (1993: 92).

1222 Der Vergleich mit *pāda* 35b des Sūryāsūkta, *sūryā́yāḥ paśya rūpā́ṇi*, legt nahe, in *pāda* 28a *rūpám* als Subjekt zu *bhavati* zu ergänzen.

1223 Das Wort *nílla*, „dunkelfarbig, dunkelblau, schwarzblau" (EWA s. v.), wird im Ṛgveda zweimal bezüglich von Agni verwandt (RV 3.7.3, 8.19.31). Letzterer Strophe zufolge wird Agnis von „schwärzlichem [Rauch] begleiteter Tropfen" (*drapsó nílavān*), also die Glut, entfacht. Dies mache Agni zum Liebling der Morgenröten und lasse ihn bei Hellwerden der Nacht herrschen.

1224 Das Wort *lóhita*, „rot, rötlich", ist im Ṛgveda nicht noch einmal in dieser Form belegt. Es entspricht aber den mehrfach gebrauchten Worten *róhita*, „m. rot, rötlich", und *róhit*, „f. rotbraun, rötlich" (EWA s. v.). Beide Worte werden ausschließlich zur Bezeichnung von fuchsfarbenen Pferden gebraucht. Häufig geht es dabei um „Agnis Pferde", also die Flammen des Feuers. Nur er wird *rohídaśva*, „dessen Pferde rot sind", genannt (siehe RV 1.14.12, 1.45.2, 1.94.10, 2.10.2, 3.6.6, 4.1.8, 4.2.3, 4.6.9, 7.42.2, 10.7.4, 10.98.9). Ansonsten ist in Liedern an die Maruts und an Indra von roten Pferden die Rede. Mehrfach verkündet ein Dichter in seiner *dānastuti*, dass er rote Pferde erhalten habe.

1225 Siehe RV 8.19.31 (*vástuṣu*).

Rauch des Feuers entspricht dann dem Nachtdunkel, die roten Flammen zeigen sich als Morgenröte am Himmel.

In dem an Agni gerichteten Lied RV 3.7 wird *nílā* in einem dem Sūryāsūkta vergleichbaren Kontext gebraucht.

> RV 3.7.3:
> *á sīm arohat suyámā bhávantīḥ*
> *pátiś cikitvā́n rayivíd rayīṇā́m* |
> *prá nílapṛṣṭho atasásya dhāsés*
> *tá avāsayat purudhápratīkaḥ* ||
>
> Er bestieg sie, die leicht lenkbar werden,
> als ein erfahrener (Ehe-)Mann, der Reichtumfinder der Reichtümer.
> Vorwärts ließ der Dunkelrückige sie, weg vom Sitz [? *dhāsi*] des
> Gestrüpps,
> übernachten, der vielerlei Gesichter hat (Witzel et al. 2013: 26).

In dieser Strophe wird Agni – wie im Sūryāsūkta – als „(Ehe-)Herr" und als „dunkel" bezeichnet. Es geht möglicherweise – ebenfalls wie im Sūryāsūkta – um ein hochzeitliches Eidopfer.[1226] Denn bei Anbruch des Morgengrauens werden offenbar ein Tier- und ein Milchopfer dargebracht (ebd. 2/6). Und dieses Opfer soll den Sprechern des Liedes einen leiblichen Sohn einbringen, der das Geschlecht fortführt (ebd. 11).

Die schlichten Worte des *pāda* 28a werden in der indologischen Literatur dagegen üblicherweise auf die Defloration der Braut bezogen.[1227] Zuletzt wurde diese Interpretation von Jamison/Brereton (2014: 1520) erneuert: „Verse 28, it seems, begins with the announcement of the blood-stained sheet or garment,[1228] the all-important sign that the bride was a virgin." Andere Indologen ziehen alternative Deutungen in Betracht. Hillebrandt (1913: 116 Fn. 6) übernimmt die Anweisung des Āpastamba-Gṛhyasūtra (5.23 f.), wenn er meint, dass „eine blaue und eine rote Schnur über die beiden Wagengleise gelegt [wird], über die der Brautwagen fährt". Geldner (1951,3: 271) folgt der *communis opinio*, zieht aber auch die Meinung des Śāṅkhāyana-Gṛhyasūtra (1.12.8) in Betracht, der zufolge der

1226 Darüber hinaus spricht die Strophe 1 von Agnis beiden Mütter. Bereits Jamison/Brereton (2014: 478) bringen diese beiden Mütter mit den beiden Reibhölzern in Verbindung. Zum hochzeitlichen Herausreiben des Feuers siehe *pāda* 8d des Sūryāsūkta.

1227 Literaturverweise siehe oben.

1228 Slaje (1997: 211) bezieht *nīlalohitá* konkret „der späteren Tradition gemäß auf das durch dunkelrotes *(nīlalohitá)* Blut verunreinigte Untergewand bzw. Hüfttuch der Braut".

Braut ein rotschwarzes Band umgebunden wird. Alsdorf gibt diesem Gṛhyasūtra sogar den Vorzug:

> Mag es sich nun genau um das handeln, was Śānkhāyana beschreibt, oder nicht, jedenfalls ist seine Deutung sehr viel wahrscheinlicher als die Webers, die m. E. geradezu auszuschließen ist. Solange wir nichts besseres wissen, werden wir Śānkhāyana folgen dürfen (Alsdorf 1961: 495).

Von Simson (1986: 210) nimmt eine naturmythologische Interpretation vor. Er zieht in Betracht, dass die Farbbezeichnung *nīlalohitá* „den Übergang von der Nacht zur Morgenröte" bezeichnet.[1229] Bezüglich der kosmischen Ebene kann ich mit meiner oben gegebenen Deutung an diese Interpretation anschließen.

### *Pāda* 28b: Fortsalben des Feuers

Mit dem *pāda* 28b des Sūryāsūkta wird – vom Gandharva – verkündet, dass die Anhaftung (*ā́saktī*) als Werk (*kṛtyā́*)[1230] fortgesalbt wird (*ví √añj*). Ich nehme an, dass der Hintergrund dieser Handlung darin zu suchen ist, dass der Brautgeber Anspruch auf das Feuer erheben kann, weil es in seinem Haus gegründet wurde. Dieser Anspruch scheint als ‚giftige'[1231] Anhaftung konzeptualisiert zu werden. Ich komme zu dem Schluss, dass die Anhaftung fortgesalbt wird, also gebannt wird, indem der Gandharva Klärbutter ins Feuer opfert. Auf diese Weise kann die Anhaftung in ein Opferwerk verwandelt werden.

---

1229 Diese Interpretation wird von Falk (1993: 92) aufgegriffen.

1230 Das im Ṛgveda nur innerhalb des Sūryāsūkta belegte Wort *kṛtyā́* gebe ich mit dem neutralen Begriff „Werk" wieder. Außerhalb des Sūryāsūkta wird *kṛtyā́* ausschließlich im Kompositum *sukṛtyā́*, „gutes Werk", verwandt. Diese Beleglage dürfte dazu beigetragen haben, dass die Wörterbücher für *kṛtyā́* eine deutlich negative Bedeutung voraussetzen, siehe z. B. GRA (s. v.) „ursprünglich ‚That' [kṛ]; dann ‚Behexung' (das Anthun), endlich im RV persönlich gefasst: *Hexe, böse Fee*" und EWA (s. v. *KAR*) „Antun, Behexung, Zauber". Allerdings ist zu bedenken, dass *kṛtyā́* nicht – wie z. B. *pāpakṛtyā́* (AVŚ 3.31.2) – in Opposition zu *sukṛtyā́* steht. Es ist sogar möglich, dass der gebräuchliche Ausdruck im Sūryāsūkta aus metrischen Gründen zu *kṛtyā́* verkürzt wurde. In diese Richtung weist zumindest RV 1.83.4, wo davon erzählt wird, wie die Aṅgiras, also die ersten Priester, das Feuer entzündet haben (*√idh*). Diese Entzündung erfolgte mit „Bemühung" (*śámī*, vgl. *śāmulyà* in *pāda* 29a des Sūryāsūkta) und mit „gutem Werk" (*sukṛtyā́*).

1231 RV 1.191.10 spricht davon, dass man das Gift [eines Skorpions (*vṛ́ścika*)] dem Sonnengott Sūrya – dem Vater der prototypischen Braut – anheftet (*sū́rye viṣám ā́ sajāmi*), um sich selbst vor diesem zu schützen.

Eine vergleichbare Bannung wird in dem – viel diskutierten[1232] – Lied RV 10.124 erwähnt. Hier wird das Verb *á √sañj*, von dem sich das im Ṛgveda nicht noch einmal belegte Wort *āsaktí* ableitet, ebenfalls im Kontext des Feuertransfers gebraucht.

> RV 10.124.7:
> *kavíḥ kavitvā́ diví rūpám ā́sajad*
> *áprabhūtī váruṇo nír apā́ḥ sṛjat* |
> *kṣémaṃ kṛṇvānā́ jánayo ná síndhavas*
> *tā́ asya várṇaṃ śúcayo bharibhrati* | |
>
> Der Seher heftete mit Sehergabe die Farbe an den Himmel.
> Varuṇa ließ die Gewässer frei, da er keine Macht mehr besaß.
> Wie seine Frauen machen sich's die Flüsse behaglich;
> die Reinen wogen seine Farbe hin und her (Geldner 1951,3: 354).

Dieser Strophe zufolge wird die „Farbe" oder „Gestalt" des Feuers an den Himmel geheftet. Ich denke, dass es dabei um den Rauch und die Flammen des wiederentfachten Hochzeitsfeuers geht, die – so meine oben gegebene Interpretation – der *pāda* 28a des Sūryāsūkta als schwarz (*nílā*) bzw. rot (*lóhita*) bezeichnet. Das Feuer wurde RV 10.124.3 zufolge beim „Vater Asura" – dem Brautgeber – entzündet. Indra holt dieses Feuer als Glut zu sich und sagt zu dieser Glut: „Schon zu lange hast du im währenden Dunkel gelegen" (ebd. 1, Übers. Geldner 1951,3: 354). Das wiederentzündete Feuer versichert Indra, ihn zu erwählen und den Vater zu verlassen (ebd. 4). Nach einem Opfer (ebd. 5) wird dann schließlich, so die oben zitierte Strophe, die giftige Anhaftung des Feuers „an den Himmel geheftet".

In der indologischen Literatur wird der *pāda* 28b des Sūryāsūkta sehr unterschiedlich übersetzt und anders interpretiert als in der vorliegenden Arbeit. Das Wort *kṛtyā́* wird – entsprechend der Wörterbuchangaben – mit „Zauber", „Zauberkraft", „unheilvolle, magisch wirksame Macht", „Hexe", „böser Geist" oder „magisches Zeichen" wiedergegeben.[1233] Dem Wort *āsaktí* entnehmen die zitierten Forschenden, dass die als Bedrohung interpretierte *kṛtyā́* an der Braut bzw. dem Brauthemd haftet. Manche geben *āsaktí* hier sogar mit „Ansteckung",

1232 Siehe Geldner (1951,3: 352 f.), Oberlies (2012: 123 f.), Jamison/Brereton (2014: 1597–1600).

1233 Siehe Haas (1862: 274), Weber (1862: 187), Ludwig (1876: 536), Graßmann (1877: 482), Wilson (1888: 228), Griffith (1892: 271), Winternitz (1892b: 67), Hillebrandt (1913: 116), Geldner (1951,3: 271), Renou (1956: 86), Elizarenkova/Syrkin (1965: 186), O'Flaherty (1981: 270), Menski (1984: 244), Goudriaan (1986: 455), Falk (1993: 92), Slaje (1997; 212), Elizarenkova (1999: 222), Jamison/Brereton (2014: 1524).

„Verunreinigung“ oder „Schlinge“ wieder.[1234] Der Ausdruck *ví √añj*[1235] wird entweder mit Fokus auf das Präverb als „forttreiben, bannen“[1236] oder mit Fokus auf das Verb als „salben, sichtbar werden“[1237] bzw. mit vergleichbaren Begriffen wiedergegeben. Bereits Haas (1862: 274) bezieht die sich ergebende Aussage auf „die Vorstellung von der ursprünglichen Unreinheit des weiblichen Körpers, der zur wenigeren Gefährdung des Mannes erst einer gewissen Sühne und Weihe bedarf“. Weber (1862: 187) verweist diesbezüglich auf einen atharvavedischen „Exorcismus“. Diese sinistre Deutung wird von nachfolgenden Forschenden elaboriert. Renou (1956: 245 Fn. 36) warnt: „[L]e sortilège qui réside dans le sang de la jeune femme se transporte sur l’époux“. O’Flaherty (1981: 273 Fn. 27) meint, dass das Blut der Braut „potent and dangerous though not necessarily evil“ sei. Menski (1991: 57) schreibt von der „potentially lethal power of the virginal blood“. Und auch Slaje (1997: 211) sieht hier ein „vedisches Jungfrauenbluttabu“ belegt. Alsdorf (1961) folgend distanziert sich Goudriaan (1986: 455 f.) in seiner Studie des Wortes *kṛtyā́* von der üblichen Assoziation der Strophe 28 mit der „bloody discoloration“ des Brauthemdes, versteht unter *kṛtyā́* aber ebenfalls einen schadenstiftenden Zauber. Er meint, dass diese *kṛtyā́* der Braut aus niederen Motiven vor Aufbruch des Brautzuges angeheftet wurde. Von Simson (1986: 210 f.) bezieht den *pāda* 28b auf das Erscheinen der Morgenröte. Er verzeichnet, dass *√añj* „für die sich schminkende Himmelsschöne Uṣas typisch zu sein [scheint]“. Falk (1993: 92) ist der Auffassung, dass mit dem „sich schminkenden Zauber“ die Braut gemeint sei und zugleich auf die Morgenröte Uṣas angespielt werde.

1234 Siehe Weber (1862: 187), Geldner (1951,3: 271), Renou (1956: 86), Elizarenkova/Syrkin (1965: 186), O’Flaherty (1981: 270), Elizarenkova (1999: 222), Jamison/Brereton (2014: 1524).

1235 Jamison (2024: *ad loc.*) weist darauf hin, dass *vy àjyate* sich alternativ von *√aj* „fahren“ ableiten ließe.

1236 Siehe Ludwig (1876: 536), Graßmann (1877: 482), Wilson (1888: 228), Griffith (1892: 271), Winternitz (1892b: 67), Hillebrandt (1913: 116), Elizarenkova/Syrkin (1965: 186).

1237 Siehe Haas (1862: 274), Weber (1862: 187), Geldner (1951,3: 271), Renou (1956: 86), O’Flaherty (1981: 270), Menski (1984: 244), Falk (1993: 92), Elizarenkova (1999: 222), Jamison/Brereton (2014: 1524).

***Pāda* 28c: Aufleuchten des Feuers**

Mit dem *pāda* 28c des Sūryāsūkta wird – vom Gandharva – festgestellt, dass die konsanguinen Verwandten (*jñātí*)[1238] „dieser“ (*asyāḥ*) strahlen (*√idh [édha-]*).[1239] Ich komme zu dem Schluss, dass damit gemeint ist, dass das entfachte Feuer durch Darbringung des Voropfers aufleuchtet und so die Gesichter der um das Feuer versammelten Angehörigen der Brautnehmerfamilie aufleuchten lässt. Das Demonstrativpronomen lässt sich naheliegend auf das im vorhergehenden *pāda* genannte Opferwerk (*kṛtyā́*) beziehen. Die durch ihre Geburt mit diesem Werk verwandten Personen sind die Angehörigen der Brautnehmerpartei.

Das an Agni gerichtete Lied RV 8.84 verwendet das Verb *√idh [édha]* in einem ähnlichen Kontext.

> RV 8.84.9:
> *kṣéti kṣémebhiḥ sādhúbhir*
> *nákir yáṃ ghnánti hánti yáḥ* |
> *ágne suvíra edhate* ||
>
> Der wohnt in guter Ruhe
> als einer, den man nicht erschlägt, der (selbst) erschlägt;
> er gedeiht, o Agni, im Besitz guter Söhne (Geldner 1951,2: 410).

Ich denke, dass es auch in diesem Lied um einen jungen Gatten geht, für den soeben Klärbutter ins Feuer geopfert wurde.[1240] Denn das betreffende Feuer wird mit Mitra verglichen (ebd. 1), dann wird ein Opfer genannt, das „die Nachkommenschaft und das Selbst“ beschützen soll (ebd. 3), und schließlich wird das Feuer als „Hausherr“ angerufen (ebd. 7). Mit *edhate*, dem letzten Wort des Liedes, wird meines Erachtens festgestellt, dass das Feuer den jungen Ehemann anstrahlt. Dies dürfte anzeigen, dass das Opfer gut verlaufen ist. Bei Erlöschen des Feuers

1238 RV 7.55.5 nennt die konsanguinen Verwandten (*jñātí*) zusammen mit Vater, Mutter, Hund und Clanherr, und lässt erkennen, dass diese alle in derselben Siedlung schlafen.

1239 Die Wurzel *√idh* trägt im Präsensstamm *indha* die Bedeutung „entflammen, anzünden“ und im Präsensstamm *edha* die Bedeutung „brennen, leuchten, sich wohl befinden, gedeihen“ (vgl. EWA s. v. *EDH*). In der vorliegenden Arbeit gebe ich *edha* mit „strahlen“ wieder, weil dies den Lichtcharakter von *√idh* kommuniziert und bei Assoziation mit dem Ausdruck „vor Freude strahlen“ zugleich auch den wohlbefindenden Charakter beinhaltet. Thieme (1958: 153 f.) behandelt diesen Zusammenhang an letzter Stelle seiner Analyse des Verbs *edhate* unter der Überschrift, „(d) Radiance as a reflexion of fire“.

1240 In der indologischen Literatur findet dieses Lied wenig Beachtung. Jamison/Brereton (2014: 1182) charakterisieren es als „short and simple hymn to Agni“.

wäre der junge Mann – dies legt obige Strophe nahe – wohl erschlagen worden, wahrscheinlich von den Ādityas.[1241]

In den indologischen Übersetzungen des Sūryāsūkta wird das Personalpronomen *asyāḥ* invariabel auf die Braut bezogen.[1242] Als Aussage ergibt sich dann, dass die Verwandten der Braut gedeihen – „weil der Zauber von da weggeht" (Weber 1862: 187),[1243] weil „[t]he power of the blood is transferred to the bride's family […]" (O'Flaherty 1981: 273 Fn. 27) oder weil die Braut nun nicht mehr zu ihrer Geburtsfamilie gehört.[1244] Letztere Interpretation geht auf Gonda zurück, der Entsprechendes für das Atharvaveda-Hochzeitslied schreibt:

> Pāda c *édhante asyā jñātáyaḥ* "now her relatives prosper" seem[s] to intimate that a successful defloration frees the bride's relatives, who now are definitively relieved of all responsibility, from any impediment to their prosperity so far as the bride is concerned (Gonda 1964/65: 3).

Auch Jamison/Brereton (2014: 1520) schließen an Gondas Interpretation an, wenn sie feststellen: „Because the bride was a virgin, the marriage is valid, so her relatives are pleased (28c)". Es ist wiederum allein von Simson (1986: 211), der eine grundsätzlich abweichende Interpretation vornimmt. Er sieht in Sūryās Verwandten tentativ „die Sonnenstrahlen?".

#### *Pāda* 28d: Binden des Feuers

Der *pāda* 28d des Sūryāsūkta verkündet, dass der Herr (*páti*) in Bänder gebunden wird (*bandhéṣu badhyate*). Ich komme zu dem Schluss, dass es dabei auf ritueller Ebene um das Binden des aufleuchtenden Feuers geht. Mit dem Herrn dürfte wie zuvor das Feuer gemeint sein. Dieses Feuer wird wahrscheinlich von den im vorhergehenden *pāda* genannten Verwandten, also den zur Brautnehmerpartei gehörigen Personen, in Bande gelegt, d. h. konkret mit Opfergras oder

1241 Ein Opferherr, der strahlt (*edhate*), dessen Feuer also durch das Opfer aufleuchtet und nicht erlischt, gilt als „unversehrt" und von den Ādityas beschützt (siehe RV 1.41.2, 2.25.5, 8.27.16, 8.46.5, 10.63.13).

1242 Implizit wird dies in den meisten Übersetzungen durch das maskuline Genus von „der Zauber" deutlich, auf den sich „ihre Verwandten" folglich nicht beziehen kann. Explizit machen den Bezug auf die Braut Ludwig (1883: 398), Graßmann (1877: 482), Griffith (1892: 271), Geldner (1951,3: 271), O'Flaherty (1981: 273 Fn. 27), Menski (1984: 244), Jamison/Brereton (2014: 1520).

1243 Siehe auch Geldner (1951,3: 271).

1244 Siehe Menski (1984: 244), Falk (1993: 92) und Slaje (1997: 212 mit Fn. 25).

mit Umlegehölzern umlegt.[1245] Ich denke, dass diese „Bänder“ das Feuer in die Patrilinie der Brautnehmerpartei einbinden sollen.

In dem – berühmten und vielfach zitierten[1246] – Puruṣasūkta wird das Verb √*bandh* in einem strukturell vergleichbaren Kontext verwendet. Thema dieses Hymnus ist „creation through a cosmic sacrifice“ (Jamison/Brereton 2014: 1538).

> RV 10.90.15:
> *saptā́syāsan paridháyas*
> *tríḥ saptá samídhaḥ kṛtā́ḥ |*
> *devá yád yajñáṃ tanvānā́*
> *ábadhnan púruṣam paśúm ||*
>
> Sieben waren seine Umlegehölzer,
> dreimal sieben Brennhölzer waren gemacht,
> als die zum Himmel gehörigen [Götter] das Opfer spannten.
> Sie banden Puruṣa als Opfertier an (A. KP.).

Diese – in der indologischen Literatur nicht gesondert fokussierte – Strophe handelt von dem ins Feuer dargebrachten Puruṣa-Opfer. Um dieses Opfer herum werden sieben Umlegehölzer platziert. Durch diese Umlegehölzer „spannen“ (√*tan*) die Götter – die den „Verwandten“ des Sūryāsūkta entsprechen dürften – das Opfer. Ich denke, dass damit das Herstellen der Verbindung zur Patrilinie gemeint ist, dass die Götter sozusagen das „überdauernde Wesen“ (*tanú́*) der Patrilinie vermittelst des Opfers verfügbar machen. Puruṣa, den ich als *Identität* von Soma-Saft und Bräutigam verstehe, wird dann in Form eines Opfertieres[1247] an dieses Wesen angebunden.

In der indologischen Literatur zum Sūryāsūkta sieht man in dem „(Ehe-)Herrn“, von dem der *pāda* 28d spricht, nicht das spätere Hausfeuer, sondern ausnahmslos den menschlichen Ehegatten bzw. dessen kosmisches Gegenstück.[1248] Das Binden des Gatten deuten die meisten IndologInnen explizit als bedrohlichen Vorgang.[1249]

---

1245 Zu den Umlegehölzern siehe unten, zur Verwendung von Opfergras (*barhís*) insbesondere beim Tieropfer siehe Oberlies (2012: 254).

1246 Siehe z. B. Geldner (1951,3: 286), Oberlies (2012: 229 f.), Jamison/Brereton (2014: 1537–1539).

1247 Wahrscheinlich folgt auf das Soma-Opfer – wie im Sūryāsūkta – ein blutiges Tieropfer.

1248 Von Simson (1986: 211) fokussiert die naturmythologische Ebene. Ihm zufolge geht es in der Strophe 28 um den Mond, der „von dem sich morgendlich färbenden Himmel wie von einem gefährlichen Zauber ergriffen und gefesselt wird“.

1249 Dagegen nimmt Alsdorf (1961: 494 f.) keine Wertung vor, sondern stellt nur – meines Erachtens zutreffend – fest, dass die Zeile 28cd „offenbar den Erfolg des mit ihr praktizierten Ritus angeben will“.

Das Wort *bandhú* wird entsprechend mit „Fessel“ und/oder √*bandh* mit „fesseln“ bzw. mit vergleichbaren Begriffen wiedergegeben.[1250] Darüber hinaus erklären mehrere Forschende, dass diese „Fessel“ oder diese „Bande“ dadurch entstehen, dass der von der Braut oder deren Blut ausgehende Zauber auf den Bräutigam übergeht und dann zu den „Banden der Ehe“ wird.[1251] Jamison/Brereton elaborieren diese Interpretation:

> [T]he new husband is trapped. The bride becomes a noose like the old sexist American slang expression “ball-and-chain” for a wife, and he is bound in her bonds (Jamison/Brereton 2014: 1520).

Von Simson (1986: 211) nimmt auf naturmythologischer Ebene im Prinzip die gleiche Interpretation vor. Ihm zufolge geht es in der Strophe 28 um den Mond, der „von dem sich morgendlich färbenden Himmel wie von einem gefährlichen Zauber ergriffen und gefesselt wird“.

### Strophe 29: Preisgeben des zweiten Rindes

*párā dehi śāmulyam*
*brahmábhyo ví bhajā vásu* |
*kṛtyáiṣā́ padvátī bhūtvy*
*ā́ jāyā́ viśate pátim* || 29 ||

Gib preis, was ruhig werden will.
Verteile Besitz an die Priester.
Nachdem diese, die Füße hat, zum Werk geworden ist,
kommt sie als (gebärfähige) Frau zum Herrn (A. KP.).

Die Strophe 29 des Sūryāsūkta dürfte als Rede des Gandharva konzipiert sein und sich an den *einen* Gatten richten, d. h. an die nach Abschluss der Brautfahrt zum Gatten vereinten Aśvins. Ich denke, dass es um das Preisgeben des zweiten der beiden Rinder geht, mit denen meiner Interpretation zufolge Savitṛ Sūryā bei ihrer Selbstwahl ausgestattet hat (*pādas* 6ab, 10c, 11b). Das erste Rind wurde anlässlich der Ankunft des Bräutigams im Haus des Brautgebers getötet

1250 Siehe Haas (1862: 274), Weber (1862: 187), Ludwig (1876: 536), Winternitz (1892b: 67), Hillebrandt (1913: 116), Geldner (1951,3: 271), Renou (1956: 86), Elizarenkova/Syrkin (1965: 186), von Simson (1986: 210 f.), Falk (1993: 92), Elizarenkova (1999: 222).

1251 Siehe Geldner (1951,3: 271), Renou (1956: 245 Fn. 37), Elizarenkova/Syrkin (1965: 180), O’Flaherty (1981: 273 Fn. 27, 28), Menski (1984: 244).

(*pāda* 1d). Nun soll offenbar das zweite Rind geopfert werden. Der Gatte dürfte also aufgefordert werden, dieses Rind preiszugeben und den Priestern das Fleisch dieses Tieres als Lohn zuzuteilen. Nachdem dies zugesichert wurde, wandeln die Priester das Omentum [*vapā́*] – genau wie zuvor die Anhaftung des Feuers an den Brautgeber – zu einem „[Opfer-]Werk". Dieses zum Opfer bestimmte Omentum wird anschließend, so verstehe ich den letzten *pāda* obiger Strophe, zum Feuer hingetragen.

Die meisten IndologInnen, die sich mit dem Sūryāsūkta befassen, deuten die Strophe 29 grundsätzlich anders. Sie sehen in ihr das Fortgeben des nach der Defloration blutbefleckten Brauthemdes thematisiert.[1252] Dieser Interpretation liegt die Annahme zugrunde, dass „[i]n dem Brauthemd […] ein böser Zauber [steckt], durch welchen die Frau dem Gatten schaden könnte" (Winternitz 1892b: 100 Fn. 1). Nur wenige Forschende stellen den Bezug oder zumindest den vordergründigen Bezug auf die Defloration infrage.[1253] Auch sie folgen jedoch der etablierten Auffassung, dass *śāmulyà* ein Kleidungsstück bezeichnet. An keine der bisherigen Arbeiten kann ich mit meiner Interpretation anschließen.

### *Pāda* 29a: Preisgeben des zweiten Rindes

Mit dem *pāda* 29a des Sūryāsūkta fordert der Sprecher eine Person – meines Erachtens Viśvāvasu den Gatten – auf, das, „was ruhig werden will" (*śāmulyà*),[1254] preiszugeben (*párā √dā*), d. h. fortzugeben und dafür einen Preis an den ursprünglichen Besitzer zu ‚zahlen'.[1255] Es geht wahrscheinlich um eines der beiden Zugtiere, die Sūryā meiner Interpretation zufolge bei ihrer Selbstwahl vom Brautgeber erhalten hat (*pāda* 10c), konkret um das mit der *anudéyī*-Milch verbundene

1252 Zu den Literaturverweisen siehe unten.

1253 Siehe Alsdorf (1961: 497 f.), Goudriaan (1986: 455), von Simson (1986: 211), Falk (1993: 88–94).

1254 Ich denke, dass sich das umstrittene Wort *śāmulyà*, dessen Etymologie „[n]icht sicher gedeutet [ist]" (EWA s. v., siehe auch Jamison 2024: *ad loc.*), nicht wie von Falk (1993: 79–85) vorgeschlagen von *śāmūla* (zuerst belegt als Lesart JB 2.55:180,6 mit Anm. 14, vgl. 1.341:141,32]), sondern von der gebräuchlichen Verbalwurzel *√śam* „ruhig werden, ermatten, zur Ruhe kommen, […]" ableitet und damit ursprungsgleich ist mit *√śam* „arbeiten, sich mühen" (so bereits Weber 1862: 266). Es gleicht in seiner Bildeweise *mārjālyà* „der es liebt, gereinigt zu werden". Letzteres Wort ist so nur RV 5.1.8a belegt (AiGr II,2: 291).

1255 Möglicherweise erhält der Brautgeber im Gegenzug für das *śāmulyà* einen „Preis, Kaufpreis" (*śulká*) – in späteren Texten bedeutet das Wort auch „Brautpreis" (EWA s. v.). Zumindest lässt sich RV 8.1.5 entnehmen, dass dem Preisgeben ein ‚Kaufpreis' gegenüberstehen konnte. Der Sprecher versichert Indra, dass er ihn „auch für einen großen Preis nicht preisgeben möchte" (*mahé caná tvā́m … párā śulkā́ya deyām*).

Rind (*pāda* 6a). Beim Tieropfer wird das Opfertier[1256] ausgenommen und über dem Feuer gegart; all dies scheint dem Priester zu obliegen, der als „Beruhiger" (*śamitṛ́*) bezeichnet wird.[1257]

Das an Indra gerichtete Lied RV 6.20 erwähnt ein vergleichbares Preisgeben (*paŕā √dā*). Es zählt Indras Heldentaten auf und nennt neben den berühmten Großtaten dieses Gottes auch einige unbekanntere Heldentaten.[1258]

> RV 6.20.11:
> *$t_u$váṃ vṛdhá in$_a$dra pūrv$_i$yó bhūr*
> *varivasyánn uśáne kāv$_i$yā́ya |*
> *párā návavāst$_u$vam anudéyam*
> *mahé pitré dadātha sváṃ nápātam ||*
>
> Du, Indra, bist der erste der Förderer geworden,
> indem du Uśanas Kāvya freien Raum schufst.
> Du hast den hinterherzugebenden Navavāstva preis[gegeben]
> dem Großvater seinen eigenen Enkel gegeben (A. KP.).

Die in dieser Strophe genannte Heldentat zählt zu den weniger bekannten.[1259] Uśanas Kāvya scheint ein Priester zu sein; zumindest gibt er RV 1.121.12 zufolge Indra vom Soma zu trinken und zimmert ihm seine Keule. Navavāstva scheint sich dagegen eines Vergehens schuldig gemacht zu haben; jedenfalls brüstet Indra sich RV 10.49.6 damit, ihn wie Vṛtra erschlagen zu haben. Ich komme zu dem tentativen Schluss, dass mit Navavāstvas „Preisgeben" gemeint ist, dass Indra diesen Mann bzw. das mit diesem identifizierte Rind zur Opferung preisgibt.[1260]

---

1256 Wahrscheinlich wurde dieses Tier zu einem vor dem Opferfeuer aufgerichteten Opferpfosten geführt (siehe RV 3.8.2) und dann vermittelst eines Beils getötet (dazu siehe Oberlies 2012: 279).

1257 Der *śamitṛ́* ist sicher für das Ausnehmen und Garen des Tieres zuständig, wahrscheinlich auch für das Töten (siehe RV 1.162.9 f., 5.85.1). Seine Aufgabe besteht darin, dass Tier *essbar* zu machen, d. h. im Wesentlichen zu garen. Deshalb wird im Ṛgveda auch Agni mehrfach als *śamitṛ́* bezeichnet (RV 3.4.10, 10.110.10). Zum Töten des Tieres siehe Oberlies (2012: 456 Fn. 202).

1258 Siehe Jamison/Brereton (2014: 800); zu Indras unbekannteren Taten siehe Oberlies (2012: 212–214).

1259 Geldner (1951,2: 119) vermerkt: „Dunkler Sagenzug. *anudéyam* ist ganz unsicher".

1260 Von eben diesem Opfer scheint RV 1.36.18 zu handeln. Mit dieser Strophe werden Turvaśa und Yadu „aus der Ferne" (*parāvátaḥ*), d. h. aus dem Totenreich, zurückgerufen. Ihre Rückkehr scheint unter anderem durch Navavāstva ermöglicht zu werden, der – so fährt die Strophe fort – von Agni geführt wird (*agnír nayan návavāstvam*). Damit kann gemeint sein, dass Navavāstva – von Uśanas Kāvya – als *anudéya* geopfert worden ist.

Dafür spricht auch Navavāstvas Bezeichnung als *anudéya*. Der entsprechende Begriff wird im *pāda* 6a des Sūryāsūkta – zur Bezeichnung der zu Sūryās zweitem Rind gehörigen Milch – gebraucht.

In den indologischen Übersetzungen des Sūryāsūkta wird das Verb *párā √dā* zumeist mit „weggeben" übersetzt. Dieses Weggeben konzeptualisieren manche IndologInnen als Entsorgen,[1261] andere – nach Ergebnis der vorliegenden Arbeit treffender – als Verschenken/Übergeben.[1262] Das Wort *śāmulyà* wird zumeist – Sāyaṇa folgend – mit „beflecktes Gewand", „Brauthemd" oder vergleichbaren Begriffen wiedergegeben.[1263] Daneben finden sich auch „wollenes Hemd" oder weniger spezifische Bezeichnungen für ein Kleidungsstück.[1264] Dabei wendet sich erst Alsdorf explizit gegen den Bezug auf die Defloration:

> [D]aß *śāmulyà* ein Gewand der Braut ist, beweist das *vadhvò vā́sasā* der folgenden Strophe. Aber damit ist noch keineswegs gesagt, daß es sich um das Hemd der Defloration handeln muß! (Alsdorf 1961: 497).

Alsdorf schlägt unter Verweis auf gegenwärtige, indische Traditionen vor, dass *śāmulyà* die Kleidung bezeichnet, die die Braut als Mädchen getragen hat. Falk (1993: 92) kommt dagegen in einer breit angelegten Studie zu dem Schluss, dass *śāmulyà* ein aus Zobelfell gefertigter Umhang des Bräutigams sei. Je nach Übersetzung sind unterschiedliche Adressaten für den *pāda* 29a denkbar. Es kommen jedoch nur wenige Forschende explizit auf diese Frage zu sprechen.[1265]

#### *Pāda* 29b: Zuteilen des Priesterlohns

Mit dem *pāda* 29b des Sūryāsūkta fordert Viśvāvasu den Gatten auf, das Gut (*vásu*) an die Brahman-Priester zu verteilen (*ví √bhaj*). Ich nehme an, dass mit dem Gut der – gesamte[1266] – Besitz des Brautgebers gemeint ist. An erster Stelle geht

---

1261 Siehe Wilson (1888: 228) „put away", O'Flaherty (1981: 270) „throw away", Menski (1984: 245).

1262 Siehe Hillebrandt (1913: 117), Geldner (1951,3: 271 Anm.), Jamison/Brereton (2014: 1524).

1263 Siehe Haas (1862: 274), Weber (1862: 188), Wilson (1888: 228), Geldner (1951,3: 271), Renou (1956: 86), Krick (1982: 97), Menski (1984: 245; 1991: 58), Elizarenkova/Syrkin (1965: 186), Slaje (1997: 211), Elizarenkova (1999: 223), Jamison/Brereton (2014: 1524).

1264 Siehe Ludwig (1876: 536), Graßmann (1877: 482), Griffith (1892: 271), Winternitz (1892b: 100), Hillebrandt (1913: 117), O'Flaherty (1981: 270). Auch Mayrhofer (EWA s. v.) akzeptiert „Gewand" als Bedeutung von *śāmulyà*.

1265 Nur Alsdorf (1961: 498) und Menski (1984: 245; 1991: 58) legen sich auf die Braut fest. Letzterer erklärt: „she is very forcefully instructed to dispose of the soiled bridal garment as soon as possible, so that it cannot do harm to A [*scil.* the groom]" (Menski 1984: 245).

1266 Zumindest suggeriert Viśvāvasus Name, dass er „alles Gut" einfordert oder erhält.

es naheliegenderweise um das zweite Rind, das meiner Interpretation zufolge dem Besitz des Brautgebers entstammt. Wahrscheinlich soll der Gatte den Priestern das Fleisch dieses Tieres als ihren Lohn zuteilen. Diese Forderung erhebt Viśvāvasu mit dem *pāda* 29b – ökonomisch sinnvoll –, nachdem der Gatte das Tier bereits hat töten lassen (*pāda* 29a), aber noch bevor Viśvāvasu mit der Darbringung desselben als Opfer begonnen hat (*pāda* 29c).[1267]

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich in dem an Indra gerichteten Lied RV 1.81.[1268]

> RV 1.81.6:
> *yó aryó martabhójanam*
> *parādádāti dāśúṣe* |
> *índro asmábhyaṃ◦ śikṣatu*
> *ví bhajā bhū́ri te vásu*
> *bhakṣīyá táva rā́dhasaḥ* ||
>
> Der die Menschennahrung des (feindlichen) Sippenherrn
> dem Huldigenden[1269] verschenkt,
> der Indra soll uns Hilfe leisten!
> Teile dein Gut viel aus!
> Ich möchte an deiner Gunst Anteil haben (Witzel/Gotō 2007: 144 f.).

Die Strophe verkündet, dass Indra die Menschennahrung eines Sippenherrn (*arí*)[1270] preisgibt – wie meiner Interpretation Sūryās Gatte zufolge das Rind des Brautgebers preisgibt. Mit der „Menschennahrung" können die essbaren Teile

1267 Meiner Interpretation zufolge stellt Vāyu beim ersten hochzeitlichen Opfer an gleicher Stelle die gleiche Forderung: Nachdem der Bräutigam die Soma-Pflanze hat erschlagen lassen (*pāda* 3b des Sūryāsūkta), beansprucht Vāyu mit den ersten Worten seines ekstatischen Berichts das zweite Rind als „zum Sänger gehörig" (*ráibhī*, *pāda* 6a). In Anschluss an den Bericht wird das Soma-Opfer dargebracht (Str. 18–19).

1268 Zu beachten sind auch RV 1.83.4 und 10.114.10. Erstere Strophe erzählt davon, wie die ersten Priester das (meines Erachtens dem Himmel oder dem Paṇi abgerungene) Feuer – wie der Gandharva bei Sūryās Hochzeit (*pāda* 28a des Sūryāsūkta) – mit „Beruhigung" (*śámī*, vgl. *śāmulyi̯a*) und mit gutem „(Opfer-)Werk" (*sukṛtyā́*) entfachen. Danach erlangen sie den gesamten Besitz des Paṇi (*sárvam paṇéḥ*) – wie der Gandharva bei Sūryās Hochzeit meiner Interpretation zufolge den gesamten Besitz des Brautgebers erlangt.

1269 Auch RV 5.34.7 und 10.48.1 nennen *dāśúṣe* als Dativobjekt zu *ví* √*bhaj*.

1270 Dieser Sippenherr lässt sich meines Erachtens als Brautgeber verstehen. Jamison/Brereton (2014: 208) sehen in dem *arí* dagegen einen Fremden, „in this case probably a non-sacrificing member of the Ārya community". Sie sind der Ansicht, dass Indra angerufen wird, den Besitz dieses Mannes umzuverteilen.

eines Opfertieres gemeint sein. Ich schlussfolgere, dass Indra eben diese Teile anschließend als Gut – an die Priester – verteilen soll.

In der indologischen Literatur besteht Einigkeit darüber, dass der *pāda* 29b des Sūryāsūkta das Verteilen von Gütern zum Thema hat. Das Dativobjekt *brahmábhyaḥ* wird zumeist mit „unter die Brahmanen" bzw. vergleichbaren Formulierungen wiedergegeben.[1271] Manche IndologInnen benennen die Gabenempfänger aber auch – meiner Analyse nach zutreffend – direkt als „Priester",[1272] d. h. „the priests who officiated at the ceremony" (Jamison/Brereton 2014: 1521). Woher die Güter, die die Priester erhalten, stammen und um was genau es sich handelt, wird nicht diskutiert. Menski (1984: 245) zieht lediglich in Betracht, dass die Güterverteilung „an expiatory effect (cf. vs. 34)" haben könnte.

### *Pāda* 29c: Fortsalben des Omentums

Mit dem *pāda* 29c des Sūryāsūkta verkündet Viśvāvasu, dass ein weibliches Subjekt, nachdem es Füße erlangt hat (*padvátī*), zum „Werk" (*kṛtyá́*) wird. Ich denke, dass die Wandlung zum „Werk" – wie in *pāda* 28b für das Feuer expliziert – durch Fortsalben erfolgt. Bei dem weiblichen Subjekt kann es sich um die Milch (*vadhú́*), die Sūryās zweitem Zugtier als *anudéyī* zugeordnet ist, oder aber um das Omentum (*vapá́*) dieses Tieres handeln.[1273] Der inhaltliche Unterschied ist nicht groß, denn die *anudéyī*-Milch dürfte fortgesalbt werden, indem man sie auf das Omentum gibt. Aufgrund ihrer Zusammenführung mit dem Omentum, d. h. mit dem Zugtier, ließe sich außerdem sagen, dass die *anudéyī*-Milch gleichsam Füße bekommt. Ebenso kann das mit Milch bestrichene Omentum als fortgesalbt bezeichnet werden. Und auch von ihm ließe sich sagen, dass ihm Füße entstanden sind, wenn Sūryā das Fettnetz hält und es – mit dem folgenden *pāda* – zum Feuer trägt. Ich tendiere zum Omentum, weil es als Hauptgabe erscheint, die Milch dagegen als Beigabe.[1274]

---

1271 Siehe Haas (1862: 274), Ludwig (1876: 536), Wilson (1888: 228), Winternitz (1892b: 100), Hillebrandt (1913: 117), Geldner (1951,3: 271), Alsdorf (1961: 497 f.), Elizarenkova/Syrkin (1965: 186), Menski (1984: 245), Falk (1993: 92), Elizarenkova (1999: 223), Jamison/Brereton (2014: 1524).

1272 Siehe Weber (1862: 188), Griffith (1892: 271), Graßmann (1877: 482), Renou (1956: 86), O'Flaherty (1981: 270).

1273 Das Omentum wird meiner Interpretation zufolge mit Strophe 30 als Opfer ins Feuer dargebracht. Zu vergleichen ist das klassische Tieropfer, bei dem zuerst das Omentum entnommen und dieser nicht genießbare Teil des Tieres anschließend den Göttern geopfert wird (siehe dazu Oldenberg ²1917: 358, Oberlies 2012: 279).

1274 Zur *anudéyī*-Milch als Kremationsbeigabe siehe meine Ausführungen zu *pāda* 6a des Sūryāsūkta.

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich in dem Lied RV 1.24, das meines Erachtens von einem Eid handelt.[1275]

> RV 1.24.8:
> *urúṃ hí rā́jā váruṇaś cakā́ra*
> *sū́ryāya pánthām án$_u$vetavā́ u* |
> *apáde pā́dā prátidhātave 'kar*
> *utā́pavaktā́ hṛdayāvídhaś cit* ||
>
> Den weiten Pfad hat König Varuṇa ja
> für die Sonne geschaffen, um ihn entlang zu gehen.
> Der Fußlosen (Morgenröte) hat er jetzt Füße gemacht zum Aufsetzen.
> Und er ist der Lossprecher selbst des ins Herz Getroffenen (Witzel/Gotō 2007: 45).

Diese Strophe erzählt davon, wie Varuṇa der Sonne den Weg – vom Asura Dyaus hin zu den Göttern – gebahnt hat. Auf die gleiche Weise bahnt meiner Interpretation nach der Gandharva bei Sūryās Hochzeit dem Feuer Agni den Weg vom Brautgeber hin zum Brautnehmer.[1276] Obiger Strophe zufolge versieht Varuṇa anschließend die „Fußlose“[1277] mit Füßen. Ich denke, dass damit gemeint ist, dass Varuṇa die Morgenröte Uṣas in die morgenroten Kühe verwandelt. Diese Wandlung ist meines Erachtens vor dem Hintergrund von Indras missglückter Eheschließung mit Uṣas zu verstehen. Der Eid, durch den meiner Deutung zufolge Indra Uṣas zu ehelichen versucht,[1278] dürfte Indra zu einem, wie obige Strophe es formuliert, „ins Herz Getroffenen“ machen.[1279] Beim Befreien der – Uṣas gleichenden – morgenroten Kühe aus dem Vala-Felsen hat Indra dagegen Erfolg. Dieser Erfolg dürfte sich nicht zuletzt darin begründen, dass Indra bei dieser Heldentat von den Aṅgiras, den ersten Priestern und Nachfahren der Göttin Uṣas, unterstützt wird.

---

1275 Siehe meine Analyse der Strophen RV 1.24.1 f., die ich als Vergleichstextstelle zum *pāda* 3a des Sūryāsūkta diskutiere.

1276 Siehe Str. 28 des Sūryāsūkta.

1277 Auch RV 1.152.3 und 6.59.6 ist mit der „Fußlosen“ (*apád*) meines Erachtens die Morgenröte Uṣas gemeint. Jamison/Brereton (2014: 120) sind dagegen der Auffassung, dass es um die Sonne geht.

1278 Zu dieser versuchten Eheschließung siehe meine Ausführungen zu *pāda* 3b des Sūryāsūkta.

1279 Da der Soma-Saft nach Vorstellung der vedischen Theologen ins Herz gelangt (siehe Sellmer 2004), wird Indra wahrscheinlich konkret von Soma ins Herz getroffen. Andere Möglichkeiten finden sich bei Geldner (1951,1: 25) genannt.

In der indologischen Literatur wird der *pāda* 29c des Sūryāsūkta anders übersetzt als in der vorliegenden Arbeit. Die meisten Forschenden fassen *kṛtyā́* – was sie invariabel als „Zauber“ oder ähnlich negative, magische Kraft verstehen[1280] – als Subjekt des Satzes auf und übersetzen im Wesentlichen wie Haas (1862: 274): „[D]ieser Zauber bekommt Füße (d. h. wird lebendig)“.[1281] Von Simson (1986: 211) fokussiert dabei die kosmische Ebene und meint – meiner Analyse nach zutreffend –, dass wir hinter *kṛtyā́* „die Morgenröte vermuten dürfen“. Andere IndologInnen konstruieren weitergehend die Braut als eigentliches Subjekt des *pāda*.[1282] Es ergibt sich mit „She herself has become walking witchcraft“ (Jamison/Brereton 2014: 1524) eine sinistre Aussage, die Jamison/Brereton (2014: 1521) zu erklären suchen durch Verweis auf „the unnerving and dangerous hold that sex, in the person of his wife, will exert over the husband. (Compare American English ‘that old black magic’ for sexual attraction and desire.)“.

### *Pāda* 29d: Hinbringen des Omentums zum Feuer

Mit dem *pāda* 29d des Sūryāsūkta stellt der Gandharva fest, dass das im vorhergehenden *pāda* genannte Subjekt,[1283] d. h. meiner Deutung zufolge das mit *anudéyī-* Milch gesalbte Omentum, als Frau (*jāyā́*) zum Herrn (*páti*) hinkommt (*ā́ √viś*).[1284] Ich schlussfolgere, dass er damit beschreibt, wie das milchgesalbte Omentum – von Sūryā – zu dem als „Herrn“ bezeichneten Feuer hingetragen wird.[1285] Die Bezeichnung des milchgesalbten Omentums als „Frau“ (*jāyā́*) ist sicherlich nicht nur dem femininen Genus des Wortes „Omentum“ (*vapā́*) geschuldet, sondern begründet sich wohl wesentlich darin, dass man das Omentum dem Feuer als *fruchtbare* Repräsentation der Brautgeberseite zuführt. Es wurde dem getöteten Tier als erstes entnommen, also noch vor dem Ausbluten desselben.

Das an Indra gerichtete Lied RV 4.23 verwendet *ā́ √viś* in einem vergleichbaren Kontext.

---

1280 So wird *kṛtyā́* invariabel auch bereits im *pāda* 28b des Sūryāsūkta aufgefasst.

1281 Siehe Ludwig (1876: 536), Graßmann (1877: 482), Wilson (1888: 228), Griffith (1892: 271), Hillebrandt (1913: 117), Geldner (1951,3: 271), Renou (1956: 86), Elizarenkova/Syrkin (1965: 186), O’Flaherty (1981: 270), Menski (1984: 245), Elizarenkova (1999: 223).

1282 Siehe Weber (1862: 188), Winternitz (1892b: 100), Falk (1993: 92), Jamison/Brereton (2014: 1524).

1283 Bei dem vorhergehenden *pāda* handelt es sich um einen Absolutiv-Satz.

1284 Auch im *pāda* 22d des Sūryāsūkta ist mit *jāyā́* meiner Interpretation zufolge das Omentum gemeint.

1285 Strukturell gesehen entspricht dieses Hintragen dem Siebenschritt, mit dem Sūryā meiner Analyse zufolge zuvor zum Feuer hingelangt ist (siehe Str. 20 des Sūryāsūkta).

RV 4.23.9:
*ṛtásya dr̥ḷhā́ dharúṇāni santi*
*purū́ṇi candrā́ vápuṣe vápūṃṣi |*
*ṛténa dīrghám iṣaṇanta pŕ̥kṣa*
*ṛténa gā́va ṛtám ā́ viveśuḥ ||*

Vom Ṛta gibt es feste Grundlagen,[1286]
viele glänzende Wundergestalten zur Wundergestalt.
Durch das Ṛta treiben die Stärkungen die lange (Lebenszeit) an.
Durch das Ṛta sind die Kühe ins Ṛta eingetreten (Witzel et al. 2013: 157).

Es geht in dem Lied RV 4.23 um das Zerstören von Falschheit (*drúh*, ebd. 7a) und Herstellen der immer wieder genannten Wahrheit.[1287] Ich denke, dass das Herstellen der Wahrheit – wie im Sūryāsūkta – durch ein (blutiges) Eidopfer bewerkstelligt wird, denn mit dem in obiger Strophe genannten Hinkommen der Kühe zur Wahrheit (*ṛtám ā́ √viś*) kann eben dieses Opfer gemeint sein.[1288]

Die meisten IndologInnen, die sich mit dem Sūryāsūkta beschäftigen, fassen *kṛtyā́* als Subjekt des vorhergehenden *pāda* und entsprechend auch des *pāda* 29d auf.[1289] Andere nehmen *jāyā́* als Subjekt an.[1290] Vor allem die frühen Forschenden geben *ā́ √viś* dabei noch – meiner Analyse nach zutreffend – mit „herantreten“ oder vergleichbaren Formulierungen wieder.[1291] Es setzen sich dann aber Formulierungen durch, die auf eine emotional-sexuelle Ebene anspielen oder diese explizit machen. Wilson (1888: 228) übersetzt „this *KṚTYĀ* […] enters the husband's heart as his wife“; Geldner (1951,3: 271) „Dieser Zauber […] macht sich als Gattin an den Gatten heran“ und Renou (1956: 86) „Ce signe magique […] pénètre, comme l'épouse, chez l'époux“. O'Flaherty (1981: 273 Fn. 29/30) erklärt

1286 Mit den „festen Grundlagen“ können die als Weltensäule vorgestellten Opferpfosten gemeint sein (siehe RV 9.2.5 [*viṣṭambhó dharúṇo diváḥ*], 9.74.2 [*divó yá skambhó dharúṇaḥ*]).

1287 Siehe Jamison/Brereton (2014: 594): „Indra by destroying the lie (vs. 7) gave free rein to the workings of truth described in verses 8–10“.

1288 Vgl. Geldner (1951,1: 450), der anmerkt: „Anspielung auf den Paṇimythos. Oder nach Sāy.: sie kommen (als Dakṣiṇā) zum Opfer“.

1289 Siehe Haas (1862: 274), Ludwig (1876: 536), Graßmann (1877: 482), Wilson (1888: 228), Griffith (1892: 271), Hillebrandt (1913: 117), Geldner (1951,3: 271), Renou (1956: 86), Elizarenkova/Syrkin (1965: 186), O'Flaherty (1981: 270), Menski (1984: 245), von Simson (1986: 211), Elizarenkova (1999: 223).

1290 Siehe Weber (1862: 188), Winternitz (1892b: 100), Jamison/Brereton (2014: 1524); vergleichbar ergänzt Falk (1993: 92) „[s]ie“, d. h. die Braut, als Subjekt.

1291 Siehe Haas (1862: 274), Weber (1862: 188) [der *páti* „im sinne des Urhebers des zaubers“ versteht, siehe auch Griffith (1892: 271)], Ludwig (1876: 536), Graßmann (1877: 482), Winternitz (1892b: 100), O'Flaherty (1981: 270), Menski (1984: 245).

diesbezüglich, dass „[t]he power of the blood […] compete[s] with the wife herself as an *alter ego*“.[1292] Unter den Forschenden, die *jāyā́* als Subjekt auffassen, fokussiert Falk (1993: 92 f.) mit seiner Übersetzung, „[sie] nimmt als Ehefrau vom Gatten Besitz“, die rechtliche Ebene; es soll um „die Wandlung der Braut zu einer Frau“ gehen. Jamison/Brereton nehmen darüber hinaus eine dezidiert sexuelle Bedeutung an.

> He is not only legally but also mentally bound, and this hold is also expressed by the paradoxical “the wife enters her husband” at the end of verse 29. Though the sexual act of course happens the other way—husband enters wife—symbolically she enters him: she has penetrated his defences, gotten “under his skin.” (Jamison/Brereton 2014: 1521).

Jamison (2024: *ad loc.*) zitiert in dieser Hinsicht weiterhin Cole Porters Lied „I’ve got you under my skin“ (1936) als „perfect correspondence“.

### Strophe 30: Opfern des Omentums des zweiten Rindes

*aśrīrā́ tanū́r bhavati*
*rúśatī pāpáyāmuyā́* |
*pátir yád vadhvò vā́sasā*
*svám áṅgam abhidhítsate* || 30 ||

Prachtlos wird das fortdauernde Wesen,
weiß durch jene Schlimme,
wenn der Herr mit dem Kleid derjenigen, die dem Erschlagenen
verwandt ist,
sein eigenes Körperglied belegen will (A. KP.).

Meiner Analyse zufolge beschreibt mit der Strophe 30 des Sūryāsūkta der Gandharva die Darbringung des Omentums des zweiten Rindes. Das Feuer scheint durch Zugabe des milchgesalbten Omentums zunächst seine Pracht zu verlieren, dann aber – nachdem die Milch verkocht ist und das Omentum in Flammen aufgeht – hell aufzuleuchten. Das Omentum dürfte sich dabei wie ein Kleid auf die Glut des Feuers legen. Von dem Feuer lässt sich deshalb nachvollziehbar sagen, dass es dieses „Kleid der [*anudéyī*-Milch], die dem erschlagenen [Rind] verwandt ist,“ gleichsam willentlich an sich zieht. Auf symbolischer Ebene geht es meines

1292 Von Simson (1986: 211) formuliert gleiches für die kosmische Ebene: Er meint, dass „der Dichter den Mond-Bräutigam [warnt], sich mit Uṣas einzulassen, die sich als verführerische Zauberin vor Sūryā geschoben hat“.

Erachtens um die Gestalt der Nachkommen. Wie das Feuer möchte der junge Gatte mit Sūryā zusammenkommen – um Nachkommen zu zeugen. Dabei läuft er jedoch Gefahr, dass das fortdauernde Wesen, d. h. die phänotypischen Charakteristika der Angehörigen seiner Patrilinie, von dem „Kleid" der Brautgeber-Patrilinie überdeckt werden.

In der indologischen Literatur wird die Strophe 29 grundsätzlich anders interpretiert. Die meisten Forschenden sehen in dieser Strophe eine Warnung, der zufolge der Körper des jungen Gatten nicht mit dem blutbefleckten Hemd der Braut in Berührung kommen darf.[1293] Mehrfach wird die Strophe explizit auf den Ehevollzug hin gedeutet. Menski (1984: 245) entnimmt ihr, dass „[t]he consummation of the marriage is not a 'private' affair of the spouses". Jamison/Brereton (2014: 1521) sehen darüber hinaus den „compromised physical and emotional state" thematisiert, in dem sich der Gatte nach dem Ehevollzug befinden soll.

### *Pāda* 30a: Darbringen des milchgesalbten Omentums

Mit dem *pāda* 30a des Sūryāsūkta wird festgestellt, dass das fortdauernde Wesen (*tanú*) prachtlos (*aśrīrá*) wird. Ich komme zu dem Schluss, dass der Gandharva mit diesen Worten das Brennen des Hochzeitsfeuers beschreibt. Mit dem fortdauernden Wesen dürften die Flammen gemeint sein, die – ähnlich wie die Angehörigen derselben Patrilinie, bei denen es sich um unterschiedliche Personen handelt, die einander aber dennoch gleichen – in gleicher Gestalt aus den unterschiedlichen Brennhölzern hervorlodern.[1294] Ich denke, dass das Feuer seine Pracht (*śrī́*) verliert,[1295] d. h. nicht mehr so hell leuchtet wie zuvor, weil offenbar in Anschluss an *pāda* 29d des Sūryāsūkta das mit *anudéyī*-Milch fortgesalbte Omentum als Opfer in dieses Feuer gegeben wurde. Wahrscheinlich wurde das milchgesalbte Omentum so über das Feuer ausgebreitet, dass dieses für kurze Zeit prachtlos, d. h. ohne Flammen, ist.

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich in dem Lied RV 6.28, das von den Kühen und Indra erzählt und dabei das Wort *aśrīrá* verwendet.

1293 Zu den Literaturverweisen siehe unten. Alsdorf (1961: 498) und von Simson (1986: 211) bieten alternative Interpretationen.

1294 Mehrfach ist im Ṛgveda – im Plural – von Agnis „fortdauernden Wesen" (*tanú*) die Rede (siehe RV 1.140.6, 3.20.2, 10.16.4, 10.51.1/2/4, 10.107.6).

1295 Vielfach ist im Ṛgveda von Agnis „Pracht, Glanz" (*śrī́*) die Rede. Die entsprechenden Textstellen listet Graßmann in der Kategorie „1) *Glanz, Licht* des Feuers" (siehe GRA s. v. *śrī́*). Der Sprecher von RV 2.1.12 sagt zu Agni: „[I]n deiner lieblichen Farbe ist jeder Glanz zu schauen" (Witzel/Gotō 2007: 353).

RV 6.28.6:
*yūyáṃ gāvo medayathā kṛśáṃ cid*
*aśrīráṃ cit kṛṇuthā suprátīkam* |
*bhadráṃ gṛháṃ kṛṇutha bhadravāco*
*bṛhád vo váya ucyate sabhā́su* ||

Ihr Kühe machet selbst den Mageren fett,
selbst den Unschönen machet ihr schön von Aussehen.
Ihr machet das gesegnet, ihr mit gesegneter Stimme.
Eure hohe Lebensstärkung wird in den Versammlungen verkündet
(Geldner 1951,2: 128).

Es geht im Lied RV 6.28 um eine Kuhherde, die – neu[1296] – bei den Sprechern des Liedes ankommt und sich in deren Stall niederlegen soll (ebd. 1). Der (neue) Besitzer wünscht sich Wohlergehen für diese Kühe (ebd. 3–4). Er setzt sie mit Bhaga, Indra und dem „Trunk des ersten Soma“ gleich (ebd. 5). Dann preist er sie mit obiger Strophe für das Wohlergehen, das sie bringen. Er sagt, dass sie selbst einem prachtlosen Mann[1297] ein gutes Antlitz verschaffen – ähnlich wie das Omentum des zweiten Rindes dem prachtlosen Feuer bei Sūryās Hochzeit letztlich ein leuchtendes Antlitz verschaffen wird.[1298]

In der indologischen Literatur zum Sūryāsūkta wird der *pāda* 30a grundsätzlich anders übersetzt und interpretiert als in der vorliegenden Arbeit. Das Wort *tanú́* wird – den Wörterbuchangaben entsprechend und wie bereits im *pāda* 27c – mit „Körper, Leib“ wiedergegeben. Weiter wird invariabel vorausgesetzt, dass der Körper des Ehegatten gemeint ist.[1299] Es ergibt sich dann die schwer zu interpretierende Aussage, dass der Körper des jungen Mannes „garstig“, „unschön“, „hässlich“ und „glanzlos“ wird. Diese Aussage wird von den meisten Forschenden als Hauptsatz in einem Konditionalgefüge gedeutet. Der schlimme Zustand des Gatten soll nur eintreten, wenn/falls er das Gewand der Braut berührt. Der Indikativ *bhavati* wird also implizit wie ein Konjunktiv übersetzt, der in einem solchen Satz zu erwarten wäre. Allein Jamison/Brereton (2014: 1521) deuten die

1296 Möglicherweise sind diese Kühe als Dakṣiṇā neu in den Besitz dieses Mannes gekommen (siehe Geldner 1951,2: 127, Jamison/Brereton 2014: 812).

1297 RV 8.2.20 wird Indra mit einem „prachtlosen Schwiegersohn“ verglichen (*aśrīrá iva jā́mātā*).

1298 Im Ṛgveda wird nahezu ausschließlich Agni als *suprátīka* sowie als *ghṛtá-*, *cā́ru-*, *purudhá-*, *mádhu-* und *śúcipratīka* bezeichnet (Textstellen siehe GRA s. v.).

1299 Explizit siehe Weber (1862: 188), Graßmann (1877: 482 f.), Wilson (1888: 228), Griffith (1892: 271), Winternitz (1892b: 100), Alsdorf (1961: 498), O'Flaherty (1981: 274 Fn. 30) „Almost certainly the body of the husband“, Menski (1984: 245), von Simson (1986: 211), Jamison/Brereton (2014: 1524).

Aussage – grammatikalisch zutreffend – als Zustandsbeschreibung. Den beschriebenen Zustand suchen sie allerdings durch den Verweis auf die physische und emotionale Anstrengung des jungen Gatten zu erklären: „sex, especially this first sex of marriage, is making him weakened and vulnerable". Jamison (2024: *ad loc.*) verweist in dieser Hinsicht auf die asketische Vorstellung, dass „giving in to sex entails weakness and loss of power for men".

### *Pāda* 30b: Aufleuchten des dargebrachten Omentums

Mit dem *pāda* 30b verkündet der Gandharva, dass das fortdauernde Wesen „durch jene Schlimme" (*pāpáyāmuyā́*) weiß (*rúśatī*) wird. Ich denke, dass dieser *pāda* als impliziter Adversativsatz zu verstehen ist. Es scheint darum zu gehen, dass die im vorhergehenden *pāda* als prachtlose *tanū́* umschriebenen Flammen des Hochzeitsfeuers hell (*rúśant*) aufleuchten,[1300] nachdem die dargebrachte Opfergabe Feuer gefangen hat. Als konkretes Bezugswort zu *pāpáyāmuyā́* kommen das in *pāda* 29c gebrauchte Wort *kṛtyā́* „Werk" infrage, das in *pāda* 30c verwendete Wort *vadhū́* „dem erschlagenen [Tier] verwandte [Milch]", das meiner Interpretation zufolge mit diesem referenzidentische, in *pāda* 6a verwendete Wort *anudéyī* „nachzugebende [Milch]"[1301] sowie das in der unten zitierten Vergleichstextstelle belegte Wort *vapā́* „Omentum". Ich tendiere zu *kṛtyā́*, da sich unter „jenem schlimmen Werk" wie unter dem in *pāda* 29c genannten „Werk" das Fortsalben des Omentums mit der *anudéyī*-Milch verstehen lässt.

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich in dem Lied RV 6.1, in dem Agni als *rúśant* bezeichnet wird.

> RV 6.1.3:
> *vṛtéva yántam bahúbhir vasavyaìs*
> *tuvé rayíṃ jāgṛvā́ṃso ánu gman* |
> *rúśantam agníṃ darśatám bṛhántaṃ*
> *vapā́vantaṃ viśváhā dīdivā́ṃsam* ||

1300 Im Ṛgveda wird *rúśant* mehrfach als Attribut des Feuers verwandt (siehe RV 3.29.3, 4.5.15, 4.7.9, 4.11.1, 6.1.3, 6.6.1, 10.1.1/5, 10.3.3). Die Weiße des Feuers, also das helle – durch Verbrennen einer Opfergabe entstandene – Leuchten seiner Flammen, wird dabei wiederholt der Schwärze gegenübergestellt, die das Feuer auf seinem Weg hinterlässt.

1301 Für diese Möglichkeit spricht auch das Lied RV 10.135, denn dort wird sowohl der Ausdruck *pāpáyāmuyā́* (ebd. 2b) als auch das Wort *anudéyī* (ebd. 5d, 6a) verwendet. Zu *pāpáyāmuyā́* siehe außerdem RV 1.29.5.

Ihm, der mit vielen Schätzen (wie ein Häuptling) mit seinem Gefolge
auszog,
sind sie nachgegangen, da sie bei dir Reichtum (erwartend) gewacht
haben,
dem hellen Agni, dem gerngesehenen, hohen,
der mit einer Netzhaut (?) versehen[1302] allezeit leuchtet
(Geldner 1951,2: 92).

Diese Strophe handelt von der Installation eines neuen Feuers[1303] und setzt ein Tieropfer voraus. Die Opferherren dürften – wie Sūryās Gatte[1304] – die Nacht beim Feuer durchwacht haben. Anschließend wird dieses Feuer – wie das Feuer bei Sūryās Hochzeit – hell, offenbar weil das Omentum (*vapā́*) in dieses dargebracht wurde.

In der indologischen Literatur wird der *pāda* 30b des Sūryāsūkta grundsätzlich anders interpretiert. Es scheint invariabel angenommen zu werden, dass er die Aussage des *pāda* 30a verstärkt. Mehrere Forschende geben *rúśatī* mit „verpestet", „geröthtet", „widerwärtig", „bleich" etc. wieder,[1305] also mit Begriffen von ähnlich negativer Konnotation wie das im vorhergehenden *pāda* genannte Wort *aśrīrá*. Ludwig (1883: 398) vermerkt zwar – zutreffend –, dass *rúśatī* „wol nicht (da es eben 'hell weisz' bedeutet) in üblem sinne gedeutet werden [kann]," und gibt das Wort entsprechend – wie auch spätere IndologInnen – mit „glänzend" wieder,[1306] diesen Glanz ordnet er aber der Vergangenheit zu.[1307] Seine Übersetzung impliziert, dass der Körper des Gatten ursprünglich glänzend war, nun aber „auf diese frevelhafte Weise" unschön zu werden droht. Auch andere Forschende geben den Ausdruck *pāpáyāmuyā́* adverbiell wieder.[1308] Unter diesen machen Jamison/Brereton (2014: 1521) den Bezug auf den Geschlechtsverkehr explizit: „[H]is naked

1302 Jamison/Brereton (2014: 773) übersetzen ohne Fragezeichen: „who receives the omentum (of the sacrificial beast)".

1303 Siehe Jamison/Brereton (2014: 773), die „[t]he arrival and installation" des Feuers als Thema der Strophen 1–3 bestimmen.

1304 Siehe *pāda* 27b des Sūryāsūkta.

1305 Siehe Haas (1862: 274), Weber (1862: 188), Winternitz (1892b: 100), Renou (1956: 87), Alsdorf (1961: 498), O'Flaherty (1981: 270), Menski (1984: 245).

1306 Siehe auch Graßmann (1877: 482 f.), Wilson (1888: 228), Griffith (1892: 271), Hillebrandt (1913: 117), Geldner (1951,3: 271), Elizarenkova/Syrkin (1965: 186), von Simson (1986: 211), Elizarenkova (1999: 223), Jamison/Brereton (2014: 1524).

1307 So auch Graßmann (1877: 482 f.), Hillebrandt (1913: 117), Geldner (1951,3: 271).

1308 Siehe Ludwig (1876: 536), Graßmann (1877: 482 f.), Renou (1956: 87), Elizarenkova/Syrkin (1965: 186), O'Flaherty (1981: 270), Menski (1984: 245), Elizarenkova (1999: 223), Jamison/Brereton (2014: 1524), vgl. Geldner (1951,3: 271). Auch Krisch (Rivelex 1: 384 [s. v. *amuyā́j*) gibt – unter Verweis auf RV 1.29.5 – für *pāpáyāmuyā́* die Bedeutung, „Adv. auf armselige Weise; in pathetic manner".

flesh [is] 'glistening in an evil way,' perhaps with sexual fluids". Andere IndologInnen beziehen *pāpáyāmuyā́* – meiner Analyse nach zutreffend – auf *kṛtyā́*.[1309]

### *Pādas* 30cd: Verbrennen des Omentums

Den *pādas* 30cd des Sūryāsūkta zufolge leuchtet das Feuer hell auf, wenn der „Herr" sein eigenes Körperglied (*svám aṅgám*) mit dem Kleid der Milch, die dem erschlagenen [Tier] verwandt ist (*vadhvò vā́sas*), bedecken will (*abhí √dhā*). Ich denke, dass der Gandharva mit diesen Worten umschreibt, wie das Omentum im Feuer verbrennt. Mit dem Herrn dürfte wie zuvor das Feuer gemeint sein, mit dem eigenen Körperglied die Glut dieses Feuers,[1310] mit der Milch des erschlagenen [Tieres] die *anudéyī*-Milch und mit dem Kleid dieser Milch das Omentum des betreffenden Tieres. Das Omentum lässt sich aufgrund seiner netzartigen Struktur nachvollziehbar mit einem Gewand vergleichen. Es dürfte sich, wenn es nun ins Feuer dargebracht wird, wie ein Kleid auf das Feuerholz legen. Die Glut des Feuers wird das Fettnetz dann scheinbar willentlich an sich ziehen. Solchem Willen ist im Text mit dem Desiderativ *abhidhítsate* Ausdruck gegeben.

Eine erklärungskräftige Vergleichsstelle findet sich in einem an Agni gerichteten Lied, dessen letzte Strophe davon spricht, dass Agni sich kleidet (*√vas*).[1311]

> RV 4.5.15:
> *asyá śriyé samidhānásya vṛ́ṣṇo*
> *vásor ánīkaṃ dáma ā́ ruroca |*
> *rúśad vásānaḥ sudṛ́śīkarūpaḥ*
> *kṣitír ná rāyā́ puruvā́ro adyaut ||*
>
> Das Antlitz dieses Stiers, wenn er entflammt wird,
> des Guten, ist zur Pracht im Hause hell geworden.
> Hell gekleidet, mit sehr sehenswerter Gestalt
> hat der von vielen Begehrte, wie eine Siedlung durch Reichtum,
> (gerade) aufgeleuchtet (Witzel et al. 2013: 127).

Ich denke, dass es im Lied RV 4.5 zum einen um ein ungünstig verlaufenes Eidopfer geht, das dem Opferherrn nicht die erwünschte Identität mit der von seiner Frau geborenen Nachkommenschaft attestieren konnte, und zum anderen um

1309 Siehe Haas (1862: 274), Weber (1862: 188), Wilson (1888: 228), Griffith (1892: 271), Winternitz (1892b: 100), Hillebrandt (1913: 117), von Simson (1986: 211), Slaje (1997: 212).

1310 Das Wort *aṅgá* wird im Ṛgveda mehrfach bezüglich von Agni gebraucht (siehe RV 1.141.8, 3.1.5, 3.7.4, 10.4.6).

1311 Vergleichbar sagt RV 2.10.1 von Agni, er sei „in Pracht gekleidet" (*śríyaṃ vásānaḥ*).

ein neues Opfer, mit dem das Antlitz[1312] – der ungeborenen Nachkommen – an der Stätte der Wahrheit doch noch aufgefunden wird (ebd. 9).[1313] Dieses Ergebnisses scheint sich der Sprecher mit obiger Strophe zu versichern.[1314] Er betont, dass Agnis „Antlitz" hell geworden ist, dass Agni sich – mit der aufflammenden Netzhaut – hell kleidet und dass dies gut sichtbar sei, also von niemandem angezweifelt werden kann.

In der indologischen Literatur werden die *pādas* 30cd grundsätzlich anders interpretiert als in der vorliegenden Arbeit. Es wird beinahe ausnahmslos vorausgesetzt, dass mit *páti* der eigentliche Gatte gemeint ist und mit *vadhvò vā́sas* das Kleid der eigentlichen Braut.[1315] Weiterhin wird das Wort *aṅgá* invariabel auf den Körper des Bräutigams bezogen. Es wird entweder – wie *tanū́* in *pāda* 30a – mit „Leib, Körper" wiedergegeben,[1316] – in Abgrenzung von *tanū́* – als Reflexivpronomen gedeutet,[1317] als Plural mit „Glieder" übersetzt[1318] oder im Prinzip zutreffend mit „Glied" widergegeben, aber als Penis des jungen Mannes verstanden.[1319] Im Ṛgveda ist das Wort *aṅga* in dieser Bedeutung jedoch nicht – noch einmal – belegt.[1320] Den Wunsch des Bräutigams, sich mit dem (blutbefleckten) Kleid der Braut zu bedecken, erklären die zitierten IndologInnen auf unterschiedliche Weise. Menski (1984: 245) scheint – wenn er schreibt, dass „[t]he consummation of the marriage is not a 'private' affair of the spouses" – anzunehmen, dass der exponierte Gatte sich nach dem Ehevollzug aus Scham mit dem Kleid bedecken will. Jamison/Brereton (2014: 1521) deuten den Wunsch des Gatten dagegen als einen „somewhat shocking metaphorical twist"; sie sind der Auffassung, dass

1312 Zum „Finden des Antlitzes" siehe *pāda* 3c des Sūryāsūkta.

1313 Geldner (1951,1: 424) zufolge gehört das Lied zu einem Redewettkampf, Jamison/Brereton (2014: 566) zufolge geht es um „the usual anxiety about poetic rivals".

1314 Dagegen verstehen Jamison/Brereton (2014: 566) diese Strophe als „conventional praise of Agni".

1315 Simson (1986: 211) bezieht diese *pādas* auf die kosmische Ebene. Er sieht in dem Gatten den Mond und in dem Brautkleid die Morgenröte, „die gewissermaßen das Gewand seiner [*scil.* des Mondes] Braut (der Sonne) ist". Jamison/Brereton (2014: 1521) deuten *vadhvò vā́sas* als Metapher (siehe unten).

1316 Siehe Haas (1862: 274), Weber (1862: 188), Ludwig (1876: 536), Graßmann (1877: 482 f.), Geldner (1951,3: 271), Alsdorf (1961: 498), von Simson (1986: 211).

1317 Siehe Winternitz (1892b: 100), Hillebrandt (1913: 117), Menski (1984: 245). Tatsächlich ließe sich eher *tanū́* als Personalpronomen verstehen (siehe Elizarenkova 2016: 80); *aṅgá* dürfte Körperlichkeit implizieren.

1318 Siehe Wilson (1888: 228), Griffith (1892: 271).

1319 Siehe Renou (1956: 87), Elizarenkova/Syrkin (1965: 186), O'Flaherty (1981: 270), Slaje (1997: 212), Elizarenkova (1999: 223), Jamison/Brereton (2014: 1524), vgl. Geldner (1951,3: 271).

1320 Graßmann nennt die in Rede stehende Strophe des Sūryāsūkta als einzige Belegstelle (siehe GRA s. v.).

„in the second half of verse 30 [...] sexual intercourse is depicted as the husband dressing his penis in the 'garment,' that is, the body, of the bride".

### Strophe 31: Zurückführen der Merkmalserscheinungen zum Brautgeber

*yé vadhvàś candráṃ vahatúṃ*
*yákṣmā yánti jánād ánu |*
*púnas tấn yajñíyā devấ*
*náyantu yáta ấgatāḥ || 31 ||*

Die aus der dem Erschlagenen Verbundenen heraus dem schimmernden Brautzug
als Merkmalserscheinungen von dem Familienverbund her folgen,
die sollen die opferwürdigen, zum Himmel gehörigen [Götter] wieder
[dorthin] führen, von wo sie gekommen sind (A. KP.).

Mit der Strophe 31 des Sūryāsūkta werden die Götter – wahrscheinlich von Viśvāvasu – angerufen, die „Merkmalserscheinungen",[1321] die dem Brautzug offenbar mit der dem erschlagenen Rind zugehörigen Milch folgen, wieder zurück zu ihrem Ursprungsort zu führen. Ich schlussfolgere, dass es um das spätere Erscheinen von erblichen Charakteristika des Brautgebers in der Nachkommenschaft der Braut geht. In der unilinearen Zeugungsvorstellung, die zur Zeit des Ṛgveda vorgeherrscht zu haben scheint, wird die Ähnlichkeit eines Kindes mit seiner maternalen Verwandtschaft offenbar als Fluch oder Krankheit konzeptualisiert. Ich denke, dass dieser ‚Fluch' mit dem Auflösen des ins Feuer geopferten, milchgesalbten Omentums – dem „Kleid der Milch" (*pāda* 30c) – von den Brautnehmern abgewendet werden soll.

In der indologischen Literatur wird die Strophe 31 anders als in der vorliegenden Arbeit invariabel direkt auf den Brautzug bezogen. Die meisten IndologInnen sind der Ansicht, dass die Strophen „[w]ährend des Zuges in die neue Heimat" (Weber 1862: 188) gesprochen werden.[1322] Mehrere der betreffenden Forschenden zitieren diesbezüglich die in den Gṛhyasūtras belegte Lehrmeinung, der zufolge die Strophe 31 des Sūryāsūkta zu rezitieren ist, wenn der Brautzug eine

1321 Zu dieser Übersetzung von *yákṣma* siehe unten.
1322 Siehe auch Ludwig (1883: 398), Graßmann (1877: 482), Geldner (1951,3: 267, 271), O'Flaherty (1981: 274 Fn. 31) Elizarenkova/Syrkin (1965: 177), Elizarenkova (1999: 483, 485), Jamison/Brereton (2014: 1521).

Leichenstätte (*śmaśāna*) passiert. Andere ordnen die Strophe 31 der Ankunft des Brautzuges am Haus des Bräutigams zu.[1323]

### *Pādas* 31ab: Auflösen des Omentums in Feuerglanz

Mit den *pādas* 31ab des Sūryāsūkta warnt der Gandharva davor, dass dem schimmernden (*candrá*) Brautzug von der Milch her, die dem erschlagenen Tier verwandt ist (*vadhū́*), erbliche Merkmale (*yákṣma*)[1324] des Familienverbundes (*jána*) folgen können. Ich denke, dass es dabei um das Abwenden der Möglichkeit geht, dass die erblichen Merkmale des Brautgebers sich in Sūryās Nachkommenschaft zeigen können. Mit dem „schimmernden Brautzug" dürfte das gemeint sein, was von dem Brautzug zum gegebenen Zeitpunkt des Rituals noch übrig ist bzw. eben nicht mehr übrig ist: das mit Strophe 30 ins Feuer geopferte „Kleid der Milch", d. h. das mit einem Teil der *anudéyī*-Milch gesalbte Omentum des zweiten, aus dem Besitz des Brautgebers stammenden Rindes. Dieses Omentum hat sich meiner Interpretation zufolge im Feuer in – schimmernden – Glanz aufgelöst und das Feuer so zum Leuchten gebracht.[1325] Der gleiche Glanz wird auch bereits beim ersten hochzeitlichen Opfer erwähnt: Dem *pāda* 19d zufolge bringt der „schimmernde Mond" (*candrámas*), d. h. auf ritueller Ebene der Soma-Saft, die volle Lebensspanne des Bräutigams hinüber.

Das an die Kräuter gerichtete Lied RV 10.97 verwendet das Wort *yákṣma* in einem vergleichbaren Kontext.[1326]

---

1323 Siehe Renou (1956: 244), Alsdorf (1961: 497 f.), Menski (1984: 246). Oberlies (2012: 289) ordnet den Strophen 18–33 „die *Überführung* und den *Einzug* der Braut in ihr neues Zuhause" zu.

1324 Das Wort *yákṣma* dürfte sich – wie bereits von Mayrhofer (EWA s. v.) in Betracht gezogen – von √*yakṣ*, „erscheinen, sich zeigen, sich zur Schau stellen", ableiten. Ich komme zu dem Schluss, dass es im Ṛgveda konkret das Erscheinen eines unerwünschten (Erb-)Merkmals bezeichnet, also die erst mit dem Heranwachsen sichtbar werdende Ähnlichkeit eines Kindes mit seinen maternalen Verwandten. Vor diesem Hintergrund lässt sich auch die allgemein akzeptierte Bedeutung von *yákṣma* als „eine (auszehrende) Krankheit, Schwindsucht" (EWA s. v. YAKṢ, *yákṣma*) verstehen. Mayrhofer nennt „*Erscheinen, Vorzeichen" als ursprüngliche Bedeutung des Wortes, nimmt jedoch an, dass es sich dabei um einen „Euphemismus für ‚Krankheit'" handelt.

1325 Das Adjektiv *candrá* wird im Ṛgveda mehrfach bezüglich des Feuers bzw. bezüglich der Flammen dieses Feuers verwandt (siehe RV 2.2.4, 3.3.5, 5.10.4, 6.6.7, 7.39.7, 7.62.3 sowie meine Ausführungen zu *pāda* 19d des Sūryāsūkta).

1326 Gleiches gilt für die anderen Belegstellen von *yákṣma*. Auch RV 1.122.9 handelt meiner tentativen Analyse zufolge von einem (hochzeitlichen) Eidopfer. Die der „Auszehrung" gewidmeten Lieder RV 10.161 und 10.163 rahmen das Lied RV 10.162 „Gegen den Beschädiger der Leibesfrucht" (Geldner 1951,3: 389). Vergleichbar geht es RV 10.137.4 f. darum, Schaden (*rápas*) – von der Patrilinie – abzuwenden.

RV 10.97.11:
*yád imā́ vājáyann ahám*
*óṣadhīr hásta ādadhé* |
*ātmā́ yákṣmasya naśyati*
*purā́ jīvagṛ́bho yathā* ||

Wenn ich diese, um den Siegespreis kämpfend,
[wenn ich diese] Kräuter in die Hand nehme,
[dann] geht die Erscheinung zugrunde,
so dass [ich] der [Erscheinung], die den Lebenden ergreifen kann,
zuvor[komme] (A. KP.).

Es kann in diesem Lied um ein Soma-Opfer gehen, durch das ein männlicher Nachkomme (*púruṣa*, ebd. 4 f.) von den Erbmerkmalen der maternalen Verwandtschaft befreit werden soll.[1327] Diese Merkmale zeigen sich erst – so verstehe ich obige Strophe – an dem „lebenden [Kind]", d. h. erst wenn das Kind seine ersten Lebensjahre überstanden hat.[1328] Offenbar will der Vater dieses Kindes diese für seine Patrilinie potenziell fatale Entwicklung mithilfe von Heilkräutern oder konkret durch Opferung des höchsten Krautes – Soma (ebd. 18–23) – abwenden.[1329]

In der indologischen Literatur werden die *pādas* 31ab des Sūryāsūkta – aufgrund der Nennung von *vahatú* – auf den Brautzug hin gedeutet. Dabei wird *vadhvàḥ* invariabel als Genitiv gedeutet, auf *vahatúm* bezogen und der Ausdruck dann mit „Brautzug" (Weber 1862: 188), „hochzeitszug der frau" (Ludwig 1876: 536) oder vergleichbaren Formulierungen wiedergegeben. Das Wort *yákṣma* wird invariabel – entsprechend der Wörterbuchangaben – mit „Krankheit, Schwindsucht" übersetzt[1330] und auch als solche aufgefasst. Alsdorf (1961: 497 f.)

1327 In der indologischen Literatur findet dieses „atharvische" Lied vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit. In dem Sprecher sieht man – sicherlich zutreffend – einen Heiler, der seine Heilkräuter anpreist (siehe Geldner 1951,3: 306, Oberlies 2012: 308, Jamison/Brereton 2014: 1552 f.).

1328 Vgl. *jīváputra* (RV 10.36.9) und *jī́vana* (RV 10.161.1). Letztere Strophe spricht weiter von einer *grā́hi*, mit der meines Erachtens das Erscheinen unerwünschter, erblicher Merkmale konzeptualisiert ist (zu RV 10.161 siehe meine Ausführungen zum *pāda* 39d des Sūryāsūkta).

1329 RV 10.97.16 zufolge haben Heilpflanzen die Fähigkeit, „von den Wirkungen eines Fluches zu befreien" (Oberlies 2012: 315).

1330 Siehe Weber (1862: 188), Ludwig (1876: 536), Graßmann (1877: 483), Wilson (1888: 228), Griffith (1892: 271), Winternitz (1892b: 67), Hillebrandt (1913: 117), MacDonell (1922; 83), Geldner (1951,3: 271), Renou (1956: 87), Alsdorf (1961: 497 f.), Elizarenkova/Syrkin (1965: 186), O'Flaherty (1981: 270), Menski (1984: 245; 1991: 57), Elizarenkova (1999: 223), Oberlies (2012: 484 Fn. 452), Jamison/Brereton (2014: 1521). Nur Oldenberg (1912: 288) lässt *yákṣmāḥ* unübersetzt.

bringt diese Krankheiten mit „Unreinheitsfluida“ in Verbindung. Menski (1991: 57) schreibt von „unseen diseases“, und Oberlies (2012: 484 Fn. 452) entnimmt der Strophe 31, dass „die Vorstellung, Krankheiten entstünden im Menschen selbst, [offenbar] ganz unbekannt [war]“. Das Wort *jánāt* wird entweder auf unspezifische Leute bezogen und mit „von irgendwo, von den Leuten her“ übersetzt,[1331] spezifischer auf die ‚anderen‘ bezogen und mit „aus der Fremde, von den (anderen) Leuten“ übersetzt[1332] oder – meines Erachtens zutreffend – konkret auf den Familienverbund der Braut bezogen und mit „von der Sippe der Braut her, von (ihren) Leuten her“ übersetzt.[1333] Alsdorf (1961: 497 f.) sucht die Vorstellung, dass der Braut „Krankheiten“ anhaften, damit zu erklären, dass „der Übergang in die neue Familie […] ein ernstes rituelles Problem [ist]!“[1334]

***Pādas* 31cd: Zurückführen der Merkmalserscheinungen zum Brautgeber**

Mit den *pādas* 31cd des Sūryāsūkta werden die opferwürdigen Götter (*yajñíyā devā́ḥ*) – vom Gandharva – gebeten, die Merkmalserscheinungen wieder dorthin zurückzuführen (*púnar √nī*), von wo sie gekommen sind (*yáta ā́gatāḥ*). Ich denke, dass es darum geht, die erblichen Merkmale, die der Brautgeber nach vedischer Vorstellung der Nachkommenschaft seiner Tochter möglicherweise – wie einen Fluch (siehe unten) – mitgegeben hat, zu diesem zurückzuschicken. Dieses Zurückschicken scheint das Opfer, das den Göttern mit Strophe 30 dargebracht wurde, vorauszusetzen. Die Opfersubstanz – das als „Kleid der *anudéyī*-Milch“ bezeichnete, milchgesalbte Omentum des zweiten Rindes – stammt aus dem Besitz des Brautgebers. Ich nehme an, dass die opferwürdigen Götter, d. h. an erster Stelle Agni,[1335] den „Glanz“, in den sich das Omentum im Feuer verwandelt hat (*pāda* 31ab), zum Brautgeber zurückführen sollen.[1336] Vielleicht wird dies auf ritueller

1331 Siehe Weber (1862: 188), Ludwig (1876: 536), Griffith (1892: 271), Winternitz (1892b: 67), Renou (1956: 87; 1967: 146), Elizarenkova/Syrkin (1965: 186), Elizarenkova (1999: 223), Jamison/Brereton (2014: 1521).

1332 Siehe Wilson (1888: 228 mit Fn. 2), Geldner (1951,3: 271), Oberlies (2012: 484 Fn. 452), vgl. Oldenberg (1912: 288).

1333 Siehe Graßmann (1877: 483), Hillebrandt (1913: 117), MacDonell (1922; 83), Alsdorf (1961: 497 f.), O’Flaherty (1981: 270), Menski (1984: 245), vgl. Renou (1967: 146).

1334 Siehe auch Menski (1984: 245 f.).

1335 RV 4.15.1 nennt Agni den „opferwürdigen Gott unter den Göttern“ (*devó devéṣu yajñíyaḥ*). Sowohl Agni als auch die Götter werden auch sonst im Ṛgveda vielfach als *yajñíya* bezeichnet (zu Agni siehe RV 1.142.3, 3.2.13, 5.12.1, 6.16.4; zu den Göttern siehe RV 1.139.7, 1.188.3, 2.3.4, 2.32.21, 4.15.1, 5.42.4, 6.52.14, 7.39.4, 8.25.1, 8.30.2, 8.39.7, 10.88.3/13).

1336 Mehrere Textstellen des Ṛgveda sprechen von dem „Führen des Opfers“ (*yajñám √nī*); unter anderem werden Agni, die Ādityas und die Götter um Führen des Opfers gebeten (siehe RV 1.40.3, 1.41.5, 4.58.10, 6.15.16, 8.44.8, 10.66.12, 10.87.9, 10.101.2).

Ebene durch spezifisches Lenken oder Reflektieren des Feuerglanzes in Richtung des Wohnortes des Brautgebers realisiert.

Das an Bṛhaspati gerichtete Lied RV 10.182 verwendet den Ausdruck *púnar √nī* in einem vergleichbaren Kontext.

> RV 10.182.1:
> *bṛ́haspátir nayatu durgáhā tiráḥ*
> *púnar neṣad aghā́śaṃsāya mánma |*
> *kṣipád áśastim ápa durmatíṃ hann*
> *áthā karad yájamānāya śáṃ yóḥ ||*
>
> Let Bṛhaspati lead (our thought) across the difficult depths,
> but for the utterer of evil he will lead his thought back (against him).
> – He hurls aside malediction and smite away ill-will;
> then he will create luck and life for the sacrificer (Jamison/Brereton 2014: 1656).

Mit dieser Strophe wird Bṛhaspati um das Zurückführen verleumdender Rede angerufen; es kann sich bei dieser Rede konkret um einen Fluch handeln.[1337] In der letzten Strophe des Liedes wird der „glutköpfige [Agni]“ angerufen, die Unholde zu verglühen“ (ebd. 3a).

Die indologischen Übersetzungen der *pādas* 31cd unterscheiden sich nicht wesentlich, denn das gebräuchliche Vokabular und der durchsichtige Satzbau lassen kaum übersetzerischen Spielraum. Vielleicht wird ihnen gerade aus diesem Grund nur wenig interpretative Aufmerksamkeit gewidmet.[1338] Allein Oldenberg (1912: 288) fokussiert diese beiden *pādas*, wenn er schreibt: „*jánāt*: von den (übelwollenden) Leuten her, zu denen die *yákṣmāḥ* in c d zurückgesandt werden; *jánāt* und *yáta ā́gatāḥ* entspricht sich“. Offenbar leitet Oldenberg – wie bereits Sāyaṇa[1339] – aus der Bitte um Zurückführen ab, dass die Personen, die die *yákṣmāḥ* entsandt haben, der Brautnehmerpartei übel gesinnt sind. Im Prinzip schließe ich mit meiner oben gegebenen Interpretation an diese Analyse an, indem ich den Brautgeber mindestens strukturell als Konkurrent des Brautnehmers verstehe.

---

1337 Lommel (1955: 79) übersetzt *aghā́śaṃsa* – wenn auch nicht durchgängig – mit „der Fluchworte spricht“. Bodewitz (2006: 108 f.) zufolge ist der *aghā́śáṃsa* „someone who speaks evil about the victim who is complaining about this; he is a slanderer“.

1338 Jamison/Brereton (2014: 1520) sehen die Strophen 31–33 als „relatively unproblematic“.

1339 Sāyaṇa zufolge handelt es sich bei *jána* um feindlich gesinnte Personen (*virodhin*) oder Leute, die Yama genannt werden (*yamākhya*).

### Strophe 32: Feststellung der Opferannahme

*mā́ vidan paripanthíno*
*yá āsī́danti dámpatī* |
*sugébhir durgám átītām*
*ápa drānt$_u$v árātayaḥ* || 32 ||

Nicht dürfen die den Pfad Umgebenden fündig werden,
die sich zu den beiden Hausherren hinsetzen.
Auf gut Gangbaren sollen die beiden über den schlecht Gangbaren hinwegschreiten.
Forteilen sollen die, die ohne Gegengaben sind (A. KP.).

Die Strophe 32 des Sūryāsūkta ist wahrscheinlich als Rede des Gandharva konzipiert. Viśvāvasu scheint hier als *Primus inter Pares*, als Erster unter den gandharvischen Priestern, zu sprechen. Ich komme zu dem Analyseergebnis, dass er das Auffinden der Namen, die die Zugehörigkeit von Sūryās Nachkommen zur Patrilinie des Gatten belegen sollen, für sich beansprucht. Dieses Unterfangen setzt offenbar voraus, dass die anwesenden Priester, die nun den Gatten und das Hochzeitsfeuer zu umringen, sich über das Opferergebnis verständigen. Sie wurden zuvor durch die Zuteilung von Gut gütig gestimmt (*pāda* 29b). Nun sollen sie – so verstehe ich obige Strophe – den Erfolg des Opfers feststellen. Solcher Erfolg scheint sich darin zu zeigen, dass die Priester Gegengaben – von den Göttern – erhalten und dann beim Feuer sitzenbleiben. Ein erfolgloses Opfer würde diese Männer offenbar zum eiligen Verlassen des Opferplatzes veranlassen.

In der indologischen Literatur wird die Strophe 32 des Sūryāsūkta – wie die vorhergehende Strophe – invariabel der Brautfahrt zugeordnet. Auf – oder nach[1340] – dieser Reise drohe dem Brautzug Gefahr durch Wegelagerer und schwer passierbare Orte.[1341] Mehrere der betreffenden IndologInnen zitieren diesbezüglich die in den Gṛhyasūtras belegte Lehrmeinung, der zufolge die Strophe 32 des Sūryāsūkta zu zitieren ist, wenn der Brautzug eine Kreuzung (*catuṣpatha*) passiert.

1340 Renou (1956: 244, vgl. aber 245 Fn. 39) und Menski (1984: 246) ordnen die Strophe 32 der Ankunft des Brautzuges zu, vgl. Oberlies (2012: 289).

1341 Siehe Weber (1862: 188), Graßmann (1877: 482), Geldner (1951,3: 267, 271), Renou (1956: 245 Fn. 39), Alsdorf (1961: 493), Elizarenkova/Syrkin (1965: 177), O'Flaherty (1981: 274 Fn. 31), Elizarenkova (1999: 483), Jamison/Brereton (2014: 1520).

### *Pāda* 32a: Deutungsverbot für die anderen Priester

Mit dem *pāda* 32a des Sūryāsūkta wird ein Verbot ausgesprochen: Die Personen, die den Pfad umlagern (*paripanthín*), dürfen nicht fündig werden (√*vid*[1]). Damit scheint Viśvāvasu zu kommunizieren, dass niemand außer ihm selbst den vom Opfer eröffneten „gandharvischen Pfad der Wahrheit“[1342] betreten darf und niemand außer ihm selbst die im Opfer zugänglichen Namen finden darf. Ich nehme an, dass diese Namen offenbaren, ob die Nachkommen, die Sūryā gebären wird, der Patrilinie ihres Gatten angehören oder nicht.

Das Lied RV 10.123 über den Gandharva-gleichen Seher Vena verwendet das Verb √*vid* „finden“ in einem vergleichbaren Kontext.

> RV 10.123.4:
> *jānánto rūpám akṛpanta víprā*
> *mṛgásya ghóṣam mahiṣásya hí gmán* |
> *ṛténa yánto ádhi síndhum asthur*
> *vidád gandharvó amṛ́tāni nā́ma* ||
>
> Die Gestalt [des Gatten] kennend flehten die zitternden [Dichter um diese Gestalt],
> denn sie stimmten ein in das Getön des Büffeltieres.
> Durch die Wahrheit gehend bestiegen sie den Fluss.
> Der Gandharva fand die unsterblichen Namen (A. KP.).

Es geht in diesem Lied meiner tentativen Analyse zufolge um ein Eidopfer,[1343] durch das die patrilineare Zugehörigkeit der Nachkommenschaft, mit der die Selbstwählerinnen schwanger gehen, etabliert werden soll (ebd. 1 f.). Als Opfertier wird ein Büffel dargebracht. Während der Tötung dieses Tieres flehen die ekstatischen Dichter darum, dass der Gandharva die Gestalt – des Gatten – in diesem Tier finden wird. Vermittelst ihres Gesangs begleiten die Dichter den Gandharva, der offenbar auf dem oben zitierten „gandharvischen Pfad der Wahrheit“ wandelt, oder sie umgeben diesen Pfad wie die Priester bei Sūryās Hochzeit. Das Opfer endet glücklich, indem der Gandharva die unsterblichen Namen findet.[1344]

Die WissenschaftlerInnen, die sich mit dem Sūryāsūkta beschäftigen, beziehen den *pāda* 32a invariabel auf die Brautfahrt. Mit ihm soll die Hoffnung formuliert sein, dass das junge Ehepaar während – oder nach (siehe oben) – der Reise keinem

1342 Siehe RV 10.80.6c (*gā́ndharvīm pathyàm ṛtásya*).

1343 Siehe meine Ausführungen zum *pāda* 27a des Sūryāsūkta, wo ich RV 10.123.7 bespreche.

1344 Auch RV 10.139.4–6 erzählt unter Verwendung von √*vid*[1] „finden“ und √*vid*[2] „wissen“ davon, wie der Gandharva die unsterblichen Namen findet; vgl. RV 3.39.6, 4.5.9.

Überfall zum Opfer fällt. Das Wort *paripanthín* wird hierbei – den Wörterbuchangaben entsprechend[1345] – mit „Räuber, Straßenräuber, Wegelagerer“ wiedergegeben.[1346] Diese Bedeutung scheint mir jedoch auch an den anderen beiden ṛgvedischen Belegstellen von *paripanthín* diskutabel bzw. unwahrscheinlich.[1347]

### *Pāda* 32b: Hinsetzen der Priester zum Feuer

Mit dem *pāda* 32b des Sūryāsūkta konkretisiert meines Erachtens der Gandharva das Verbot, das er mit dem vorhergehenden *pāda* ausgesprochen hat: Die Personen, die das Opfer *pāda* 32a zufolge nicht deuten dürfen, setzen sich jetzt zu den beiden Hausherren (*dámpati*) oder sitzen bereits bei ihnen (*ā √sad*). Bei diesen Personen handelt es sich wahrscheinlich ebenfalls um Gandharvas.[1348] Ich nehme an, dass es konkret um die in *pāda* 29b genannten Priester geht, denen Viśvāvasu meiner Interpretation zufolge vorsteht. Mit den beiden Hausherren dürften der Gatte und das Hochzeitsfeuer gemeint sein.[1349]

Das Lied RV 10.142 verwendet das Verb *á √sad* in einem vergleichbaren Kontext.

> RV 10.142.6:
> *út te śúṣmā jihatām út te arcír*
> *út te agne śaśamānásya vā́jāḥ |*
> *úc chvañcasva ní nama várdhamāna*
> *ā́ tvādyá víśve vásavaḥ sadantu ||*

1345 Siehe GRA (s. v.) und EWA (s. v. *pariparín*).

1346 Siehe Weber (1862: 180), Ludwig (1876: 536), Graßmann (1877: 483), Wilson (1888: 229), Griffith (1892: 272), Hillebrandt (1913: 117), Geldner (1951,3: 272), Renou (1956: 87), Elizarenkova/Syrkin (1965: 187), O'Flaherty (1981: 270), Menski (1984: 246), Elizarenkova (1999: 223), Jamison/Brereton (2014: 1524).

1347 RV 1.42.3 wird Pūṣan gebeten, einen *paripanthín* von der „Strömung“ (*srutí*) fortzutreiben, und RV 1.103.6 wird Indra in einem Preislied mit einem *paripanthín* verglichen, der den Besitz des Opferlosen aufzuteilen (*ví √bhaj*) pflegt.

1348 RV 9.113.3 zufolge bringt Sūryā einen Büffel – das hochzeitliche Opfertier – zu den Gandharvas, die dieses Tier formal als Gabe annehmen und es anschließend töten. Auch RV 3.38.6 f. und 10.136.6 lassen darauf schließen, dass die Gandharvas als Priester bei einem hochzeitlichen Eidopfer fungieren.

1349 Im Ṛgveda werden Indra und vor allem Agni – im Kontext eines Eidopfers – als *dámpati* bezeichnet (siehe RV 8.69.16; 1.127.8, 5.22.4, 8.84.7). Auch für mehrere Dualbelegstellen halte ich es – entgegen der üblichen Auffassung – für wahrscheinlich, dass es um den Hausherrn und sein Hausfeuer geht (zu RV 5.3.2 siehe *pāda* 43b des Sūryāsūkta; zu RV 8.31.5 *pāda* 32c; zu RV 10.68.2 Fn. 1680; zu RV 10.95.12 Fn. 1049 und 1647). Für RV 2.39.2 und 10.162.4 ist diese Deutung zumindest nicht prinzipiell auszuschließen. Nur RV 10.10.5 argumentiert Yamī unzweifelhaft, dass Yama und sie bereits im Mutterleib zu *dámpatī* gemacht worden seien. Aufgrund der argumentativen Struktur ist jedoch denkbar, das Yamī diesen Begriff außerhalb der Norm im Sinn von „Ehegatten“ verwendet. Zu beachten ist ferner *dáṃsupatnī* (RV 4.19.7, vgl. 6.3.7) (dazu EWA s. v. *DAṂŚ*).

> Hinauf sollen deine Zischlaute weichen, hinauf deine Flamme,
> hinauf, [o] Agni, deine, des Bemühten, Siegespreise.
> Hinauf biege dich, hinab beuge dich, während du wächst.
> Zu dir sollen sich heute alle Guten hinsetzen (A. KP.).

Ich denke, dass es in diesem Lied um ein „Wasserbündnis" (*ā́pya*, ebd. 1b) geht, also einen beim Wasser geschworenen Eid.[1350] Dieser Eid dürfte mit einem Opfer bekräftigt werden. Ich nehme an, dass sich „alle Guten" (*víśve vásavaḥ*),[1351] von denen obige Strophe spricht, im Anschluss an dieses Opfer zum Feuer hinsetzen. Bei diesen guten Personen kann es sich um die gleichen von Viśvāvasu angeführten Gandharvas handeln wie im Sūryāsūkta, denn der Name *viśvā́vasu* bedeutet „dem alles Gut [gebührt/gehört]" oder „der allen Guten [vorsteht]". Die Ambivalenz des Begriffs mag intendiert sein, denn naheliegenderweise wurden die „Guten" erst durch den Erhalt von Gütern gut gestimmt. Bei Sūryās Hochzeit wurde – aus eben diesem Grund – Gut (*vásu*) an die Priester verteilt.[1352]

In der indologischen Literatur wird der *pāda* 32b des Sūryāsūkta entsprechend des vorhergehenden *pāda* auf die „Wegelagerer" bezogen. Man nimmt an, dass diese dunklen Gestalten dem Ehepaar auf dem Weg auflauern. Das Verb *á* √*sad* wird dieser Interpretation entsprechend nahezu invariabel mit „nachstellen, im Hinterhalt liegen, auflauern" wiedergegeben.[1353] Jedoch liegt für keine zweite Strophe des Ṛgveda die von Graßmann für den *pāda* 32b des Sūryāsūkta angesetzte Bedeutung „4) jemand [A.] *belagern, befeinden*" vor (GRA s. v. *sad* mit *á*). Nur Wilson (1888: 229) verwendet mit „approach" eine Übersetzung, die der Grundbedeutung von *á* √*sad* näher ist. Der Dual *dámpatī* wird von den zitierten IndologInnen – entsprechend der Wörterbuchangaben – mit „Hochzeitspaar, Ehepaar, Ehegatte und Ehegattin, Mann und Frau" und vergleichbaren Formulierungen wiedergegeben. Auch Weber (1862: 189) dürfte das Ehepaar meinen, wenngleich er *dámpatī* mit „Hausherrnpaar" übersetzt.

---

1350 Zu *ā́pya* siehe Fn. 566. Mit den letzten beiden Strophen von RV 10.142 kommt der Dichter auf das Wasser zurück. Geldner (1951,3: 375) und Jamison/Brereton (2014: 1627 f.) sehen in diesem Lied allerdings vor allem die Gefahren des Feuers thematisiert und erwähnen die offenbar auf diesem Lied aufbauende, epische Erzählung vom Khāṇḍava-Waldbrand (Mbh 1.1220–125).

1351 Typischerweise werden Rudra und dessen Söhne, die Maruts, als *vásu* bezeichnet (siehe RV 1.43.5, 2.34.9, 5.55.8, 6.50.4, 7.56.17/20, 7.59.8, 10.77.6); vgl. RV 1.158.1 f., wo die Aśvins – wohl im Kontext eines Eidopfers – *vásū rudrā́* genannt werden.

1352 Siehe *pāda* 29b des Sūryāsūkta.

1353 Siehe Weber (1862: 180), Ludwig (1876: 536), Graßmann (1877: 483), Griffith (1892: 272), Hillebrandt (1913: 117), MacDonell (1922: 83), Geldner (1951,3: 272), Renou (1956: 87), Elizarenkova/Syrkin (1965: 187), O'Flaherty (1981: 270), Menski (1984: 246), Elizarenkova (1999: 223), Jamison/Brereton (2014: 1524).

***Pāda* 32c: Weg des Opfers**

Mit dem *pāda* 32c des Sūryāsūkta formuliert der Gandharva die Hoffnung, dass das Hausherrenpaar, also meiner Deutung nach der Gatte und das Hochzeitsfeuer, auf gut gangbaren (*sugá*) Pfaden über einen schlecht gangbaren (*durgá*) Ort hinwegschreiten möge (*áti √i*). Ich nehme an, dass es dabei darum geht, dass das Feuer das Opfer des Gatten zu den Göttern tragen soll. Ob der Pfad dabei gut oder schlecht gangbar ist, dürfte sich mit der Wahrheit entscheiden, also mit der Zugehörigkeit von Sūryās Nachkommen zur Patrilinie des Gatten.

Das Lied RV 8.31, das vom „Hausherrenpaar" (*dámpatī*, ebd. 5a) handelt,[1354] verwendet das Attribut *sugá* in einem vergleichbaren Kontext.

> RV 8.31.13:
> *yáthā no mitró aryamā́*
> *váruṇaḥ sánti gopā́ḥ* |
> *sugā́ ṛtásya pánthaāaḥ* ||
>
> So wie für uns Mitra, Aryaman [und]
> Varuṇa Behüter sind,
> [so sind] die Wege der Wahrheit gut gangbar (A. KP.).

Mit der folgenden Strophe wird Agni als „Gott unter den Guten" (*devám … vásūnām*) gepriesen. Diese Formulierung lässt darauf schließen, dass das Feuer – wie bei Sūryās Hochzeit – von Priestern umringt ist, die zuvor mit Gütern gütig gestimmt wurden. Ich nehme an, dass diese (gandharvischen[1355]) Priester dem Hausherrenpaar zur Seite stehen sollen, wenn es sich den in obiger Strophe genannten Ādityas, allen voran Varuṇa, zur Prüfung der Wahrheit stellen muss. Mit dem Refrain der verbleibenden vier Strophen des Liedes wird – dem Hausherrn – versprochen, dass er über die Opferlosen siegen wird, wenn er opfernd den inneren Sinn der Götter zu gewinnen sucht.

---

1354 Mit dem Hausherrenpaar sind wahrscheinlich auch hier Agni und der opfernde (*yájamāna*) Hausherr gemeint, denen die letzten fünf Strophen des Liedes gewidmet sind. Für die traditionelle Interpretation des Liedes, der zufolge es um den Opferer und seine Gattin (*yajamāna* und *patnī*) geht, hat keine tragfähige, textuelle Verankerung. Denn die Gattin wird im Text nicht bzw. eben nur in dem Kompositum *dámpatī* genannt. Zudem kann sich die traditionelle Interpretation auf keine Parallelen stützen. Jamison/Brereton (2014: 1091) betonen, dass diese Hymne „the only clear reference to the participation of the Sacrificer's Wife in Ṛgvedic ritual" enthalte. Auf der traditionellen Deutung aufbauend assoziiert Jamison (2018: insb. 23) *dámpatī* mit *mithuná*.

1355 RV 3.38.6 sagt – im Kontext des Eidopfers – von den Gandharvas, dass sie im *vratá* zu den Sitzen der beiden Könige, d. h. Mitra und Varuṇa, gegangen seien.

Die indologischen Übersetzungen des *pāda* 32c des Sūryāsūkta unterscheiden sich nur unwesentlich. Entsprechend der Interpretation des vorhergehenden *pāda* wird er – anders als in der vorliegenden Arbeit – auf die Fahrt des Brautpaares zum Haus des Bräutigams bezogen.[1356] Diese Interpretation impliziert, dass die Attribute *sugá* und *durgá* sich auf realweltliche Pfade beziehen. Diese Attribute werden im Ṛgveda jedoch mindestens auch und möglicherweise häufiger für den Pfad des Opfers gebraucht.

**_Pāda_ 32d: Fortgehen der gegengabenlosen Priester**

Mit dem *pāda* 32d des Sūryāsūkta werden diejenigen, die ohne Gegengaben sind (*árāti*), zum Forteilen (*ápa √drā*) aufgefordert. Ich verstehe diesen Satz als Viśvāvasus Anweisung zur Deklaration. Der Gandharva scheint die von ihm angeführten Priester zu fragen, wem sich das Opfer als erfolgreich und wem als erfolglos darbietet. Meiner Interpretation zufolge sitzen diese Priester um das Feuer herum, in das das Omentum dargebracht wurde (*pāda* 32b). Wahrscheinlich erhalten die Priester Gegengaben (*rātí*) von den Göttern, wenn letztere dieses Opfer annehmen. Priester, die keine Gegengabe erhalten haben, sollen jedenfalls forteilen, also aufstehen und vom Feuer fortgehen. Solches Aufstehen zeigt dann den Misserfolg des Opfers an, das Sitzenbleiben der Priester dagegen den Erfolg.[1357]

Das an Agni gerichtete Lied RV 3.19 verwendet das Wort *rātí* in einem vergleichbaren Kontext.

> RV 3.19.2:
> *prá te agne havíṣmatīm iyarmi*
> *áchā sudyumnā́ṃ rātínīṃ gh*ṛ*tā́cīm* |
> *pradakṣiṇíd devátātim urāṇáḥ*
> *sáṃ rātíbhir vásubhir yajñám aśret* ||
>
> Ich setze für dich, Agni, (den Löffel voll) mit der Opferspende in Bewegung,
> (zu Agni) hin den (Löffel) von schöner Herrlichkeit, den gabenreichen,
> den voll mit ausgelassener Butter (Witzel et al. 2013: 40)
> Nach rechts gewandt (soeben) die Götterverehrung erwählt habend,
> hat er zusammen mit Gegengaben, mit den Guten das Opfer angelehnt[1358] (A. KP.).

1356 Zu den Literaturverweisen siehe oben.

1357 Die Deklaration der „Gabenlosen" (*árāti*) scheint nicht unanfechtbar zu sein, denn mehrfach wird Agni als Helfer – gegen falsches Priesterurteil – angerufen (siehe RV 2.7.2, 3.18.1. 8.48.3, 8.71.4).

1358 Vgl. RV 6.11.5: „Das Opfer wird [an Agni] angelehnt wie das Sehen an die Sonne" (*áśrāyi yajñáḥ sū́rye ná cákṣuḥ*).

Mit dieser Strophe wird beschrieben, wie das Feuer Agni eine Opferspende erhält, wie er vom Opfernden in Bewegung gesetzt wird, wie er die Opferspende zu den Göttern bringt und wie er die Gegengaben zu den „guten [Priestern]“ bringt. Damit erfüllt sich die mit der vorhergehenden Strophe formulierte Hoffnung, dass Agni bei der Götterverehrung „für uns“ opfert und – aus Gegengaben bestehenden[1359] – Reichtum (*rāyí*) erwirkt. Das Opfer, um das es geht, soll den fortdauernden Wesen (*tanū́*) der Opfernden Ruhm verleihen (ebd. 5).

In den indologischen Übersetzungen des Sūryāsūkta wird das Wort *árāti* unterschiedlich wiedergegeben. Mit meiner oben gegebenen Interpretation kann ich an Graßmanns (1877: 483) Formulierung, „alle, die Unheil bringen“, anschließen. Andere IndologInnen sehen in den *árātayaḥ* dagegen „die Bösen, die Feinde“,[1360] dämonische Gestalten, die zumeist als weiblich aufgefasst werden,[1361] oder unpersönliche Konzepte wie die Feindseligkeit.[1362] Die Zugehörigkeit von *árāti* zu *rātí* „Gabe, Opfergabe, Gunst“ (EWA s. v.) wird auch in den Wörterbüchern nicht fokussiert.[1363]

### Strophe 33: Verkündung der im Opfer aufgefundenen Wahrheit

*sumaṅgalī́r iyáṃ vadhū́r*
*imā́ṃ saméta páśyata* |
*sáubhāgyam asyai dattvā́yā́-*
*thā́staṃ ví páretana* || 33 ||

Eine, durch die die Kehle gut gesinnt ist, [ist] diese (hier), die dem Erschlagenen verbunden ist.
Diese (hier) sollt ihr, nachdem ihr zusammengekommen seid, anschauen.

---

1359 Das Wort *rayí* leitet sich wie *rātí* von √*rā*, „geben“ ab (siehe EWA s. v. *RA*[1]). RV 8.71.4 macht den Zusammenhang von *árāti* und *rāyí* explizit: „Nicht werden die Gegengabenlosen den Sterblichen aus dem Reichtum [heraus/fort] anspannen, den du beschützt, [o] Agni“ (*ná tám agne árātayo mártaṃ yuvanta rāyáḥ* | *yáṃ trā́yase dāśvā́ṃsam*).

1360 Siehe Weber (1862: 180), Wilson (1888: 229), Griffith (1892: 272), MacDonell (1922: 83), vgl. Alsdorf (1961: 493).

1361 Siehe Ludwig (1876: 536), Geldner (1951,3: 272), Renou (1956: 87), Elizarenkova/Syrkin (1965: 187), Menski (1984: 246).

1362 Siehe Hillebrandt (1913: 117), O'Flaherty (1981: 270), Elizarenkova (1999: 223), Jamison/Brereton (2014: 1524).

1363 Mayrhofer (EWA s. v. *rātí*) setzt „Feindseligkeit, Mißgunst, Unhold(in)“ als Bedeutung von *árāti* an; ebenso Krisch (Rivelex 1: 472) „Feindseligkeit, Missgunst; feindliches Wesen; Unholdin“.

> Nachdem ihr dieser (hier) gegeben habt, was zu dem gehört, dessen
> Anteil gut ist,
> dann sollt ihr zur Heimat hin auseinander- und fortgehen (A. KP.).

Mit der Strophe 33 des Sūryāsūkta verkündet der Sprecher – wahrscheinlich der Gandharva –, dass die zum Erschlagenen Gehörige die Kehle gut gesinnt macht. Ich komme zu dem Analyseergebnis, dass es dabei um die *anudéyī*-Milch geht; sie ist dem kürzlich erschlagenen Rind verbunden (Str. 29). Viśvāvasu ruft die anderen Priester zusammen, damit sie diese Milch ansehen. Offenbar sollen sie sein Urteil auf diese Weise bestätigen und dieser Milch dann das *sáubhāgya* geben, d. h. den Soma-Teil, den der Gandharva – so meine Deutung des *pāda* 19d – für die Götter zurückbehalten hat. Es wird also das lebenskräftige ‚Blut' der Soma-Pflanze, dem ein Teil der *nyócanī*-Milch zugemischt wurde (*pāda* 5b), zu der unvermischten *anudéyī*-Milch hinzugegeben. Dieses Hinzugießen ist die Zusammenkunft mit der Milch, nach der Soma als *vadhūyú* seit Beginn der Selbstwahl strebt (*pāda* 9a). Die *anudéyī*-Milch repräsentiert meiner Interpretation zufolge die Brautgeber-Patrilinie, Soma dagegen die Brautnehmerseite. Ich komme zu dem Schluss, dass man sich vorstellt, dass diese beiden zusammengeführten Substanzen miteinander um den Vorrang ‚kämpfen'. Zum Schluss fordert Viśvāvasu die anderen Priester auf, zur Heimstätte – wohl des Brautgebers – hin fortzugehen. Ich nehme an, dass diese Priester den Brautgeber über das Ergebnis des ‚Kampfes' in Kenntnis setzen sollen.

In der indologischen Literatur wird die Strophe 33 des Sūryāsūkta – wie die beiden vorhergehenden Strophen – invariabel mit dem Brautzug in Verbindung gebracht. Die meisten IndologInnen ordnen sie der Fahrt zu,[1364] andere der Ankunft am Haus des Bräutigams.[1365] Im Rahmen ersterer Annahme zeigt man sich überzeugt, dass die Worte sich an die „neugierige Menge" oder die „Zuschauer" richten.[1366] Bisweilen wird die Lehrmeinung einiger Gṛhyasūtras zitiert, der zufolge die Strophe 33 zu sprechen ist, wenn der Brautzug eine Siedlung passiert.[1367] Im Rahmen letzterer Annahme soll sich die in Rede stehende Strophe an die „Nachbarn" richten.[1368]

---

1364 Siehe Weber (1862: 188), Graßmann (1877: 482), Zimmer (1879: 313), Winternitz (1908: 94), Geldner (1951,3: 267, 271), Elizarenkova/Syrkin (1965: 177), Jamison/Brereton (2014: 1520).

1365 Siehe Renou (1956: 244), Alsdorf (1961: 493), Menski (1984: 247), Keßler (2009: 221), Oberlies (2012: 289).

1366 Siehe Zimmer (1879: 313), Winternitz (1908: 94), Jamison/Brereton (2014: 1520).

1367 Siehe Geldner (1951,3: 271), Elizarenkova/Syrkin (1965: 177).

1368 Siehe Alsdorf (1961: 493), Menski (1984: 247), Keßler (2009: 221).

### *Pāda* 33a: Finden der unsterblichen Namen

Mit dem *pāda* 33a wird verkündet, dass – so verstehe ich die betreffenden Worte – „diese, dem erschlagenen [Tier] verbundene [*anudéyī*-]Milch“ (*iyáṃ vadhúḥ*)[1369] eine ist, „durch die die Kehle gut gesinnt wird“ (*sumaṅgalíḥ*).[1370] Ich denke, dass diese Deklaration sich auf die Wahrheit gründet, die der Gandharva in Form der unsterblichen Namen im Opfer findet.[1371] Konkret dürfte er – nachdem er mit den *pādas* 32ab die anderen Priester angewiesen hat, den Gatten und das Feuer zu umringen, ihnen aber das „Finden“ untersagt hat – die Wahrheit in dem Feuer suchen, das nun neben dem Soma-Saft auch das Omentum enthält. Der Soma-Saft repräsentiert meiner Interpretation zufolge die Patrilinie des Brautnehmers, das Omentum die Patrilinie des Brautgebers. Wenn sich dem Gandharva der Soma-Saft im Feuer auf die eine oder andere Weise als stärker zeigt, dann dürfte die Darbringung der *anudéyī*-Milch, wie diese meiner Interpretation zufolge am Schluss des Hochzeitsrituals stattfindet (Str. 44), die Kehle gut gesinnt machen. Es ist möglich, dass es dabei um die Kehle des zugehörigen Opfertieres oder aber um Vāyus Kehle geht, in der er – so meine Deutung des *pāda* 5c – den zu Beginn der Hochzeit abgetrunkenen Soma-Saft verwahrt.[1372] Im Schlussteil des Sūryāsūkta wird das Wort *ádurmaṅgalī* verwendet (*pāda* 43c). Auch dies ist meiner

1369 Zur Bedeutung von *vadhú* siehe Fn. 606.

1370 Im Ṛgveda sind die Worte *sumaṅgalá/í* und *ádurmaṅgalī* belegt, nicht jedoch das in späteren Texten gebrauchte Wort *maṅgala*, dessen Etymologie laut Mayrhofer (EWA s. v.) „[o]hne sichere Deutung“ ist. Wenn man die betreffenden Worte nicht wie üblich als *su-maṅgalí* und *á-dur-maṅgalī* analysiert, sondern als Komposita aus *sumná* bzw. **á-durmna* und *gala*, ergibt sich eine durchsichtige Etymologie. Sie bedeuten dann „durch die die Kehle gut bzw. nicht übel gesinnt ist“. Mit dieser Deutung erübrigt sich auch Debrunners Hinweis: „Nur selten ist *ī* bei Bahuvrīhis, deren Hinterglied nicht einen Körperteil bezeichnet“ (AiGr II,2; 379), konkret verweist er auf *sumaṅgalí* und *ádurmaṅgalī*. Ferner ergibt sich mit meiner Analyse des Kompositums *sumaṅ-galá* ein höheres Alter des Wortes *gala*. Es ist wahrscheinlich auch in den Namen *múdgala*/*mudgalā́nī* (RV 10.102) belegt; ich denke, dass es sich bei diesen Namen um ein Wortspiel zu dem in Strophe 11 des Mudgala-Liedes gebrauchten Wort *sumaṅgála* handelt. Bisher gilt *galabhūṣ[a]* in AVP (2.33.5) als ältester Beleg des Wortes *gala* (siehe EWA s. v.). Bezeichnenderweise handelt es sich bei dem betreffenden Lied um ein „Liebeslied“ (Zehnder 1999: 92), in dem es – so scheint mir – durchaus wie in der Strophe 33 des Sūryāsūkta darum gehen kann, dass Soma sich „liebevoll“ mit der Milch vermischt. Mit *galabhūṣā* wären dann die Kühe [*scil.* Milch(en)] bezeichnet, „deren Schmuck der [Soma-verwahrende] Hals ist“.

1371 Zum Auffinden der unsterblichen Namen siehe *pāda* 32a des Sūryāsūkta.

1372 RV 1.43.4 und 2.33.6 sprechen unter Verwendung des Wortes *sumná*, auf das meiner Analyse zufolge das Vorderglied des Kompositums *sumaṅgalí* zurückzuführen ist (siehe oben), von Rudras (~ Vāyus) Wohlgesinnung. RV 9.80.3 bezeichnet den Soma, der sich in Indras Bauch (*kukṣí*) befindet, als *sumaṅgalá*.

Interpretation zufolge ein Attribut der *anudéyī*-Milch. Diese mit Soma versetzte Milch wird anschließend als Opfer ins Feuer gegeben (Str. 44).

Das an Uṣas gerichtete Lied RV 1.113 verwendet *sumaṅgalí* in einem vergleichbaren Kontext.[1373]

RV 1.113.12:
*yāvayáddveṣā ṛtapā́ ṛtejā́ḥ*
*sumnāvárī sūnṛ́tā īráyantī |*
*sumaṅgalír bíbhratī devávītim*
*ihā́dyóṣaḥ śréṣṭhatamā vy ucha ||*

Anfeindungen fernhaltend, die Wahrheit hütend, in der Wahrheit geboren,
mit guter Gesinnung versehen, die Mannhaftigkeiten in Bewegung setzend,
als eine, durch die die Kehle gut gesinnt wird, die Götteraufspürung tragend,
sollst du heute hier als Allerschönste aufleuchten (A. KP.).

Mit dieser Strophe wird Uṣas unter Verweis auf die Wahrheit für ihre gute Gesinnung (*sumná*) gepriesen, indem sie als *sumnāvárī* und *sumaṅgalí* angesprochen wird. Mit der guten Gesinnung soll sie die Mannhaftigkeiten und die Götterverfolgung bewerkstelligen. Die Mannhaftigkeiten werden in der Strophe 18 desselben Liedes mit heldenhaften Söhnen in Verbindung gebracht. Mit dem Tragen der Götteraufspürung dürfte gemeint sein, dass Uṣas – wie Sūryā der Strophe 37 des Sūryāsūkta zufolge – das Feuer trägt.[1374]

In der indologischen Literatur wird der *pāda* 33a des Sūryāsūkta anders übersetzt als in der vorliegenden Arbeit. Das Wort *sumaṅgalí* wird entweder – Sāyaṇa folgend[1375] – mit „schön geschmückt“[1376] oder mit „glückverheißend, von guter Vorbedeutung, mit glücklichen Zeichen“[1377] bzw. vergleichbaren Formulierungen

1373 Jamison/Brereton (2014: 262 f.) zufolge geht in diesem Lied um „unity amid diversity“, um das Verhältnis zwischen der *einen* Uṣas und den vielen Morgenröten.
1374 RV 6.16.41 zufolge soll Agni, der das Gut am besten auffindet, als Gott für die Götteraufspürung getragen werden (*prá devā́ṃ devávītaye bháratā vasuvíttamam*).
1375 Sāyaṇa zufolge ist die Braut *śobhanamaṅgalā*.
1376 Siehe Weber (1862: 189), Graßmann (1877: 483), Winternitz (1908: 94).
1377 Siehe Ludwig (1876: 536), Zimmer (1879: 313), Wilson (1888: 229), Griffith (1892: 272), Winternitz (1892b: 74), Hillebrandt (1913: 117), Geldner (1951,3: 272), Renou (1956: 87), Alsdorf (1961: 493), Elizarenkova/Syrkin (1965: 187), O'Flaherty (1981: 270), Menski (1984: 246; 1991: 57), Elizarenkova (1999: 223), Keßler (2009: 222), Oberlies (2012: 310), Jamison/Brereton (2014: 1524).

wiedergegeben. Menski zeigt sich überzeugt, dass es sich bei den *maṅgala* um körperliche[1378] (Schönheits-)Merkmale der Braut handelt, die – wenn sie fehlen – rituell ergänzt werden können.

> In real life this [*scil.* the bride being a *sumaṅgalī*] may occasionally be wishful thinking, but the custom of putting red marks and other auspicious signs on the bride would presumably render even the plainest bride auspicious (Menski 1984: 247 Fn. 1).[1379]

Die indologischen Übersetzungen von *sumaṅgalī́* setzen die Wortanalyse *su-maṅgalī́* voraus und setzen entsprechend das – in nach-ṛgvedischer Zeit tatsächlich belegte, aber etymologisch unsichere – Wort *maṅgala* voraus. Oben schlage ich mit *suman-galī́* eine alternative Wortdeutung vor, die eine durchsichtige Etymologie ergibt. Das Wort *vadhú́* wird von den zitierten IndologInnen mit „Braut, junge Frau, Frau“ übersetzt. Auch hier mache ich einen neuen Deutungsvorschlag.[1380]

**_Pāda_ 33b: Bestätigung des Opferergebnisses**

Mit dem *pāda* 33b des Sūryāsūkta wird eine Gruppe von Personen aufgefordert, zusammenzukommen (*sám á* √*i*) und „diese“ (*imā́m*) anzuschauen (√*paś*). Ich denke, dass Viśvāvasu mit diesen Worten die anderen Priester aufruft, das Opferergebnis, das er meiner Interpretation zufolge mit dem vorhergehenden *pāda* verkündet hat, zu bestätigen. Konkret sollen die Priester, die *pāda* 32b zufolge bei dem Gatten und dem Feuer sitzen, sich versammeln. Wahrscheinlich sollen sie dann gemeinsam „diese [*anudéyī*-Milch] (hier)“ ansehen,[1381] die Viśvāvasu mit dem vorhergehenden *pāda* für *sumaṅgalī́* erklärt hat.

Das an Mitra und Varuṇa gerichtete Lied RV 5.62 verwendet √*paś* in einem vergleichbaren Kontext.

> RV 5.62.1:
> *ṭténa ṛ́ṭam ápihitaṃ dhruváṃ vāṃ*
> *sū́ryasya yátra vimucántʲy áśvān* |
> *dáśa śatā́ sahá tasthus tád ékaṃ*
> *devā́nāṃ śréṣṭhaṃ vápuṣām apaśyam* ||

1378 Auch Oberlies (2012: 310) schreibt von „körperlichen Merkmalen […], die die frischvermählte Ehefrau an sich trägt“.
1379 Siehe auch Menski (1991: 57).
1380 Siehe Fn. 606.
1381 Zu vergleichen ist das Ansehen von Uṣas (RV 1.113.11 [in der nachfolgenden Strophe wird Uṣas als *sumaṅgalī́* bezeichnet, siehe dazu oben], 7.78.4).

> Kraft des Ṛta wird das Ṛta fest von euch unter Verschluß gehalten,
> (da) wo sie die Pferde der Sonne ausspannen.
> Zehn Hundertschaften stehen (da) beisammen.
> Das eine schönste der Wunder der Götter sah ich (da)
> (Witzel et al. 2013: 312).

Der Sprecher beschreibt mit dieser Strophe, wie er an den Himmelsort gelangt, den Mitra und Varuṇa verschlossenen halten. Dort steht der – Gandharva-gleiche – Sprecher dann zusammen mit zehntausend anderen Personen, bei denen es sich ebenfalls um Priester handeln dürfte, und sieht das schönste Wunder der Götter, das *Eine*, also das Wunder der *einen* Vaterschaft, der Unsterblichkeit schenkenden, unilinearen Abstammung.[1382]

Der *pāda* 33b des Sūryāsūkta lässt kaum übersetzerischen Spielraum. Er wird in der indologischen Literatur aber aufgrund der bestehenden Vorannahmen anders interpretiert als in der vorliegenden Arbeit. Die meisten Forschenden sind der Auffassung, dass dieser *pāda* sich an Angehörige anderer Dörfer richtet, die den passierenden Brautzug bewundern, oder an Nachbarn, die den ankommenden Brautzug begrüßen.[1383] Das Anblicken der Braut sucht Zimmer (1879: 313) durch „Neugier" zu erklären. Menski (1984: 247) meint, dass die zusammengerufenen Menschen „are asked to approve of her [*scil.* the bride]".[1384] Und Jamison/Brereton (2014: 1520) scheinen mit ihrer Deutung, dass „the spectators are allowed to look at the bride", vorauszusetzen, dass die Zuschauer einen Gewinn aus dem Anblicken der Braut erzielen können.[1385]

1382 Jamison/Brereton (2014: 743) interpretieren dieses Lied dagegen als Bitte um Regen. Diese Interpretation kann aber die erste Strophe nicht erklären; diese Strophe „remains mysterious" (ebd.). In dem „Einen" sehen Jamison/Brereton die Sonne. Geldner (1951,2: 70) fokussiert dagegen das Feuer. Er verweist auf RV 4.7.9: „[…] wandelnd deine Flamme – eines der Wunder! (Das andere ist), daß (die Mutter) unbelegt die Leibesfrucht empfängt und du geboren sofort Bote wirst" (ebd. 429).

1383 Zu den Literaturverweisen siehe oben.

1384 Siehe auch Keßler (2009: 221), der zufolge die Braut mit Strophe 33 „der Verwandtschaft des Bräutigams vorgestellt wird".

1385 Gonda (1969: 50) erklärt unter anderem zur entsprechenden Strophe des Atharvaveda-Hochzeitsliedes: „The belief underlying them [*scil.* these words] obviously is that one may safely look at the bride because she is a *sumaṅgalī*, i.e. somebody (something) auspicious […]; as such she does not only bring luck to those who look at her but is also immune from the evil eye".

### *Pāda* 33c: Zugießen des Soma-Saftes zur *anudéyī*-Milch

Mit dem *pāda* 33c des Sūryāsūkta wird eine Personengruppe aufgefordert, „dieser“ (*asyai*) das zu geben (*dattvā́ya*),[1386] was zu etwas gehört, dessen Anteil gut ist, (*sáubhāgya*).[1387] Ich denke, dass Viśvāvasu mit diesen Worten die anderen gandharvischen Priester anweist, den beim ersten Soma-Opfer abgeteilten Soma-Saft in die soeben zur *sumaṅgalī́* erklärte, dem erschlagenen Tier zugehörige Milch (*vadhū́*) zu gießen. Das im Ṛgveda nicht noch einmal belegte Wort *sáubhāgya* dürfte auf den Anteil (*bhāgá*) des Soma-Saftes verweisen, der meiner Interpretation des *pāda* 19c zufolge für die Götter abgeteilt wurde. Die Götter werden nun offenbar von den gandharvischen Priestern repräsentiert. Dem Denominativ *sáubhāgya* liegt das Bahuvrīhi *subhāgá* bzw. *subhága* zugrunde. Letzteres Kompositum wird in den *pādas* 25d und 45b des Sūryāsūkta meiner Interpretation zufolge zur Bezeichnung der *nyócanī*-Milch verwendet. Es gibt preis, dass der Götteranteil des Soma-Saftes, der nun zur *anudeýī*-Milch hinzugegossen wird, originär der *nyócanī*-Milch zugehört. – Zu Vergleichstextstellen siehe *pādas* 19c und 25cd des Sūryāsūkta.

In der indologischen Literatur wird der *pāda* 33c des Sūryāsūkta nahezu invariabel als Aufforderung zur Gratulation verstanden. Der Ausdruck *sáubhāgyam* √*dā* wird entsprechend mit „Segenswunsch geben“, „Glück wünschen“, „Glück geben“ oder vergleichbaren Formulierungen übersetzt.[1388] Dabei fokussieren O’Flaherty (1981: 270) und Menski (1984: 246) die geistig-emotionale Ebene, indem

---

1386 Zum *tvā́ya*-Absolutiv als Charakteristikum des Sprachgebrauchs der Kurus siehe Kap. 2.2.1.

1387 Ich halte es für unwahrscheinlich, dass das im Ṛgveda nur hier belegte Wort *sáubhāgya* bedeutungsgleich mit dem in *pāda* 36a belegten Wort *saubhagatvá* ist. In seiner Bildeweise – denominales *-ya* mit Vṛddhi und Anfangsbetonung (dazu siehe AiGr II,2: 817–824) – entspricht es dem Wort *vā́dhūya*, das im Ṛgveda nur in *pāda* 34d des Sūryāsūkta belegt ist. Ich fasse diese beiden Worte adjektivisch auf, obgleich der Akzent in diesem Fall tendenziell auf der letzten Silbe zu erwarten wäre. Der Ṛgveda bietet jedoch ausreichend Beispiele – etwa *daívya* – für eine Anfangsbetonung auch bei Adjektiven des genannten Typs (siehe AiGr II,2: 823). Ich gehe davon aus, dass *sáubhāgya* und *vā́dhūya* intentional durch ihre Bildeweise miteinander in Zusammenhang gestellt sind. Der Soma-Anteil gleicht als das, „was zu der [*nyócanī*-Milch] gehört, deren Anteil gut ist (*subhágā́* [*pāda* 25d])“ dem erschlagenen Rind als das, „was zu der [*anudéyī*-Milch] gehört, die dem erschlagenen [Rind] verbunden ist (*vadhū́* [*pāda* 9a, 30c, 31a, 33a])“. Auch eine Verbindung zu *gā́rhapatya* und *jāspatyá*, die sich mindestens prinzipiell ebenfalls als Adjektive auffassen ließen, ist möglich (siehe *pāda* 27b, 36d bzw. 23d des Sūryāsūkta).

1388 Siehe Weber (1862: 189), Ludwig (1876: 536), Graßmann (1877: 483), Zimmer (1879: 313), Wilson (1888: 229), Winternitz (1908: 94), Hillebrandt (1913: 117), Geldner (1951,3: 272), Renou (1956: 87), Alsdorf (1961: 493), Elizarenkova/Syrkin (1965: 187), O’Flaherty (1981: 270), Menski (1984: 246), Elizarenkova (1999: 223), Jamison/Brereton (2014: 1520, 1524).

sie konkret von „the good fortune of her husband's love" bzw. „blessings for a happy married life" schreiben. Menski erklärt dazu weitergehend: „Whether presents are given at this point or not is not really important, as the mental attitude and emotional support count here" (ebd. 247). Keßler (2009: 222) fasst *sáubhāgya* dagegen insgesamt materiell als „guten (Erb-)anteil" auf.

***Pāda* 33d: Informieren des Brautgebers**

Mit dem *pāda* 33d wird eine Personengruppe angewiesen, zur Heimat (*ásta*) hin auseinander- und fortzugehen (*ví párā √i*). Ich komme zu dem Schluss, dass der Gandharva mit diesen Worten die anderen Priester auffordert, sich – nicht als Gruppe, sondern mehr oder weniger einzeln – zum Wohnort des Brautgebers zu begeben. Offenbar sollen die Priester dem Brautgeber die Wahrheit mitteilen, die Viśvāvasu mit *pāda* 33a im Opfer aufgefunden hat. Diese Wahrheit ist für den Brautgeber relevant, weil sie besagt, dass Sūryās Nachkommen nicht der Brautgeber-Patrilinie, sondern allein der Brautnehmer-Patrilinie angehören werden. Die Vehemenz, mit der der Gandharva die anderen Priester fortschickt, begründet sich vielleicht darin, dass er den Priesterlohn, von dem die folgende Strophe des Sūryāsūkta meines Erachtens handelt, für sich allein beansprucht. Zumindest gebührt Viśvāvasu seinem Namen zufolge das *gesamte Gut*.

Das Lied RV 10.28 verwendet das Wort *ásta* in einem vergleichbaren Kontext.

> RV 10.28.1:
> *víśvo hᵢy anyó arír ājagā́ma*
> *máméd áha śváśuro nā́ jagāma* |
> *jakṣīyā́d dhānā́ utá sómam papīyāt*
> *sᵤvā̀śitaḥ púnar ástaṃ jagāyāt* ||
>
> Wahrlich jeder andere Sippenherr ist gekommen,
> nur mein Schwiegervater ist nicht gekommen.
> Er hätte geröstete Getreidekörner essen und Soma[1389] trinken können
> [und] gut gespeist wieder heim gehen können (A. KP.).

Ich nehme an, dass dieses Lied thematisiert, wie sich ein junger Hausherr um die Wirksamkeit seines Eides sorgt.[1390] Obige Strophe kommuniziert dann, dass der

1389 Zum gemeinsamen Soma-Trunk siehe *pāda* 46a des Sūryāsūkta.

1390 In der indologischen Literatur interpretiert man dieses Lied dagegen von der Anukramaṇī ausgehend, d. h. es wird angenommen, dass Indras Schwiegertochter als Sprecherin obiger Strophe zu denken ist; sie sorge sich um Indras Abwesenheit vom Opfer (siehe Geldner 1951,3: 169, Jamison/Brereton 2014: 1417). Das Thema des Liedes bestimmen Jamison/Brereton (2014: 1417) dann – anschlussfähig – als

Schwiegervater, d. h. der Brautgeber, den Brautzug nicht zum Haus des Gatten begleitet hat. Er scheint in seiner Heimat zurückzubleiben, weil ihn im Haus seines Schwiegersohnes nichts Gutes erwartet hätte. Er hätte, wie obige Strophe erklärt, ein Mahl aus gerösteten Getreidekörnern bekommen.[1391] RV 3.35.7 lässt sich entnehmen, dass es mit diesem Mahl wohl nichts Gutes auf sich hat. Diese Strophe besagt, dass für Indra Soma gepresst wurde und für seine beiden Pferde „geröstete Getreidekörner zum Essen bereitet sind" (*kṛtā́ dhānā́ áttave*). Es scheint dabei um die weiter oben ausführlich diskutierte Vorstellung zu gehen, der zufolge der andere, die maternale Patrilinie repräsentierende Zwilling nicht von der süßen, die Unsterblichkeit bedeutenden Feige isst.[1392]

In der indologischen Literatur wird invariabel vorausgesetzt, dass die mit *pāda* 33d angesprochenen Personen zu ihrem jeweils eigenen Heim zurückgehen sollen. Mehrere IndologInnen machen dies explizit, indem sie *ví páretana* mit „zurückkehren" wiedergeben, „wieder" in ihre Übersetzung einfügen und/oder das entsprechende Personalpronomen zu *astám* ergänzen.[1393] Auch Menski (1984: 247) zeigt sich dieser Auffassung, obwohl er – meiner Analyse nach zutreffend – vermerkt, dass „vs. 33d appears almost harsh".[1394] Es darf jedoch als unwahrscheinlich gelten, dass *sáubhāgya*-gebende Zuschauer oder Gäste in der dezidiert gastfreundlichen, vedischen Gesellschaft mit der Vehemenz des *pāda* 33d – oder überhaupt – zum Fortgehen aufgefordert werden sollten.

### Strophe 34: Verantwortungsübernahme des Priesters

*tṛṣṭám etát káṭukam etád*
*apāṣṭhávad viṣávan náitád áttave* |
*sūr̥yā́ṃ yó brahmā́ vidyā́t*
*sá íd vā́dhūyam arhati* || 34 ||

Durstig [ist] dies, beißend [ist] dies,
mit Widerhaken versehen, mit Gift versehen; nicht [ist] dies zum Essen [geeignet].

---

„successful and unsuccessful sacrifices"; „the human participants in the dialogue seem to express anxiety about failing".

1391 Dieser Strophe entnehme ich in Bezug auf Str. 35 des Sūryāsūkta, dass die gerösteten Getreidekörner das ausgeblutete Fleisch des Opfertieres ersetzen.

1392 Siehe *pādas* 3d und 4d des Sūryāsūkta sowie die dort zitierten Textstellen.

1393 Siehe Ludwig (1876: 536), Graßmann (1877: 483), Wilson (1888: 229), Griffith (1892: 272), Winternitz (1892b: 74; 1908: 94), Hillebrandt (1913: 117), O'Flaherty (1981: 270), Menski (1984: 246), Keßler (2009: 222).

1394 Vgl. Jamison/Brereton (2014: 1520), denen zufolge „the spectators are […] ordered home".

> Der Priester, der Sūryā erkannt haben mag,
> nur der verdient das, was zu der gehört, die dem Erschlagenen
> verbunden ist (A. KP.).

Die Strophe 34 des Sūryāsūkta ist wahrscheinlich als Rede des Feuers Agni konzipiert. Ich komme zu dem Ergebnis, dass Agni mit ihr das – ausgeblutete – Fleisch des getöteten, zweiten Rindes als durstig, giftig und unverzehrbar beschreibt. Dann verkündet er, dass nur derjenige Priester, der Sūryā erkannt hat, das *vā́dhūya* verdient. Mit dem Priester dürfte er Viśvāvasu meinen, denn der Gandharva hat meiner Interpretation des *pāda* 33a zufolge Sūryā im Opfer erkannt. Diese Leistung berechtigt oder verpflichtet ihn zum Händeln des *vā́dhūya*, d. h. dessen, was zu der Milch gehört, die dem erschlagenen Rind verbunden ist (*vadhú*); konkret dürften das Fleisch und das Blut des erschlagenen Rindes gemeint sein. Ich denke, dass der Gandharva durch Händeln des Blutes als lebenskräftiger Flüssigkeit die Verantwortung für die Wahrheit seiner Erkenntnis übernimmt. Wahrscheinlich würde man Viśvāvasu später entsprechend auch zur Verantwortung ziehen, sollte sich die verkündete Zugehörigkeit der von Sūryā geborenen Nachkommen zur Patrilinie ihres Gatten nicht bewahrheiten, indem die Nachkommen später doch Merkmale des Brautgebers entwickeln.

In der indologischen Literatur wird die Strophe 34 zumeist grundsätzlich anders interpretiert als in der vorliegenden Arbeit. Die meisten WissenschaftlerInnen beziehen sie – im Prinzip Sāyaṇa folgend[1395] – auf das Fortgeben des blutbefleckten Brautgewands.[1396] Dieses Fortgeben soll sich in einem „Jungfrauenbluttabu“ begründen, das ich bereits bezüglich des *pāda* 28b besprochen habe. Menski äußert sich ausführlich:

> [T]he husband who wishes to avoid the immediate destruction of his person, and who seeks a long life in the company of his wife instead, must give the blood-stained cloth of the first night (*śāmulyam*) to a brahmin priest who knows about the magic of Sūryā. The evident expectation is that the priest will purify the dangerous cloth and/or make the magical defilement and danger disappear (Menski 1991: 58).

1395 Sāyaṇa zufolge geht es um *vadhūvastraparityāga*.

1396 Siehe Haas (1862: 274), Weber (1862: 189), Graßmann (1877: 483), Wilson (1888: 229), Griffith (1892: 272), Oldenberg (1912: 286), Hillebrandt (1913: 117), MacDonell (1922: 83), Geldner (1951,3: 267, 272), Renou (1956: 87, 244, 245 Fn. 40), Elizarenkova/Syrkin (1965: 175, 187), O'Flaherty (1981: 270, 274 Fn. 32), Menski (1984: 248, 1991: 57 f.), Slaje (1997: 211), Elizarenkova (1999: 223, 485).

Alsdorf (1961: 497) wendet sich – nach Ergebnis meiner Analyse zu Recht – gegen den Bezug der Strophe 34 auf das Brautgewand. Er stellt fest, dass man „dem vedischen Dichter schon ein beachtliches Maß von Unsinn zutrauen [muss], um sich mit einer solchen Beschreibung eines Brauthemdes abzufinden". Alsdorfs – auf den Atharvaveda zurückgreifender – Analyse zufolge geht es vielmehr darum, „daß dem amtierenden Brahmanen als Trauungshonorar eine Kuh zusteht". An diese Analyse knüpfe ich mit der vorliegenden Arbeit an. Auch andere IndologInnen greifen Alsdorfs Vorschlag auf, behalten aber entweder den traditionellen Bezug auf ein Kleidungsstück und/oder den traditionellen Bezug auf die Defloration bei.[1397]

### *Pādas* 34ab: Ausbluten des Rindes

Mit den *pādas* 34ab bezeichnet der Sprecher – Agni – etwas als durstig (*tṛṣṭá*), beißend (*káṭuka*),[1398] mit etwas Abstehendem versehen (*apāṣṭhávant*)[1399] und mit Gift versehen (*viṣávant*). Dieses Objekt erklärt er für nicht essbar (√*ad*). Ich denke, dass es um das ausgeblutete Fleisch des Rindes geht, das meiner Interpretation zufolge die Patrilinie des Brautgebers repräsentiert. Das Ausbluten des Tieres wird dabei implizit der Soma-Pressung gleichgestellt, denn der Soma-Saft, von dem die Strophen 3–5 des Sūryāsūkta handeln, wird mit ähnlichen Begriffen beschrieben. Der ungeseihte Saft wurde nicht konsumiert, weil er mit den Pflanzenfasern (*śárya*) noch einen sterblichen Anteil enthält. Und selbst der geseihte Saft ist nicht unmittelbar genießbar. Zunächst musste der erste Teil, der als giftig gilt, abgetrunken werden.

Das an Agni gerichtete Lied RV 10.87 verwendet das Wort *tṛṣṭá* in einem vergleichbaren Kontext.[1400]

> RV 10.87.13:
> *yád agne adyá mithunā́ śápāto*
> *yád vācás tṛṣṭáṃ janáyanta rebhā́ḥ* |
> *manyór mánasaḥ śaravyā́ jā́yate yā́*
> *táyā vidhya hṛ́daye yātudhā́nān* ||

1397 Siehe von Simson (1986: 211), Falk (1993: 88. 93), Jamison/Brereton (2014: 1521), vgl. Oberlies (2012: 292), der – vielleicht mit Bezug auf die Strophen 34–35 – schreibt: „Dort [*scil.* im neuen Zuhause] angekommen wurde der Bräutigam wiederum mit einem Argha verehrt, bei dem abermals eine Kuh zur Bewirtung der Gäste geschlachtet wurde".

1398 Das Wort *káṭuka* wird im Ṛgveda nicht noch einmal verwandt und ist etymologisch „[n]icht befriedigend erklärt" (EWA s. v.).

1399 Das Wort *apāṣṭhá* ist im Ṛgveda nicht noch einmal belegt. Aber Graßmann (GRA s. v.) und Mayrhofer (EWA s. v.) weisen darauf hin, dass *áyopāṣṭi* vergleichbar ist (RV 10.99.8).

1400 Es geht in diesem Lied um Agni als „Rakṣas-Töter" und insbesondere um „his violent pursuit of 'sorcerers' (*yātudhā́na*)" (Jamison/Brereton 2014: 1529).

> Wenn, [o] Agni, heute ein Paar flucht [/schwört],
> wenn die Sänger das Durstige der Rede erzeugen,
> [dann] sollst du mit dem Pfeilregen, der aus dem Zorn des inneren
> Sinns geboren wird,
> ins Herz der Zauberer treffen (A. KP.).

Ich denke, dass es in dieser Strophe um eine Selbstverfluchung geht, d. h. einen Eid, den ein (Braut-)Paar ablegt.[1401] Aus der „Rede", d. h. den Schwurworten, erzeugen die – gandharvischen – Sänger etwas Durstiges (*tṛṣṭá*). Damit dürfte auf Ebene des Rituals – wie im Sūryāsūkta – das ausgeblutete Fleisch eines Opfertieres gemeint sein. Auch der „Pfeilregen" (*śaravyà*), von dem obige Strophe spricht, dürfte auf dieses Fleisch zu beziehen sein.[1402] Mit diesen Pfeilen soll Agni[1403] die Zauberer ins Herz treffen,[1404] d. h. er soll den giftigen Anteil des Eides auf dessen Urheber zurückwerfen.[1405] Im Kontext von Hochzeit scheinen die Erbmerkmale des Brautgebers, die sich wie ein Fluch auf die von der Braut geborene Nachkommenschaft legen können, als giftiger Anteil konzeptualisiert zu werden.

In der indologischen Literatur wird unter den in *pādas* 34ab des Sūryāsūkta gebrauchten Begriffen nur *tṛṣṭá* unterschiedlich übersetzt.[1406] Dieses Wort wird mit „scharf",[1407] „brennend",[1408] „rau"[1409] bzw. vergleichbaren Begriffen wiedergegeben. Mayrhofer (EWA s. v.) übernimmt diese Bedeutungen mit Vorbehalt und führt sie auf „*ausgetrocknet" zurück, denn die Ableitung von √*tṛṣ*, „dürsten, lechzen",

1401 Dagegen nehmen Geldner (1951,3: 279) und Jamison/Brereton (2014: 1531) an, dass es um „ein (streitendes) Paar" bzw. „two opponents" geht, die sich gegenseitig mit Flüchen belegen.

1402 Diese Beschreibung gemahnt an die Fasern (*śárya*) der Soma-Pflanze, die meiner Interpretation zufolge strukturell dem blutlosen Fleisch des Opfertieres entsprechen (siehe *pāda* 3d des Sūryāsūkta).

1403 RV 3.9.3 verkündet, dass Agni über das Durstige (*tṛṣṭá*) hinausgewachsen ist und nun wohlgesinnt sei (*sumánas*). Ich denke, dass es auch hier um ein Tieropfer geht. Dieses Opfer macht das durch Reibung (√*manth*) gegründete (Hochzeits)Feuer freundlich, d. h. der giftige Anteil des Brautgebers wird verbrannt.

1404 Vgl. *hṛdayāvídh* in RV 1.24.8 (besprochen als Vergleichstextstelle zu *pāda* 29c des Sūryāsūkta).

1405 RV 10.87.15ab zufolge sollen die „durstigen Flüche" (*śapáthā … tṛṣṭáḥ*) auf den Unrechten zurückfallen.

1406 Das Wort *apāṣṭhávat* übersetzt nur Wilson (1888: 229) abweichend mit „it is like stale Soma".

1407 Siehe Haas (1862: 274), Griffith (1892: 272), Renou (1956: 87 [anders 1967: 146]), von Simson (1986: 211).

1408 Siehe Weber (1862: 189), Wilson (1888: 229), Geldner (1951,3: 272), O'Flaherty (1981: 270), Menski (1984: 248).

1409 Siehe Ludwig (1876: 536), Graßmann (1877: 483), Hillebrandt (1913: 117), Elizarenkova/Syrkin (1965: 187), Elizarenkova (1999: 223), Jamison/Brereton (2014: 1524).

kann als sicher gelten. Alsdorf (1961: 496) übersetzt „das seltene und ungewöhnliche *tṛṣṭá*“ nicht, verweist aber gewinnbringend auf das Atharvaveda-Lied über die Brahmanen-Kuh: „Grausam (oder: blutig) ist ihre Schlachtung, *tṛṣṭá* ist ihr Fleisch, wenn man es ißt“ (Übers. ebd., AVŚ 5.19.5). Er hat entsprechend keine Schwierigkeiten mit den restlichen Worten der *pādas* 34ab des Sūryāsūkta. Allerdings interpretiert er die sich ergebende Aussage als raffinierten Kunstgriff des Brahmanen. Die Warnungen sollen „dazu bestimmt [sein], dem Brahmanen das ihm Zustehende zu sichern“. Diese Interpretation mag aus funktionalistischer Perspektive zutreffen, der Logik des Rituals wird sie jedoch nicht gerecht. Wie Alsdorf beziehen auch Jamison/Brereton (2014: 1521) die *pādas* 34ab auf das Töten einer Kuh, nehmen allerdings zum einen an, dass diese Kuh für das Hochzeitsfest getötet wird, was nicht gut mit dem ausgesprochenen Speiseverbot zusammengeht, und zeigen sich zum anderen überzeugt, dass diese Tötung „in a sense is a public representation of the private violation of deflowering“. Die IndologInnen, die die *pādas* 34ab auf ein Kleidungsstück beziehen, suchen diesen Bezug durch Verweis auf die angenommene Verunreinigung des Brautgewands,[1410] durch den Vergleich mit dem Nessos-Hemd der griechischen Tradition[1411] oder durch die Deutung als Aggressivität symbolisierendes Zobel-Fell[1412] zu erklären. Die Bezeichnung als „gifthaltig“ soll darauf verweisen, dass das Gewand „gerade so gefährlich [ist], wie wenn man vergiftete Speise ißt“ (Geldner 1951,3: 272). Das Speiseverbot *náitád áttave* wird entsprechend – Sāyaṇa folgend – als Nutzungsverbot gedeutet.[1413]

***Pāda* 34c: Erkennen Sūryās**

Mit dem *pāda* 34c des Sūryāsūkta nennt der Sprecher – Agni – einen Priester, der Sūryā erkannt haben mag (*vidyā́t*). Ich denke, dass mit Sūryās Erkennen (√*vid*²) das Auffinden (√*vid*¹) der unsterblichen Namen im Opfer gemeint ist.[1414] Der betreffende Priester ist meiner Interpretation zufolge Viśvāvasu; er hat den anderen Priestern das Auffinden ausdrücklich untersagt (*pāda* 32a) und dann entsprechend selbst den *sumaṅgalī́*-Status der *anudéyī*-Milch verkündet, der wohl auf den unsterblichen Namen basiert (*pāda* 33a). Der in *pāda* 34c verwendete Perfekt Optativ *vidyā́t* bringt nun zum Ausdruck, dass erst die Zukunft zeigen wird, ob die Erkenntnis des Gandharva wirklich der Wahrheit entspricht, ob es sich also überhaupt um „Wissen“ handelt. Letzte Sicherheit wird erst eintreten,

1410 Explizit siehe Renou (1956: 244), Menski (1984: 248).
1411 Siehe von Simson (1986: 213).
1412 Siehe Falk (1993: 93).
1413 Siehe Weber (1862: 189), Griffith (1892: 272).
1414 Zum Zusammenhang von √*vid*¹ und √*vid*², und der ingressiven Bedeutung von √*vid*² siehe *pāda* 3c des Sūryāsūkta.

wenn die von Sūryā geborenen Nachkommen aufgewachsen sind und ihre Gestalt nicht der von Sūryās Vater, sondern der ihres Gatten entspricht.

Sūryās Erkennen gleicht dem Erkennen Somas, von dem der *pāda* 3c des Sūryāsūkta mit sehr ähnlichen Worten erzählt:

> 3c: *sómaṃ yám brahmáṇo vidúḥ*
> Den Soma, den die Priester erkannt haben, …
>
> 34c: *sūr̥yáṃ yó brahmá vidyát*
> Nur der Priester, der Sūryā erkannt haben mag, …

Meiner Interpretation des *pāda* 3c zufolge nehmen die Priester den Saft, der aus der zerschmetterten Soma-Pflanze herausfließt, in den Blick. In diesem Saft scheinen sie den wahren Erzeuger von Sūryās Nachkommen sehen zu können. – Zu Vergleichsstellen außerhalb des Sūryāsūkta siehe *pāda* 32a.

In der indologischen Literatur wird der *pāda* 34c des Sūryāsūkta anders übersetzt und interpretiert als in der vorliegenden Arbeit. Den Perfekt Optativ *vidyát* geben die meisten Forschenden wie einen Präsens Indikativ wieder,[1415] Jamison/Brereton (2014: 1524) mit „The brahmin who would know Sūryā“ wie einen Präsens Optativ. Letztere Übersetzung ist im Prinzip zutreffend, weil das Perfekt von √*vid*² als präsentisches Perfekt in der Bedeutung „wissen“ gebraucht werden kann. Aber meinem Analyseergebnis zufolge lässt sich die Sanskrit-Formulierung präziser wiedergeben, wenn man √*vid*² ingressiv deutet. Es handelt sich bei *vidyát* dann um genau den Potentialis der Vergangenheit, der Kümmel (2000: 90) zufolge bei Perfekt Optativ zu erwarten ist.[1416] Mit der terminativen Deutung von √*vid*² hängt zusammen, dass beinahe alle IndologInnen annehmen (müssen), dass mit *sūryáṃ* nicht schlicht Sūryā selbst, sondern „die Ceremonie bei ihrer Vermählung“,[1417] das Sūryā-Lied,[1418] „la parole sacrée“,[1419] der Sūryā-Mythos[1420] oder „the

1415 Siehe Haas (1862: 274), Weber (1862: 189), Ludwig (1876: 536), Graßmann (1877: 483), Wilson (1888: 229), Griffith (1892: 272), Winternitz (1892b: 100), Hillebrandt (1913: 117), Geldner (1951,3: 272), Renou (1956: 87), Elizarenkova/Syrkin (1965: 187), O'Flaherty (1981: 270), Menski (1984: 248), Elizarenkova (1999: 223).

1416 Kümmel (2000: 495) schließt eine ingressive Bedeutung von √*vid*² jedoch explizit aus.

1417 Siehe Haas (1862: 274). Menski (1984: 248 f.) wendet sich gegen diese Interpretation. Er meint, es sei „nowhere clearly said that we have a priest present to solemnise the marriage“.

1418 Siehe Weber (1862: 189), Ludwig (1883: 399), Graßmann (1877: 483), Griffith (1892: 272), Winternitz (1892b: 100), Geldner (1951,3: 272), Renou (1956: 87), Elizarenkova/Syrkin (1965: 188 Fn. 15), O'Flaherty (1981: 270), Elizarenkova (1999: 223). Bereits Winternitz (1892b: 100 Fn. 2) äußert Zweifel an dieser Interpretation.

1419 Siehe Bergaigne (1883: 492).

1420 Siehe Menski (1984: 248).

nature of marriage, including its negative qualities“[1421] gemeint ist. Krick (1982: 80 Fn. 207) bezieht sich zwar in erster Linie auf die Gṛhyasūtras und setzt den Bezug auf die Defloration voraus, wenn sie von dem Hochzeitsritual schreibt, „wo das blutbefleckte Brautgewand am Morgen einem wissenden Brahmanen übergeben wird: Er weiß das Geheimnis der Defloration und erkennt im Blut die Manifestationen der Sonnentochter Sūryā“. Aber Krick nimmt zumindest auch ein Moment der Erkenntnis an und daran kann ich mit der oben gegebenen Deutung anschließen.

***Pāda* 34d: Beseitigung des Blutes**

Mit dem *pāda* 34d des Sūryāsūkta verkündet Agni, dass der im vorhergehenden *pāda* genannte Priester das verdient (√*arh*), „was zu der [Milch] gehört, die dem erschlagenen [Rind] verbunden ist“ (*vā́dhūya*).[1422] Ich komme zu dem Schluss, dass damit gemeint ist, dass Viśvāvasu das getötete Tier verdient, d. h. das Blut und das Fleisch dieses Tieres händeln muss. Möglicherweise muss der Gandharva einen Teil des Blutes auf die gleiche Weise verwahren, auf die Vāyu zu Beginn der Hochzeit den ersten Teil des Soma-Saftes vorab getrunken hat.[1423] Vielleicht wird das Blut aber auch insgesamt fortgegossen. Als lebenskräftige Flüssigkeit des zweiten Opfertieres dürfte es die Unsterblichkeit der Patrilinie des Brautgebers bedeuten. Das Blut enthält daher die ‚giftige‘ Möglichkeit, dass Sūryās Nachkommen doch nicht von ihrem Gatten, sondern vom Brautgeber abstammen,[1424] dass also das Erkannte nicht der Wahrheit entspricht. Indem Viśvāvasu das Blut händelt, scheint er die Wahrheit seiner Erkenntnis zu garantieren. Mit dieser Verantwortungsübernahme scheint Viśvāvasu sich das Fleisch des getöteten zweiten Rindes zu ‚verdienen‘. Das *vā́dhūya* lässt sich nur bedingt als Lohn konzeptualisieren, denn innerhalb der Logik des Rituals leistet der Gandharva dem Opferherrn einen Dienst, indem er ihm die Last des Fleisches abnimmt. Zudem nehme ich an, dass Viśvāvasu sich wird verantworten müssen, falls die von Sūryā geborenen Nachkommen später doch dem Brautgeber ähneln sollten.

Das Lied RV 10.17 verwendet das Wort *arghá* in einem vergleichbaren Kontext.

---

1421 Siehe Jamison/Brereton (2014: 1521), dazu erklärt Jamison (2024: *ad loc.*): „the cosmic significance of the goddess Sūryā and her mythical relation to marriage“.

1422 Ich fasse *vā́dhūya* – ebenso wie *sáubhāgya* – adjektivisch auf (siehe Fn. 1387). Zur Bedeutung des Bezugsnomens *vadhū́* siehe Fn. 606.

1423 Zum Vorabtrinken des Soma-Saftes siehe Str. 5 des Sūryāsūkta. Mehrere Lieder des Ṛgveda sprechen davon, dass Indra und/oder Vāyu den Soma-Ersttrunk „verdienen“ (√*arh*) (siehe RV 1.134.6, 2.14.2, 4.47.2, 5.51.6).

1424 Sollten die Nachkommen später tatsächlich dem Brautgeber ähneln, so muss wahrscheinlich der verantwortliche Priester diese Nachkommen übernehmen (siehe RV 10.109).

RV 10.17.9:
*sárasvatīṃ yắm pitáro hávante*
*dakṣiṇắ yajñám abhinákṣamāṇāḥ |*
*sahasr$_a$ā$_a$rghám iḷó átra bhāgáṃ*
*rāyás póṣaṃ yájamāneṣu dhehi ||*

Sarasvatī, die die Väter anrufen,
von rechts zum Opfer antretend,
gib du dabei den tausendwertigen Teil der Opferspende,
(gib) den Opfernden Zunahme des Reichtums! (Geldner 1951,3: 151).

Dieses Lied handelt offenbar von Saraṇyūs Brautzug (ebd. 1).[1425] Es geht dabei wahrscheinlich – wie im Sūryāsūkta – um die Herstellung unilinearer Deszendenz. Mit obiger Strophe fordert der Priester Sarasvatī auf, ihm den Teil des Opfers zu geben, „der den Verdienst von tausend [Kühen] bedeutet". Damit dürfte gemeint sein, dass dem Priester tausend Kühe dafür zustehen, dass er den im Sūryāsūkta als *vắdhūya* bezeichneten Teil des Opfers händelt.[1426] In späteren Texten wird dieses Pfand als Dakṣiṇā bezeichnet.[1427]

In der indologischen Literatur wird der *pāda* 34d des Sūryāsūkta zum Teil anders übersetzt und interpretiert als in der vorliegenden Arbeit. Die meisten WissenschaftlerInnen geben das Wort *vắdhūya* – Sāyaṇa folgend – mit „Brauthemd" oder vergleichbaren Begriffen wieder.[1428] Aber Alsdorf (1961: 496 f.) schlägt vorsichtig vor, dass wir „vielleicht […] von dem Brauthemd überhaupt absehen [dürfen]", und fragt dann: „Ist die Vermutung zu kühn, daß es [*scil.* das *vắdhūya*] das Trauungshonorar des amtierenden Priesters bezeichnet, das in einer Kuh besteht?" Falk (1993: 91–93) und Jamison/Brereton (2014: 1521) greifen diesen Ansatz auf.[1429] Beide nehmen eine Kuhtötung und auch die Entlohnung des Priesters an, analysieren *vắdhūya* jedoch grundsätzlich anders. Falk (1993: 88)

1425 Zu diesem Lied siehe *pādas* 26a und 26b des Sūryāsūkta.
1426 Geldner (1951,3: 151) paraphrasiert den Sinn des *pāda* 9c mit: „Vergilt die Spende tausendmal". Jamison/Brereton (2014: 1397) verstehen die Strophe dagegen als „an early foreshadowing of the later ritual offering of water to the dead".
1427 Möglicherweise schließt diese Bezeichnung an die Nennung des Wortes *dakṣiṇắ* in obiger Strophe an.
1428 Siehe Haas (1862: 274), Weber (1862: 189), Graßmann (1877: 483), Wilson (1888: 229), Griffith (1892: 272), Hillebrandt (1913: 117), Geldner (1951,3: 272), Renou (1956: 87), Elizarenkova/Syrkin (1965: 187), O'Flaherty (1981: 270), Menski (1984: 248), Elizarenkova (1999: 223), vgl. von Simson (1986: 212) „Gewand".
1429 Auch von Simson (1986: 212) schließt an Alsdorf an mit seinem Verweis, dass Uṣas – um die es hier nach seiner Ansicht geht – „ja generell die gabenvermittelnde Göttin ist, [die] geradezu mit der Dakṣiṇā identifiziert wird".

meint, dass es sich um „ein Sekundärnomen [handelt], gebildet aus *vadhūyú*, ‘Bräutigam’“; es soll ein „Kleid [bezeichnen], das ‘zum Bräutigam gehört’“.[1430] Auch Jamison/Brereton (2014: 1524) scheinen diese Wortanalyse in Betracht zu ziehen, wenn sie *vā́dhūya* mit „this thing associated with the bride(groom)“ übersetzen. Mit meiner oben gegebenen Deutung bleibe ich dagegen bei Debrunners (AiGr II,2: 820) Analyse, der zufolge *vā́dhūya* sich aus vriddhiertem *vadhū́* und dem Nominalsuffix *-ya* zusammensetzt.

### Strophe 35: Vorbereitung des Opfers

*āśásanaṃ viśásanam*
*átho adhivikártanam* |
*sūryā́yāḥ paśya rūpā́ṇi*
*tā́ni brahmā́ tú śundhati* || 35 ||

Das Aufschlitzen, das Zerschlitzen,
und das Zerschneiden.
Sieh Sūryās Gestalten.
Die aber reinigt der Priester (A. KP.).

Mit der Strophe 35 des Sūryāsūkta wird – wahrscheinlich von Agni – verkündet, dass das Zerlegen vor sich geht. Naheliegenderweise wird das über dem Feuer gegarte Rind zerlegt. Das Fleisch dürfte an die Priester gehen und im Ritual durch geröstete Körner ersetzt werden, die man später als Opfer ins Feuer darbringt. Dann fordert Agni wohl den Zerleger auf, Sūryās Gestalten anzusehen. Auf realweltlicher Ebene dürfte damit jegliches Blut gemeint sein, das noch am Opferposten, dem Beil etc. klebt. Auf symbolischer Ebene geht es um die verbleibende, mögliche Ähnlichkeit der von Sūryā geborenen Nachkommen mit dem Brautgeber. Der Gandharva reinigt diese Gestalten, d. h. er besprengt die Personen, die Requisiten und das Areal mit Wasser – möglicherweise mit dem Wasser, bei dem die Bräutigame bei Sūryās Selbstwahl ihren Eid geschworen haben. Auf diese Weise soll die letzte Möglichkeit einer Ähnlichkeit der Nachkommen mit dem Brautgeber gebannt werden.

In der indologischen Literatur wird die Strophe 35 – zusammen mit der Strophe 34 – zumeist auf das Reinigen des blutbefleckten Brautgewands bezogen.[1431] Diese Deutung veranlasst Haas (1862: 273) dazu, dass er in der „angeredeten

1430 Vgl. Alsdorf (1961: 497) zu AVŚ 14.2.41.
1431 Zu den Literaturverweisen siehe oben zu Strophe 34 des Sūryāsūkta.

Sūryā nicht die Sonne,[1432] sondern die Braut der Menschen verstehen [will]". Er begründet diese Annahme mit einer Frage:

> Wie wollten wir z. B. auch ohne diese Deutung v. 35 erklären, wenn wir nicht ganz aus dem Zusammenhang fallen, und nicht obenein den Dichter einer jedenfalls sehr respektwidrigen Art, von der Sonnengöttin zu reden, beschuldigen wollen? (Haas 1862: 273).

Dass es sich bei der Sūryā des zweiten Liedteils um eine menschliche Braut handelt, ist zur indologischen *communis opinio* geworden.[1433]

### *Pādas* 35ab: Zerlegen des gegarten Rindes

Mit den *pādas* 35ab nennt Agni das Aufschlitzen (*āśásana*), Zerschlitzen (*viśásana*) und Zerschneiden (*adhivikártana*). Ich denke, es geht dabei um das Zerlegen des über dem Feuer gegarten Rindes. Das hochzeitliche Tieropfer dürfte mindestens in der Grundstruktur dem gleichen Handlungsablauf folgen wie andere Tieropfer (siehe unten), d. h. das ausgeblutete Rind wird ausgenommen, auf einen Spieß gesteckt und über dem Feuer gegart; danach wird es zerlegt. Wahrscheinlich gehen die Fleischstücke *realiter* an die Priester und werden später von diesen verzehrt.[1434] Bei der Hochzeit dürften anstelle der Fleischstücke geröstete Getreidekörner (*dhānā́*) ins Feuer dargebracht werden.[1435]

Das an das Opferpferd gerichtete Lied RV 1.162 kommuniziert detailreich den rituellen Handlungsablauf des Pferdeopfers.[1436] Das Pferd wird getötet und dann vom „Beruhiger" (*śamitṛ́*)[1437] soweit vorbereitet, d. h. gehäutet und ausgenommen, dass man es auf einen Spieß stecken und über dem Feuer garen kann (ebd. 9–11).[1438]

---

1432 Haas versteht Sūryā als weibliche Verkörperung der Sonne (siehe Kap. 1.1 Abs. b).

1433 Zu den Literaturverweisen siehe Kap. 1.1 Abs. c). Bezüglich der Strophe 35 machen folgende IndologInnen diese Interpretation explizit: Weber (1862: 190), Bergaigne (1883: 486), Geldner (1951,3: 272), O'Flaherty (1981: 274 Fn. 34).

1434 Die Priester erhalten wie im klassischen Ritual den genießbaren Teil des Tieres (siehe dazu Oberlies 2012: 279).

1435 RV 10.28.1 könnte der Schwiegervater – bei der Hochzeit – geröstete Getreidekörner (*dhānā́*) und Soma konsumieren. Diese Strophe bespreche ich als Vergleichstextstelle zu *pāda* 33d des Sūryāsūkta.

1436 Vgl. Oberlies (2012: 278 f.), Jamison/Brereton (2014: 343 f.). Das nachfolgende Lied RV 1.163 handelt ebenfalls vom Pferdeopfer und weist unter anderem durch Nennung des Gandharva (ebd. 2) und des Anteils der Mädchen (ebd. 8) auf einen hochzeitlichen Kontext.

1437 Im *pāda* 29a des Sūryāsūkta wurde das zweite Rind als „das zum Ruhigmachen eingesetzt werden will" (*śāmulyà*) bezeichnet.

1438 Im Ṛgveda scheint *śamitṛ́* nicht notwendigerweise derjenige zu sein, der das Tier tötet. Seine Aufgabe dürfte darin bestehen, das Tier essbar zu machen, d. h. im

Wenn das Fleisch gar ist, wird das Tier zerlegt (*ví √śas*), d. h. seine Körperglieder werden mit einem Hackbeil[1439] „Gelenk für Gelenk“ getrennt, ohne dass es dabei verletzt wird (ebd. 18–20).[1440] Die Strophe 19 nennt den „Zerleger“ (*viśastṛ́*).

> RV 1.162.19:
> *ékas tváṣṭur áśᵤvasyā viśastā́*
> *dᵤvā́ yantā́rā bhavatas tátha ṛ̥túḥ |*
> *yā́ te gā́trāṇām ṛtuthā́ kṛṇómi*
> *tā́-tā píṇḍānām prá juhomi̯ agnaú ||*
>
> Einer [ist] des Tvaṣṭṛ Pferdes Zerleger.
> Zwei Lenker gibt es. So [wird] die richtige Zeit [gewährleistet].
> Welche von deinen Gliedern ich der richtigen Zeit entsprechend (bereit) mache,
> die jeweils entsprechenden von den Klößen opfere ich ins Feuer (A. KP.).

Diese Strophe betont, dass es nur einen Zerleger gibt, aber zwei Personen, die als „Halter/Lenker“ fungieren. Die Aufgabe des einen Lenkers scheint darin zu bestehen, Fleischstück um Fleischstück vom Zerleger in Empfang zu nehmen. Der andere Lenker muss offenbar, immer wenn der erste Lenker ein Fleischstück annimmt, einen Kloß an den Opferpriester geben.[1441] Ich denke, dass zwei Lenker benötigt werden, damit das Annehmen und Weitergeben zur exakt selben, „der Wahrheit entsprechenden Zeit“ stattfinden kann. Auf diese Weise *sind* die Klöße das Fleisch des Tieres.

In der indologischen Literatur werden die *pādas* 35ab unterschiedlich übersetzt. Einige wenige Wissenschaftler geben *āśásana*, *viśásana* und *adhivikártana* – Sāyaṇa folgend – als Bezeichnungen drei verschiedener Kleidungsstücke wieder,[1442] obwohl Sāyaṇas Erklärung dieser Begriffe „very unsatisfactory“ (Wilson 1888: 229 Fn. 1) ist. Die meisten IndologInnen übersetzen *āśásana*, *viśásana* und

---

Wesentlichen zu garen. Deshalb wird im Ṛgveda auch Agni mehrfach als *śamitṛ́* bezeichnet (RV 3.4.10, 10.110.10) (siehe bereits Tichy 1995: 38 Fn. 39; anders Oberlies 2012: 456 Fn. 202, der aber aus dem klassischen Ritual heraus argumentiert).

1439 Vgl. RV 10.79.6, wo vom Zerschneiden (*ví √kṛ*) eines Rindes mithilfe eines Messers die Rede ist.

1440 Es geht um „the proper order of the cutting and the patterned positioning of the pieces of the horse, so that he can make its own way on his ‘undamaged’ legs (vss. 18, 20)“ (Jamison/Brereton 2014: 344).

1441 Geldner (1951,1: 224) paraphrasiert den Sinn von *pāda* 19d dagegen folgendermaßen: „Zu jedem geopferten Tierstück gehört ein Reiskloß“.

1442 Siehe Ludwig (1876: 536), Wilson (1888: 229), Griffith (1892: 272).

*adhivikártana* – fraglos zutreffend – als Begriffe des Schlachtens.[1443] Allerdings nehmen nur einige der betreffenden WissenschaftlerInnen – anschlussfähig – an, dass eine tatsächliche Schlachtung stattfindet.[1444] Unter diesen erklären Jamison/Brereton (2014: 1521): „[The] brahmins who understand 'Surya,' that is, the nature of marriage, including its negative qualities, can safely eat the offered cow". Bezüglich des Verspeisens der Kuh schließe ich mit meiner oben gegebenen Analyse an diese Interpretation an. Die meisten IndologInnen zeigen sich jedoch überzeugt, dass es sich bei den *pādas* 35ab auch bzw. nur um einen Vergleich mit der Defloration handelt.[1445] So fragt etwa Geldner (1951,3: 272): „Wird die Deflorierung wegen ihrer blutigen Wirkung mit dem Schlachten der Tiere verglichen?" Renou (1956: 88) zieht außerdem in Betracht, dass es sich um eine „allusion […] à la mise en pièces de la robe polluée" handeln könnte.[1446] Von Simson (1986: 211) zufolge geht es um die Morgenröte, durch die „der Himmel […] gleichsam blutüberströmt [ist]". Jamison (2024: *ad loc.*) konzeptualisiert die Schlachtung als „public display of the private (sexual) violence just enacted in the bridal chamber (in vss. 28–30)".

### *Pāda* 35c: Sehen von Blutflecken

Mit dem *pāda* 35c wird eine Person – von Agni – dazu aufgefordert, Sūryās Gestalten (*rūpá*) zu sehen (√*paś*). Wahrscheinlich richtet sich diese Aufforderung an den Zerleger (*śamitṛ́*). Auf realweltlicher Ebene sind mit den unreinen[1447] Gestalten naheliegenderweise Blutflecken am Opferpfahl, Beil etc. gemeint.[1448] Der Zurichter soll also kontrollieren, ob sich noch irgendwo Blut des Tieres findet, vielleicht auch, ob das ausgeblutete Fleisch vollständig durchgegart ist. Die Elimination jeglichen Blutes dürfte rituell von großer Bedeutung sein, weil das Blut des zweiten Rindes – meiner Interpretation zufolge – die Patrilinie des Brautgebers repräsentiert. Entsprechend können mit den unreinen Gestalten auf symbolischer Ebene die dem Brautgeber gleichenden Gestalten der Nachkommen gemeint

1443 Siehe Haas (1862: 275), Weber (1862: 190), Graßmann (1877: 483), Winternitz (1892b: 100), Geldner (1951,3: 272), Renou (1956: 88), Alsdorf (1961: 496), Elizarenkova/Syrkin (1965: 187), O'Flaherty (1981: 270), Menski (1984: 248), Falk (1993: 89), Elizarenkova (1999: 223), Jamison/Brereton (2014: 1524).

1444 Siehe Alsdorf (1961: 496), Falk (1993: 89), Oberlies (2012: 292), Jamison/Brereton (2014: 1521).

1445 Siehe Weber (1862: 190), Graßmann (1877: 483), Geldner (1951,3: 272), Renou (1956: 88), Elizarenkova/Syrkin (1965: 180), O'Flaherty (1981: 274 Fn. 33), Menski (1984: 248; 1991: 58), Falk (1993: 93), Elizarenkova (1999: 483), Jamison/Brereton (2014: 1521).

1446 Siehe auch bereits Winternitz (1892b: 100 f. Fn. 3) sowie O'Flaherty (1981: 274 Fn. 33).

1447 Dies lässt sich aus dem folgenden *pāda* ableiten, dem zufolge der Priester die Gestalten reinigt.

1448 RV 1.162.9 spricht von dem rohen, blutigen Fleisch (*kravís*), das von der Fliege gefressen wurde oder das am Opferpfosten, dem Beil, den Händen des Zurichters klebt (√*rip*).

sein.[1449] Ich nehme an, dass dieser Praxis die Vorstellung zugrunde liegt, dass die Ähnlichkeit der Nachkommen mit dem Brautgeber eine Möglichkeit bleibt, falls Blut des zweiten Rindes in das Opfer gelangen sollte.

Eine von mehreren erklärungskräftigen Vergleichsstellen findet sich in dem an Soma gerichteten Lied RV 9.85.[1450] Dort wird das Wort *rūpá* in einem dem Sūryāsūkta vergleichbaren Kontext verwandt.

> RV 9.85.12:
> *ūrdhvó gandharvó ádhi nā́ke asthād*
> *víśvā rūpā́ praticákṣāṇo asya* |
> *bhānúḥ śukréṇa śocíṣā vy̥ adyaut*
> *prā́rūrucad ródasī mātárā śúciḥ* ||
>
> Empor hat sich der Gandharva über den Himmel gestellt,
> alle Gestalten dieses [Kindes[1451]] sehend.
> Als Licht ist es (soeben) mit heller Glut aufgeleuchtet.
> Es hat (soeben) die beiden Welthälften erleuchtet, das glühende [Kind]
> die beiden Mütter (A. KP.).

Ich nehme an, dass es in diesem Lied um ein (hochzeitliches) Soma-Opfer geht.[1452] Durch dieses Soma-Opfer wird ein Kind ‚erzeugt', das auf kosmischer Ebene wohl der Sonne entspricht. Die Gestalt, die dieses Kind letztlich entwickeln wird, scheint noch nicht festzustehen.[1453] Stattdessen ist von „allen Gestalten" die Rede. Der Gandharva kann all diese Gestalten sehen, indem er sich – mittels des

1449 Im Ṛgveda ist mit *rūpá* häufig die äußere Gestalt der Nachkommenschaft gemeint. Die Formung dieser Gestalt obliegt – entsprechend seinem Handwerk – dem göttlichen Schmied Tvaṣṭṛ (siehe RV 1.13.10, 3.55.19, 8.102.8, 10.10.5, 10.110.9, 10.184.1; vgl. 2.3.9). Deshalb heißt Tvaṣṭṛs eigener Sohn Viśvarūpa (siehe RV 2.11.19, 10.8.9).

1450 Von Interesse sind auch RV 1.163.7, wo im Kontext des Tieropfers vom Sehen der Gestalt die Rede ist, und RV 3.38.7, wo die Gandharvas als Subjekt zum Messen der Gestalten genannt werden.

1451 Als Bezugswort dürfte das in der vorhergehenden Strophe genannte Wort *śíśum* zu ergänzen sein.

1452 Dagegen sind Jamison/Brereton (2014: 1319) der Auffassung, dass die Strophen 9–12 dieses Liedes „concern heavenly Soma, who is identified with the sun, but who also appears in a number of different guises"; die letzte dieser Gestalten sei der Gandharva. Auch Oberlies (2005: 98) meint bezüglich RV 9.85.12, dass der Gandharva mit Soma identifiziert sei. Norelius (2015: 41 Fn. 101) spricht sich anschlussfähig gegen diese Auffassung aus.

1453 RV 3.38.7 spricht von unterschiedlicher asurischer Gestalt" (*anyád-anyad asuryàṃ … rūpám*).

Opfers – über den Himmel erhebt.[1454] Dort scheint der Gandharva dem Moment beizuwohnen, in dem sich die Gestalt des Kindes entscheidet. Dieser Moment wird als Aufleuchten beschrieben und dürfte auf kosmischer Ebene dem Sonnenaufgang entsprechen. Das leuchtende Kind erleuchtet dann seine beiden Mütter. Damit kann gemeint sein, dass das Kind Ruhm erzeugt, indem es die Gestalt des *einen* Gatten aufweist.

In der indologischen Literatur wird der *pāda* 35c des Sūryāsūkta unterschiedlich übersetzt und anders interpretiert als in der vorliegenden Arbeit. Haas (1862: 275) und Weber (1862: 190) geben *rūpáṅi* noch mit „Eigenschaften" wieder, spätere IndologInnen zumeist mit „Farben",[1455] einige übersetzen mit „Formen, Erscheinungen, Gestalten, Manifestationen" wörtlich.[1456] Die meisten Forschenden sind der Auffassung, dass es dabei um die Farben des Himmels oder der Sonne, die Farben des Kleides an sich oder um die Farben des am Hemd klebenden Blutes geht.[1457] Oldenberg (1912: 289) versteht „*sūry° rūpáṇi*" als „böse Kräfte, die der jungen Frau (= Sūryā) innewohnen". Menski (1984: 250) paraphrasiert im Prinzip vergleichbar entsprechend seiner – bereits bezüglich Str. 34 des Sūryāsūkta zitierten – Annahme eines mindestens indo-germanischen, vielleicht sogar universellen Jungfrauenbluttabus: „watch out for the blood that will be spilt from your wife's body". Jamison (2024: *ad loc.*) stellt – meiner Analyse zufolge zutreffend – fest, dass „'marriage,' as represented by Sūryā, is not only the joyful, festive occasion everyone is celebrating, but has its dark and brutal side". Erklärend verweist sie jedoch auf „the private (sexual) violence just enacted in the bridal chamber (in vss. 28–30)".

### *Pāda* 35d: Beseitigung jeglicher Blutflecken

Mit dem *pāda* 35d des Sūryāsūkta wird – von Agni – verkündet, dass der Priester, also Viśvāvasu, Sūryās Gestalten reinigt (√*śudh*). Ich denke, dass es dabei auf realweltlicher Ebene um die Beseitigung von jeglichem Blut geht, das – wie RV 1.162.9 es formuliert – an dem Opfergerät „kleben" kann. Diese Reinigung kann durch

1454 Damit ist möglicherweise genauer gemeint, dass der Gandharva den Himmelsgott, d. h. den prototypischen Brautvater Dyaus, bezwingt, also verhindert, dass das Kind dessen Gestalt entwickelt.

1455 Siehe Ludwig (1876: 536), Griffith (1892: 272), Geldner (1951,3: 272), Renou (1956: 88), Elizarenkova/Syrkin (1965: 187), O'Flaherty (1981: 270), Menski (1984: 248), von Simson (1986: 211), Elizarenkova (1999: 223).

1456 Siehe Graßmann (1877: 483), Wilson (1888: 229), Winternitz (1892b: 100), Krick (1982: 80 Fn. 208), Falk (1993: 88), Jamison/Brereton (2014: 1524).

1457 Renou (1956: 245 Fn. 42) und O'Flaherty (1981: 274 Fn. 34) verweisen konkret auf die in *pāda* 28a des Sūryāsūkta genannten Farben (*nīlalohitám*).

Besprengen mit Wasser erfolgen,[1458] wobei naheliegenderweise das Wasser verwendet wird, bei dem die Bräutigame bei Sūryās Hochzeit ihren Eid geschworen haben. Auf symbolischer Ebene dürfte es um die Reinigung der Nachkommen von jeglichem Einfluss des Brautgebers gehen.[1459]

In dem Lied RV 10.17 wird √*śudh* in einem vergleichbaren Kontext gebraucht.

> RV 10.17.10:
> *ā́po asmā́n mātáraḥ śundhayantu*
> *gh*ṛ*téna no gh*ṛ*tap*ú*vaḥ punantu |*
> *víśvaṃ hí riprám pravā́hanti devī́r*
> *úd íd ābhyaḥ śúcir ā́ pūtá emi ||*
>
> Die mütterlichen Gewässer sollen uns reinigen,
> sie sollen uns mit Schmalz läutern, die (wie) Schmalz Geläuterten,
> denn alles Unreine führen die Göttinnen fort,
> aus ihnen komme ich rein und lauter heraus (Geldner 1951,3: 151).

Es geht in diesem Lied wahrscheinlich um Saraṇyūs Selbstwahl,[1460] konkret um ihren Brautzug (*vahatú*, ebd. 1a). Die Nennung des Brautzuges verstehe ich als Verweis auf die Opferung der beiden Zugtiere. Nachdem der „Opferteil, der den Verdienst von tausend [Kühen] bedeutet", d. h. das blutige Fleisch des Tieres, – den Priestern – zugeteilt wurde (ebd. 9),[1461] rufen diese Priester mit obiger Strophe die Gewässer um Reinigung an. Es folgen drei Strophen, die von dem Tropfen der Opfersubstanz sprechen,[1462] der möglicherweise daneben gefallen ist (ebd. 11–13). Mit der letzten Strophe wird wiederum um Reinigung (√*śudh*) gebeten.

Der *pāda* 35d des Sūryāsūkta lässt wenig übersetzerischen Spielraum, wird in der indologischen Literatur aber – entsprechend der abweichenden Deutung von *rūpā́ṇi* im vorhergehenden *pāda* – anders interpretiert als in der vorliegenden Arbeit. Weber (1862: 190) scheint sich eine physische Reinigung des Brauthemdes vorzustellen, wenn er schreibt: „Wie der Priester, der diese [Opferthiere] schlachtet, durch deren Blut nicht unrein wird, so ist er auch allein im Stande das Brauthemd

1458 Die Verwendung des Verbs √*śudh* im Ṛgveda legt nahe, dass diese Reinigung vermittelst Wasser erfolgt (siehe RV 1.164.40, 6.28.7, 10.17.10).

1459 Vgl. dazu RV 9.78.1, 10.18.2.

1460 Siehe meine Ausführungen zu *pāda* 26b des Sūryāsūkta, wo ich diese Strophe in anderer Hinsicht bespreche.

1461 RV 10.17.9 bespreche ich als Vergleichstextstelle zu *pāda* 34d des Sūryāsūkta.

1462 Wahrscheinlich geht es um verschüttete Soma-Tropfen. Geldner (1951,3: 151) vermutet ein „mit dem Totenopfer in Verbindung stehende[s] Soma-Opfer". Jamison/Brereton (2014: 1398) weisen auf die Unsicherheit dieser Annahme hin.

wieder zu reinigen“. Oldenberg (1912: 289) nimmt an, dass die Lustration erfolgt, indem „der Brahmane […] die Sūryā vorträgt und das Brauthemd empfängt“.

### Strophe 36: Annehmen des Opfers

*gṛbhṇā́mi te saubhagatvā́ya hástam*
*máyā pátyā jarádaṣṭir yáthā́saḥ* |
*bhágo aryamā́ savitā́ púraṃdhir*
*máhyaṃ tvādur gā́rhapatyāya devā́ḥ* || 36 ||

Ich ergreife für den Zustand guter Zuteilung deine Hand,
damit du durch mich als dem Herrn eine mit Alterserreichung Versehene sein wirst.
Bhaga, Aryaman, Savitṛ, Puraṃdhi,
mir gaben die zum Himmel gehörigen [Götter] dich (soeben) für die häusliche Herrschaft (A. KP.).

Die Strophe 36 des Sūryāsūkta ist wahrscheinlich als Rede des Feuers Agni konzipiert. Agni verkündet – wohl an Sūryā gerichtet[1463] –, dass er ihre Hand ergreift und sie zuvor als Gabe erhalten hat. Ich komme zu dem Analyseergebnis, dass es dabei auf ritueller Ebene um das Opfer geht, von dem die vorhergehende Strophe meiner Interpretation zufolge handelt. Auf symbolischer Ebene haben die Götter soeben Sūryā an das zukünftige Hausfeuer gegeben, damit sie die Hausherrschaft, d. h. den Bund von Feuer und Gatten, ermöglicht. Auf ritualpraktischer Ebene hat Sūryā offenbar soeben das Fleisch des getöteten Rindes bzw. ein Substitut zwischen Strophe 35 und 36 als Opfergabe mit ihrer Hand ins Feuer dargebracht. Nun verkündet Agni – so verstehe ich die Formulierung –, dass er diese Opfergabe aus Sūryās Hand annimmt.

Die IndologInnen, die sich mit dem Sūryāsūkta befassen, deuten die Strophe 36 dagegen invariabel als Rede des Bräutigams und beziehen sie – in Übereinstimmung mit den Anweisungen der Gṛhyasūtras[1464] – auf das eigentliche Ergreifen der Brauthand.[1465] Dabei werden vielfach das indo-europäische Alter der

1463 Da *jarádaṣṭiḥ* als Maskulinum oder Femininum gedeutet werden kann, wäre für die *pādas* 36ab auch der Gatte als Adressierter denkbar, nicht jedoch für die *pādas* 36cd.

1464 Alle Gṛhyasūtras verknüpfen diese Strophe bzw. die entsprechende Strophe ihrer eigenen Saṃhitā mit der Handergreifung.

1465 Explizit siehe Haas (1862: 277), Weber (1862: 190), Graßmann (1877: 483), Zimmer (1879: 318), Griffith (1892: 272), Winternitz (1892a: 283; 1908: 94), Oldenberg (²1917: 460), MacDonell (1922: 83), Geldner (1951,3: 267, 272), Renou (1956: 244), Alsdorf (1961: 493), Elizarenkova/Syrkin (1965: 177), Menski (1984: 250), Oberlies (1998:

Handergreifung und/oder der das Ehebündnis besiegelnde Charakter dieses Ritus betont. Weiter entnimmt man der Strophe, dass das Ehepaar die Hausherrschaft gemeinsam innehatte. Jamison (2024: *ad loc.*) weist auf mehrere wörtliche Ähnlichkeiten mit den Strophen 23–27 hin.

### *Pāda* 36a: Annehmen der Opfergabe

Mit dem *pāda* 36a des Sūryāsūkta verkündet der Sprecher – meines Erachtens Agni – an Sūryā gerichtet, dass er „deine" Hand ergreift (*hástam √grabh*). Dies tut er für den „Zustand guter Zuteilung" (*saubhagatvá*).[1466] Ich komme zu dem Analyseergebnis, dass das von Agni ausgeführte Ergreifen der Hand zwar darauf anspielt, wie der Gatte – so nehme ich an – später im Ritual tatsächlich Sūryās Hand ergreift,[1467] dass im *pāda* 36a aber das Annehmen einer Opfergabe gemeint ist,[1468] die Sūryā meines Erachtens zwischen Strophe 35 und 36 mit ihrer Hand wie mit einem Opferlöffel ins Feuer dargebracht hat.[1469] Bei der Opfergabe dürfte es sich konzeptionell um die mit Strophe 35 abgeschnittenen Fleischstücke handeln, *de facto* um die Opfersubstanz, mit der diese Fleischstücke wohl ersetzt wurden, also am wahrscheinlichsten um geröstete Getreidekörner.[1470] Die gerösteten und damit nicht mehr keimfähigen Körner dürften ebenso wie das Fleisch die Sterblichkeit der Patrilinie des Brautgebers repräsentieren. Diese Opfergabe nimmt Agni nicht um ihrer selbst willen an, sondern *saubhagatvā́ya*. Ich verstehe dieses

323; 2002: 80; 2012: 136, 292), Elizarenkova (1999: 483), Keßler (2009: 222), Jamison (2024: *ad loc.*).

1466 Das im ersten und zehnten Maṇḍala verwendete, vṛddhierte Wort *saubhagatvá* entspricht in seiner Bedeutung *subhagatvá*, das in älteren Teilen des Ṛgveda gebraucht wird (siehe AiGr II,2: 106 f., 713).

1467 Mir scheint, dass das Ergreifen der Hand zur Strophe 38 des Sūryāsūkta gehört. Am deutlichsten spricht RV 10.18.8 vom Gatten als *hastagrābhá*, zu RV 10.109.2 f. siehe unten. Das in *pāda* 26a des Sūryāsūkta belegte Absolutiv *hastagṛ́hya* impliziert wahrscheinlich nicht, dass Pūṣan Sūryās Hand ergreift, sondern dass er Sūryā mit seiner Hand ergreift.

1468 Das von Agni ausgeführte „Ergreifen", d. h. Annehmen der Opfergabe, kann weiter auf das „Ergreifen" des fortgelaufenen Feuers anspielen. Agni flieht diesem bekannten Mythos zufolge und versteckt sich in den Wassern, weil die Ausübung des ihm übertragenen Hotṛ-Amtes ihn schreckt. Er wird dann aber von Indra, Mātariśvan oder den Menschen „ergriffen" (*√grabh*) und in sein Amt eingeführt (siehe RV 1.148.3, 3.9.6, 4.7.2, 6.8.4, 7.4.3, vgl. RV 3.39.6 [*haste dadhe dakṣiṇe*]).

1469 Die Priester verwenden zum Darbringen von Opfergaben einen Opferlöffel. Agnis Annehmen der Opfergabe wird in dieser Konstellation vergleichbar poetisiert: RV 8.43.10 heißt es, dass das Feuer die von den Priestern geführten Opferlöffel auf den Mund küsst (*níṃsānaṃ juhvò múkhe*, vgl. RV 1.144.1); RV 3.35.10 wird Indra aufgefordert, Soma „mit Agnis Zunge" (*agnér … jihváyā*) oder „aus der Hand des Adhvaryu" (*adhvaryór … hástād*) zu trinken.

1470 Siehe meine Ausführungen zu *pāda* 35ab des Sūryāsūkta.

Wort als Verweis auf das Annehmen des Opfers, um das es im Schlussteil des Hochzeitsrituals geht. Dort wird Agni meiner Interpretation zufolge den Götteranteil des Soma-Saftes erhalten (Str. 44), der im Mittelteil des Rituals als *saubhāgya* zur *anudéyī*-Milch hinzugegossen wurde (Str. 33). Das Feuer nimmt die dargebrachten Fleischstücke also nur an, um den noch fehlenden Teil des Soma-Saftes zu erhalten; auf diese Weise wird Agni selbst zum *subhága*.[1471]

Das an Agni gerichtete Lied RV 1.72 verwendet das Wort *hásta* in einem vergleichbaren Kontext.[1472]

> RV 1.72.1:
> *ní kā́vi̯yā vedhásaḥ śā́śvatas kar*
> *háste dádhāno nár̥yā purū́ṇi* |
> *agnír bhuvad rayipátī rayīṇā́m*
> *satrā́ cakrāṇó amr̥tā́ni víśvā* ||
>
> In Schatten stellt er die Seherkräfte eines jeden Meisters,
> indem er viele Manneskräfte in seine Hand setzt.
> Agni ist der Reichtumsherr der Reichtümer.
> der sich alle Unsterblichkeiten insgesamt zu eigen gemacht hat (Witzel/Gotō 2007: 131).

Ich denke, dass es in diesem Lied um ein Eidopfer – zur Wiedererlangung Agnis[1473] – geht.[1474] Die Manneskräfte, die Agni in die Hand setzt, dürften auf die zu beschwörende Zugehörigkeit des Opferherrn zur unsterblichen Patrilinie verweisen.[1475] Denn weiter heißt es in dem Lied, dass die Männer vermittelst

1471 Weil Agni die guten Opfergaben annimmt, wird er selbst mehrfach als *subhága* bezeichnet (siehe RV 1.36.6, 3.1.4, 3.9.1, 3.16.6, 4.1.6, 5.8.3, 6.13.1, 8.19.4/9/18/19).

1472 Auch RV 1.67.3, 1.128.6 nennen Agni als Akteur zu *háste (dákṣiṇe)* √*dhā* und RV 10.109.2 als Akteur zu *hastagŕ̥hya*. An letzterer Textstelle geht es meines Erachtens genau wie oben darum, dass Agni die Brahman-Frau an ihrer Hand (oder: mit seiner Hand) ergreift, d. h. deren hochzeitliches Opfer annimmt. Die nachfolgende Strophe spricht vom Ergreifen des Platzierten mit der Hand (*hástenaivá grāhyà ādhíḥ*).

1473 „The dominant myth here is the gods' search for and recovery of Agni, who had gone missing, and his (re)establishment as the ritual fire" (Jamison/Brereton 2014: 195).

1474 Es heißt in diesem Lied, dass die Menschen sich an Himmel und Erde wenden (ebd. 4a) und die Maruts den ersten Soma-Teil vorab trinken (ebd. 4b). Dann ist die Rede davon, dass die von ihren Gattinnen begleiteten Opferherren die dreimal sieben geheimen Worte finden (ebd. 6). Zu Himmel und Erde siehe Str. 1 f. des Sūryāsūkta, zum Vorabtrinken Str. 5 und zum siebenteiligen Opfer und siebenfachen Ausschreiten Str. 18–20.

1475 Die dritte Strophe des oben zitierten Liedes besagt, dass die Opferherrn sich die opferwürdigen Namen erwerben und die fortdauernden Wesen vervollkommnen.

ihrer Gattinnen (*pátnī*) eins mit Agni werden (ebd. 5b) und Unsterblichkeit erlangen. Diese Unsterblichkeit wird als Zusammenstehen der Männer mit ihren Nachkommen und Trennen der Mutter von ihren Söhnen umschrieben (ebd. 10).

Ausnahmslos alle IndologInnen, die sich mit dem Sūryāsūkta beschäftigen, sehen im *pāda* 36a des Sūryāsūkta die Handergreifung thematisiert, bei der der Bräutigam die Hand der Braut ergreift.[1476] Seit Beginn der indologischen Forschung wird dabei auf das indo-europäische Alter dieses Ritus verwiesen. Bereits Haas (1862: 277) schreibt von dem „hastagrahaṇa, welches man weiter zurück gewiß auf eine mit der dextrarum junctio der Römer gemeinschaftliche Urquelle wird zurückführen können".[1477] Zumeist wird die Handergreifung entsprechend als Vertragsschluss zwischen – im Wesentlichen gleichgestellten – Partnern konzeptualisiert.[1478] Manche Forschende fokussieren stattdessen das Moment der Gabenannahme. So deutet Winternitz (1892a: 283) diesen Ritus – für die indo-europäischen Traditionen insgesamt – als „the handing over of the bride into the bridegroom's hand";[1479] die Handergreifung als „symbol of union" hält er für eine spätere Entwicklung.[1480] Neben dem Ergreifen der Hand wird dem Wort *saubhagatvá* vergleichsweise wenig indologische Beachtung zuteil. Es wird kurz mit „Heil, Glück, Eheglück" oder vergleichbaren Begriffen übersetzt.[1481] Nach O'Flahertys (1981: 274 Fn. 35) Ansicht handelt es sich dabei konkret um „[t]he good fortune of being beautiful and therefore loved by her long-lived husband, as in verses 25 and 33". Inhaltlich kann ich nicht an diese Interpretation anschließen, aber mit dem Verweis auf die Strophen 25 und 33, die die Begriffe *subhágā* bzw.

1476 Zu den Literaturverweisen siehe oben.

1477 Jüngst weist Jamison (2024: *ad loc.*) darauf hin, dass es sich bei *pāda* 36a um eine „traditional formula" handeln dürfte, weil hier anstelle von √*grah* die ältere Form √*grabh* verwendet wird.

1478 Explizit siehe Oberlies (2002: 80), der als einzige ṛgvedische Vergleichsstelle RV 10.47.1 zitiert. Diese Strophe stellt die Handergreifung jedoch nicht in den Kontext von Bündnisschluss, sondern vielmehr in den Kontext der Gabenannahme. Sie lautet: „Ergriffen haben wir deine rechte Hand, o Indra, du Herr der Güter, die wir nach Gütern verlangen" (Übers. Oberlies).

1479 Siehe auch Oldenberg ([2]1917: 460): „Die Handergreifung gab die Braut in die Hand des Gatten".

1480 Menski (1984: 250 f.) fokussiert dagegen eben diese Ebene: „[The groom] establishes a closer relationship with B [*scil.* the bride] by grasping her hand". Weiter betont Menski, dass es sich bei der Handergreifung wahrscheinlich um den ersten physischen Kontakt des Paares handelt.

1481 Siehe Weber (1862: 190), Ludwig (1876: 536), Graßmann (1877: 483), Zimmer (1879: 318), Wilson (1888: 229), Griffith (1892: 272), Winternitz (1908: 94), Hillebrandt (1913: 117), MacDonell (1922: 83), Geldner (1951,3: 272), Renou (1956: 88), Elizarenkova/Syrkin (1965: 187), O'Flaherty (1981: 270), Menski (1984: 250), Elizarenkova (1999: 223), Jamison/Brereton (2014: 1524).

*sáubhāgya* verwenden, fokussiert O'Flaherty jedenfalls auf der Wortebene eben den Zusammenhang, der meiner Analyse zufolge im Sūryāsūkta angelegt ist.

### *Pāda* 36b: Vorwärtstragen des Feuers

Mit dem *pāda* 36b erklärt der Sprecher – meines Erachtens Agni – an Sūryā gerichtet, dass seine Intention beim Annehmen der Opfergabe darin besteht, dass Sūryā durch ihn zu einer Frau werden wird, die mit Alterserreichung versehen ist (*jarádaṣṭi*). Ich denke, dass damit auf der Ebene des Rituals gemeint ist, dass Sūryā – nachdem sie den Brautgeber von der Unsterblichkeit ausgeschlossen hat (*pāda* 36a) – ihrem Gatten das Erreichen der vollen Lebensspanne ermöglichen wird, indem sie ihm das Hochzeitsfeuer bringt, das ihm als sein Hausfeuer die Alterserreichung und damit die Chance auf Unsterblichkeit gewähren wird. Dieses Vorwärtstragen des Feuers leistet Sūryā meiner Interpretation zufolge mit der Strophe 37.

Das Lied RV 7.37 verwendet das Wort *jarádaṣṭi* in vergleichbarem Kontext.

> RV 7.37.7:
> *abhí yáṃ devī́ nírṛtiś cid ī́śe*
> *nákṣanta índraṃ śarádaḥ supṛ́kṣaḥ* |
> *úpa tribandhúr jarádaṣṭim eti*
> *ásvaveśaṃ yáṃ kṛṇávanta mártāḥ* ||
>
> Auf ihn hin hatte sogar die Göttin Nirṛti Gewalt,
> [aber] zu Indra gelangen die Herbste mit guter Nahrung.
> Als einer mit drei Bindungen geht er zu dem Alterserreichung
> [gewährenden Feuer],
> das die Sterblichen für sich zu einem ohne eigenes Haus machen
> werden (A. KP.).

Es geht in diesem Lied, wie in so vielen anderen, um das Erlangen eines „Schatzes an guten, heldenhaften [Söhnen]" (ebd. 6).[1482] Zur Erlangung dieses Schatzes rufen die Sprecher Indra an (ebd. 3–7); offenbar, weil Indra gedeiht (ebd. 7b), obwohl er – um Uṣas zu ehelichen[1483] – einen desaströsen Eid geschworen hat, der ihn der gefürchteten Göttin Nirṛti gegenübergestellt hat (ebd. 7a). Ich denke, dass die „drei Bindungen" (ebd. 7c) auf die drei Ṛbhus verweisen, an die sich die ersten beiden Strophen des in Rede stehenden Liedes richten und denen Indra

1482 Jamison/Brereton (2014: 931) zufolge ist die dritte Soma-Pressung das zum Lied gehörige Moment im Ritual.

1483 Zu Indras Versuch, Uṣas zu ehelichen, siehe meine Ausführungen zu *pāda* 3b des Sūryāsūkta.

verwandtschaftlich verbunden ist.[1484] Die Ṛbhus scheinen Indra zu ermöglichen, Nirṛti zu entkommen, indem sie seinen Eid mit ihren Wundertaten im unsterblichen Teil vervielfachen und im sterblichen Teil rückgängig machen.[1485] Offenbar gelangt Indra auf diese Weise doch noch zum Feuer, das ihm Alterserreichung gewährt. Dieses Feuer hat Indra – so deute ich die Hoffnung der Sprecher – nicht für sich allein erlangt; es hat kein *eigenes* Haus (ebd. 7d), sondern wird als Gast in viele Häuser gebracht.[1486]

In der indologischen Literatur wird der *pāda* 36b des Sūryāsūkta anders übersetzt und interpretiert als in der vorliegenden Arbeit. Die Worte *máyā pátyā* werden invariabel auf den menschlichen Gatten und *jarádaṣṭi* invariabel auf die Alterserreichung der Braut bezogen.[1487] Aus dem Wunsch, dass die Braut zusammen mit ihrem Gatten ein hohes Alter erreichen möge, leiten manche Forschende weiter ab, dass der Braut „daher im Hause alle Rechte des Mannes zu[standen]“ (Zimmer 1879: 318), dass „the bride will be the ‘lady of the house’“ (Menski 1991: 57). Der Wunsch nach dem langen Leben der Ehegattin steht allerdings in auffallendem Gegensatz zum typischen Fokus vedischer – ebenso wie hinduistischer – Traditionen auf das Leben des Ehegatten.

### *Pādas* 36cd: Die Opfergabe und vorausgegangene Gaben

Mit den *pādas* 36cd des Sūryāsūkta verkündet der Sprecher – Agni – an Sūryā gerichtet, dass die Devas sie ihm soeben gegeben haben (√*dā*); diese Gabe dient, so heißt es weiter, der häuslichen Herrschaft (*gā́rhapatya*). Zuvor werden Bhaga, Aryaman, Savitṛ und Puraṃdhi namentlich genannt.[1488] Diese vier Gottesgestalten

---

1484 Die Ṛbhus sind Nachkommen von Himmel und Erde und stehen deshalb „in enger Verbindung zu ihrem ‚Bruder‘ Indra“ (Oberlies 2012: 157). Jamison/Brereton (2014: 931), denen Str. 7 als „[t]he most puzzling verse“ des oben zitierten Liedes gilt, beziehen *tribandhú* dagegen auf „the three-generation model, in which a man is situated conceptually between his father and his sons“.

1485 Ich verstehe die – nach wie vor erklärungsbedürftigen (siehe Oberlies 2012: 158) – Wundertaten der Ṛbhus tentativ in diesem Sinn: Die Ṛbhus schaffen zwei Falben für Indra, sie vervierfachen den einen Soma-Becher des Asura, sie formen aus dem Fell wieder ein Rind und machen die greisen Eltern – bei denen der Eid geschworen wurde – wieder jung (siehe RV 1.20, 1.110 f., 1.161, 3.60, 4.33–37).

1486 Siehe z. B. RV 1.128.4, wo sowohl Agnis Anwesenheit „in Haus um Haus“ (*dámedame*) genannt wird, als auch Agni als Gast (*átithi*) bezeichnet wird.

1487 Siehe Weber (1862: 190), Ludwig (1876: 536), Graßmann (1877: 483), Zimmer (1879: 318), Wilson (1888: 229), Griffith (1892: 272), Winternitz (1908: 94), Hillebrandt (1913: 117) – wo mit „Gattin“ anstelle von „Gatten“ offensichtlich ein Druckfehler vorliegt –, MacDonell (1922; 83), Geldner (1951,3: 272), Renou (1956: 88), Elizarenkova/Syrkin (1965: 187), O’Flaherty (1981: 270), Menski (1984: 250), Elizarenkova (1999: 223), Jamison/Brereton (2014: 1524).

1488 Die Ādityas Bhaga und Aryaman zählen zunächst und Savitṛ strukturell zu den Asuras (siehe meine Ausführungen zu den *pādas* 17ab des Sūryāsūkta).

verweisen chronologisch rückwärts auf vier konkrete Momente des Rituals, wie ich diese oben rekonstruiert habe. Diese vier Ritualhandlungen lassen sich im engeren oder weiteren Sinn als Fortgeben Sūryās verstehen: Bei Puraṃdhi handelt es sich wahrscheinlich um die Personifikation des mit Wasser gefüllten Gefäßes (*kóśa*), durch dessen Fortgeben Sūryā ihre Selbstwahl getroffen hat (*pāda* 7c). Savitṛs wichtigste Handlung besteht darin, dass er Sūryā als Gabe an das in seinem Haus gegründete Hochzeitsfeuer übereignet hat (*pāda* 9d). Und von Aryaman und Bhaga hofft man, dass sie das Soma-Opfer sowie die sieben Schritte veranlasst haben, mit denen Sūryā sich zum Feuer hinbegeben hat (*pāda* 23c).[1489] Die Gabe, von der die *pādas* 36cd sprechen, fügt sich als fünfte in diese Reihe ein. Auf der Ebene des Rituals dürfte es dabei um die Opfergabe gehen, die Sūryā meiner Interpretation zufolge zwischen den Strophen 35 und 36 mit ihrer Hand ins Feuer dargebracht hat. Mit dieser Gabe hat Sūryā die Möglichkeit einer Eingliederung ihrer Nachkommen in die Patrilinie des asurischen Brautgebers ausgeschlossen. Seit dem Moment, da Agni diese Gabe angenommen hat, dürften also allein die Devas über Sūryā verfügen. Zugleich hat Sūryā in ihrer Rolle als Geberin der Opfergabe eine Verbindung zwischen Agni und sich selbst geschaffen. Die Aussage, dass die Devas Sūryā an das Feuer gegeben haben, beziehe ich in diesem Sinn auf Agnis Annehmen der Opfergabe. Es heißt, dass er die Opfergabe „für die Hausherrschaft" annimmt, also um im letzten Teil des Hochzeitsrituals als Hausfeuer die Partnerschaft mit dem jungen Hausherrn einzugehen. Agnis Status als Hausfeuer wird meiner Interpretation zufolge von Sūryā ermöglicht (Str. 37–41).

In dem an Agni gerichteten Lied RV 6.15 wird das Wort *gā́rhapatya* in einem vergleichbaren Kontext gebraucht.[1490]

> RV 6.15.19:
> *vayám u tvā gṛhapate janānām*
> *ágne ákarma samídhā bṛhántam* |
> *asthūrí no gā́rhapatyāni santu*
> *tigména nas téjasā sáṃ śiśādhi* ||
>
> Wir haben dich, du Hausherr der Menschen,
> Agni, mit Brennholz groß gemacht.
> Nicht einspännig soll unser Haushalt sein,
> mach uns scharf mit schneidiger Kraft! (Geldner 1951,2: 109).

1489 Im *pāda* 23c werden erst Aryaman und dann Bhaga genannt. Der *pāda* 36c nennt dagegen – entsprechend der rückwärtigen Chronologie – erst Bhaga und dann Aryaman.

1490 Außerhalb des Sūryāsūkta ist *gā́rhapatya* im Ṛgveda auch RV 1.15.12 und 5.4.2 belegt.

Mit diesem Lied wird Agni als Gast (*átithi*) im Haus der Sprecher empfangen und dann als Herr dieses Hauses (*gṛhápati*) installiert.[1491] Wahrscheinlich geht es um die Installation eines durch Hochzeit erlangten Feuers.[1492] Denn das Feuer, von dem die Rede ist, wird herausgerieben (√*manth*),[1493] d. h. mithilfe von Reibhölzern entfacht (ebd. 17a). Dieses Feuer soll dafür sorgen, dass die Hausherrschaft nicht „einspännig" ist. Es dürfte dabei um das Bündnis zwischen Hausherr und Hausfeuer gehen.[1494] Man hofft, dass dieses Paar die Hausherrschaft so einmütig tragen wird, wie zwei Zugtiere gemeinsam einen Wagen ziehen.

In der indologischen Literatur werden die *pādas* 36cd des Sūryāsūkta nicht grundsätzlich anders übersetzt als in der vorliegenden Arbeit, aber weniger spezifisch interpretiert. Bhaga, Aryaman, Savitṛ und Puraṃdhi werden zumeist als die in *pāda* 36d genannten *devā́ḥ* verstanden.[1495] Nach Ergebnis der vorliegenden Arbeit sind die vier genannten Gottesgestalten jedoch gerade nicht als Devas zu verstehen, sondern mindestens strukturell den Asuras zugeordnet. Mehrere IndologInnen bilden durch Einfügung eines Gedankenstriches ab, dass der syntaktische Zusammenhang zwischen den *pādas* 36c und 36d nicht eindimensional ist, geben jedoch keine Erklärung für diesen Aufbau.[1496] Die Anmerkungen zu den vier genannten Gottesgestalten bleiben eher allgemein. Renou (1956: 245 Fn. 43) bezeichnet diese Götter knapp als „dieux protecteurs du mariage".[1497] Thieme (1938: 126) deutet Bhaga und Aryaman konkreter als „Genius des Wohlstandes" bzw. „Genius der Gastlichkeit". Über Aryaman schreibt Thieme, dass dieser „bei verschiedenen Phasen der Eheschließung mitwirkt"; deshalb dürfe er „neben anderen Genien als Hochzeitsgott gelten". Oberlies (2012: 118, 132) verortet Aryamans Rolle im Anbahnen des Ehevertrages; Bhaga ist ihm zufolge für die Sicherung des Wohlstandes der neuen Familie zuständig. Der Geberstatus von Savitṛ wird bereits von Bergaigne (1883: 487 f.) thematisiert, der die Strophen 9/13 und 36 aber als Fortgeben der göttlichen Braut und Fortgeben der menschlichen Braut einander gegenüberstellt; in beiden Fällen trete Savitṛ als Geber auf.[1498]

---

1491 Agni wird im ersten Teil der in Rede stehenden Hymne als *átithi* (ebd. 1a, 4a und 6b) und im letzten Teil dieser Hymne als *gṛhápati* bezeichnet (ebd. 13a, 19a).

1492 Jamison/Brereton (2014: 789) gilt der Inhalt des Liedes als „generally unremarkable, concentrating on the installation of the ritual fire".

1493 Zum Gründen des Feuers mittels Herausreiben siehe *pāda* 8d des Sūryāsūkta.

1494 Dagegen nimmt Geldner (1951,2: 109) – Sāyaṇa folgend – an, dass die Metapher in *pāda* 19cd auf die Erlangung von Söhnen sowie Vieh und Reichtum verweist.

1495 Explizit siehe Weber (1862: 190), Zimmer (1879: 318), Wilson (1888: 229), Griffith (1892: 272), Winternitz (1908: 94), Thieme (1938: 126), Brereton (1981: 177).

1496 Siehe Elizarenkova/Syrkin (1965: 187), Brereton (1981: 177), O'Flaherty (1981: 270), Elizarenkova (1999: 223), Jamison/Brereton (2014: 1524).

1497 Siehe auch O'Flaherty (1981: 274 Fn. 16) „Gods who are concerned with marriage".

1498 Siehe auch Menski (1984: 253).

Das Wort *púraṃdhi* wird zumeist als Name einer Gottesgestalt „Fülle“ aufgefasst, die für Segen und Reichtum zuständig ist.[1499] Die meisten IndologInnen geben dieses Wort unübersetzt als Namen Puraṃdhi wieder, manche in Übersetzung als „Fülle“.[1500] Oberlies (2012: 180 mit Fn. 413) weist darauf hin, dass es sich bei Puraṃdhi um eine „bisweilen etwas vage Figur“ handelt, weil selten wirklich klar sei, „wo *púraṃdhi* ‚Segensfülle‘ bedeutet und wo es die ‚Göttin ›Segensfülle‹‘ benennt“. Pinault (2016) stellt diese Übersetzung insgesamt infrage, indem er mit *púr-aṃdhi* anstelle von *púraṃ-dhi* eine alternative Etymologie des Wortes vorschlägt.[1501] Primär bedeute dieses Wort „furthering the flourishing“, erst sekundär sei es als „Fülle“ reinterpretiert worden. Das Wort *gárhapatya* übersetzen die meisten Forschenden im *pāda* 36d des Sūryāsūkta mit „Hausherrschaft“ oder vergleichbaren Begriffen.[1502] Menski (1984: 253 f.) fokussiert dabei die Partnerschaft von Mann und Frau, „the unit gārhapatya, the institution of marriage“. Er betont, „that the young husband is now a householder (vs. 36d), which he could not be without his wife“. Andere IndologInnen legen einen einseitigeren Fokus, indem sie den Begriff primär auf die Frau, den Mann oder das Feuer beziehen. Sie übersetzen entsprechend „[…] gaben dich mir zur Herrin des Hausstandes“,[1503] „have given thee to me, that I may be the master of a household“[1504] bzw. „haben […] dich mir für das gārhapatya-feuer gegeben“.[1505] Mit meiner oben gegebenen Deutung kann ich diese Übersetzungen einen. Ich verstehe die Hausherrschaft als eine Partnerschaft von Mann und Feuer, die von der Frau ermöglicht wird.

1499 Siehe Oldenberg (²1917: 61), Thieme (1938: 126), Elizarenkova/Syrkin (1965: 188 Fn. 16), O’Flaherty (1981: 274 Fn. 16), Oberlies (2012: 74, 180), dem zufolge Puraṃdhi bei der Hochzeitszeremonie angerufen werde, „gewiß um den Neuvermählten Glück und Wohlstand zu bringen (*RV* X 85,36)“. Nur Weber (1862: 190) und Winternitz (1908: 94) sehen mit *púraṃdhi* den Gott Pūṣan bezeichnet.

1500 Siehe Renou (1956: 88) „l’Abondance“, Jamison/Brereton (2014: 1524) „Plenitude“.

1501 Pinault (ebd.) führt das Wort also nicht wie üblich auf √*pṛ* „füllen“, zurück, sondern auf √*pṛ*, „übersetzen, sicher hinüberbringen, …“. Den zweiten Wortteil leitet er von *ándhas*, „Pflanze, Soma-Pflanze“, ab.

1502 Siehe Weber (1862: 190), Graßmann (1877: 483), Geldner (1951,3: 272), Renou (1956: 88), Elizarenkova/Syrkin (1965: 187), Menski (1984: 250), Elizarenkova (1999: 223), Jamison/Brereton (2014: 1524).

1503 Zimmer (1879: 318), siehe auch Griffith (1892: 272), Winternitz (1908: 94), O’Flaherty (1981: 270), vgl. Menski (1991: 57).

1504 Wilson (1888: 229), siehe auch Thieme (1938: 126), Brereton (1981: 177).

1505 Ludwig (1876: 536), siehe auch Ludwig (1878: 355), Hillebrandt (1913: 117) und vgl. MacDonell (1922: 83) „thee to me for life domestic“. Oberlies (2012: 256 mit Fn. 124) weist darauf hin, dass *gárhapatya* im Ṛgveda nicht als Bezeichnung des in späteren Texten als Gārhapatya bezeichneten Feuers des Śrauta-Rituals zu deuten ist.

### Strophe 37: Platzieren der Glut im Gefäß

*tắm pūṣañ chivátamām érayasva*
*yásyām bī́jam manuṣyā́ vápanti* |
*yā́ na ūrū́ uśatī́ viśráyāte*
*yásyām uśántaḥ prahárāma śépam* || 37 ||

Schaffe sie, o Pūṣan, herbei, die Gütigste,
in die die Menschen den Samen säen;
die uns verlangend die Schenkel öffnen wird,
in die wir verlangend das durch Eid Erlangte einbringen (werden)
(A. KP.).

Mit der Strophe 37 des Sūryāsūkta fordert Agni Pūṣan auf, „sie“ herbeizuschaffen. Ich komme zu dem Schluss, dass Erde aus der Feuerstelle desjenigen Hauses gemeint ist, in dem das Hochzeitsfeuer anschließend als Hausfeuer installiert werden soll. Naheliegenderweise wird diese Erde in einem offenen Gefäß transportiert. Dort „öffnet sie ihre Schenkel“, indem man – so verstehe ich diese Metapher – die Erde im Gefäß aufritzt wie man die Erde auf dem Feld pflügt. Ich nehme an, dass dann das Feuer, das Sūryās Gatte mittels seines Eides aus dem Haus des Brautgebers erlangt hat, „in“ diese geöffnete Erde platziert wird. Wahrscheinlich soll es den Soma-Saft, den es enthält, als Samen in die Erde geben.

Die Strophe 37 wird in der indologischen Literatur anders interpretiert als in der vorliegenden Arbeit. Sie wird invariabel unmittelbar auf den Geschlechtsverkehr zwischen den Eheleuten bezogen.[1506] Besonders deutlich äußern sich Jamison/Brereton (2014: 1521) zu diesem Punkt: „Verses 36–37 depict a far more benign husband than the tortured one of verses 28–30 and one more uncomplicatedly eager for sex“. Als zugehörige Ritualhandlung setzen mehrere IndologInnen das in Strophe 36 „genannte“ Ergreifen der Hand voraus.[1507] Andere ordnen die Strophe 37 ohne explizite Deutung dem Abschnitt „Vermählung/eigentliche Hochzeit“[1508] zu oder übergehen diese Strophe insgesamt.[1509]

1506 Zu den Literaturverweisen siehe unten.
1507 Siehe Geldner (1951,3: 267, 272), Renou (1956: 244), Elizarenkova/Syrkin (1965: 177), Menski (1984: 250), Elizarenkova (1999: 483).
1508 Siehe Weber (1862: 190), Graßmann (1877: 483), Oberlies (2012: 289).
1509 Siehe Alsdorf (1961: 493), Keßler (2009: 222), vgl. Graßmann (1877: 483), der die Strophe 37 aus einem mir nicht ersichtlichen Grund in eckige Klammern setzt.

### *Pāda* 37a: Herbeischaffen von Erde

Mit dem *pāda* 37a fordert Agni Pūṣan auf, die Gütigste (*śívátamā*) herbeizuschaffen (*ā́ √īr*). Ich denke, dass mit der Gütigsten die Erde gemeint ist.[1510] Sie kann als Gütigste gelten, weil sie sich nie fortbewegt, nie betrügt.[1511] Auf der Ebene des Rituals geht es wahrscheinlich darum, dass Erde aus der Feuerstelle des Hauses in einem Gefäß herbeigebracht wird. Dieses Herbeibringen soll Pūṣan übernehmen – wahrscheinlich, weil die Brautnehmer, wenn das Feuer von dem Gott, der den inneren Sinn des Brautgebers repräsentiert, herbeigebracht wird, nicht des Feuerraubes bezichtigt werden können.

Das Lied RV 5.41 gebraucht das Wort *śivá* in einem vergleichbaren Kontext.

> RV 5.41.17:
> *íti cin nú prajā́yai paśumátyai*
> *dévāso · vánate márt$_i$yo va*
> *ā́ devāso · vanate márt$_i$yo vaḥ |*
> *átrā śivā́ṃ tan$_{ú}$vo dhāsím asyā́*
> *jarā́ṃ cin me nírṛtir jagrasīta ||*
>
> Auf diese Weise also, um viehreichen Nachwuchs,
> ihr Götter, will euch der Sterbliche für sich gewinnen,
> o ihr Götter, will euch der Sterbliche für sich gewinnen.
> Dabei (soll) diesem Leib eine angenehme Bleibe (zuteil werden).
> Nur meine Gebrechlichkeit möge die Nirṛti verschlingen (Witzel et al. 2013: 271).

Mit dieser Strophe ruft ein Sterblicher die Götter an, seinem fortdauernden Wesen (*tanū́*) eine angenehme, gütige Bleibe zu gewähren.[1512] Mit dieser gütigen Bleibe kann eine Ehefrau gemeint sein, die ihrem Gatten Nachkommen gebiert, die die Charakteristika allein dessen Patrilinie tragen. Dagegen dürfte der Gatte die Göttin Nirṛti – die ich als Personifikation der Meineidstrafe verstehe[1513] – anheimfallen, falls die Nachkommen die Charakteristika der maternalen Patrilinie

1510 RV 6.75.10 werden Himmel und Erde als *śivá* bezeichnet – und Pūṣan gebeten, vor Abwegen zu schützen.

1511 Innerhalb des Ṛgveda wird das Wort *śivá* vor allem in Verbindung mit *sákhi*, „Freund“, gebraucht (siehe RV 5.12.5, 10.34.2, 10.95.15, 10.124.2, vgl. 6.44.22); es scheint dabei um das Vertrauen in diesen Freund zu gehen, um das Sprechen von Wahrheit. RV 10.124.2 bezeichnet Agni sich selbst als *áśiva*, weil er Dyaus verlässt, um zu Indra zu gehen.

1512 Geldner (1951,2: 42) charakterisiert diese Strophe als „Bitte für das Vieh und den eigenen Leib“.

1513 Siehe meine Ausführungen zu den *pādas* 2cd und 15d.

tragen sollten.[1514] Dieses Szenario scheint den Hintergrund der in obiger Strophe formulierten Hoffnung zu bilden, dass Nirṛti nur die Gebrechlichkeit des Sprechers verschlingen möge – nicht auch seine *tanú*. In der nachfolgenden Strophe äußert der Sprecher Zuversicht, – diesbezüglich – die Gunst der Götter zu erlangen. Dies will er „mit dem feierlichen Versprechen einer Kuh" (Witzel et al. 2013: 271) realisieren; gemeint ist wahrscheinlich ein Eidopfer. Das Eidopfer erfordert meiner Analyse zufolge die Zustimmung der Kindesmutter. Der Sprecher scheint eben diese Zustimmung mit der Strophe 19 einzufordern: Iḷā oder die sich verhüllende[1515] Urvaśī soll der „Darbietung des Āyu" zustimmen, d. h. ihr Kind an die Patrilinie übereignen.[1516]

In der indologischen Literatur wird der *pāda* 37a des Sūryāsūkta anders interpretiert als in der vorliegenden Arbeit. Er wird invariabel auf die Braut bezogen.[1517] Es ergibt sich dann die Aussage, dass Pūṣan die Braut zum Bräutigam führt. Manche WissenschaftlerInnen konzeptualisieren Pūṣan deshalb als „préparateur divin de l'acte sexuel".[1518]

### *Pāda* 37b: Ackerbauliches Wissen

Mit dem *pāda* 37b des Sūryāsūkta wird – von Agni – verkündet, dass die Menschen (*manuṣyá*) den Samen (*bī́ja*) – in die Erde – säen (√*vap*). Es handelt sich hierbei um die Beschreibung eines ackerbaulichen Vorgangs. Ich nehme an, dass den Menschen ṛgvedischer Zeit die determinative Kraft des Samens bewusst war. Sie *wissen*, dass aus einem bestimmten Samen eine Pflanze entsprechender Pflanzenart wächst, gleich in welche Erde man diesen Samen einbringt; die Erde hat lediglich Einfluss auf die Gesundheit der einzelnen Pflanzen, nicht auf deren Art. Der *pāda* 37b impliziert die Übertragung dieses ackerbaulichen Wissens auf die Zeugung menschlicher Nachkommen. Frauen scheinen entsprechend als Erde oder konkret als Furche (*sī́tā*) konzeptualisiert zu sein und die Pflanzensamen mit dem männlichen Samen (*rétas*) gleichgesetzt.[1519] Ich komme zu dem Schluss,

---

1514 Dagegen ist Geldner (1951,2: 42 mit Fn. 1) der Auffassung, dass Nirṛti „die Spuren des Alters von seinem Körper nehmen [soll]" oder dass „[e]rst im Alter […] der Tod kommen [soll]".

1515 D. h. ihre Charakteristika nicht an ihren Nachwuchs weitergebend.

1516 Vgl. RV 10.95.12 f., wo Purūravas sagt, dass sein Sohn den Vater suchen wird, und Urvaśī antwortet, dass ihr Sohn nach der gütigen (*śivá*) Sorge der Mutter verlangen wird.

1517 Renou (1956: 88) und Menski (1984: 250) nennen explizit „die Frau" in ihren Übersetzungen. Menski bezieht den Superlativ *śivátamā* weiter auf „the fact that children make her [*scil.* the wife] dearer to her husband, most pleasing indeed, most auspicious, *śivatamā*" (ebd. 252).

1518 Renou (1956: 245 Fn. 44), siehe auch O'Flaherty (1981: 274 Fn. 37), Menski (1984: 253 f.), vgl. Kramrisch (1961: 116).

1519 Zu *sī́tā* siehe RV 4.57.6–8, zu *rétas* √*sic* RV 7.33.13, vgl. RV 10.184.1 (*á* √*sic*).

dass die Beschreibung des ackerbaulichen Zeugungsvorgangs auf der Ebene des Rituals darauf verweisen soll, wie das Feuer ‚in' die von Pūṣan herbeigebrachte Erde platziert wird.

Das Lied RV 10.101 verwendet *bī́jam √vap* in einem vergleichbaren Kontext.

> RV 10.101.3:
> *yunákta sī́rā ví yugā́ tanudhvaṃ*
> *kṛté yónau · vapatehá bī́jam* |
> *girā́ ca śruṣṭíḥ sábharā ásan no*
> *nédīya ít sṛṇyaḥ pakvám éyāt* ||
>
> Schirret die Pflüge an, stecket die Joche auf!
> Säet hier in den bereiten Schoß den Samen!
> Und wenn die Erhörung unserer Rede das Gleichgewicht halten wird,
> dann soll die reife (Frucht) noch näher (als sonst) an die Sicheln herankommen (Geldner 1951,3: 315).

In dieser Strophe werden die ackerbaulichen Arbeitsschritte detaillierter beschrieben als im Sūryāsūkta. Aber auch hier verweist diese Beschreibung auf rituelle Vorgänge, konkret die Vorbereitung der Feuerstelle für ein Soma-Opfer.[1520] Das Lied endet mit einer sexualisierten Beschreibung dieses Opfers (ebd. 10–12).[1521] Unter anderem wird dazu aufgefordert, „den goldgelben Soma-Saft in den Schoß des Holzes zu ergießen" (ebd. 10a).

In der indologischen Literatur wird der *pāda* 37b des Sūryāsūkta zumeist unmittelbar auf den ehelichen Geschlechtsverkehr hin gedeutet. Bereits Ludwig (1883: 399) merkt zu *bī́jam* an: „eig. vom acker hergenommen, statt retaḥ, wie auch vapanti beweist". Ebenso sieht Geldner (1951,3: 272) im *pāda* 37b „[d]ie Frau unter dem Bilde des *kṣetra* (Feldes)" beschrieben.[1522] Mehrere IndologInnen ergänzen in ihrer Übersetzung entsprechend dieser Deutung das Possessivpronomen zu *bī́ja*[1523] und/oder geben *manuṣyàḥ* nicht wörtlich mit „Menschen", sondern mit

1520 Das Lied RV 10.101 richtet sich an die Priester des Soma-Opfers und „likens their ritual activities to various kinds of manual labor" (Jamison/Brereton 2014: 1560).

1521 Jamison/Brereton (2014: 1560) charakterisieren nur die Strophen 11–12 als „surprisingly eroticized".

1522 Siehe auch Menski (1984: 251). Zu beachten ist allerdings, dass *kṣétra* „does not reveal in the RV the metaphorical meaning 'womb' that is found in *Mānava-dharma-śastra*" (Elizarenkova 2002: 28).

1523 Siehe Graßmann (1877: 483), Hillebrandt (1913: 117), Kramrisch (1961: 116), Elizarenkova/Syrkin (1965: 187), O'Flaherty (1981: 270), Elizarenkova (1999: 223), Jamison/Brereton (2014: 1521).

„Männer“ wieder.[1524] Es ergibt sich eine sexualisierte Aussage. Am explizitesten ist O’Flahertys (1981: 270) Übersetzung: „… the woman in whom men sow their seed“. Im Rahmen dieser Deutung bereitet der Plural *manuṣyàḥ* Schwierigkeiten. Weber (1862: 191) fragt, ob es „wohl ein sogenannter plur. majestatis?“ ist,[1525] und schreibt zum entsprechenden *pāda* des Atharvaveda-Hochzeitsliedes[1526] offenbar mit einigem Entsetzen: „Männer, Plural! als ob es sich um Polyandrie handele!“ (ebd. 205). Zimmer (1879: 326) schlägt vor, stattdessen „Weib, Braut etc. in collectivem Sinn zu nehmen“. Und Menski (1984: 251 f.) sucht den Plural zu erklären, indem er annimmt, „that the wife was given to a family rather than an individual husband“.

### *Pāda* 37c: Ritzen der Feuerstelle

Mit dem *pāda* 37c verkündet der Sprecher, dass eine weibliche Gestalt verlangend (√*vaś*) ihre Schenkel „für uns“ öffnen wird (*urú vi*-√*śri*). Ich nehme an, dass Agni diese Worte an die Brautnehmerpartei richtet. Naheliegenderweise ist von dem ackerbaulichen Bild auszugehen, das der vorhergehende *pāda* kommuniziert. Dort geht es um die Erde, in die die Menschen den Samen säen. Ich komme zu dem Schluss, dass diese Erde nun ihre „Schenkel öffnen“ soll, d. h. mit einem Pflug sollen Furchen in den Boden gezogen werden.[1527] Auf der Ebene des Rituals dürfte dieses Pflügen durch ein analoges Aufritzen (√*rikh/likh*) der Erde, ‚in‘ die das Feuer platziert werden soll, realisiert werden.[1528] Wahrscheinlich obliegt das Aufritzen dem Gott Pūṣan,[1529] der diese Erde herbeigeschafft hat (*pāda* 37a). Das Aufritzen dürfte dazu dienen, dass die Erde das Feuer, das auf ihr platziert werden soll, wie ausgesäte Samen in sich aufnimmt und wachsen lässt.

Das an Agni gerichtete Lied RV 4.3 verwendet √*vaś* in einem vergleichbaren Kontext.

---

1524 Siehe Zimmer (1879: 326), Wilson (1888: 229 f.), Kramrisch (1961: 116), O’Flaherty (1981: 270), Menski (1984: 250). Zur Diskussion siehe auch Jamison (2024: *ad loc.*).

1525 Auch Griffith (1892: 272) nimmt offenbar den Pluralis Majestatis an, indem er „her who shall be the sharer of my pleasures“ übersetzt.

1526 Siehe AVŚ 14.2.14b: *tásyāṃ naro vapata bī́jam asyām* |

1527 RV 4.57.4/6 f. nennt einen Pflug, der furchen soll (*kṛṣatu lā́ṅgalam*), bzw. die Furche (*sī́tā*) selbst.

1528 Allerdings ist das rituelle Aufritzen der Erde für den Ṛgveda nicht direkt belegt, sondern erst aus späteren Texten bekannt (siehe z. B. ŚGS 1.7.6: *udaksaṃsthāṃ madhye lekhāṃ likhitvā*).

1529 RV 6.53.7 f. wird Pūṣan aufgefordert, mit seinem Treibstock die Herzen der Paṇis bzw. die Herzen aller aufzuritzen (*á* √*rikh*) und zu zerreißen (*kikirá* √*kṛ*). Strukturell entsprechen die Paṇis den Brautgebern. Sie sind die Besitzer der morgenroten Kühe, die die vedischen Protagonisten ihnen abringen.

RV 4.3.2:
*ayáṃ yóniś cakṛmā́ yáṃ vayáṃ te*
*jāyéva pátya uśatī́ suvā́sāḥ |*
*arvācīnáḥ párivīto ní ṣīd$_a$e-*
*$_i$mā́ u te s$_u$vapāka pratīcī́ḥ ||*

Hier ist die Stätte, die wir dir bereitet haben
wie eine verlangende, schön gekleidete Gattin dem Gatten.
Hergewandt, umwunden, setz dich nieder!
Hier sind doch, du schöne fernere Seite Habender, deine entgegengehenden (Frauen) (Witzel et al. 2013: 120).

Ich denke, dass es in diesem Lied um die Feuergewinnung vermittelst eines (hochzeitlichen) Eidopfers geht,[1530] d. h. konkret die Installation eines Feuers als Hausfeuer und die folgende Darbringung der zum Opfertier gehörigen Milch.[1531] Für dieses Feuer scheint mit dem gleichen „Verlangen“ eine Stätte bereitet zu werden, mit dem die Erde sich meiner Interpretation des *pāda* 37c des Sūryāsūkta zufolge für das Feuer öffnen soll.

Der in Rede stehende *pāda* des Sūryāsūkta lässt kaum übersetzerischen Spielraum,[1532] wird in der indologischen Literatur aber anders gedeutet als in der vorliegenden Arbeit. Man bezieht ihn – eindimensional – auf die Ebene des ehelichen Geschlechtsverkehrs. Es wird keine andere als die sexuelle Bedeutungsebene in Betracht gezogen. Im Rahmen dieser Deutung bereitet die Deutung des Plurals *naḥ* die gleichen Schwierigkeiten wie *manuṣyàḥ* im vorhergehenden *pāda*.

1530 Jamison/Brereton (2014: 561) zufolge ist „not entirely clear“, „[w]hat ties the various parts of the hymn together“. Sie weisen aber darauf hin, dass eine gewisse Sorge bezüglich der Beziehung zu Agni greifbar sei, und erwähnen die Strophen 9–12, „each beginning with the charged word *ṛténa* 'by truth'“.

1531 Der Sprecher des in Rede stehenden Liedes fragt: „Wann wird deine Freundschaft im Hause sein?“ (ebd. 4d, Übers. Geldner 1951,1: 420). Außerdem wird im Verlauf des Liedes mehrfach der Gott Rudra erwähnt (ebd. 1a, 6d, 7b). Anschließend sagt der Sprecher: „Ich bitte mir die von Rechts wegen bestimmte, gesetzmäßige (Milch) der Kuh aus. Zusammen (gehören) die rohe (Kuh) (und) die süße gekochte (Milch), o Agni. […]“ (ebd. 9, Übers. Geldner 1951,1: 420). Meiner Interpretation zufolge trinkt Vāyu bei Sūryās Hochzeit nach Rudras Vorbild den ersten Teil des Soma-Saftes ab und ersetzt diesen durch Milch (siehe Str. 5 des Sūryāsūkta).

1532 Allein O'Flaherty (1981: 270) bezieht *naḥ* nicht auf *viśráyāte*, sondern auf *uśatī́*. Sie übersetzt entsprechend: „so that she will spread her thighs in her desire for us“.

### *Pāda* 37d: Platzieren des Feuers ‚in' die Erde

Mit dem *pāda* 37d des Sūryāsūkta spricht Agni wahrscheinlich für sich und die Brautgeberpartei, wenn er verkündet, dass „wir" begehrend (√*vaś*) das durch Eid Erlangte (*śépa*)[1533] „in diese" (*yásyām*) vorwärtsbringen (*prá* √*hṛ*).[1534] Naheliegenderweise ist wiederum von dem mit *pāda* 37b etablierten Bild des Ackerbaus auszugehen. Auf dieser Ebene scheint der *pāda* zu kommunizieren, dass die Samen in die Furchen der Erde eingebracht werden sollen. Auf der Ebene menschlicher Zeugung braucht es zur analogen Einbringung des männlichen Samens den Penis. Auf der rituellen Ebene, die im Sūryāsūkta meines Erachtens im Zentrum steht, dürfte es analog darum gehen, das durch Eid erlangte – Somahaltige[1535] – Feuer in die aufgeritzte Erde einzubringen. Das Feuer soll dann wohl den Soma-Saft, den es in sich trägt, gleichsam als Samen in diese Erde geben. Die Konzeptualisierung des Feuers als Penis liegt entsprechend nahe, ist im Text aber nicht expliziert.

Das Lied RV 9.112 verwendet das Wort *śépa* in einem vergleichbaren Kontext.

> RV 9.112.4:
> *áśvo vóḷhā sukháṃ ráthaṃ*
> *hasanā́m upamantríṇaḥ* |
> *śépo rómaṇvantau bhedaú*
> *vā́r ín maṇḍū́ka ichatiī́-*
> *ndrāyendo pári srava* ||

1533 Üblicherweise wird *śépa* direkt mit „Penis" übersetzt. Die Etymologie dieses Wortes ist jedoch nicht geklärt (siehe EWA s. v.). Möglicherweise lässt *śépa* sich – mindestens ‚pseudo-etymologisch' – als Ableitung von √*śap*, „fluchen", verstehen, dessen Perfekt *śepa* lautet (RV 1.23.22, 10.9.8). Wie im Sūryāsūkta scheint *śépa* auch an seinen anderen Belegstellen auf den Eid zu verweisen. Es ist in dem Namen des Mannes Śunaḥśepa belegt (RV 1.24.12 f., 5.2.7), der in Varuṇas Schlingen gefangen ist – offenbar weil er des Meineides für schuldig befunden wurde. RV 10.105.2 heißt es, dass Indra seine beiden auseinander strebenden (*vívrata*) Falben „den beiden *śépa* entsprechend" (*ánu śépā*) lenkt; es dürfte auch hier um ein Eidopfer gehen, denn vergleichbar spricht die unten diskutierte Hymne RV 9.112.1/4 vom Auseinanderstreben (*ví vratā́ni*) der Leute und nennt wiederum *śépa*.

1534 Das Verb *prá* √*hṛ* wird im Ṛgveda ansonsten nur für das Vortragen eines Lobliedes (RV 1.61.1), das Trinken des Soma-Saftes (4.37.2) und das Voreinandersetzen der Füße (6.47.15) verwandt. Eine sexuelle Konnotation scheint nicht vorzuliegen.

1535 Meiner Interpretation zufolge wurde die erste Hälfte des Soma-Saftes mit den Strophen 18/19 des Sūryāsūkta ins Feuer dargebracht. Das Feuer dürfte diesen Soma-Saft entsprechend in sich tragen.

> Das Zugpferd wünscht den leichten Wagen,
> die Spaßmacher Gelächter, (Geldner 1951,3: 119)
> das durch Eid erlangte [Feuer] die beiden behaarten Spaltungen;
> (A. KP.)
> Wasser wünscht der Frosch.
> – Fließe für Indra ringsum ab, o Saft! (Geldner 1951,3: 119).

Ich denke, dass es in diesem Lied um ein Soma-Eidopfer geht.[1536] Denn von einem Feuer, das durch einen – bei einer Selbstwahl abgelegten – Eid erlangt wurde, lässt sich nachvollziehbar sagen, dass es nach zwei „behaarten Spaltungen" verlangt. Mit den Spaltungen können zwei blutige Opfer gemeint sein, wie sie meiner Interpretation zufolge bei Sūryās Hochzeit dargebracht werden. Ein Tier bzw. die Soma-Pflanze wird im Haus des Brautvaters und ein zweites Tier im Haus des Gatten getötet. Das Eidopfer scheint dabei einige Brutalität zu erfordern.[1537]

Der *pāda* 37d des Sūryāsūkta wird in der indologischen Literatur wie der vorhergehende *pāda* – eindimensional – auf die Ebene des ehelichen Geschlechtsverkehrs bezogen. Das Wort *śépa* wird entsprechend der Wörterbuchangaben zumeist mit „Penis, Glied, Rute" wiedergegeben.[1538] Im Rahmen dieser Deutung bereitet der Plural *praháräma* die gleichen Schwierigkeiten wie *naḥ* und *manuṣyàḥ* in den vorhergehenden *pādas*. Menski (1984: 252) zeigt sich diesbezüglich der Auffassung, dass in den *pādas* 37cd „the young wife is depicted as entering an intimate relationship with several, if not all, male members of GA [*scil.* groom's family]". Diese bemerkenswerte Aussage sucht Menski (ebd.) durch die Annahme zu erklären, dass der Gatte „has exclusive rights over the wife's sexuality as long as he is physically present, and able to produce progeny", d. h. bei Tod oder Zeugungsunfähigkeit des Gatten sollen die Rechte an der Frau auf andere Männer der Brautnehmerfamilie übergehen.

---

1536 Der grundlegende Gedanke scheint zu sein, dass Soma nach der dem erschlagenen Tier verbundenen Milch (*vadhú*) verlangt. In diesem Sinn wird Soma im *pāda* 9a des Sūryāsūkta als *vadhūyú* bezeichnet. RV 9.112 werden also zunächst unterschiedliche Personen und Dinge genannt, die auf ähnliche Weise nach etwas verlangen. Das nachfolgende Lied RV 9.113 handelt dann konkret von dem Eidopfer bei Sūryās Hochzeit und ist durch den gemeinsamen Refrain, „Fließe für Indra ringsum ab, o Saft!", mit dem Lied RV 9.112 verbunden. Das ebenfalls noch zugehörige Lied RV 9.114 beschließt die Ringkomposition. Diese Analyse kann erklären, warum das Lied RV 9.112 „[which] has no obvious connection to soma except through its refrain" (Jamison/Brereton 2014: 1363), Aufnahme in den neunten Maṇḍala gefunden hat. Es ist kein „humoristisches Lied" (Geldner 1951,3: 118) oder „charming little hymn […] simply too delightful to abandon" (Jamison/Brereton 2014: 1363).

1537 Zur Frage der Brutalität siehe meine Ausführungen zu *pāda* 3b des Sūryāsūkta.

1538 Weber (1862: 191) gebraucht stattdessen das Personalpronomen und auch Wilson (1888: 229 f.) und Griffith (1892: 272) entscheiden sich für Umschreibungen.

### Strophe 38: Umrunden des Hochzeitsfeuers (und Ergreifen der Hand)

*túbhyam ágre páry avahan*
*sūryā́ṃ vahatúnā sahá* |
*púnaḥ pátibhyo jāyā́ṃ dā́*
*agne prajáyā sahá* || 38 ||

Für dich haben sie zu Beginn in Kreisform gefahren
die Sūryā mitsamt dem Brautzug.
Wieder gibst du (generell) den Herren die (gebärfähige) Frau,
o Agni, mitsamt der Nachkommenschaft (A. KP.).

Mit der Strophe 38 des Sūryāsūkta übernimmt wahrscheinlich der Gandharva Viśvāvasu das Wort. Ich komme zu dem Analyseergebnis, dass er Agni an Sūryās Selbstwahl erinnert. Dort haben meiner Interpretation zufolge die Aśvins mit Soma auf ihrem Wagen fahrend die Selbstwählerin Sūryā geworben. Viśvāvasu betont, dass sie Sūryā und ihren Brautzug, d. h. im Wesentlichen die beiden Rinder, gewonnen haben, um das Feuer Agni für sich zu erlangen. Weiter berichtet Viśvāvasu, dass Agni Sūryā und die Nachkommen, die sie gebären wird, den Herren im Allgemeinen als Gabe gibt. Ich denke, dass diese Gabe auf die Aufnahme des Gatten in die Gemeinschaft der Hausherren seiner Sippe verweist. Auf ritueller Ebene kann der Strophe 38 Sūryās Umrunden des Feuergefäßes entsprechen. Ich vermute, dass der Gatte anschließend Sūryās rechte Hand ergreift.[1539] Auf diese Weise scheint Sūryā zu ihrem Gatten zu gelangen, der sich ob seiner impliziten Identifikation mit der Opfergabe gleichsam ‚im' Feuer befinden dürfte.

Die Zuordnung der Strophe 38 zur Feuerumrundung ist in der Indologie weit verbreitet.[1540] Sie wird dabei im Sinn der „famous series (38–41) about the previous, divine husbands of the wife" (Jamison/Brereton 2014: 1521) interpretiert. Winternitz (1892a: 283) macht diese Deutung explizit: „It is probably on account of this custom [*scil.* leading the bride round the fire] that the bridegroom is said in the Rigveda to receive his bride from Agni, the god of fire". Man nimmt also an, dass Sūryā zuerst Agni zum Gatten hatte und dieser sie nun an ihren menschlichen

1539 Ich argumentiere diese tentative Zuordnung in meinen Ausführungen zum *pāda* 36a des Sūryāsūkta. Siehe auch Kap. 2.1.1, Abs. „Lāja-Opfer – und die Frage der Handergreifung".

1540 Siehe Weber (1862: 190), Graßmann (1877: 483), Zimmer (1879: 312), Winternitz (1892a: 283), Geldner (1951,3: 267, 272), Renou (1956: 244), Alsdorf (1961: 493), Elizarenkova/Syrkin (1965: 177), Steets (1993: 160), Elizarenkova (1999: 483, 485), Oberlies (2012: 292). Brereton (1981: 176) scheint diese Interpretation vorauszusetzen. Oberlies (2002: 72 Fn. 5) nennt dagegen AVŚ 14.1.39 (*aryamṇó agníṃ páry etu pūṣan*) als frühesten Beleg der hochzeitlichen Feuerumrundung.

Gatten weitergibt.[1541] Dass dabei „Handergreifung[1542] und Feuerumwandlung nicht" – wie dies die späteren Ritualtexte lehren – „im Elternhause, sondern erst im neuen Heim stattfinden", gehört zu den bahnbrechenden Annahmen Alsdorfs (1961: 493). Unter anderem diese – nach Ergebnis meiner Analyse zutreffende – Annahme ermöglicht ihm, im zweiten Teil des Sūryā „eine chronologisch geordnete Darstellung des *vahatú*" zu sehen. Allerdings scheint Alsdorf vorauszusetzen, dass die Braut das Feuer *im* Haus, d. h. als Hausfeuer, umrundet.

***Pādas* 38ab: Umrunden des Feuergefäßes**

Mit den *pādas* 38ab wird Agni – von Viśvāvasu – daran erinnert, dass sie, d. h. die Aśvins und Soma, zu Beginn (*ágra*) „für dich" (*túbhyam*) Sūryā mitsamt ihrem Brautzug (*vahatú*) kreisförmig gefahren haben (*pári √vah*). Ich denke, dass es dabei um das Fahren der Kreisbahn bei Sūryās Selbstwahl geht. Von dieser Fahrt spricht der *pāda* 13d des Sūryāsūkta unter Verwendung derselben Terminologie (*pári √vah*). Nun betont Viśvāvasu, dass die Aśvins und Soma die Kreisbahn nicht primär um Sūryās willen gefahren sind, sondern um des Feuers willen – das sie sich meiner Interpretation zufolge nur mit Sūryās Hilfe zu eigen machen können. Mit dem Brautzug dürften in erster Linie die beiden Zugtiere gemeint sein, die inzwischen getötet und als Opfer dargebracht wurden.[1543] Als zu den *pādas* 38ab zugehörige Ritualhandlung kommt das Umrunden des Gefäßes in Betracht, in das – so meine Deutung der Strophe 37 – die Glut des Hochzeitsfeuers platziert wurde. Ich komme zu dem Ergebnis, dass das kreisförmige Umrunden dieses Gefäßes die kreisförmige Fahrt der Aśvins wiederholt und damit den Brautzug vollendet. Ich denke, dass der Gatte sich in Form der mit ihm verbundenen Opfergabe gleichsam im Feuer befindet und Sūryā ihm durch Umrunden des Gefäßes gleichsam in dieses Feuer hinein folgt.[1544] Möglicherweise ergreift der Gatte ‚im' Feuer dann Sūryās Hand. Dies legt zumindest der Vergleich mit den *pādas* 26ab des Sūryāsūkta nahe. Dort heißt es von Pūṣan, dass er Sūryā – so meine Deutung – mit seiner Hand ergreift, bevor er sie fortführt und die Aśvins sie vorwärtsfahren (*prá √vah*), d. h. sie mit dem Brautzug fortfahren. Das von dem mit dem Brautgeber assoziierten Gott Pūṣan ausgeführte Ergreifen mit der Hand lässt sich als Vorform der eigentlichen Handergreifung verstehen, die dem Gatten vorbehalten sein dürfte. – Zu Vergleichsstellen siehe *pāda* 13d (*pári √vah*) und 14ab (*vahatú*).

1541 Zu den Literaturverweisen siehe unten.
1542 Die Handergreifung ordnet Alsdorf allgemeiner Auffassung entsprechend der Str. 36 des Sūryāsūkta zu.
1543 Zum Töten der Tiere siehe *pādas* 1d und 29a des Sūryāsūkta.
1544 Aus dem Ritualsystem der Kalpasūtras heraus ließe sich erwarten, dass diese Umrundung des Feuers wie im Totenritual nach links gerichtet ist.

In der indologischen Literatur werden die *pādas* 38ab anders übersetzt und interpretiert als in der vorliegenden Arbeit. Entsprechend der verbreiteten Vorstellung von dem Lied als zweiteilig wird angenommen, dass es sich bei diesen *pādas* um einen Rückverweis auf Sūryās „mythische" Hochzeit handelt und/oder die menschliche Braut hier als Sūryā bezeichnet wird.[1545] Als Ritualhandlung, anlässlich der das „mythische" Ereignis referiert wird, nimmt man zumeist das Herumführen der Braut um das Feuer an.[1546] Im Einzelnen besteht jedoch Uneinigkeit darüber, ob *pári √vah* im Text mit „herumführen" oder „heim/-hinführen" zu übersetzen ist.[1547] Als Subjekt zu *páry avahan* werden – Sāyaṇa folgend – „die Gandharvas" oder „die Priester" oder „the groom's people" in Betracht gezogen.[1548] O'Flaherty (1981: 274 Fn. 38) meint, es gehe bereits hier um „[the] various divinities who possess the bride before her marriage". Gemeinsam ist beiden Ansätzen, dass der Dativ *túbhyam* mehr oder weniger deutlich als Bezugsnomen zu *pári* aufgefasst wird, d. h. man nimmt entweder an, dass Sūryā „dir herum" oder „um dich herum geführt wurde", d. h. um das Feuer herum, bzw. „dir zu" oder „zu dir hin geführt wurde".[1549] Allerdings ist der Dativ als Kasus des Bezugsnomens von *pári* sehr ungewöhnlich, wenn überhaupt belegt.[1550] Hettrich (2002: 230) nennt die entsprechenden Belege, zu denen auch die Zeile 38ab des Sūryāsūkta gehört, in seiner Gruppe 3, bei der „kaum sicher zu entscheiden [ist], ob das dativische oder akkusativische Nomen als BN [*scil.* Bezugsnomen] zu betrachten ist". Meines Erachtens hat *pári* im *pāda* 38ab kein explizites Bezugsnomen, wäre also in der von Hettrich definierten Gruppe 7 zu verorten. Implizites Bezugsnomen dürften

1545 Explizit siehe Bergaigne (1883: 493), MacDonell (1922: 83), O'Flaherty (1981: 267), Menski (1984: 254), Steets (1993: 160).

1546 Zu den Literaturverweisen siehe oben.

1547 Den Aspekt der kreisförmigen Bewegung fokussieren Weber (1862: 191), Zimmer (1879: 312), Winternitz (1892b: 56), Renou (1956: 88), O'Flaherty (1981: 270), Elizarenkova (1999: 223). Den Aspekt der Vollständigkeit fokussieren Ludwig (1876: 537), Graßmann (1877: 483), Wilson (1888: 230), Griffith (1892: 273), Hillebrandt (1913: 117), MacDonell (1922: 83), Geldner (1951,3: 272), Elizarenkova/Syrkin (1965: 187), Menski (1984: 254), Keßler (2009: 222), Jamison/Brereton (2014: 1524). Unter diesen äußert Geldner (1951,3: 272 Anm. *ad loc.*) aber Zweifel: „Wie in Str. 13 fragt es sich, ob *pari-vah* im Sinne des späteren *pari-nī* stehe, oder das Zuführen der Braut bezeichne", siehe auch Menski (1984: 255 f.).

1548 Siehe Wilson (1888: 230), Griffith (1892: 273), Geldner (1951,3: 272), Renou (1956: 245 Fn. 45), Menski (1984: 254), Elizarenkova (1999: 485).

1549 Zur Übersetzung „um dich herum" siehe Zimmer (1879: 312) und Elizarenkova (1999: 223), zu „zu dir hin" Renou (1956: 88), O'Flaherty (1981: 270), Jamison/Brereton (2014: 1524) und vgl. Menski (1984: 254) „First they have led … in front of you". Abweichend übersetzt Griffith (1892: 273): „For thee […] they, first, escorted Sūryā to her home".

1550 Eine Ausnahme bildet *pári-√car* (siehe Hettrich 2002: 221).

Himmel und Erde sein. Dies zeigt sich, wenn zum Beispiel RV 3.58.8cd vom Wagen der Aśvins sagt, dass er „um Himmel und Erde fährt“ (*pári dyā́vāpṛthivī́ yāti*).

### *Pādas* 38cd: Installieren des Feuers als Hausfeuer

Mit den *pādas* 38cd des Sūryāsūkta wird – von Viśvāvasu – festgestellt, dass Agni die gebärfähige Frau (*jāyā́*) erneut (*púnar*) mitsamt der noch nicht geborenen Nachkommenschaft (*prajā́*) als Gabe gibt (√*dā*); Empfänger dieser Gabe sind die Herren (*páti*, Pl.). Die Verwendung des Injunktiv Aorist weist die Handlung als für Agni typische, gleichsam „naturgesetzliche Wahrheit“ (Hoffmann 1967: 135) aus. Ich denke, dass der Gandharva mit diesen Worten die Glut des Hochzeitsfeuers in das Haus des Gatten trägt und sie dort mit der nachfolgenden Strophe an die Feuerstelle platziert. Mit diesem Platzieren dürfte sich das Hochzeitsfeuer zum Hausfeuer wandeln. Diese Wandlung verstehe ich als Voraussetzung der Aufnahme des Gatten in die Gemeinschaft der Herren, die als Empfänger der Gabe genannt sind. Ich nehme an, dass mit diesen die Hausherren der Sippe gemeint sind.[1551] Wenn das Feuer Sūryā mit Strophe 38 als gebärfähige Frau (*jāyā́*) mitsamt der Nachkommenschaft gibt, dann dürfte damit auch der Gatte gemeint sein, auf dessen Identität mit der Nachkommenschaft das hochzeitliche Opfer meiner Interpretation zufolge zielt. Die parallele Formulierung der *pādas* 38b (*sūryā́ṃ vahatúnā sahá*) und 38d (*agne prajáyā sahá*) scheint auf diese Identität zu verweisen. In diesen beiden *pādas* sind Sūryā und Agni gleichsam als Elternpaar an erster Stelle genannt. Der in *pāda* 38b genannte Brautzug meint meines Erachtens in erster Linie die beiden Zugtiere, die zum Alter Ego der Bräutigame gemacht wurden (*pāda* 11a). Durch die Opferung eben dieser zwei Tiere wurde die Nachkommenschaft – so meine Deutung – dem Gatten zugeordnet, d. h. mit ihm identifiziert. Die Betonung, dass die Gabe „erneut“ (*púnar*) gegeben wird, verweist meines Erachtens auf zwei Sachverhalte: Zum einen soll diese Gabe offenbar die erste Gabe, mit der Sūryā von Savitṛ an das Hochzeitsfeuer gegeben wurde (*pādas* 9cd), ersetzen und dabei zugleich tilgen. Auf diese Weise werden Reziprozitätsbeziehungen zum Brautgeber unterbunden. Zum anderen wird der Gatte, wenn das Feuer Sūryā und die Nachkommenschaft „erneut“ als Gabe an die Hausherren gibt, vermittelst seiner Frau ein zweites Mal gleichsam geboren.[1552] Der *pāda* 18d sagt selbiges vom Soma-Mond (*jāyate púnaḥ*) und bezieht sich damit meines Erachtens auf eben das Moment der zweiten Geburt des Gatten, das der *pāda* 38c thematisiert.

---

1551 An dieser Stelle wird der quasi-politische Charakter des Hausfeuers greifbar. Proferes (2007: insb. 31–36) konzeptualisiert die einzelnen Hausfeuer und deren Zusammenfügung zu hierarchisch übergeordneten Feuern als Symbol der Gemeinschaft der Hausherren der vedischen Gesellschaft.

1552 Dazu siehe RV 10.61.19 (*dvijā́* vermittelst der Milchkuh); auch *dvijáni* in RV 10.101.11 dürfte auf die zweite Geburt verweisen.

Das an das Totenfeuer gerichtete Lied RV 10.16 verwendet in einem vergleichbaren Kontext das Verb *pári √dā*.

> RV 10.16.2:
> *śṛtáṃ yadā́ kárasi jātavedo*
> *ʼ₍á₎them enam pári dattāt pitṛ́bhyaḥ |*
> *yadā́ gáchāt₍i₎y ásunītim etā́m*
> *áthā devā́nāṃ vaśanī́r bhavāti ||*
>
> Wenn du ihn gar gemacht haben wirst, o Jātavedas,
> dann überliefere ihn den Vätern;
> wenn er dieses Seelengeleite antreten wird,
> dann soll er Höriger der Götter werden (Geldner 1951,3: 147).

Es geht in diesem Lied um die Kremation eines verstorbenen Mannes,[1553] d. h. sicherlich eines Hausherrn.[1554] Mit der ersten Strophe wird Agni gebeten, diesen Mann nicht vollständig zu verbrennen, ihn aber trotzdem – wie obige Strophe wiederholt – gar zu machen. Dann soll das Krematiosfeuer den verstorbenen Hausherrn auf die gleiche Weise an die Väter geben,[1555] auf die das Hausfeuer bei Sūryās Hochzeit den Gatten an die Hausherrn geben soll. Der Verstorbene findet durch diese Gabe Aufnahme in die Gemeinschaft seiner Ahnen. Mit der fünften Strophe wird Agni aufgefordert, den Verstorbenen „wieder“ (*púnar*) den Ahnen zu überlassen.

In der indologischen Literatur wird die Gabe, von der die *pādas* 38cd des Sūryāsūkta sprechen, anders als in der vorliegenden Arbeit auf die Eheverbindung zwischen Gabe und Empfänger hin gedeutet, d. h. Agni soll die Frau den Gatten *als ihre* Frau geben. Entsprechend dieser Deutung ergänzen viele Forschende das Possessivpronomen zu *pátibhyaḥ* oder *jāyā́m* oder fügen „als“ zu „Frau“ hinzu.[1556] Renous (1956: 88) Übersetzung ist in dieser Hinsicht besonders deutlich: „O Agni, redonne-la donc à ses époux comme femme légitime, avec ses enfants !“ Menski (1984: 255 f.) bringt die Strophe 38 sogar mit dem *kanyādāna*

1553 Jamison/Brereton (2014: 1394 f.) erklären diesbezüglich, dass das Krematiosfeuer „is seen both as a blessed release of the dead man to the realm of the ancestors and as a menace to the vulnerable dead body“.

1554 Die Strophe 10 dieses Liedes besagt, dass Agni Kravyād in das Haus (*gṛ́ham*) eingedrungen sei.

1555 RV 10.17.3 nennt Pūṣan im Kontext von Saraṇyūs Selbstwahl als Geber einer ähnlichen, an die Ahnen gerichteten Gabe.

1556 Siehe Weber (1862: 191), Zimmer (1879: 312), Wilson (1888: 230), MacDonell (1922: 84), Geldner (1951,3: 272), Renou (1956: 88), O'Flaherty (1981: 270), Menski (1984: 254), Keßler (2009: 222), Jamison/Brereton (2014: 1524).

in Verbindung. Im Rahmen dieser Interpretation bereiten jedoch zum einen der Plural *pátibhyaḥ* – wie bereits in der Strophe 37 – und zum anderen das Instrumentalattribut *prajáyā sahá* Schwierigkeiten. Mehrere der frühen Indologen setzen die Annahme einer Eheverbindung gegen den Text durch, indem sie den Plural *pátibhyaḥ* als Singular wiedergeben.[1557] Menski (1984: 254) sucht die Schwierigkeit zu lösen, indem er *pátibhyaḥ* – im Prinzip anschlussfähig – mit „to the husband's side" wiedergibt. Diese Übersetzung gründet er jedoch auf „[t]he fact that a Hindu bride may be married to a familiy rather than an individual"; dies sei „common knowledge amongst sociologists" (ebd. 258). Zu *prajáyā sahá* finden sich in der indologischen Literatur nur wenige Anmerkungen. Menski weist auf die Problematik hin, die sich ergibt, wenn man die Formulierung im Rahmen der üblichen Interpretation wörtlich nimmt: „Agni's blessings are requested, expressed as though he would actually impregnate the girl" (ebd. 256). MacDonell (1922: 84) umgeht das Problem, indem er *dā́ḥ* nicht mit „give", sondern mit „grant" übersetzt.

**Strophe 39: Umrunden des Hausfeuers**

*púnaḥ pátnīm agnír adād*
*ā́yuṣā sahá várcasā* |
*dīrghā́yur asyā́ yáḥ pátir*
*jī́vāti śarádaḥ śatám* || 39 ||

Wieder hat Agni die Herrin (soeben) gegeben
mitsamt der (vollen) Lebensspanne [und] dem Glanz.
Der ist langlebig von dieser her, welcher der Herr [ist].
Er wird hundert Herbste leben (A. KP.).

Mit der Strophe 39 wird – meines Erachtens von Viśvāvasu – verkündet, dass Agni die mit Strophe 38 benannte Gabe nun vollendet hat. Wie bereits oben vermerkt, komme ich zu dem Schluss, dass diese Gabe auf ritueller Ebene durch das Platzieren der Glut des Hochzeitsfeuers an die Feuerstelle des Hauses realisiert wird. Durch dieses Platzieren wandelt sich das Hochzeitsfeuer zum Hausfeuer. Gleichzeitig werden die ‚in' diesem Feuer befindliche Sūryā und ihr Mann zu Hausherrin (*pátnī*) und Hausherrn (*páti*). Der Hausherr verfügt nun vermittelst der Gattin, die ihm eidesstattlich eigene Nachkommen gebären wird, über die

1557 Siehe Weber (1862: 191), Ludwig (1876: 537), Graßmann (1877: 483), Griffith (1892: 273), Winternitz (1892b: 56), Hillebrandt (1913: 117), MacDonell (1922: 84). Weitere Erklärungen dieses „problematischen Plural[s]" verzeichnet Kazzazi (2001: 172 Fn. 337).

volle Lebensspanne, d. h. gleichsam über Unsterblichkeit. Als zugehörige Ritualhandlung kommt das Umrunden des jungen Hausfeuers infrage. Die Formulierung der Strophe 39 legt nahe, dass die Gattin bei diesem Umrunden vorausgeht und ihr Gatte ihr folgt.

In der indologischen Literatur wird die Strophe 39 des Sūryāsūkta nicht grundsätzlich anders, aber weniger spezifisch als in der vorliegenden Arbeit interpretiert.[1558] Menski (1984: 256 f.) fokussiert das Moment des Gabentransfers und dessen verbale Anerkennung; in diesem Sinne bestätige die Strophe 39 „well-known theories of transfers among Hindus". Der Verwendung der Begriffe *pátnī* und *páti* widmet erst Kazzazi (2001: 172) gesonderte Aufmerksamkeit.

**_Pādas_ 39ab: Wandlung zur Hausherrin**

Mit den *pādas* 39ab des Sūryāsūkta wird – von Viśvāvasu – festgestellt, dass Agni die Hausherrin (*pátnī*) zusammen mit der Lebensspanne (*áyuḥ*) und Glanz (*várcas*) erneut (*púnar*)[1559] soeben als Gabe gegeben hat (√*dā*). Damit dürfte gemeint sein, dass das zum Hausfeuer gewandelte Hochzeitsfeuer die in *pāda* 38c genannte gebärfähige Frau zur Hausherrin macht, indem es sie als Gabe gibt. Der Empfänger dieser Gabe wird nicht genannt, lässt sich aber aus *pāda* 38c erschließen. Diesem *pāda* zufolge gibt das Feuer die Frau „an die [Haus-]Herren" (*pátibhyaḥ*). Ich komme zu dem Analyseergebnis, dass diese Hausherren aber nur als nominelle Empfänger der Gabe fungieren. Der eigentliche Empfänger dürfte der Gatte sein, der jedoch erst durch Empfang der Hausherrin zum Hausherrn wird, d. h. er wird erst durch Empfang der Gabe zum Empfang derselben berechtigt. Ich denke, dass dieses logische Problem gelöst wird, indem man die Gemeinschaft der Hausherren als nominelle Gabenempfänger zwischenschaltet. Diese Gemeinschaft ist zum Erlangen des Hausherrenstatus also ebenso notwendig wie Feuer und Frau. Zusammen mit der Frau gibt Agni, so der *pāda* 39b, auch die Lebensspanne (*áyus*) und den Glanz (*várcas*).[1560] Es dürfte dabei um die volle Lebensspanne und den Glanz des Hausherrn gehen, konkret um die *nyócanī*- und die *anudéyī*-Milch. Die volle Lebensspanne kann er durch die eidesstattlich eigenen Nachkommen erreichen, die die *nyócanī*-Milch ihm zusichern (Str. 45) und

1558 Zu den Literaturverweisen siehe unten.

1559 Das Wort *púnar* verweist meiner Interpretation zufolge zum einen auf Savitṛs Fortgeben von Sūryā, zum anderen auf die zweite Geburt des Gatten (siehe meine Ausführungen zu den *pādas* 38cd des Sūryāsūkta).

1560 Der *pāda* 39b (*áyuṣā sahá várcasā*) schließt sowohl an den *pāda* 39c an, der den [Haus-]herrn als *dīrghā́yuḥ* bezeichnet, als auch an die *pādas* 38b (*vahatúnā sahá*) und 38d (*prajáyā sahá*) an. Es scheint dabei zum einen um das Erreichen der vollen Lebensspanne vermittelst Nachkommen (*prajā́* und *áyus*) und zum anderen um das Opfer zu gehen, durch das die eidesstattliche Zuordnung der Nachkommen erreicht wird (*vahatú* und *várcas*).

die Hausherrin ihm gebären soll. Den Glanz kann er erreichen, indem er die – im Schlussteil des Sūryāsūkta als *suvárcas* bezeichnete (*pāda* 44b) – *anudéyī*-Milch ins Feuer darbringt (Str. 44).[1561] Das Gefäß mit der *anudéyī*-Milch wird meiner Interpretation zufolge von der Hausherrin getragen. Das Gefäß mit der *nyócanī*-Milch wird von Indra getragen (Str. 25).

Das Lied RV 1.23 verwendet die Worte *várcas* und *áyus* in einem vergleichbaren Kontext.

> RV 1.23.24:
> *sám māgne várcasā sṛja*
> *sám prajáyā sám áyuṣā* |
> *vidyúr me asya devā́*
> *índro vidyāt sahá ṛ́ṣibhiḥ* ||
>
> Lasse mich, Agni, mit Ansehen zusammen kommen,
> mit Nachkommenschaft und langem Leben!
> Die Götter mögen es von mir wissen,
> lndra möge es mit den Ṛṣis wissen (Witzel/Gotō 2007: 43).

Es geht in dem Lied RV 1.23 wahrscheinlich um einen vermittelst Soma-Opfer bekräftigten Eid.[1562] Zuerst trinkt – wie bei Sūryās Hochzeit – Vāyu von dem Soma-Trunk, der als milchhaltig bezeichnet wird (ebd. 1). Am Schluss des Liedes wendet der Sprecher sich an die Wasser (ebd. 17–23); wahrscheinlich hat er bei eben diesen Wassern einen Eid geschworen (ebd. 22–23).[1563] Dann bittet der Sprecher Agni, mit der Milch – durch die der abgetrunkene Soma-Teil ersetzt wurde – herzukommen und ihn – zum Beweis der Wahrheit des Beschworenen – mit Ansehen/Glanz (*várcas*) zusammenkommen zu lassen (ebd. 23cd). Die oben zitierte, letzte Strophe des Liedes erweitert diese Bitte um Nachkommenschaft und Leben (*áyus*) und formuliert die Hoffnung, dass die Götter „es von mir wissen", d. h. wissen, dass der Sprecher die Wahrheit geschworen hat. Der Perfekt Optativ (*vidyúḥ/vidyāt*) bringt meines Erachtens die Hoffnung zum Ausdruck,

1561 Entsprechend ist Agni der letztliche Geber von *várcas* (Belegstellen siehe GRA s. v. *várcas*). Auch RV 10.159.5 wird sich der „Glanz" auf den vom Feuer gegebenen Glanz beziehen, denn in der vorhergehenden Strophe ist von einer Opferspende die Rede. Durch diese hat die Sprecherin sich das Feuer und somit zugleich den Ehegatten zu eigen gemacht.

1562 Siehe meine Ausführungen zu *pāda* 27c des Sūryāsūkta, wo ich obige Strophe in anderer Hinsicht als Vergleichstextstelle bespreche.

1563 Die Strophe 22 dieses Liedes nennt das Fluchen/Schwören explizit (√*śap*) und mit der nächsten Strophe versichert der Sprecher, mit den Wassern zusammengekommen zu sein, d. h. sie zum Schwur berührt zu haben (dazu siehe *pāda* 8a des Sūryāsūkta).

dass die Götter seine Gestalt in der noch ungeborenen Nachkommenschaft erkannt haben;[1564] wirkliche Gewissheit wird ihm aber erst die Zukunft bringen.

In der indologischen Literatur werden die *pādas* 39ab anders übersetzt und in Teilen anders interpretiert als in der vorliegenden Arbeit. Menski (1984: 256 f.) konzeptualisiert die genannte Gabe – nach Ergebnis meiner Analyse zutreffend – als „[t]he final transfer of the bride" und erklärt, dass „the transferee acknowledges the fact of transfer (vs. 39ab). The transaction is thus perfect and valid". Trotz dieser Interpretation verkennt Menski den terminologischen Ausdruck des statusändernden Gabentransfers, indem er *pátnī* mit demselben Ausdruck wiedergibt wie *jāyā́* im *pāda* 38c. Gleiches gilt für beinahe alle anderen IndologInnen, die das Sūryāsūkta übersetzen.[1565] Unter den wenigen Wissenschaftlern, die einen Unterschied zwischen *jāyā́* und *pátnī* machen, hat Hillebrandt (1913: 117) sinnvoll, aber ohne Hinweis auf die Bedeutsamkeit dieser Begriffe, „Frau" und „Gattin".[1566] Nur Kazzazi (2001: 172) weist deutlich auf den Wechsel *jāyā́–páti* in Strophe 22 und 38 zu *pátnī–páti* in Strophe 39 des Sūryāsūkta hin. Für *jāyā́* betont sie die Bedeutung „idealtypische Ehefrau" (ebd. 186), für *pátnī* „Herrin (im Hause, der Welt)" (ebd. 178). Die in *pāda* 39b genannten ‚Güter', *áyus* und *várcas*, werden in der indologischen Literatur anders zugeordnet als in der vorliegenden Arbeit. Die meisten Forschenden scheinen vorauszusetzen, dass es dabei um die Lebensspanne und den Glanz der Gattin geht. Ludwig (1876: 537) macht dies durch Einfügung des Possessivpronomens explizit und erklärt, dass *várcas* hier „als eigenschaft der frau" (ebd. 1878: 239) genannt werde. Graßmann (1877: 483) legt die Zuordnung durch eine lokativische Formulierung nahe: „Jetzt hat Agni die Gattin zurückgegeben in blühender Lebenskraft". In anderen Übersetzungen wird die gleiche Deutung durch Wiedergabe von *várcas* mit „Schönheit" oder vergleichbaren Formulierungen impliziert.[1567] Menski (1984: 257) erklärt zum *pāda* 39b: „Agni, as an intermediary, has also endowed the bride with the desired qualities: auspicious signs point to long life and an excellent future (*varcas*)".

1564 Zum Gebrauch des Perfekt Optativ siehe *pāda* 34c des Sūryāsūkta.

1565 Siehe Weber (1862: 191), Ludwig (1876: 537), Graßmann (1877: 483), Wilson (1888: 230), Winternitz (1892b: 56), Renou (1956: 88), Elizarenkova/Syrkin (1965: 197), O'Flaherty (1981: 270 f.), Menski (1984: 254), Elizarenkova (1999: 224), Jamison/Brereton (2014: 1524).

1566 Griffith (1892: 273) übersetzt *jāyā́* dagegen – verwirrenderweise – mit „wife" und *pátnī* mit „bride". Geldner (1951,3: 272) hat „Ehefrau" und „Gattin".

1567 Siehe Geldner (1951,3: 272) „blühendes Aussehen", O'Flaherty (1981: 271) und Menski (1984: 254) „beauty", Elizarenkova/Syrkin (1965: 197) und Elizarenkova (1999: 224) „пригожестью" („durch Schönheit/Anmut").

### *Pāda* 39c: Wandlung zum Hausherrn

Mit dem *pāda* 39c des Sūryāsūkta wird – von Viśvāvasu – verkündet, dass der Mann, „welcher der Herr [ist]“ (*yáḥ pátiḥ*), „von dieser [Frau] her“ (*asyāḥ*), d. h. von der im vorhergehenden *pāda* genannten Hausherrin her, „über eine lange Lebensspanne verfügt“ (*dīrghấyuḥ*). Damit dürfte gemeint sein, dass dem jetzt zum Hausherrn gewordenen Mann – und nicht dem Brautgeber – die lange Lebensspanne gehört, weil Sūryā die Nachkommen eben dieses Mannes gebären und er in diesen weiterleben wird.

Das viel diskutierte Lied RV 10.95 über Purūravas und Uravaśī verwendet den Ausdruck *dīrghám āyuḥ* in einem vergleichbaren Kontext.

> RV 10.95.10:
> *vidyún ná · yā́ pátantī dávidyod*
> *bhárantī me ápiyā kā́miyāni |*
> *jániṣṭo apó náriyaḥ súj̀ātaḥ*
> *praó- úrváśī tirata dīrghám ā́yuḥ ||*
>
> Die wie ein Blitz fallend blitzte,
> meine zum Wasser gehörigen Wünsche tragend.
> Geboren ist aus den Wassern als Mannhafter der gut Geborene.
> Hinüberbringen soll Urvaśī die volle Lebensspanne (A. KP.).

Ich denke, dass Purūravas mit diesen Worten lamentiert, dass Urvaśī kein Interesse an seinem Eidopfer zeigt.[1568] Weiter scheint er durch Nennung seiner „zum Wasser gehörigen Wünsche“ daran zu gemahnen, dass – zumindest nach seiner Auffassung – ein Eid beim Wasser geschworen wurde,[1569] der ihm Urvaśīs Kind als

1568 Ich komme zu dem tentativen Schluss, dass Purūravas sich nicht vor Liebe zu Urvaśī verzehrt, sondern vielmehr das Kind für seine Patrilinie beansprucht. Urvaśī willigt jedoch nicht ein, ihm dieses Kind zu überlassen, sondern sagt nur: „Ich will dir schicken, was von dir bei uns ist“ (*prá tát te hinavā yát te asmé*, ebd. 13c, Übers. Geldner 1951,3: 303). Mit *tát* dürfte die Gestalt des Kindes gemeint sein, d. h. die erblichen Merkmale des Vaters (vgl. *yákṣma* in *pāda* 31b des Sūryāsūkta), die sich per Opfer aus dem Kind gleichsam entfernen lassen. Dagegen sehen Jamison/Brereton (2014: 1548 f.) in RV 10.95 „a genuine marital quarrel“ abgebildet. Es handle sich um die Darstellung „of a resolute and hard-hearted female, unmoved by the abject plea and emotional blackmail of her former lover who is still in love with her, anxious to return to her carefree life with her fellow Apsarases, and happy enough to abandon her child in order to get free“.

1569 Ferner lassen sich die Nennung der Flüsse in Strophe 7 sowie das – RV 10.95 allerdings nicht gebrauchte – Wort *apsarás* als Verweis auf einen beim Wasser geschworenen Eid deuten.

seinen Nachkommen zusichert.[1570] Nun fordert er Urvaśī auf, seine Lebensspanne hinüberzubringen.[1571] Ich denke, dass Purūravas damit Urvaśīs Unterstützung seines blutigen Eidopfers einfordert. Sie soll ihm versprechen, ihn – wie Sūryā ihren Gatten – nach Darbringung des Opfers aus dem Feuer zu erretten. Urvaśī aber gemahnt Purūravas daran, dass er doch zum „Schutz der Rinder" (*gopíthya*) geboren sei (ebd. 11). Ich nehme an, dass die Apsaras damit zum Ausdruck bringt, nichts mit dem blutigen Opfer, das Purūravas im Sinn hat, zu tun haben zu wollen.

In der indologischen Literatur besteht weitgehende Einigkeit, dass es im *pāda* 39c des Sūryāsūkta um das lange Leben des Gatten geht.[1572] Ludwig (1883: 399) meint zwar noch, dass sich der Wunsch nach langem Leben in dem „aberglauben [begründet], dasz die frau in dem geschlechtlichen verkere den gatten töten könne". Aber Menski erklärt – nach Ergebnis meiner Analyse zutreffend –:

> The final transfer of the bride is an occasion for great happiness and joy. The scene ends most auspiciously with wishes for long life of the husband, clearly because of the desired positive influence of the newly acquired bride (Menski 1984: 257).

Das Moment der Wandlung zum Hausherren wird jedoch nicht erkannt – weil der Begriff *páti* in den indologischen Übersetzungen bereits an den vorhergehenden Belegstellen des Sūryāsūkta auf Sūryās Bräutigam bzw. Gatten bezogen wird. Weiterhin beziehen alle Forschenden, die das Sūryāsūkta übersetzen, das Demonstrativpronomen *asyāḥ* trotz der Wortstellung als Genitiv auf *pátiḥ*. Dieser Bezug erfordert, *asyā yáḥ pátiḥ* als von *dīrghā́yuḥ* abhängigen Relativsatz aufzufassen. Als erstes Wort des Relativsatzes müsste *asyāḥ* jedoch akzentuiert sein (siehe Jamison 2024: *ad loc.*). Aus diesem Grund ergänzen Jamison/Brereton (2014: 1524) das Demonstrativpronomen in der ersten Zeile der Strophe 39 und übersetzen die zweite Zeile insgesamt als von der ersten Zeile abhängigen Relativsatz. Oben mache ich einen Übersetzungsvorschlag, der ohne Ergänzungen auskommt.

---

1570 Ähnlich zieht Steiner (2009: 41) die „Interpretationsmöglichkeit" in Betracht, „dass Purūravas damit [*scil.* Str. 10] auf den Umstand anspielt, dass ihm der Sohn von Urvaśī weggenommen wurde (s. Vers 12–13, wo dies von den beiden Protagonisten thematisiert wird). Damit wird die übliche patrilineare Erbfolge durchbrochen und vor allem die rituelle Absicherung der ‚Fortdauer des Lebens' auch im Jenseits durch Ahnenopfer für Purūravas unmöglich. An seiner Stelle gelangt nun Urvaśī zu dieser Art von langem Leben, die dadurch, dass sie den Sohn der Familie des Purūravas entzieht, gleichsam eine matrilineare Erbfolge postuliert".

1571 Zum Ausdruck *áyuḥ prá √tṛ* siehe *pāda* 19d des Sūryāsūkta.

1572 Nur Renou (1956: 88) und O'Flaherty (1981: 271) weichen ab, indem sie *dīrghā́yuḥ* auf die Braut beziehen und *asyā yáḥ pátiḥ* zum nächsten *pāda* stellen.

### *Pāda* 39d: Zusicherung von Nachwuchs

Mit dem *pāda* 39d des Sūryāsūkta wird – von Viśvāvasu – verkündet, dass Sūryās Gatte „hundert Herbste leben wird" (*jī́vāti śarádaḥ śatám*). Ich denke, dass er dem jungen Hausherrn damit Nachkommenschaft zusichert, denn durch eidesstattlich eigene Nachkommen wird er, so die zugrunde liegende Vorstellung, im Prinzip unendlich leben. Die Gewissheit der Aussage dürfte sich in dem Wissen begründen, das Viśvāvasu meiner Interpretation zufolge im Opfer gefunden hat (√*vid*).[1573]

Das Lied RV 10.161 verwendet den Ausdruck *śarádaḥ śatám* √*jīv* in einem vergleichbaren Kontext.

> RV 10.161.4:
> *śatáṃ jīva śarádo várdhamānaḥ*
> *śatáṃ hemantā́ñ chatám ū́ vasantán* |
> *śatám indrāgnī́ savitā́ bṛ́haspátiḥ*
> *śatā́yuṣā havíṣemám púnar duḥ* ||
>
> Hundert Herbste sollst du gedeihend leben,
> hundert Winter, hundert Frühjahre.
> Hundert [gewährend] mögen Indra-Agni, Savitṛ [und] Bṛhaspati
> um die hundertlebige Opferspende diese [Person] wieder geben
> (A. KP.).

Dieses Lied handelt davon, wie eine Person eine andere Person von den *yakṣmá* genannten Erscheinungen heilt.[1574] Ich denke, dass es konkret darum geht, wie ein neu geborenes Kind von dem Erscheinen erblicher Merkmale der maternalen Patrilinie – so verstehe ich *yakṣmá*[1575] – befreit wird (ebd. 1). Durch eine hundertlebige Opferspende holt der Priester die befallene Person aus Nirṛtis Schoß (ebd. 2 f.). Dann fordert er meines Erachtens den Vater mit obiger Strophe auf, hundert Herbste zu leben, und verkündet, dass die Person, d. h. das neugeborene Kind, mit der hundertlebigen Opferspende wieder gegeben wurde. Die letzte Strophe besagt: „Du bist als Wieder-Neuer wiedergekommen […] und die ganze Lebensspanne habe ich für dich gefunden" (A. KP.). Ich komme zu dem Schluss, dass der Priester damit dem Vater versichert, dass er als Kind wiedergeboren wurde, dass das Kind allein seine Merkmale aufweisen wird.

---

1573 Siehe *pādas* 32a und 34c des Sūryāsūkta.

1574 Jamison/Brereton (2014: 1643) sind – dem üblichen Bedeutungsansatz von *yákṣma* entsprechend – der Auffassung, dass es in diesem Lied um die Heilung eines Mannes geht, „who has succumbed to some disease or other (vs. 1)".

1575 Zur Bedeutung von *yákṣma* siehe *pāda* 31ab des Sūryāsūkta.

In der indologischen Literatur wird der *pāda* 38d des Sūryāsūkta zumeist als allgemeiner Segenswunsch für den Gatten aufgefasst. Der Konjunktiv *jī́vāti* wird deshalb nahezu ausnahmslos wie ein Optativ übersetzt. Erst Jamison/Brereton (2014: 1524) geben ihn als Konjunktiv wieder, nehmen aber keine weitere Interpretation vor.

### Strophe 40: Umrunden des Hausfeuers

*sómaḥ prathamó vivide*
*gandharvó vivida úttaraḥ* |
*tṛtī́yo agnís ṭe pátis*
*turī́yas te manuṣyajā́ḥ* || 40 ||

Soma wurde als erster gefunden,
der Gandharva wurde als nächster gefunden,
als dritter Agni, dein Herr,
als vierter dein Menschgeborener (A. KP.).

Mit der Strophe 40 des Sūryāsūkta resümiert der junge Hausherr – so mein Analyseergebnis – den Gesamtprozess seiner durch die Ehelichung Sūryās ermöglichten Feuererlangung. Seine Worte richtet er an Sūryā, die Hausherrin. Er verkündet, dass Soma als erster gefunden wurde, der Gandharva als zweiter, der Gatte Agni als dritter und der Menschgeborene, d. h. Agni Jātavedas, als vierter. Meine Interpretation der vorhergehenden 39 Strophen des Sūryāsūkta vorausgesetzt, dürfte mit diesen Aussagen gemeint sein, dass Sūryā vor ihrer Selbstwahl die Soma-Pflanze gefunden hat, die die Aśvins dann bei der Selbstwahl in das Wassergefäß gegeben haben (*pāda* 9a). Als die Zeit der Hochzeit gekommen war, hat Sūryā die Gandharvas gefunden, die bei dieser Hochzeit als Priester fungieren (*pāda* 4b). Nachdem der erste Soma-Teil ins hochzeitliche Feuer geopfert worden ist, hat Sūryā Agni als ihren [Haus-]Herrn, d. h. als späteres Hausfeuer, gefunden, indem sie mit sieben Schritten zu ihm hin geschritten ist (Str. 20). Und nachdem das Hochzeitsfeuer als Hausfeuer installiert worden ist, hat sie dieses menschengeborene Feuer durch Umrunden desselben gefunden (Str. 39). Ich komme zu dem Schluss, dass der Strophe 40 als Ritualhandlung wahrscheinlich ebenfalls das Umrunden des Hausfeuers zugehört, nur scheint hier der Hausherr die Führung von Sūryā übernommen zu haben, d. h. er geht bei der Umrundung voraus, sie folgt ihm.

Die Strophe 40 des Sūryāsūkta wird von beinahe allen IndologInnen, die sich mit dem Sūryāsūkta befassen, grundsätzlich anders übersetzt und von allen grundsätzlich anders interpretiert als in der vorliegenden Arbeit. Das Perfekt *vivide* wird nahezu invariabel als Medium gedeutet und „die Braut/dich“ als

Akkusativobjekt ergänzt. Nur Thieme (1963: 168) gibt – nach Ergebnis meiner Analyse zutreffend – dem Passiv den Vorzug, ergänzt „Braut" jedoch nicht als Agens, sondern als Dativobjekt. Seine Interpretation der Strophe weicht deshalb nur unwesentlich von der *communis opinio* ab, die auf Webers Übersetzung aufbaut.

> Soma gewann zu allererst,
> der Gandharva dich dann zu zweit. |
> Dein dritter Gatte ist Agni,
> der Menschgeborne ist der viert'. || (Weber 1862: 191).

Bereits Haas (1862: 275 f.) setzt diese Deutung voraus und vermerkt, dass die Strophen 40 und 41 „[m]erkwürdig [sind] wegen der darin enthaltenen Vorstellung, daß das Mädchen vor ihrer Verheirathung den Göttern zu eigen gehörte". Diese merkwürdige Vorstellung wird ausnahmslos akzeptiert.[1576] Man sucht sie im Wesentlichen als Deifizierung, durch Bezug auf die körperliche Entwicklung der Braut und/oder – im Prinzip anschlussfähig – durch Bezug auf die unterschiedlichen Phasen des Hochzeitsrituals zu erklären. Haas (1862: 276) bringt die Vorstellung von den drei vorausgehenden Ehegatten mit der Menschwerdung der Göttin Sūryā in Verbindung.[1577] Weber (1862: 191) ordnet die drei göttlichen Ehegatten Menstruation, Jungfräulichkeit und Feuerumrundung zu.[1578] Oldenberg ([2]1917: 273 Fn. 6) fragt, ob sich die aus späteren Texten bekannte, drei Nächte währende Observanz in dieser Vorstellung begründet.[1579] Thiemes (1963: 168 f.) Arbeit legt einen Fokus allein auf die körperliche Entwicklung der Braut nahe, den spätere Forschende explizit machen.[1580] O'Flaherty (1981: 267) meint – absolut problematisch[1581] –, es gehe um das *droit du seigneur*.[1582] Menski (1984: 258) hält

1576 Siehe Ludwig (1876: 537; 1883: 400), Graßmann (1877: 483), Bergaigne (1883: 486), Wilson (1888: 230), Griffith (1892: 273), Winternitz (1892b: 48), Hillebrandt (1913: 117), Oldenberg ([2]1917: 273 Fn. 6), Geldner (1951,3: 267, 272), Renou (1956: 89, 244, 245 Fn. 29), Alsdorf (1961: 493), Thieme (1963: 168), Elizarenkova/Syrkin (1965: 176, 187), O'Flaherty (1981: 267, 271), Menski (1984: 258–263), Steets (1993: 160), Kuiper (1996: 243), Slaje (1997: 226 f.), Oberlies (1998: 230 Fn. 388; 316 f.; 2005: 101 f.; 2012: 289 f.), Elizarenkova (1999: 224; 483), Haas (2004: 140–143), Keßler (2009: 220 Fn. 58), Jamison/Brereton (2014: 1521; 1524), Norelius (2015: 25, 45); Haas (2022: 204 f.) sieht in den zahlreichen Gatten eine literarische Strategie „that serves to 'aggrandize' Sūryā's wedding".

1577 Siehe auch Bergaigne (1883: 493).

1578 Direkt folgen ihm Ludwig (1883: 400), Graßmann (1877: 483), Griffith (1892: 273).

1579 Slaje (1997: 226 f.) spricht sich gegen diesen Zusammenhang aus, Oberlies (2005: 101 Fn. 19) hält ihn dagegen für möglich.

1580 Siehe Oberlies (1998: 316 f., 2005: 101 f.), Haas (2004: 140).

1581 Siehe meine Ausführungen zu Str. 21 des Sūryāsūkta.

1582 Bereits Geldners (1951,3: 272), Renous (1956: 244) und Alsdorfs (1961: 493) Formulierungen implizieren diese problematische Interpretation.

die Strophen 40 und 41 für die Arbeit von „post-Ṛgvedic sages [who] may have been puzzled by some verses of the Sūryāsūkta and sought to introduce their own notions more forcefully than simply by a different interpretation of existing verses“. Oberlies (2005: 101 f.) fokussiert – von der Struktur her anschlussfähig – den Transfer, der in der virilokalen vedischen Stammesgesellschaft von ‚draußen‘ stammenden Braut, für den der Gandharva zuständig sei;[1583] allerdings bleibt Oberlies letztlich beim Fokus auf die „Lebensphasen des Mädchens“. Keßler (2009: 220–222) parallelisiert Sūryās drei plus ein Ehegatten dagegen – wiederum von der Struktur her anschlussfähig – mit dem Ablauf des Hochzeitsrituals[1584] und nimmt dabei eine sukzessive Identifikation des Bräutigams mit diesen Gestalten an. Norelius (2015: 47) konzeptualisiert die Gandharvas – treffend – als „mediators of sacred knowledge“. Diese Konzeption setzt er für die Strophe 40 des Sūryāsūkta jedoch durch, indem er *vivide* von √*vid*² „wissen“ ableitet;[1585] er übersetzt: „Soma knew you first, the gandharva knew you next; Agni was your third husband; the fourth one is of human birth“ (ebd. 25).

### *Pāda* 40a: Finden des Soma-Stängels

Mit dem *pāda* 40a des Sūryāsūkta wird – vom Hausherrn – verkündet, dass Soma als erster gefunden wurde (√*vid*¹). Ich denke, dass als Agens Sūryā zu ergänzen ist. Meiner Interpretation zufolge erwählt sie bei ihrer Selbstwahl die Aśvins zu ihren Bräutigamen, indem sie ihnen ein mit Wasser gefülltes Gefäß gibt (*pāda* 7c). In dieses Gefäß legen die Aśvins einen Soma-Stängel, der als *vadhūyú*, also „nach der [Milch] des erschlagenen [Tieres] Strebender“, bezeichnet wird (*pāda* 9a). Vielleicht ist mit dem Finden Somas eben dieses Moment der Selbstwahl gemeint. Möglich ist aber auch, dass es um einen früheren Zeitpunkt geht, denn der Begriff *vadhūyú* scheint den Aspekt des Gefallens zu implizieren[1586] und legt damit nahe, dass Sūryā diesen Soma-Stängel bzw. die zu diesem gehörigen Aśvins bereits vor ihrer Selbstwahl gefunden hat. Ich nehme an, dass es dabei symbolisch oder tatsächlich um die Schwängerung geht, d. h. um Soma als „Platzierer des Samens“.[1587]

Das – vielfach interpretierte – Lied RV 8.91 über das Mädchen Apālā verwendet den Ausdruck *sómam* √*vid* in einem vergleichbaren Kontext.

---

1583 Siehe auch Norelius (2015: 45–47).
1584 Siehe auch Oberlies (2012: 289 f.).
1585 Siehe auch Elizarenkova/Syrkin (1965: 187), Elizarenkova (1999: 224).
1586 Mehrere Belegstellen des Wortes *vadhūyú* fokussieren den Aspekt des Gefallens (siehe RV 3.52.3 = 4.32.16, 3.62.8).
1587 Siehe RV 9.86.39: *retodhā́ḥ*. Die umgebenden Strophen nennen den Gandharva (ebd. 36) und bezeichnen Soma als Büffel (ebd. 40), was nahelegt, dass es auch in diesem Lied um ein (hochzeitliches) Soma-Eidopfer geht.

RV 8.91.1:
*kaṇyā́ vā́r avāyatī́*
*sómam ápi srutā́vidat* |
*ástam bhárantʲ abravīd*
*índrāya sunavai tᵘvā*
*śakrā́ya sunavai tᵘvā* ||

Ein Mädchen hat zum Wasser hinabgehend
Soma in der Strömung gefunden.
[Ihn] nach Hause tragend sprach sie:
„Für Indra will ich dich auspressen,
für den Mächtigen will ich dich auspressen“ (A. KP.).

Ich denke, dass dieses Lied davon handelt, wie Apālā ihren ersten Nachkommen per Eidopfer der Patrilinie ihres Vaters zuordnet.[1588] Mit dem ersten Wort des Liedes wird hervorgehoben, dass Apālā ein Mädchen war, also eine Jungfrau; als solche sei sie zum Wasser hinabgegangen und habe dort Soma gefunden. Mit dem Finden Somas dürfte die voreheliche Schwängerung Apālās gemeint sein. Apālā „trägt“ (√*bhṛ*) den gefundenen Soma anschließend – wie eine Leibesfrucht[1589] – nach Hause, d. h. sie kehrt schwanger nach Hause zurück. Dort angekommen wartet sie aber nicht darauf, den wahren Erzeuger ihres Kindes zu ihrem Bräutigam zu erwählen, sondern entschließt sich, den gefunden Soma selbst auszupressen. Sie widmet diese Pressung dem Gott Indra, der als generischer Ehegatte den spezifischen Erzeuger zu ersetzen scheint. Den weiteren Strophen des Apālā-Liedes lässt sich entnehmen, dass Apālā mit ihrem ungewöhnlichen Soma-Opfer Indra als ihren Ehegatten zu gewinnen sucht, damit ihr erstes Kind ohne den Vorwurf des Inzest der Patrilinie ihres sohnlosen Vaters zugerechnet werden kann.

In der indologischen Literatur wird der *pāda* 40a des Sūryāsūkta unterschiedlich erklärt. Manche Indologen belassen es bei dem Verweis darauf, dass Soma im Mythos eben der „Urbräutigam“ sei und deshalb auch die menschliche Braut, um die es im zweiten Teil des Sūryāsūkta geht, zuerst Soma gehört.[1590] Keßler (2009: 220 f.) ordnet Soma dagegen – meiner Analyse zufolge anschlussfähig – der

1588 Dagegen verstehen Jamison/Brereton (2014: 1189 f.) das Apālā-Lied als „a charm for healing and fertility“, in dem die Sorge eines „adolescent girl apprehensive about sexuality and marriage“ zum Ausdruck kommt. Die abschließende Heilung, mit der Indra Apālā „sun-skinned“ macht, ist Jamison/Brereton zufolge „quite possibly a reference to the curing of teenage acne“.

1589 Das Verb √*bhṛ* wird im Ṛgveda mehrfach mit „Leibesfrucht“ (*gárbha*) als direktem Objekt verwandt (zu den entsprechenden Belegstellen siehe Fn. 356).

1590 Siehe Griffith (1892: 273), Menski (1984: 259).

Brautwerbung und ‚Verlobung' zu.[1591] Andere Forschende beziehen den *pāda* 40a auf die Menstruation, weil Soma zu Beginn des Sūryāsūkta mit dem Mond identifiziert wurde, der den weiblichen Zyklus bestimmt.[1592] An diese Interpretation schließt sich die Frage der Jungfräulichkeit an, die Thieme (1963: 168) im Zusammenhang mit der Strophe 40 diskutiert: „Das Hochzeitslied des RV (10. 85) spricht zwar nirgends von einer *kanyā* oder *kumārī*,[1593] aber der Vers 10.85.40 setzt die tatsächliche Unberührtheit der Braut voraus".[1594] Slaje (1997: 227 f.) zitiert bezüglich der Strophen 40–41 Vasilkov (1990), dem zufolge die jungen Männer und Frauen einer Altersklasse zu vedischer Zeit ihre Initationszeit in der Sabhā[1595] verbringen und dort ihre ersten sexuellen Erfahrungen miteinander machen. Die Gandharvas und Apsaras versteht Vasilkov dabei – meines Erachtens nach zutreffend – als „mythological 'heavenly counterparts' of the boys and girls of the Indo-Aryan 'men's house'" (ebd. 392). Jedoch schreibt er den zur Sabhā gehörigen Frauen einen niedrigen Status zu – wesentlich durch die in den Texten nicht direkt belegte Zuordnung der *mahānagnī* zur *sabhā́* (ebd. 391). Ehen zwischen den Sabhā-Paaren seien – aus diesem Grund – unerwünscht (ebd. 388 f.). Slaje (1997: 227) bezeichnet Vasilkovs These als „auf den ersten Blick bestechend",[1596] gibt dann aber Folgendes zu bedenken:

> Vasilkov […] berücksichtigt nämlich nicht das sich dann auftuende Problem der Virginität. Es erhebt sich bei dieser These ja doch die Frage, woher die *nagnikā*s denn stammten, und von wem sie dann später – und vor allem auch an wen – verheiratet werden konnten! (Slaje 1997: 227).

Auf Grundlage meiner Analyse komme ich dagegen zu dem Schluss, dass das Sūryāsūkta nicht mit der – in vielen und so auch in den ‚westlichen' Kulturen

1591 Siehe auch Oberlies (2012: 289).
1592 Zu den Literaturverweisen siehe oben.
1593 Siehe auch Zimmer (1879: 311), der sich überzeugt zeigt, dass bereits zu vedischer Zeit ein *kanyādāna* stattfindet und dazu schreibt: „Ein ausdrückliches Zeugniss für letzteres bieten die vedischen Lieder nicht; die Sache ist jedoch ganz natürlich […]".
1594 Haas (2004: 140 Fn. 483) folgt Thiemes Auffassung.
1595 Die Frage der Sabhā ist in der Indologie umstritten. Nach der auf Zimmer (1879: 172) zurückgehenden Auffassung handelt es sich um ein Versammlungshaus für Männer. Mayrhofer (EWA s. v.) setzt entsprechend, „Halle mit Feuerstelle und Würfelplatz, Versammlungshaus, Saal, Gesellschaft, Öffentlichkeit", als Bedeutung von *sabhā́* an.
1596 Auch Norelius (2015: 69) sieht die *sabhā* „fairly clearly put in connection with gandharvas, as well as prostitutes". Oberlies (1998: 207 f.) knüpft ebenfalls an Vasilkovs Interpretation an, kommt jedoch nicht auf die Frage nach der Rolle von Frauen zu sprechen. Er meint, dass der junge Mann „zusammen mit den anderen seines ‚Jahrgangs' ins ‚Männerhaus' ein[zieht], wo aus ihm ein ‚ganzer' Mann gemacht wird".

fokussierten – Frage nach der Virginität der Braut befasst ist,[1597] sondern vielmehr eine rituelle Strategie zum Lösen des Problems der grundsätzlichen Unsicherheit von Vaterschaft bietet. Zur Zeit des Ṛgveda scheint dieses Problem durch den bei der Selbstwahl von dem erwählten Mann geschworenen „Vaterschaftseid" gelöst worden zu sein. Dies legt nahe, dass Ehen zwischen Sabhā-Partnern eher die Norm als die Ausnahme waren.[1598]

### *Pāda* 40b: Finden des Gandharva

Mit dem *pāda* 40b des Sūryāsūkta wird – vom Hausherrn – verkündet, dass der Gandharva als nächster gefunden wurde (√*vid*[1]). Wie im *pāda* 40a ist als Agens wahrscheinlich Sūryā zu ergänzen. Meiner Interpretation zufolge kommen die Aśvins einige Zeit nach der Selbstwahl mit dem Wassergefäß, das sie von Sūryā erhalten haben und in dem sich der Soma-Stängel befindet, zum Haus des Brautgebers und platzieren dieses Gefäß vor dem Brautgeber (Str. 1). Die unten zitierte Vergleichstextstelle legt nahe, dass Sūryā die Pflanze aus dem Wassergefäß herausnimmt und sie auf die abgezogene Haut des ersten, wahrscheinlich von den Gandharvas getöteten Tieres legt (*pāda* 1d). Es lässt sich nachvollziehbar sagen, dass Sūryā auf diese Weise den Gandharva Viśvāvasu „findet". Im Anschluss wird die Soma-Pflanze von den Gandharvas zerschmettert und ausgepresst (Str. 3).

Das Lied RV 9.113 scheint von demselben Moment zu erzählen wie der *pāda* 40b des Sūryāsūkta. Auch hier wird dabei das Wort *gandharvá* gebraucht.

> RV 9.113.3:
> *parjányavṛddham mahiṣáṃ*
> *táṃ sū́ryasya duhitā́bharat* |
> *táṃ gandharvā́ḥ práty agṛbhṇan*
> *táṃ sóme rásam ā́dadhur*
> *índrāyendo pári srava* ||
>
> Von Parjanya großgezogen[1599] [ist] der Büffel.
> Ihn trug die Tochter des Sūrya herbei.
> Ihn nahmen die Gandharvas entgegen.
> Ihn legten sie als Saft in den Soma.[1600]
> Fließe, o Saft, für Indra ringsum ab! (A. KP.).

1597 Zur Frage der Virginität siehe die Einleitung zu Kap. 2 und Kap. 2.1.1.
1598 So geht Rodasī die Ehe mit den Maruts ein und Indrāṇī mit Indra, dem Anführer der Maruts (siehe RV 1.167.6 bzw. 10.86.9).
1599 Zum Wachsenlassen der Pflanze durch Parjanya siehe RV 7.101.2 (√*vṛdh*).
1600 Auch Ludwig (1876: 567) übersetzt: „in den soma gelegt als saft".

Diese gerahmte[1601] Strophe spricht von einem Büffel, den Parjanya hat wachsen lassen. Mit dem „Büffel" dürften sowohl der tatsächliche Büffel, der meiner Interpretation zufolge vor Beginn von Sūryās Hochzeit getötet wurde, als auch die Soma-Pflanze gemeint sein, die sich zu Beginn von Sūryās Hochzeit in dem Wassergefäß befindet.[1602] Obiger Strophe zufolge bringt Sūryā diesen „Büffel" zu den Gandharvas – sie *findet* also die Gandharvas, damit diese als Priester tätig werden. Ich denke, dass Sūryā zum einen die abgezogene Haut des getöteten Tieres und zum anderen die Soma-Pflanze zu den Gandharvas hinträgt. Die Gandharvas nehmen Haut und Pflanze formell als Gabe an und „platzieren den [‚Büffel'] als Saft[1603] in den Soma". Ich komme zu dem Schluss, dass mit dieser Formulierung umschrieben wird, wie die Gandharvas die Soma-Pflanze auf der Tierhaut auspressen.[1604] Durch diese Art der Pressung wird der Soma-Saft gleichsam zum Blut des getöteten Tieres.

In der indologischen Literatur wird der *pāda* 40b des Sūryāsūkta unterschiedlich gedeutet. Zumeist sucht man die Nennung des Gandharva unter Verweis auf die Strophen 21–22 des Sūryāsūkta zu erklären, die nach indologischer *communis opinio* davon handeln, wie der Gandharva fortgeschickt wird. Daraus leitet man ab, dass der Gandharva die Braut vor der Hochzeit „besessen" hat.[1605] Er soll zudem

1601 Diese Strophe wird in einer Omphalos-Struktur von den Strophen 2 und 4 gerahmt. In diesen beiden Strophen geht es – wie in der ersten Strophe des Sūryāsūkta – um *ṛtá* und *satyá*, genauer um das Sprechen von Wahrheit und das Herstellen von Wirklichkeit. Die Strophe 2 verkündet, Soma sei mit *ṛta*, mit *satyá* und *śraddhấ* ausgepresst worden. In Strophe 4 heißt es parallel, Soma spreche *ṛtá*, *satyá* und *śraddhấ*.

1602 Andere Hymnen sprechen von dem „(gut) gefiederten Büffel" und meinen damit sicherlich die Blätter tragende Soma-Pflanze (zu den entsprechenden Belegstellen von *suparṇá* siehe Fn. 369). Parjanya, der Regengott des vedischen Pantheons, dürfte in der oben zitierten Strophe auf das Wassergefäß verweisen; er gemahnt in dieser Hinsicht an den Asura Dyaus bzw. Savitṛ; RV 5.83.6d wird Parjanya als „unser Vater Asura" bezeichnet. Ansonsten ist Parjanya als Erzeuger der Pflanzen konzeptualisiert. Von ihm heißt es, dass „er den Samen als Leibesfrucht in die Pflanzen legt" und – deshalb – „der Vater des gefiederten Büffels ist" (siehe RV 5.83.1d bzw. RV 9.82.3a). Zu Parjanya als dem Platzierer von Samen (*rétas*) bzw. der Leibesfrucht der Pflanzen siehe auch RV 5.83.4/7, 6.52.16, 6.75.15, 7.101.1/6, 7.102.2.

1603 RV 9.6.6 f. zufolge wird der Saft (*rása*) zur Götternachspürung (*devávīti*) eingesetzt.

1604 Dazu siehe *pāda* 1d des Sūryāsūkta. Dagegen ist Oberlies (2005: 97) der Auffassung, dass der Gandharva den Soma[-Saft] erhält, „to put it into the Sóma plant". Vergleichbar verstehen Jamison/Brereton (2014: 1365) unter dem Büffel und dem Saft den Regen, der in den Soma, d. h. offenbar wiederum in die Soma-Pflanze, platziert wird.

1605 Siehe zuerst Haas (1862: 275) und jüngst Norelius (2015: 25).

als „Hüter der Jungfrauschaft“ fungieren.[1606] Oberlies (2005: 101) bringt den Gandharva mit dem Transfer der Braut in Verbindung, Keßler (2009: 221) ordnet ihn konkret der Hochzeitsfahrt zu.[1607]

***Pāda* 40c: Finden des Hochzeitsfeuers**

Mit dem *pāda* 40c des Sūryāsūkta wird – vom Hausherrn – verkündet, dass „dein Herr“ (*te pátiḥ*) Agni der dritte ist, d. h. – wenn man das Verb aus dem vorhergehenden *pāda* ergänzt – als dritter gefunden wurde. Wie in den vorhergehenden *pādas* dürfte als Agens Sūryā zu ergänzen sein. Ich denke, dass es um das Feuer geht, das meiner Interpretation zufolge die Aśvins anlässlich von Sūryās Selbstwahl im Haus des Brautgebers gegründet haben und an das Savitṛ Sūryā anschließend als Gabe gegeben hat (*pādas* 8d/9d). Dieses Feuer wird im Sūryāsūkta als „Herr“ (*páti*) bezeichnet, was ich als Antizipation der Rolle dieses Feuers als „Hausherr“ (*gṛhápati*) verstehe. Ich komme zu dem Schluss, dass Sūryā dieses Feuer *findet*, indem sie sich mit sieben Schritten zu diesem hinbegibt (Str. 20). Agni wird in der betreffenden Strophe als *páti* bezeichnet, Sūryā in der nachfolgenden als *pátivatī* (*pāda* 21a).

Das an Agni und Indra gerichtete Lied RV 10.8 spricht explizit vom Siebenschritt.

> RV 10.8.4:
> *uṣá-uṣo hí vaso ágram éṣi*
> *t$_u$váṃ yamáyor abhavo vibhā́vā* |
> *ṛtáya saptá dadhiṣe padā́ni*
> *janáyan mitráṃ tan$_u$vè s$_u$vā́yai* ||
>
> Denn Uṣas um Uṣas gehst du, o Guter, voraus.
> Du wurdest zum Erheller der beiden Zwillinge.
> Für die Wahrheit hast du die sieben Schritte platziert,
> einen Freund schaffend für das eigene, fortdauernde Wesen (A. KP.).

Mit dieser Strophe[1608] wird Agni als das Feuer angerufen, das täglich vor Tagesanbruch entzündet wird und in das sieben Opfergüsse dargebracht werden. In diesem Sinn geht Agni jeder Morgenröte voraus und erhellt den Morgen(- und Abend-)stern. Er geht Uṣas voraus, die wie Sūryā die indo-europäische Figur des

1606 Siehe Weber (1862: 191) und ähnlich Ludwig (1883: 400), Graßmann (1877: 483), Griffith (1892: 273), Renou (1956: 245 Fn. 29), Menski (1984: 259), Oberlies (1998: 317), Haas (2004: 142).

1607 Siehe auch Oberlies (2012: 289 f.).

1608 Diese Strophe diskutiere ich mit anderem Fokus auch als Vergleichstextstelle zum *pāda* 19b des Sūryāsūkta.

Sonnenmädchens fortsetzt, und erhellt die Aśvins, also die Bräutigame dieses Sonnenmädchens. Die Formulierung des ersten *pāda* impliziert, dass Uṣas Agni nachfolgt, dass sie ihn – mit ebenfalls sieben Schritten – *findet*.

In der indologischen Literatur wird der *pāda* 4oc des Sūryāsūkta einheitlich – und zweifelsohne zutreffend – auf das Feuer bezogen, vor dem der Ehebund geschlossen wird.[1609] Bereits Weber (1862: 191) schreibt konkret von dem „heilige[n] Hausfeuer, um welches die Braut herumgeführt wird, worauf dann die Vermählung besiegelt ist", und verweist auf die Strophen 38–39.[1610] Vergleichbar erklärt Oberlies (1998: 317), „von Agni bekommt der Mann seine Frau durch den vor dem Feuer geschlossenen Ehebund", und verweist in einer späteren Publikation auf die „Hochzeitszeremonie, die erst nach der Überführung stattfand" (Oberlies 2012: 290). Dieser Ritualphase, „der rituellen Eheschließung vor dem Opferfeuer", ordnet auch Keßler (2009: 222) den „Ehemann" Agni zu. An diese Interpretationen kann ich mit der vorliegenden Arbeit bedingt anschließen. Ich komme zwar zu dem Ergebnis, dass das Umrunden des Feuers tatsächlich als aktuelle Ritualhandlung zur Strophe 40 gehört. Es ist jedoch nicht die Ritualhandlung, auf die der *pāda* 4oc meines Erachtens zurückverweist. Die referierte Ritualhandlung scheint vielmehr spezifisch der Siebenschritt zu sein, der vor der Überführung stattfindet. Dieser Ritus lässt sich als Besiegelung des Ehebundes verstehen. Der Rest des Hochzeitsrituals dient meiner Interpretation zufolge wesentlich dazu, den Bund zwischen Mann und Feuer herzustellen.

### *Pāda* 40d: Finden des Hausfeuers

Mit dem *pāda* 4od des Sūryāsūkta wird – vom Hausherrn – verkündet, dass „dein Menschgeborener" (*te manuṣyajā́ḥ*) der vierte ist, d. h. – wenn man das Verb aus den *pādas* 4oab ergänzt – als vierter gefunden wurde. Wie in den vorhergehenden *pādas* dürfte als Agens Sūryā zu ergänzen sein. Ich komme zu dem Schluss, dass mit dem „Menschgeborenen" das Hausfeuer gemeint ist, also im Prinzip dasselbe Feuer, das im vorhergehenden *pāda* genannt ist. Dieses ‚erste' Feuer wurde im Haus des Brautgebers gegründet (*pāda* 8d) und könnte als gottgeboren gelten, weil es – so meine Deutung – von den Aśvins gegründet wurde. Es wurde „ein zweites Mal geboren",[1611] indem man die Glut dieses Feuers mit seiner neuen Stätte verbunden hat; als Agens nennt der *pāda* 37b explizit die „Menschen" (*manuṣyà*). Danach wurde diese Glut in das Haus des Gatten getragen und dort

1609 Zu den Literaturverweisen siehe oben.
1610 Siehe auch Ludwig (1883: 400), Graßmann (1877: 483), Griffith (1892: 273).
1611 In anderen Hymnen wird Agni als *dvijánman* „der zwei Geburten hat" (RV 1.60.1, 1.140.2, 1.149.4 f.) oder als *dvijā́* „zweimal geboren" (RV 10.61.19) bezeichnet.

neu entfacht (Str. 38–39). Dieses Hausfeuer dürfte „die Erkenntnis über die Geborenen enthalten“ (*jātavedas*).[1612]

Das Lied RV 10.150 verwendet das Wort *manuṣyà* in einem vergleichbaren Kontext.

> RV 10.150.4:
> *agnír devó devā́nām abhavat puróhito*
> *’₍ₐ₎gním manuṣyā̀ ṛ́ṣayaḥ sám īdhire* |
> *agním mahó dhánasātāv aháṃ huve*
> *mᵢ̯ṛ̥ḷīkā́ṃ dhánasātaye* ||
>
> Agni wurde als Vorangestellter zum Gott der Götter.
> Agni haben die menschlichen Ṛṣis entzündet.
> Agni rufe ich bei der Schatzgewinnung des Großen an,
> die Gnade für die Schatzgewinnung (A. KP.).

Ich denke, dass es in diesem Lied um das Wiederentfachen eines per Eid erlangten Feuers geht.[1613] Zu Beginn des Liedes sagt der Sprecher zu Agni: „Bereits entflammt wirst du entflammt“ (ebd. 1a). Diese Formulierung dürfte auf die zweifache „Geburt“ des Feuers verweisen.[1614] Obige Strophe expliziert meines Erachtens in diesem Sinn, dass Agni zum einen – genau wie bei Sūryās Selbstwahl[1615] – als Vorausplatzierter zum „Gott unter den Göttern“ wurde und zum anderen – genau wie bei Sūryās Hochzeit – die „menschlichen Ṛṣis“ ihn entfacht haben.[1616] Strukturell zu vergleichen ist Agnis Übergang von den Asuras zu den Devas.[1617]

---

1612 RV 6.15.13 bezeichnet Agni als „Hausherrn“ (*gṛhápati*) und als Jātavedas, als solcher kennt er alle Geburten (*víśvā veda jánimā jātávedāḥ*); Agni Jātavedas ist der „König der menschlichen Völker“ (*rā́jā kṛṣṭīnā́m … mā́nuṣīṇāṃ* RV 1.59.5). Zur Relation von Jātavedas und dem späteren, als Gārhapatya bezeichneten Śrauta-Feuer siehe Oberlies (2012: 256).

1613 Die Nennung von Ādityas, Rudras und Vasus im *pāda* 1c dieses Liedes weist in die Richtung des Eides. Jamison/Brereton (2014: 1635) konzeptualisieren den Inhalt dieses Lied als „quite straightforward: Agni is urged to come to our sacrifice, bringing the gods along“.

1614 Dagegen merkt Geldner (1951,3: 382 mit Fn. 4) zu den *pādas* 1ab des oben zitierten Liedes an, dass „[d]as Opferfeuer […] an dem schon entzündeten neu entzündet [wird]“, und verweist diesbezüglich auf ŚŚS (2.6.2), dem zufolge es um die Entzündung des Āhavanīya-Feuers am Gārhapatya-Feuer geht.

1615 *Pāda* 8d des Sūryāsūkta bezeichnet Agni als *purogavá*.

1616 RV 1.148.1 spricht im Kontext des Feuerraubs davon, dass Agni bei den Menschen eingesetzt wird (*ní yáṃ dadhúr manuṣyā̀su vikṣú*).

1617 Auch in dem viel diskutierten Lied RV 10.124 wird Agni als *purogā́* bezeichnet (ebd. 1c). Dann wird erzählt, wie er den „Vater Asura“ verlassen hat (ebd. 3c).

In der indologischen Literatur wird der *pāda* 4od des Sūryāsūkta anders interpretiert als in der vorliegenden Arbeit. Er wird invariabel auf den menschlichen Gatten bezogen. Diese Deutung entsteht dadurch, dass man *te* entweder auf *turī́yaḥ* bezieht[1618] oder es aus der Übersetzung auslässt.[1619] Gemeinsam ist allen zitierten Übersetzungen, dass sie *pátiḥ* in der Bedeutung „Gatte" als Bezugswort von *turī́yaḥ* implizieren. Wilson (1888: 230) macht diese Ergänzung explizit: „thy fourth (husband) is born of man".[1620] Unter anderem auf dieser Interpretation baut die These von der Zweiteiligkeit des Sūryāsūkta auf. Der erste Teil soll von einer mythischen Hochzeit unter Göttern, der zweite von einer *imitatio dei* unter Menschen handeln.[1621] In diesem Sinn erklärt Steets (1993: 160): „[W]e are told that Soma possessed the girl, then the Gandharva, then Agni, then her mortal husband; the inclusion of the latter verifying that the text describes a human wedding ritual."

**Strophe 41: Umrunden des Hausfeuers (und Ankündigung des Opfers)**

*sómo dadad gandharvā́ya*
*gandharvó dadad agnáye* |
*rayíṃ ca putrā́ṃś* $c_a$*ā-* $_a$*dād*
*agnír máhyam átho imā́m* || 41 ||

Soma wird dem Gandharva geben,
der Gandharva wird dem Agni geben.
Reichtum und Söhne hat
Agni mir (soeben) gegeben sowie diese (hier) (A. KP.).

Mit der Strophe 41 des Sūryāsūkta zeigt sich der Sprecher – bei dem es sich meines Erachtens um den Hausherrn handelt – zuversichtlich, dass Soma ein Objekt, das im Text nicht expliziert wird, dem Gandharva und der Gandharva dieses Objekt an Agni geben wird. Dann verkündet er, dass Agni ihm soeben Reichtum und

1618 Siehe Ludwig (1876: 537), Graßmann (1877: 483), Wilson (1888: 230), Griffith (1892: 273), Winternitz (1892b: 48), Geldner (1951,3: 272), Renou (1956: 89), Thieme (1963: 168), Elizarenkova/Syrkin (1965: 187), Oberlies (1998: 230 Fn. 388; 2005: 101), Elizarenkova (1999: 224), Haas (2004: 140).

1619 Siehe Weber (1862: 191), Hillebrandt (1913: 117), O'Flaherty (1981: 271), Menski (1984: 258), Jamison/Brereton (2014: 1524), Norelius (2015: 25).

1620 Vgl. Menski (1984: 258), der *manuṣyajā́ḥ* mit „human groom" übersetzt.

1621 Offenbar entnimmt Haas (1862: 273) dem Wort *manuṣyajā́ḥ*, dass Sūryā in den Strophen 40–41 – analog zu ihren immer menschlicheren Gatten (?) – „wirklich als die in verschiedenen Abstufungen von ihrem göttlichen Wesen herabgestiegene, menschgewordene Sūryā gedacht wird".

Söhne gegeben hat sowie das Objekt, auf das der Sprecher sich mit deiktischem Pronomen bezieht. Die letzten beiden *pādas* verweisen sicherlich darauf zurück, dass Agni Sūryā mit Strophe 38 und 39 als Gabe gegeben hat. Anders als dort liegt der Fokus nun jedoch nicht mehr auf Sūryā selbst, sondern auf den Gütern, die sie mitbringt. Sie trägt – vom Gandharva bestätigt – Reichtum und Söhne in sich und bringt die *anudéyī*-Milch mit, die mit *imā́m* gemeint sein dürfte. Diese Milch wurde meiner Interpretation der Strophe 33 zufolge mit dem verbliebenen Soma-Anteil vermischt und an Sūryā überreicht. Deshalb kann der Hausherr nun nachvollziehbar sagen, dass Soma diese Milch dem Gandharva geben wird, obgleich auf ritualpraktischer Ebene wahrscheinlich Sūryā sie diesem beim Feuer stehenden Priester aushändigen dürfte (*pāda* 43c). Der Gandharva wird diese Milch dann Agni geben, d. h. sie ins Feuer opfern (Str. 44). Als Ritualhandlung dürfte – so mein Analyseergebnis – das Umrunden des Feuers zur Strophe 41 gehören. Dies ist nach meiner Interpretation die insgesamt vierte Umrundung des Feuers. Sūryā führt die ersten beiden Umrundungen an (Str. 38–39); bei den letzten beiden geht meines Erachtens der Hausherr voraus (Str. 40–41). Diese zwei plus zwei Feuerumrundungen lassen sich als eine plus drei Umrundungen verstehen, indem mit der ersten – so deute ich den Text – das Hochzeitsfeuer umrundet wird, mit den letzten drei dagegen das Hausfeuer. Diese letzten drei Umrundungen dürften – als juridische Trias – den von Sūryā ermöglichten Bund von zwischen dem Hausherrn und seinem Hausfeuer besiegeln.

Die Strophe 41 des Sūryāsūkta wird von beinahe allen IndologInnen, die sich mit dem Sūryāsūkta befassen, grundsätzlich anders übersetzt und von allen grundsätzlich anders interpretiert als in der vorliegenden Arbeit. Die entsprechenden WissenschaftlerInnen verstehen diese wie auch bereits die Strophe 40 invariabel entsprechend der Vorstellung von den drei vorausgehenden, göttlichen Ehegatten.[1622] In der indologischen Literatur zeigt man sich überzeugt, dass die Braut zuerst Soma gehört, der sie dann an den Gandharva gibt. Und der Gandharva gibt sie weiter an Agni, von dem der menschliche Gatte seine Frau schließlich als Gabe erhält. Bereits bezüglich der Strophe 40 bin ich zu dem Schluss gekommen, dass es sich bei dieser Vorstellung um ein nach-ṛgvedisches Konstrukt handelt; meine Analyse der Strophe 41 bestätigt dieses Ergebnis.

#### *Pādas* 41ab: Aushändigung und Darbringung der *anudéyī*-Milch

Mit den *pādas* 41ab des Sūryāsūkta wird – vom Hausherrn – die Zuversicht ausgedrückt, dass Soma ein Objekt, das der Text nicht expliziert, an den Gandharva geben wird (√*dā*) und der Gandharva – dasselbe Objekt – anschließend an Agni geben wird. Ich denke, dass es sich bei diesem Objekt um die *anudéyī*-Milch

1622 Zu den Literaturverweisen siehe Str. 40 des Sūryāsūkta.

handelt. Meiner Interpretation zufolge haben die Priester diese Milch mit dem für die Götter zurückbehaltenen Teil des Soma-Saftes (*pāda* 19c) vermischt und in Sūryās Obhut gegeben (Str. 33). Durch seine Vermischung mit der Milch lässt sich dieser Soma-Teil nun nachvollziehbar als Agens zum Aushändigen der Milch nennen. Der Gandharva soll die mit Soma versetzte Milch im letzten Teil des Hochzeitsrituals – so meine Deutung der Strophe 44 – in das Hausfeuer darbringen.

Das Lied RV 1.22 nennt den Gandharva in einem vergleichbaren Kontext.

> RV 1.22.14:
> *táyor íd ghṛtávat páyo*
> *víprā rihanti dhītíbhiḥ* |
> *gandharvásya dhruvé padé* ||
>
> Nach deren butteröliger Milch
> lecken die begeisterten (Dichter) durch ihre Eingebungen
> an der festen Stätte des Gandharva (Witzel/Gotō 2007: 39).

Ich denke, dass es in dieser Strophe um das gleiche (vielleicht sogar um dasselbe) Aushändigen der *anudéyī*-Milch an den Gandharva[1623] geht wie im *pāda* 41a des Sūryāsūkta und in dem Lied insgesamt um das Eidopfer.[1624] Mit den ersten vier Strophen des Liedes werden die Aśvins zum Soma-Trunk gerufen.[1625] Mit den nächsten vier Strophen wird Savitṛ zur Gunst gerufen. Es heißt er kenne den Fußabdruck (ebd. 5) und soll als Geber die Freigebigkeit schön machen (ebd. 8). Mit dem dritten Viererblock werden die Gattinnen (*pátnī*) der Götter zum Soma-Tunk gerufen; sie sollen den Sprechern zur Seite stehen (ebd. 9–12). Ich komme zu dem tentativen Schluss, dass die Gattinnen konkret die *anudéyī*-Milch zum Gandharva bringen sollen, denn es folgt – gerahmt[1626] von zwei Strophen, die

1623 Geldner (1951,1: 21) zufolge ist „[d]er Gandharva hier wohl der Urseher“ oder „auf die Sonne zu beziehen“.

1624 Jamison/Brereton (2014: 114) bezeichnen die Strophe 14 als „the only truly enigmatic one in the hymn“, verzeichnen aber auch zum Gesamtzusammenhalt des Liedes, es gäbe „no obvious reason, either ritual or mythological, for collecting these particular short compositions in a single super-hymn“.

1625 Dieser Soma-Trunk der Aśvins wird an anderer Stelle als „vortägig“ (*tiróahnya*) bezeichnet (siehe Kap. 2.2.3). Diese Bezeichnung besagt meines Erachtens, dass die Aśvins den Soma nicht am Tag der Pressung trinken, sondern erst am folgenden Tag, d. h. nach Ankunft im Haus des Bräutigams.

1626 Auch der Rest des Liedes lässt sich als – wenngleich unausgewogene – Ringkomposition verstehen: Den drei zentralen Strophen gehen zwölf Strophen voraus; sechs Strophen folgen.

Himmel und Erde um Unterstützung anrufen[1627] – die oben zitierte Strophe, die von der butterhaltigen Milch spricht. An dieser Milch „lecken“ die in Ekstase befindlichen Dichter mit ihren Dichterworten, während der Gandharva die Flüssigkeit in den „festen Fußabdruck“ gießt, d. h. ins Feuer opfert.[1628]

Die indologischen Übersetzungen der *pādas* 41ab des Sūryāsūkta knüpfen an das Verständnis der *pādas* 40ab an, denen zufolge die Braut zuerst im Besitz von Soma und dann im Besitz des Gandharva gewesen sein soll. Diese Interpretation impliziert für die *pādas* 41ab, dass Soma die Braut an den Gandharva und der Gandharva die Braut an Agni gegeben hat. Diese Deutung wird gegen den Text durchgesetzt, indem beinahe alle Forschenden, die das Sūryāsūkta übersetzen, die Verbform *dadat*, bei der es sich wahrscheinlich um einen Konjunktiv handelt,[1629] wie ein Imperfekt wiedergeben.[1630] Nur Oberlies (1998: 230 Fn. 388) übersetzt zunächst, „Soma soll sie dem Gandharva geben“, schließt sich dann aber doch der *communis opinio* an und übersetzt wie üblich, „Soma gab [sie] dem Gandharva“ (Oberlies 2005: 101). Entsprechend der durch die Strophe 40 bestimmten Interpretation ergänzen beinahe alle zitierten IndologInnen „sie“, d. h. die Braut, als Objekt zu *dadat*,[1631] zumeist ohne diese Ergänzung durch Klammern als solche kenntlich zu machen.

### *Pādas* 41cd: Feststellen der Gabe

Mit den *pādas* 41cd des Sūryāsūkta wird – vom Hausherrn – verkündet, dass Agni ihm soeben Reichtum (*rayí*) und Söhne (*putrá*) sowie „diese“ (*imā́m*) gegeben habe (√*dā*). Es dürfte dabei zum einen um die Nachkommenschaft gehen, die der Gandharva meiner Interpretation zufolge mithilfe des Opfers in Sūryā gesehen (*pādas* 32a/34c) und dem Gatten zugesichert hat (*pāda* 39d), und zum anderen um die *anudéyī*-Milch, die die Priester auf Grundlage dieser gandharvischen Vision

1627 Ich nehme an, dass bei Himmel und Erde – wie im Sūryāsūkta (*pāda* 7c) – der Eheschwur geleistet wurde.

1628 Vgl. RV 10.139.6, wo es vom Gandharva heißt, er habe den im Felsen eingepferchten Kühen die Tore aufgeschlossen.

1629 Siehe Hoffmann (1967: 134 Fn. 53 [*ad* RV 7.75.7]), Lubotsky (1997,1: 667), Casaretto et al. (2023: *ad loc.*). Jamison (2024: *ad loc.*) analysiert entsprechende Formen als „old short-vowel subjunctives, reinterpr. as injunctives“.

1630 Siehe Weber (1862: 192), Ludwig (1876: 537), Graßmann (1877: 483), Zimmer (1879: 318), Wilson (1888: 230), Griffith (1892: 273), Winternitz (1892b: 48), Hillebrandt (1913: 117), Geldner (1951,3: 272), Renou (1956: 89), Elizarenkova/Syrkin (1965: 187), O’Flaherty (1981: 271), Menski (1984: 259), Oberlies (2005: 101), Elizarenkova (1999: 224), Jamison/Brereton (2014: 1524). – Einige Mantra-Sammlungen und Gṛhyasūtras fügen tatsächlich einen Avagraha ein (*somo ’dadad …*) (siehe z. B. SMB 1.1.7 und JGS 1.21:21,3).

1631 Nur Elizarenkova/Syrkin (1965: 187) und Elizarenkova (1999: 224) ergänzen in ihrer Übersetzung kein Objekt.

an Sūryā ausgehändigt haben (Str. 33). Der Hausherr hat die drei genannten Güter also zusammen mit Sūryā erhalten. Dies machen die Strophen 38–39 unter Verwendung des gleichen Verbs wie im *pāda* 41c explizit. Es heißt dort, dass Agni Sūryā „mitsamt dem Brautzug“ und „mitsamt der Nachkommenschaft“ bzw. „mitsamt dem Leben und dem Glanz“ gibt bzw. soeben gegeben hat. Der *pāda* 41d weist außerdem mit dem Demonstrativpronomen auf die *anudéyī*-Milch hin. Ich denke, dass dieses Gut an dieser Stelle des Rituals gesondert hervorgehoben wird, weil es sich zum einen um das einzige der drei Güter handelt, das *sichtbar* ist, und weil zum anderen die Darbringung dieser Milch kurz bevor steht (Str. 43 f.).

Das viel diskutierte Lied RV 10.61 verwendet das Demonstrativpronomen *idám* in vergleichbarem Kontext.

> RV 10.61.19:
> *iyám me nā́bhir ihá me sadhástham*
> *imé me devā́ ayám asmi sárvaḥ* |
> *dvijā́ áha prathamajā́ ṛtásya$_a$e-*
> *$_i$dáṃ dhenúr aduhaj jā́yamānā* ||
>
> Dies [ist] meine Nabe, hier [ist] meine Stätte.
> Diese [sind] meine Götter, dies bin ich alles.
> Wahrlich Zweimalgeboren[1632] [bin ich] als Erstgeborener der Wahrheit.
> Diese [Milch[1633] (Akk.)] hat die Kuh gemilcht, während sie geboren wurde (A. KP.).

Ich denke, dass dieses Lied von einem (hochzeitlichen) Eidopfer handelt.[1634] Die oben zitierte Strophe scheint dabei als Rede des Feuers, konkret des Agni Jātavedas (ebd. 14c), konzipiert zu sein, das der Brautnehmer durch Eid vom

1632 Zur zweiten Geburt des Feuers als Hausfeuer siehe Str. 38 f. und *pāda* 40d des Sūryāsūkta.

1633 Das Bezugswort ist *páyas* (siehe RV 10.61.11d/26d).

1634 Sehr viele Aussagen und Formulierungen dieses Liedes weisen in die Richtung des Eidopfers. Bereits die Deklaration zur „rudrischen Zustimmungsrede“ (*raúdraṃ gūrtávacāḥ*, ebd. 1a) lässt sich dahingehend interpretieren. Gleiches gilt unter anderem für die Aśvins bzw. rudrischen Nāsatyas (ebd. 4b, 15a), den von Dyaus an Uṣas begangenen Inzest (ebd. 5–8), die Freundschaft des Mädchens (ebd. 10a/11a), die Milch der saftig milchenden Kuh (11d, 17b, vgl. 26d) und die zum Schluss des Liedes dominierenden Fragen der patrilinearen Zugehörigkeit (*bandhu*, ebd. 17a, 18a, 26b). Auch Jamison/Brereton (2014: 1473–1475) sehen in dieser Hymne insgesamt eine Thematisierung des „dawn sacrifice“, zu dem „the mythic motifs of the Dawn cow and her milk and of Agni, the product of Heaven's semen,“ gehören. Allerdings identifizieren Jamison/Brereton keinen konkreten Zweck dieses Morgenrot-Opfers.

Brautgeber erlangt hat.[1635] In dieses Feuer bringt der Priester das – alles entscheidende – Milchopfer dar (Str. 17) und weist den Nābhānediṣṭha[1636] genannten Opferherrn (d. h. den Brautnehmer) an, während des Opfers ans Feuer gerichtet zu murmeln (√*rap*): „Das ist unsere höchste Nabe oder auch seine“ (ebd. 18c). Ich komme zu dem tentativen Schluss, dass es dabei um die Frage geht, ob die im Feuer ‚enthaltene‘ Nachkommenschaft zum Brautnehmer oder aber zum Brautgeber gehört. Ersteres dürfte der Fall sein, denn Nābhānediṣṭhas Milchopfer scheint gut verlaufen zu sein. Mit der obigen, von Demonstrativpronomen durchzogenen Strophe, versichert das Hausfeuer Nābhānediṣṭha, allein ihm anzugehören.

In der indologischen Literatur werden die *pādas* 41cd des Sūryāsūkta entsprechend der gängigen Interpretation der *pādas* 40cd gedeutet. Das Demonstrativpronomen *imā́m* wird invariabel auf die Braut bezogen. Mehrere Forschende machen diesen Bezug explizit, indem sie „Frau/Ehefrau“ zu *imā́m* ergänzen.[1637] Allerdings fügt sich die im Sanskrit-Text gegebene Abfolge von *rayíṃ ca putrā́ṃś ca* und *átho imā́m* nicht gut zu dieser Interpretation; darauf weist bereits Menski (1984: 260) hin, indem er vermerkt: „[T]he wife appears as a minor consideration, almost as though the author had forgotten her“. Manche Wissenschaftler verdecken die sich ergebende Subordination der Ehefrau gegenüber den anderen erhaltenen Gütern, indem sie in ihrer Übersetzung den *pāda* 41d vor den *pāda* 41c stellen. So übersetzt Graßmann (1877: 483): „… und darauf hat mir Agni dies Weib gegeben, und mit ihr auch Reichthum und Söhne“.[1638] Die meisten anderen IndologInnen übersetzen *átho imā́m* ohne weitere Erklärung mit „und dazu noch diese hier“,[1639] „sowie auch diese (Frau) hier“[1640] oder mit „and now this (wife)“.[1641] Dabei mögen die späteren IndologInnen Kleins (1985,2: 85) Erklärung voraussetzen. Er kommt zu dem Schluss, dass die Konjunktion *átho* gegenüber dem im vorhergehenden *pāda* gebrauchten *ca* empathische Funktion hat, sodass die Formulierung die Braut als wichtigste Gabe impliziert. Auch bei meiner oben gegebenen Interpretation kann Kleins Deutung zutreffen, d. h. die Milchgabe

1635 Die Strophen 7 und 9 dieses Liedes kommunizieren, dass das Feuer aus dem Samen des sich an seiner Tochter vergehenden Himmelsgottes geformt wird (siehe dazu Jamison/Brereton 2014: 1474); das Feuer stammt mithin vom Brautgeber.

1636 Der Name Nābhānediṣṭha bedeutet „der der Nabe am nächsten ist“ (dazu siehe EWA s. v. *nábhya*).

1637 Siehe Graßmann (1877: 483), Zimmer (1879: 318), Griffith (1892: 273), Winternitz (1892b: 48), Renou (1956: 89), Menski (1984: 259), Jamison/Brereton (2014: 1524).

1638 Siehe auch Wilson (1888: 230).

1639 Siehe Weber (1862: 192). Auch Ludwig (1876: 537) und Hillebrandt (1913: 117) übersetzen *átho* mit „und dazu noch“.

1640 Siehe Winternitz (1892b: 48). Auch Geldner (1951,3: 272), Oberlies (2005: 101) und Jamison/Brereton (2014: 1524) übersetzen *átho* mit „und auch“ bzw. „and also“.

1641 Siehe Menski (1984: 259), ebenso Oberlies (1998: 230 Fn. 388) „[und] dann“.

gegenüber den anderen Gaben hervorgehoben sein. Es ist jedoch auch möglich – und inhaltlich unproblematisch –, wenn *átho* lediglich aus metrischen Gründen anstelle von *ca* gebraucht ist.

### Strophe 42: Bündnis von Hausherrn und Hausfeuer

*iháivá stam má ví yauṣṭaṃ*
*víśvam áyur víy àśnutam* |
*krī́ḷantau putráir náptṛbhir*
*módamānau sᵤvé gṛhé* || 42 ||

Eben hier sollt ihr beide bleiben, trennt euch nicht.
Die volle Lebensspanne sollt ihr erreichen,
spielend mit Söhnen [und] Enkeln,
fröhlich im eigenen Haus (A. KP.).

Ich komme zu dem Analyseergebnis, dass Viśvāvasu mit der Strophe 42 des Sūryāsūkta das zwischen dem Hausherrn und dem Hausfeuer geschlossene Bündnis proklamiert. Dieses Bündnis ist meiner Interpretation zufolge durch das dreimalige Umrunden des Hausfeuers[1642] zustande gekommen (Str. 39–41). Viśvāvasu scheint den Hausherren und das Hausfeuer nun anzuweisen, sich diesem Bündnis entsprechend zu verhalten. Es erfordert die Sesshaftigkeit und konstante Anwesenheit des Hausherrn am Wohnort. Dieses Verhalten soll dem Paar aus Mann und Feuer die volle Lebensspanne, d. h. prinzipielle Unsterblichkeit, bescheren. Diese prinzipielle dürfte sich zu tatsächlicher Unsterblichkeit wandeln, wenn dem Paar – eidesstattlich eigene – Söhne und Enkel geboren werden und es sich noch immer im eigenen Haus befindet, d. h. an demselben Wohnort.

In der indologischen Literatur werden die Strophen 42–47 invariabel als Segenswünsche für das frisch vermählte Ehepaar gedeutet.[1643] Bereits Haas (1862: 275) zeigt sich überzeugt, dass es in diesen Strophen um „die Inauguration der Braut in das neue Hauswesen“ geht. Menski (1984: 263) verschafft der Gewissheit Ausdruck, mit der diese Interpretation bis heute vorausgesetzt wird, wenn er schreibt, dass „[t]he setting of the scene is obvious and has from the beginning been understood correctly“. Diese gängige Deutung setzt die Annahme voraus,

1642 Bei der zur Str. 38 gehörigen Umrundung gilt das Feuer meines Erachtens noch als Hochzeitsfeuer.

1643 Siehe Haas (1862: 275), Weber (1862: 192), Graßmann (1877: 483), Zimmer (1879: 313), MacDonell (1922; 84), Geldner (1951,3: 267), Renou (1956: 244), Alsdorf (1961: 493), Elizarenkova/Syrkin (1965: 177), Menski (1984: 263), Steets (1993: 160), Keßler (2009: 222), Jamison/Brereton (2014: 1521).

dass die Strophe 42 sich an das Ehepaar richtet. Manche Forschende weisen auf diese Adressierung gesondert hin.[1644] Nur unter dieser Vorannahme ergibt sich die „Innigkeit des Familienbandes", die Haas (1862: 275) in der Inauguration der Braut gespiegelt sieht.[1645] Zur Strophe 42 schreibt er:

> [W]elch ungezwungene Freude am Familienstillleben drückt sich nicht in dem Wunsche aus, daß die Gatten fest vereint durchs ganze Leben, scherzend und tändelnd mit ihren Kindern und Kindeskindern, sich im häuslichen Kreise eines hohen Alters erfreuen mögen (Haas 1862: 275 f.).

Ebenso meint Menski (1984: 265), dass „the constellation is clearly GA–AB [*scil.* groom–bride], the consistent use of dual forms stresses the idea of 'couple' beautifully". An den letzteren Teil dieser Interpretation kann ich mit der vorliegenden Arbeit im Prinzip anschließen – nur geht es meiner Analyse zufolge nicht um das innig miteinander verbundene Ehepaar, sondern um die innige Verbindung des Hausherrn mit seinem Hausfeuer.

#### *Pāda* 42a: Freundschaft von Mann und Feuer

Mit dem *pāda* 42a des Sūryāsūkta wird ein nicht expliziertes Dualsubjekt – von Viśvāvasu – angewiesen, eben hier (*iháivá*) zu bleiben und sich nicht zu trennen (*ví √yu*). Ich komme zu dem Schluss, dass sich die Worte an Mann und Feuer richten. Meiner Interpretation zufolge ist zwischen dem jungen Hausherrn und dem jungen Hausfeuer durch die dreimalige Umrundung des letzteren ein Bündnis entstanden, eine Freundschaft.[1646] Diese Freundschaft ist offenbar auf Sesshaftigkeit und Dauer hin angelegt und durch Reziprozität gekennzeichnet. Der junge Mann hat Hausherrin, Reichtum, Söhne und *anudéyī*-Milch den Strophen 39–41 zufolge als Gabe von Agni erhalten. Das Gesetz der Reziprozität dürfte den Hausherrn dazu verpflichten, diese Gabe – sein Leben lang – mit Opfergaben an das Feuer zu erwidern.

Eine von mehreren erklärungskräftigen Vergleichsstellen findet sich in dem an Agni gerichteten Lied RV 10.11.[1647] Dieses Lied verwendet die Formulierung *ihá √as* in ähnlichem Kontext.

---

1644 Siehe Griffith (1892: 273), O'Flaherty (1981: 274 Fn. 39), Menski (1984: 265).

1645 Ebenso gerät Zimmer (1879: 316) ins Schwärmen: „Welch schönes Bild des Familienlebens entrollt sich in den oben gegebenen Versen Rv. 10, 85, 42 ff."

1646 Das Verb *ví √yu* wird mehrfach mit *sakhyám* als direktem Objekt verwandt (siehe RV 2.18.8, 2.32.2, 4.16.20, 8.86.1, 10.23.7).

1647 Auch die folgenden beiden Textstellen ließen sich als Vergleichstextstellen anführen: RV 10.173.2a sagt der Priester zum gerade geweihten König: „Eben hier sollst du sein, weiche nicht" (*ihaívaídhi mápa cyoṣṭhāḥ*), und RV 10.95.12 wird Urvaśī von Purūravas gefragt: „Wer kann die beiden einträchtigen Hausherren trennen, wenn das Feuer

RV 10.11.9:
*śrudhī́ no agne sádane sadhásthe*
*yukṣvā́ rátham amṛ́tasya dravitnúm* |
*ā́ no vaha ródasī deváputre*
*mā́kir devā́nām ápa bhūr ihá syāḥ* ||

Erhöre uns, Agni, an deinem Sitze, deinem Platze;
schirr den Wagen des Unsterblichen, den eilenden!
Fahr uns die beiden Rodasī her, deren Söhne die Götter sind!
Nicht sollst du unter den Göttern fehlen; hier sollst du sein!
(Geldner 1951,3: 138).

Ich komme zu dem tentativen Schluss, dass dieses Lied von der Darbringung der *anudéyī*-Milch handelt, der „Milch des Himmels“ (ebd. 1).[1648] Der Sprecher hofft, dass die „gandharvische, zum Wasser gehörige Maid“[1649] – während der Darbringung dieser Milch die Wahrheit – murmeln (√*rap*)[1650] und auf diese Weise seinen inneren Sinn schützen wird (ebd. 2). Mit der gandharvischen Frau meint er – so scheint mir – seine Ehefrau, die Hausherrin, die ihm durch seinen beim Wasser geschworenen Eheeid verbunden ist. Mit den letzten Strophen des Liedes wendet der Sprecher sich an das Feuer. Er bittet Agni mit der oben zitierten Schlussstrophe darum, die dargebrachte Opferspende zu den Göttern zu fahren, und mit den letzten Worten des Liedes darum, *hier* zu bleiben. Der Sprecher scheint

bei den Schwiegereltern (einmal) leuchtend sein wird?“ (*kó dámpatī sámanasā ví yūyod ádha yád agníḥ śváśureṣu dī́dayat*). Ich denke, dass Purūravas hier von dem Feuer spricht, von dem er sich sicher ist, dass er es bei Urvaśīs Selbstwahl im Haus ihres Vaters entzünden wird. Zur Feuerentzündung siehe *pāda* 8d des Sūryāsūkta, zur Bedeutung des Dual *dámpatī pāda* 32b und zum Perfekt Konjunktiv als dem Prospektiv Kümmel (2000: 89) sowie Dahl (2010: 385 f.).

1648 In diesem Sinn verstanden schließt RV 10.11 sinnvoll an RV 10.10 an: Es geht dann um eben das Opfer, zu dessen Darbringung Yamī ihren Bruder Yama meines Erachtens zu überreden versucht. Geldner (1951,3: 136) ist dagegen der Ansicht, dass diese beiden Lieder „[i]nhaltlich […] nichts miteinander zu tun [haben]“; ähnlich äußern sich Jamison/Brereton (2014: 1383 f.). Geldner (ebd.) versteht RV 10.11 als „Prolog zu einer Morgensomafeier“; Jamison/Brereton (ebd.) sehen im ersten Liedteil „the conflation of Agni and Soma“ thematisiert; die drei letzten Strophen beschreiben ihnen zufolge „the benefits that accrue to a mortal who serves the ritual fire and calling on Agni to bring the divinities to the sacrifice and let it begin“.

1649 Das Wort *ápya* kann auf den beim Wasser geschworenen ehelichen Eid verweisen (zu *ā́pya* siehe Fn. 566).

1650 Zu √*rap* siehe RV 10.61.18 (besprochen bezüglich *pāda* 41cd des Sūryāsūkta) sowie RV 10.10.4b/11c.

zu hoffen, dass Agni durch die geopferte Milch nicht zum Erlöschen gebracht wird und ihm, dem Hausherrn, entsprechend dauerhaft verbunden sein möge.

Der *pāda* 42a des Sūryāsūkta lässt wenig übersetzerischen Spielraum. Er wird in der indologischen Literatur jedoch anders interpretiert als in der vorliegenden Arbeit, weil invariabel das Brautpaar als Adressat vorausgesetzt wird. Die sich ergebende Vorstellung, derzufolge die Ehegatten vor dem Feuer/vor Gott innig miteinander verbunden werden, scheint dabei eher der christlichen als der ṛgvedischen Tradition zu entstammen. In besonderem Maß gemahnt Ludwigs (1883: 400) Erklärung des *pāda* 42a an die christliche Formulierung, „… bis dass der Tod euch scheidet". Er merkt zu *má ví yauṣṭam* an, dass es „wol euphemistisch für 'möge der tod euch nicht [vor der zeit] trennen'," zu verstehen sei.

### *Pāda* 42b: Lebensspanne von Mann und Feuer

Mit dem *pāda* 42b wird dem nicht explizierten Dualsubjekt – vom Gandharva – gewünscht, die ganze Lebensspanne zu erreichen (*víśvam áyur ví √naś*). Ich komme zu dem Schluss, dass dieser Wunsch sich an den jungen Hausherrn und das Hausfeuer richtet. Die Lebensspanne dürfte als vollständig gelten, wenn sie sich bis ins Jenseits erstreckt, indem nach dem Tod des Hausherrn ein patrilinearer Nachfahre die Ahnenopfer für den Verstorbenen darbringt. Um die ganze, gleichsam die Unsterblichkeit bedeutende Lebensspanne zu erreichen, benötigt ein Mann also ein eigenes Feuer und einen eigenen Sohn. Die Hausherrin scheint an dieser, über das Diesseits hinausreichenden Lebensspanne nur insofern beteiligt zu sein, als dass sie dem Mann das Feuer und den Sohn bringt. Auch die Strophe 39 verwendet das Wort *áyus* meiner Interpretation zufolge in diesem Sinn.

Das Lied RV 8.31 verwendet den Ausdruck *víśvam áyur ví √naś* in vergleichbarem Kontext.

> RV 8.31.8:
> *putríṇā tá kumāríṇā*
> *víśvam áyur vi̯y aśnutaḥ* |
> *ubhá híraṇyapeśasā* ||
>
> Im Besitz von Söhnen und Kindern
> erreichen sie das volle Lebensalter,
> alle beide goldgeschmückt (Geldner 1951,2: 342).

Es geht in diesem Lied um das Hausherrenpaar (*dámpatī*, ebd. 5a), bei dem es sich meines Erachtens – wie bezüglich des *pāda* 32c des Sūryāsūkta dargelegt – um das Paar aus Hausherr und Hausfeuer handelt. Dieses Paar soll gemeinsam, d. h. durch seine Zusammenarbeit beim Opfer, die volle Lebensspanne erreichen. Auch sonst

wird der Ausdruck *áyur ví √naś* im Ṛgveda bezüglich opferspendender Männer gebraucht.[1651]

Der *pāda* 42b des Sūryāsūkta wird in der indologischen Literatur invariabel auf das frisch vermählte Ehepaar bezogen. Wenn es jedoch in der oben zitierten Vergleichstextstelle tatsächlich um das Paar aus Hausherr und Hausfeuer geht, dann spricht der Ṛgveda kein (zweites) Mal – zumal eindeutig – bezüglich eines Ehepaares von dem Erreichen der vollen Lebensspanne.

### *Pāda* 42c: Kontinuität der Opferpraxis

Mit dem *pāda* 42c des Sūryāsūkta wird dem nicht explizierten Dualsubjekt gewünscht, es möge während der in *pāda* 42b genannten Lebensspanne mit Söhnen und Enkeln spielen (*√krīḍ*). Auf realweltlicher Ebene dürften die eidesstattlich eigenen Söhne und deren eidesstattlich eigenen Enkel gemeint sein. Auf der Ebene des Rituals geht es – so mein Analyseergebnis – um die Kontinuität der Opferpraxis. Der Hausherr und sein Hausfeuer sollen mit Soma „spielen", d. h. den „wie ein Kind spielenden"[1652] Soma als Opfer ins Feuer darbringen. Bereits in der Strophe 18 des Sūryāsūkta wird ein Dualsubjekt, bei dem es sich meiner Interpretation zufolge auf der Ebene des Rituals um die beiden Bräutigame und auf der Ebene des Opfers um Agni und Soma handelt, mit zwei spielenden Jungen (*śíśū krī́ḷantau*) verglichen.

Das an Agni gerichtete Lied RV 4.4 verwendet das Verb *√krīḍ* in vergleichbarem Kontext.

> RV 4.4.9:
> *ihá tvā bhúr̥y ā́ cared úpa tmán*
> *dóṣāvastar dīdivā́ṃsam ánu dyū́n* |
> *krī́ḷantas tvā sumánasaḥ sapem$_a$ā-*
> *$_a$bhí dyumnā́ tasthivā́ṃso jánānām* ||
>
> Hier möge er tätig sein, dich reichlich selber bedienend,
> du Erleuchter des Dunkels, wenn du leuchtest Tag für Tag.
> Tändelnd möchten wir dich pflegen,
> indem wir die Himmelsherrlichkeiten der Leute übertreffen
> (Witzel et al. 2013: 124).

1651 Siehe RV 1.89.8 f., 1.93.3, 10.27.7, siehe ferner *dīrghā́yus* in RV 4.15.9 f.

1652 RV 9.110.10: *śíśur ná krī́ḷan*. Das Spielen (*√krīḍ*) ist charakteristisch für Soma. Er „spielt", wenn er durch die Schafwollseihe geht und in die *camū́*-Gefäße eingeht (siehe Fn. 891).

Die spielerische Pflege Agnis, von der diese Strophe spricht, meint sicherlich das tägliche und lebenslange Darbringen von Opferspenden in das Hausfeuer.[1653] In den vorhergehenden Strophen wird diese Opferpraxis expliziert. Der Opferherr wünscht sich, dass der, der das Feuer mit ständiger Opfergabe während seines ganzen Lebens (*áyus*) in seinem Haus zu erfreuen wünscht, glücklich und gabenreich sein möge (ebd. 7).

Wie bereits oben dargelegt, geht man in der indologischen Literatur übereinstimmend davon aus, dass der *pāda* 42c des Sūryāsūkta sich an das junge Ehepaar richtet. Auf Grundlage dieser Annahme wird ein idyllisches Bild des altindischen Familienlebens gezeichnet. So sieht Haas (1862: 275 f.) in diesem *pāda* den Wunsch ausgedrückt, dass die Gatten mit ihren Kindern und Kindeskindern scherzen und tändeln mögen. Ohne den romantisch verklärten Oberton zitiert auch Sprockhoff (1979: 379) die Strophe 42 – offenbar wegen des *pāda* 42c – bezüglich der Existenz von Großfamilien.[1654]

### *Pāda* 42d: Hausherrschaft von Mann und Feuer

Mit dem *pāda* 42d des Sūryāsūkta wird dem Dualsubjekt – vom Gandharva – gewünscht, es möge sich während der in *pāda* 42b genannten Lebensspanne erfreuen (√*mud*) im eigenen Haus (*své gṛhé*). Ich komme zu dem Schluss, dass es dabei um den Bund des Hausherrn mit dem Hausfeuer geht.[1655] Der Hausherr soll das Hausfeuer durch Darbringung von Opferspenden erfreuen.[1656] Im Gegenzug bringt das Hausfeuer dem Hausherrn die Gaben der Götter.[1657]

Das an Agni und Indra gerichtete Lied RV 10.8 verwendet √*mud* in vergleichbarem Kontext.

---

1653 Auch Jamison/Brereton (2014: 563) verstehen die Strophen 6–10 dieses Liedes als Beschreibung der „benefits that accrue to those who properly worship Agni".

1654 Gleichfalls ist Menski (1984: 265) überzeugt, dass die Strophe 42 „places the couple firmly into the context of the joint family".

1655 Auch andere Lieder bringen das Haus mit Agni in Verbindung (siehe RV 4.3.4, 8.19.11, 10.100.6, 10.122.5). Unter diesen fragt RV 4.3.4 Agni: „Wann entstehen die Genossenschaften im Hause mit dir?" (*kadā bhavanti sakhyā gṛhe te*, Übers. Witzel et al. 2013: 120); RV 8.39.7 sagt von Agni, er sei derjenige unter den Göttern, mit dem man zusammenwohne (*agnír devéṣu sáṃvasuḥ*); RV 10.122.5 verortet Agni im „Haus des Opferers" (*dāśúṣo gṛhé*), von dem auch in vielen anderen Strophen die Rede ist (siehe RV 1.110.2, 3.60.5, 4.46.6, 4.49.6, 7.74.4, 8.5.5, 8.13.10, 8.22.3/8, 9.85.6, 9.100.2/8, 10.122.5).

1656 RV 2.5.6 und 10.118.2 verwenden √*mud* bezüglich des Feuers; es heißt, Agni freue sich auf das Opferschmalz, vgl. *múd* mit Bezug auf Agni (RV 1.145.4, 8.39.7).

1657 Siehe insbesondere RV 9.113.11, wo Wonnen und verschiedene Modalitäten der Freude (*ānandấś ca módāś ca múdaḥ pramúdaḥ* …) mit der Unsterblichkeit in Verbindung gebracht werden.

RV 10.8.2:
*mumóda gárbho vṛṣabháḥ kakúdmān*
*asremā́ vatsáḥ śímīvāṁ arāvīt* |
*sá devátāt̥y údyatāni kṛṇván*
*svéṣu kṣáyeṣu prathamó jigāti* ||

Das neugeborene Kind ist fröhlich, der Bulle mit dem Buckel;
das Kalb, das keine Fehlgeburt ist, hat heftig gebrüllt.
Bei dem Götteropfer die dargebrachten (Spenden) ausrichtend,
zieht er als Erster in seine Wohnstätten ein (Geldner 1951,3: 130).

Ich denke, dass dieses Lied von einem (hochzeitlichen) Eidopfer handelt.[1658] Mit dem in obiger Strophe genannten, sich freuenden Kind dürfte das als Hausfeuer neu geborene Hochzeitsfeuer gemeint sein. Es hat das Buckelrind, d. h. den – als Eidopfer dargebrachten – Büffel (ebd. 1), in sich aufgenommen, und ist „keine Fehlgeburt" (ebd. 2ab). Damit ist meines Erachtens kommuniziert, dass das Feuer das Opfer gut aufgenommen hat und nun – in seinen neuen, eigenen Wohnstätten (ebd. 2d) – hell leuchtet.

Wie bereits dargelegt, wird in der indologischen Literatur invariabel vorausgesetzt, dass der *pāda* 42d des Sūryāsūkta sich an das junge Ehepaar richtet. Jedoch scheint der Ṛgveda nicht (noch einmal) – zumal eindeutig – davon zu sprechen, dass Gatte und Gattin gemeinsam die Opferordnung ansagen oder die Hausherrschaft führen würden.[1659]

### Strophe 43: Darbringung von Klärbutter als Voropfer

*ā́ naḥ prajā́ṃ janayatu prajā́patir*
*ājarasā́ya sám anakt̥u aryamā́* |
*ádurmaṅgalīḥ patilokám ā́ viśa*
*śáṃ no bhava dvipáde śáṃ cátuṣpade* || 43 ||

Für uns soll der Herr der Nachgeborenen die Nachgeborenen geboren
werden lassen,
für den dem Altern Zugewandten soll Aryaman zusammensalben.
Als eine, durch die die Kehle nicht übel gesinnt ist, sollst du hin zur
Lichtwelt des Gatten kommen.

1658 Siehe meine Ausführungen zu den *pādas* 19b und 40c des Sūryāsūkta, bezüglich derer ich RV 10.8.4 als Vergleichstextstelle bespreche.
1659 Zum Ansagen der Opferordnung siehe *pādas* 26d und 27d des Sūryāsūkta, zum Führen der Hausherrschaft *pāda* 36d.

> Zum Segen für uns sollst du werden, für den Zweifüßler, zum Segen
> für den Vierfüßler (A. KP.).

Mit der Strophe 43 des Sūryāsūkta bereiten meiner Analyse zufolge die anwesenden, zur Brautnehmerpartei gehörigen Hausherren gemeinsam die Darbringung des – alles entscheidenden und meines Erachtens in Strophe 44 thematisierten – *anudéyī*-Milchopfers vor.[1660] Zunächst bitten die Hausherren Prajāpati um Nachkommenschaft. Mit „Prajāpati" dürfte Soma gemeint sein, denn Soma repräsentiert – meiner Interpretation zufolge – die Unsterblichkeit der Brautnehmer-Patrilinie. Anschließend ersuchen die Hausherren Aryaman, den „dem Altern Zugewandten" zu salben. Ich nehme an, dass korrespondierend Klärbutter als Voropfer in das Hausfeuer dargebracht wird und auf diese Weise der junge Hausherr gesalbt wird, der als neues Mitglied zur Hausherrengemeinschaft seiner Verwandtschaftsgruppe hinzugekommen ist. Danach fordern die Hausherren die *anudéyī*-Milch auf, zum „Herrn", d. h. zum Feuer, hinzukommen. Das Herbeibringen dieser Milch ist naheliegenderweise Sūryās Aufgabe.

In der indologischen Literatur wird die Strophe 43 allgemeiner interpretiert als in der vorliegenden Arbeit. Die meisten Forschenden fassen sie zusammen mit den Strophen 42–47 als Segenswunsch auf.[1661] Aber einige nehmen für die Strophe 43 konkret die Darbringung eines Feueropfers an. Von der Sache her kann ich mit meiner Deutung an diese Annahme anknüpfen. Allerdings bauen die betreffenden Indologen ihre Argumentation auf Anweisungen der Gṛhyasūtras auf.[1662] Ebenfalls prinzipiell anschlussfähig ist die Annahme, dass die Strophe 43 „wohl in den Mund der Eltern und sonstigen Verwandten des Bräutigams zu legen [ist]" (Weber 1862: 192).[1663] Nur geht es nach Ergebnis meiner Analyse wahrscheinlich um eine konkretere Untergruppe. Als Adressatin der Strophe setzen die IndologInnen, die sich mit dem Sūryāsūkta befassen, invariabel die Braut voraus. In mehreren Arbeiten wird diese Annahme durch Einfügung von

1660 RV 10.28.1 expliziert, dass „alle Sippenherren" zur Hochzeit gekommen sind (zu dieser Strophe siehe meine Ausführungen zu den *pādas* 46ab des Sūryāsūkta).

1661 Zu den Literaturverweisen siehe meine Ausführungen zur Strophe 42 des Sūryāsūkta.

1662 Siehe Wilson (1888: 230 Fn. 2), der auf Colebrookes (1837: 220) Beschreibung der Sāmaveda-Praxis verweist, Griffith (1892: 273), der Wilsons Formulierung übernimmt, und Geldner (1951,3: 273), der ĀśvGS 1.8.9 zitiert.

1663 Auch Thieme (1938: 125), Menski (1984: 265) und Jamison (2024: *ad loc.*) weisen die Strophe explizit „der Familie des Mannes", „GA [*scil.* the husband's group or family]" bzw. der „whole extended family" zu. Dagegen hält Ludwig (1883: 400) den Dual *vām*, der sich in der entsprechenden Strophe des Atharvaveda-Hochzeitsliedes findet (AVŚ 14.2.40), für „richtiger" als den Plural *naḥ* des ṛgvedischen Textes.

„Weib“ bzw. Einfügung des entsprechenden Possessivpronomens zu *páti* explizit gemacht.[1664]

### *Pāda* 43a: Bitte um Erfolg des Hauptopfers

Mit dem *pāda* 43a wird der Herr der Nachkommenschaft (*prajā́pati*) – vom Hausherrn um Nachkommenschaft (*prajā́*) gebeten; er soll sie „für uns“ (*naḥ*) geboren werden lassen (√*jan*). Ich komme zu dem Schluss, dass es dabei um die Frage geht, ob Soma oder aber Savitṛ der wahre Herr der Nachkommenschaft ist,[1665] d. h. ob die Nachkommenschaft zur Brautnehmerpartei oder zur Brautgeberpartei gehört, ob sie zu „uns“ oder zu den anderen gehört. Noch scheint offen zu sein, wer den Titel des *prajā́pati* erhält. Meiner Interpretation zufolge wird erst die Darbringung der *anudéyī*-Milch Gewissheit schaffen (Str. 44).

Das berühmte Lied RV 10.121 verwendet das Wort *prajā́pati* in vergleichbarem Kontext.

> RV 10.121.10:
> *prájāpate ná tvád etā́n̥y anyó*
> *víśvā jātā́ni pári tā́ babhūva |*
> *yátkāmās te juhumás tán no astu*
> *vayā́ṃ s̥yāma pátayo rayīṇā́m ||*
>
> [O] Herr der Nachkommenschaft, kein anderer als du [hat] diese,
> hat alle die Geborenen umgeben.
> Mit welchem Wunsch wir dir opfern, der soll uns zuteil werden.
> *Wir* möchten die Herren der Reichtümer sein (A. KP.).

Dieses Lied beschreibt nach allgemeiner Auffassung eine bestimmte Kosmogonie, der zufolge die Welt aus einer „goldenen Leibesfrucht“ entstanden ist.[1666] Es lässt sich möglicherweise aber auch aus dem Ritual heraus deuten. Von der goldenen

1664 Siehe Graßmann (1877: 484) bzw. Wilson (1888: 230), Griffith (1892: 273), Thieme (1938: 125), O’Flaherty (1981: 271), Menski (1984: 264), Jamison/Brereton (2014: 1525).

1665 Das Wort *prajā́pati* bezieht sich RV 9.5.9 explizit auf Soma, RV 4.53.2 dagegen explizit auf Savitṛ. An den anderen Belegstellen scheint dagegen – wie oben (RV 10.121.10) – noch offen zu sein, wer den Titel erhält: RV 10.169.4 spricht von Prajāpati als dem Geber der Nachwuchs produzierenden Kühe, was auf Savitṛ weist; aber die vorhergehende Strophe erklärt, dass Soma die Gestalten dieser Kühe kennt. RV 10.184.1 zufolge ist derjenige *prajā́pati*, der – nachdem Viṣṇu den Mutterschoß bereitet und Tvaṣṭṛ die Gestalten gebildet hat – [den Samen] eingießt (*ā́ siñcatu prajā́patiḥ*); dies weist auf Soma, der RV 9.86.39 als „den Samen platzierend“ (*retodhā́*) bezeichnet wird.

1666 Siehe Geldner (1951,3: 347), Oberlies (2012: 227), Jamison/Brereton (2012: 1592).

Leibesfrucht heißt es in der ersten Strophe, dass sie nur *eine* war, „geboren aus dem Entstandenen als der *eine* Herr".[1667] Weiter heißt es, dass dieser *eine* Herr „die Erde und diesen Himmel (hier) gefestigt hat" (ebd. 1c). Diese Formulierung verweist meiner Interpretation zufolge auf das Eidopfer: Mit der Erde ist das Gefäß gemeint, mit dem Himmel das in diesem befindliche Schwurwasser[1668] – mit „diesem Himmel (f.)" hier vielleicht aber auch konkret die *anudéyī*-Milch, die am Ende des Hochzeitsrituals zusammen mit der *nyócanī*-Milch zu dem Wasser hinzugegeben wird.[1669] Ich nehme an, dass den zehn Strophen des Liedes zehn Opferspenden korrespondieren.[1670] Vor diesem Hintergrund lässt sich der Refrain, mit dem die ersten neun Strophen des Liedes enden, anders als üblich verstehen. Mit diesem Refrain wird gefragt: „Welchem Gott mögen wir (soeben) geopfert haben?" (A. KP.).[1671] Im hochzeitlichen Kontext kann sich dies auf die Frage beziehen, ob das Milchopfer dem Brautnehmer oder aber dem Brautgeber zugutegekommen ist, d. h. ob die Nachkommen später die Gestalt des Brautnehmers oder aber des Brautgebers zeigen werden. Mit der oben zitierten zehnten Strophe spricht dann meines Erachtens der Brautnehmer den unbekannten Gott als *prajā́pati* an und formuliert den Wunsch, dass die Brautnehmerpartei den Titel der Herren erringen möge, d. h. dass die Nachkommen wirklich deren Patrilinie fortsetzen mögen.

Der *pāda* 43a des Sūryāsūkta wird in der indologischen Literatur allgemeiner interpretiert als in der vorliegenden Arbeit. Das Wort *prajā́pati* wird dabei als Name einer Gottesgestalt aufgefasst. Die meisten Forschenden geben es entsprechend unübersetzt mit „Prajāpati" wieder.[1672] Elizarenkova/Syrkin (1965: 188 Fn. 17)

---

1667 Siehe RV 10.121.1b: *hiraṇyagarbháḥ sám avartatā́gre bhūtásya jātáḥ pátir éka āsīt* | Zu *bhūtá* als Verweis auf die Selbstwahl, die zur Entstehung des Eidopfers geführt hat, siehe *pāda* 17c des Sūryāsūkta.

1668 Zum Befestigen von Himmel und Erde vermittelst Darbringung des Eidopfers siehe Str. 1–2 des Sūryāsūkta, zu Himmel und Erde als Wasser und Gefäß *pāda* 7c.

1669 Siehe Strophe 46 des Sūryāsūkta.

1670 Zur Korrespondenz von Strophenanzahl und Anzahl der Opferspenden siehe Str. 44 des Sūryāsūkta und die dort zitierten, elf Strophen umfassenden Āprī-Lieder.

1671 Siehe RV 10.121.1d–9d: *kásmai devā́ya havíṣā vidhema* | | In den indologischen Übersetzungen wird der Aorist Optativ zumeist wie ein Präsens Optativ wiedergegeben (siehe Geldner 1951,3: 347, Oberlies 2012: 227, Jamison/Brereton 2012: 1593). Es dürfte aber – entsprechend des Perfekt Optativ (siehe *pāda* 23c des Sūryāsūkta) – der Gebrauch als Irrealis/Potentialis der nahen Vergangenheit zu erwarten sein. Siehe auch Dahl (2010: 308), dem zufolge der Aorist Optativ „expresses that a given situation represents a possible state of affairs", dessen Übersetzungen von RV 1.124.13 und 10.40.11 aber wiederum keinen deutlichen Unterschied zum Präsens Optativ zeigen.

1672 Siehe Ludwig (1876: 537), Zimmer (1879: 313), Wilson (1888: 230), Griffith (1892: 273), Hillebrandt (1913: 117), Thieme (1938: 125), Geldner (1951,3: 273), Renou

erklären dazu: „Праджапати — букв, «повелитель потомства» — божество, наделенное соответствующей функцией“.[1673] Die wenigen Indologen, die *prajā́pati* – ohne weitere Anmerkung – mit „Herr der Geschöpfe/Nachkommenschaft“ wiedergeben, scheinen das Wort in der gleichen Weise zu verstehen.[1674] Jamison (2024: *ad loc.*) sieht die Nennung des „almost featureless god Prajāpati“ in der Hauptsache in einer „etymological figure“ begründet. Jedoch kann nicht als gesichert gelten, dass der in späteren vedisch-hinduistischen Traditionen so wichtige Gott Prajāpati sich bereits für die ṛgvedische Zeit als eigenständige Gottesgestalt ansehen lässt. Oldenberg (²1917: 61) ordnet den „Herrn der Nachkommenschaft“ der „sehr deutlich sich hervorhebende[n] Gruppe der ‚Herren‘ *(pati)* der und der Sphäre, der und der Wesenheit“ zu. Oberlies (2012: 165) listet Prajāpati unter den „kleineren Gottesgestalten“. Als Belegstellen führt er lediglich die in Rede stehende Strophe 43 des Sūryāsūkta sowie die oben besprochene Strophe RV 10.121.10 an.[1675] Meiner Analyse zufolge handelt es sich bei *prajā́pati* im Ṛgveda nicht um den Namen einer eigenständigen Gottesgestalt, sondern um ein Epitheton oder einen Titel. Menski (1984: 266) stellt – meiner Analyse zufolge anschlussfähig – fest, dass in der Strophe 43 „the link is between Prajāpati and the family, not the female who actually bears the child“. Seine auf dieser Strophe basierende Annahme, dass „[c]hildren born to the couple are automatically members of the extended family as well“, führt nach Ergebnis meiner Arbeit jedoch zu weit.

***Pāda* 43b: Erstes Klärbutteropfer**

Mit dem *pāda* 43b des Sūryāsūkta wird Aryaman – von den Hausherren – zum Zusammensalben (*sám √añj*) aufgefordert. Dieses Zusammensalben soll für den, der dem Altern zugewandt ist (*ājarasá*), stattfinden.[1676] Ich komme zu dem Analyseergebnis, dass mit dem Zusammensalben die Darbringung von Klärbutter als Voropfer gemeint ist.[1677] Dass diese Darbringung dem Gott des Gastrechtes obliegt,[1678] lässt sich nachvollziehen, wenn das Hausfeuer im Haus des jungen Hausherrn noch als Gast gilt. Erst durch Aryamans Voropfer wird, so scheint es,

(1956: 89), Elizarenkova/Syrkin (1965: 187), O'Flaherty (1981: 271), Menski (1984: 264), Elizarenkova (1999: 224), Jamison/Brereton (2014: 1525).

1673 Übers.: „Prajapati – wörtl. ‚Herr der Nachkommenschaft‘ – eine Gottheit, die mit der entsprechenden Funktion ausgestattet ist“.

1674 Siehe Weber (1862: 192), Graßmann (1877: 484) und Brereton (1981: 178).

1675 Zu weiteren Belegstellen dieses Wortes siehe Fn. 1665.

1676 Vgl. RV 1.164.11 *āpathí* „dem Pfad zugewandt“.

1677 Meiner Interpretation der Str. 28 des Sūryāsūkta zufolge findet im Vorfeld der Darbringung des zweiten Rindes ein ähnliches Voropfer statt. Durch dieses Voropfer wird die Anhaftung des Feuers an den Brautgeber fortgesalbt (*ví √añj*).

1678 Aryaman ist meiner Interpretation des *pāda* 23c des Sūryāsūkta zufolge auch bereits an der Darbringung des Hauptteils des Soma-Saftes beteiligt.

aus dem Gast ein Bündnispartner. Auf diese Weise verbindet man das Hausfeuer mit dem, der dem Altern zugewandt ist, d. h. mit dem frisch vermählten Hausherrn.[1679] Dieser Hausherr ist der jüngste unter den Hausherren, die meiner Interpretation zufolge anwesend sind. Diese Hausherren sind bereits im Besitz ihres jeweils eigenen Hausfeuers. Der jüngste Hausherr muss seinem Alterserreichung gewährenden Feuer dagegen erst noch zugewandt werden. Möglicherweise wird der junge Mann mit seinem Feuer verbunden, indem man ihn mit dem Rest der ins Feuer dargebrachten Klärbutter einreibt (*pāda* 43d).

Das an Agni gerichtete Lied RV 5.3 verwendet den Namen *aryamán* und das Verb √*añj* in vergleichbarem Kontext.[1680]

> RV 5.3.2:
> *tvám aryamā́ bhavasi yát kanī́nāṃ*
> *nā́ma svadhāvan gúhi̯yam bibharṣi |*
> *añjánti mitráṃ súdhitaṃ ná góbhir*
> *yád dámpatī sámanasā kṛṇóṣi ||*
>
> Du entstehst als Aryaman, wenn du der Mädchen
> geheimen Namen trägst, o Selbstherr.
> Sie salben [dich] wie den gut platzierten Mitra mit Kühen,
> wenn du die beiden Hausherren eines Sinnes machst (A. KP.).

Ich komme zu dem tentativen Schluss, dass dieses Lied von den zwei Geburten des Feuers handelt.[1681] In der ersten Strophe heißt es, dass das Feuer Varuṇa ist, wenn es geboren wird, und als Mitra entsteht, wenn es entzündet wird. Damit dürfte gemeint sein, dass das Feuer unter Eid im Haus des Brautgebers gegründet wird und sich durch seine Wiederentzündung im Haus des Brautnehmers zu dessen Bündnispartner wandelt.[1682] Die oben zitierte, zweite Strophe des Liedes

1679 *Pāda* 36b des Sūryāsūkta zufolge wird Sūryā zu einer Frau, die ihrem Ehemann die Alterserreichung (*jarádaṣṭi*) – in Form des Alterserreichung gewährenden Feuers – bringt.

1680 Siehe auch RV 10.68.2, was sich entgegen der üblichen Übersetzung auch wie folgt verstehen lässt: „Während der zu den Aṅgiras gehörige [Bṛhaspati] zusammen mit den Kühen herbeikam, genau wie Bhaga Aryaman geführt hat, [der] bei den Menschen wie ein Bündnis(partner) die beiden Hausherren salbt; [ebenso] sollst du, o Bṛhaspati, [die Kühe] gleich Rennpferden im Wettkampf anspornen“ (A. KP.).

1681 Geldner (1951,2: 8) meint – teilweise anders, teilweise ähnlich –, „daß es sich um den, angeblich im Zorn, verschwundenen Agni handelt, sei es, daß das Opferfeuer oder Hausfeuer plötzlich erloschen war, sei es, daß das neu anzufachende oder auszureibende Feuer zu lange ausblieb“.

1682 Bereits Oberlies (2012: 117 f.) bezieht dieses Lied auf das Hochzeitsritual und nimmt an, dass die Gleichsetzungen „vermutlich auf bestimmten Ritualen [fußen]“.

spricht meines Erachtens mit anderen Worten von derselben Wandlung: Das Feuer entsteht im Haus des Brautgebers als Aryaman, als Gast, und trägt als solcher den geheimen Namen der Mädchen, d. h. den Namen des wahren Erzeugers der Nachkommenschaft, die diese Mädchen später gebären werden. Bei der Wiederentzündung des Feuers – im Haus des Brautnehmers – wird das Feuer dann mit Kühen, d. h. mit Klärbutter,[1683] wie ein gut platzierter Bündnispartner gesalbt.[1684] Durch dieses Klärbutteropfer macht das Feuer die beiden Hausherren, d. h. sich und den jungen Ehegatten,[1685] eines inneren Sinnes.[1686] Auf diese Weise scheint eine physisch-psychische Einheit von Mann und Feuer zu entstehen.

In der indologischen Literatur wird der *pāda* 43b des Sūryāsūkta anders übersetzt und interpretiert als in der vorliegenden Arbeit. Der Dativ *ājarasáya* wird üblicherweise – jedoch grammatikalisch isoliert[1687] – adverbiell mit „bis zum (hohen) Alter“ oder „zwecks (hohen) Alters“ übersetzt.[1688] Thieme (1938: 125) schlägt vor, stattdessen „auf daß du nicht alt seist (=in Jugendschönheit glänzest)“ zu übersetzen.[1689] Als direktes Objekt zu *sám √añj* wird zumeist „uns“ ergänzt, ohne dass diese Ergänzung dabei als solche markiert würde.[1690] Die Ergänzung liegt

---

Allerdings sieht er in *dámpatī* der *communis opinio* entsprechend das Ehepaar und kommt deshalb zu dem Schluss, dass es oben um den „Ehevertrag“ geht. Jamison/Brereton (2014: 664) suchen die Identifikation Agnis mit den Ādityas dadurch zu erklären, dass Agni dem Opferherrn helfen soll „against those who are offending against his people and himself“.

1683 Dagegen sieht Oberlies (2002: 78 f. mit Fn. 44) in RV 5.3.2 ein „‚Milch-Opfer‘ an Mitra“ belegt. Auch er kommt aber zu dem Schluss, dass dieses Opfer „anläßlich eines Vertragsschlusses erfolgt“, und vermerkt, die Opferung ins Feuer für wahrscheinlicher zu halten als die Libation auf den Erdboden.

1684 Die Formulierung *mitráṃ súdhitaṃ ná* ist ungewöhnlich. Andere Textstellen sagen von Agni, dass er „wie ein Bündnispartner gut platziert ist“ (*mitró ná súdhitaḥ*, RV 4.6.7, 6.15.2, 8.23.8). Das Adjektiv *súdhita* dürfte dabei konkret auf die gute Platzierung des Hausfeuers an seiner dauerhaften Stätte verweisen, denn RV 3.23.1 zufolge ist Agni Jātavedas „gut platziert an seiner Wohnstätte“ (*súdhita ā́ sadhásthe*).

1685 Zur Bedeutung von *dámpatī* siehe Fn. 1349.

1686 Die Verwendung der Parasmaipada-Verbform *kṛṇóṣi* kann sich darin begründen, dass die Einigung von Mann und Feuer dem Mann dient. Der in Rede stehende *pāda* des Sūryāsūkta macht diese Interessenslage mit dem Dativ *ājarasáya* explizit.

1687 Siehe AiGr (II,2: 313), Thieme (1938: 125 Fn. 2).

1688 Zu „bis zum (hohen) Alter“ siehe Weber (1862: 192), Ludwig (1876: 537), Graßmann (1877: 484), Zimmer (1879: 313), Wilson (1888: 230), Griffith (1892: 273), Hillebrandt (1913: 117), Geldner (1951,3: 273), Renou (1956: 89), O’Flaherty (1981: 271), Menski (1984: 264), Elizarenkova (1999: 224), Jamison/Brereton (2014: 1525); zu „zwecks (hohen) Alters“ siehe Elizarenkova/Syrkin (1965: 187) „на долгую жизнь“ („für ein langes Leben“). Rivelex (2: 63) nennt beide Bedeutungen.

1689 An diese Interpretation schließt Brereton (1981: 178) mit „for agelessness“ an.

1690 Siehe Weber (1862: 192), Ludwig (1876: 537), Graßmann (1877: 484), Wilson (1888: 230), Griffith (1892: 273), Hillebrandt (1913: 117), Geldner (1951,3: 273), Renou (1956:

textuell nahe, wenn *naḥ* aus dem *pāda* 43a gemeint ist.[1691] Jedoch machen manche IndologInnen explizit, dass es nach ihrer Auffassung um das Brautpaar oder die Braut geht.[1692] Das Verb *sám √añj* wird mehrheitlich deutlich von der Grundbedeutung abweichend mit „verbinden", „schmücken" oder „segnen" bzw. jeweils vergleichbaren Begriffen wiedergegeben.[1693] Nur wenige Forschende verwenden mit „zusammensalben" oder „salben" die wörtliche Bedeutung von *(sám) √añj*.[1694] Zum Zweck des Salbens äußert sich Menski ausführlich:

> One wants to establish harmony between the new unit A-B [*scil.* husband-wife] and the rest of GA [*scil.* husband's family]. Aryaman here guards the intra-familiar goodwill: A-B are expected to maintain friendly relations with the other members of the family. This can be seen as a safeguard against the egoisms of nuclear units within the – possibly large – extended family. The wife, though this is not expressed, could alienate the husband from his family (Menski 1984: 266).

Dagegen macht meine oben gegebene Analyse wahrscheinlich, dass das Zusammensalben darauf zielt, die Bindung zwischen dem Hausfeuer, das aus dem Haus des Brautgebers stammt, und dem jungen Hausherrn zu stärken.

#### *Pāda* 43c: Hinbringen der *anudéyī*-Milch zum Feuer

Mit dem *pāda* 43c wird ein nicht expliziertes Subjekt – von den Hausherren – aufgefordert, zur Lichtwelt des Herrn (*patiloká*) hinzukommen (*á √viś*). Das Subjekt wird charakterisiert als eine, „durch die die Kehle keine schlechte Gesinnung [entwickelt]" (*ádurmaṅgalī*).[1695] Ich denke, dass es dabei um die *anudéyī*-Milch geht (*pāda* 6a). Diese Milch [*āśír*] wurde mit Soma vermischt und für *sumaṅgalí* erklärt (*pāda* 33a). An diese Deklaration knüpft die Charakterisierung der Milch als

89), Elizarenkova/Syrkin (1965: 187), Brereton (1981: 178), O'Flaherty (1981: 271), Menski (1984: 264), Elizarenkova (1999: 224).

1691 Siehe Menski (1984: 266).

1692 Zum Brautpaar siehe Oldenberg (1912: 289), O'Flaherty (1981: 274 Fn. 40); zur Braut siehe Thieme (1938: 125 f.), der „[Dich = die Braut]", ergänzt. Jamison/Brereton (2014: 1525) fügen „(you?)" ein, allerdings ohne dabei deutlich zu machen, welchen Numerus sie im Sinn haben.

1693 Zu „verbinden" siehe Weber (1862: 192), Zimmer (1879: 313), Wilson (1888: 230), Hillebrandt (1913: 117), Geldner (1951,3: 273), Brereton (1981: 178); zu „schmücken" siehe Ludwig (1876: 537), Graßmann (1877: 484), Griffith (1892: 273), Thieme (1938: 125); zu „segnen" siehe Renou (1956: 89), Elizarenkova (1999: 224).

1694 Siehe Elizarenkova/Syrkin (1965: 187), O'Flaherty (1981: 271), Menski (1984: 264), Elizarenkova (1999: 485), Jamison/Brereton (2014: 1525).

1695 Das Wort *ádurmaṅgalī* deute ich als Kompositum aus *á-dur-man* und *gala* (siehe Fn. 1370).

*ádurmaṅgalī* direkt an. Die *anudéyī*-Milch ist meiner Interpretation zufolge dem Rind verbunden, das der Patrilinie des Brautgebers zugeordnet ist; das Fleisch dieses Tieres repräsentiert die Sterblichkeit und sein Blut bzw. die zugehörige Milch die Unsterblichkeit dieser Patrilinie. Die *anudéyī*-Milch soll nun auf die gleiche Weise zur „Lichtwelt des Herrn" hinkommen, d. h. – wohl von Sūryā[1696] – zum Feuer gebracht werden, wie *pāda* 29d zufolge das Omentum des zweiten Rindes, dem die *anudéyī*-Milch meines Erachtens „hinterhergegeben werden soll",[1697] als gebärfähige Frau zum Gatten hingekommen ist (*ā́ jāyā́ viśate pátim*), d. h. zum Feuer gebracht wurde. Beide Translokationen entsprechen weiterhin Sūryās Siebenschritt. Mit dem *pāda* 20c wurde Sūryā aufgefordert, „zur Welt des Unsterblichen hinzuwachsen" (*ā́ roha sūrye amṛ́tasya lokám*),[1698] d. h. mit sieben Schritten zum Feuer hinzuschreiten. Es ergeben sich damit die „dreimal sieben Schritte", von denen mehrere Belegstellen des Wortes *āśír* sprechen: (1.) die sieben Schritte, mit denen die Braut zum Feuer hinschreitet, (2.) die sieben Schritte, mit denen das zweite Rind zum Feuer hingeführt wird, und (3.) die sieben Schritte, mit denen die Milch, die dem ersten Rind/Soma verbunden ist, zum Feuer hingetragen wird.[1699] – Zu Vergleichsstellen siehe *pāda* 29d des Sūryāsūkta.

In der indologischen Literatur wird der *pāda* 43c des Sūryāsūkta anders übersetzt und interpretiert als in der vorliegenden Arbeit. Als Subjekt wird invariabel die Braut vorausgesetzt. Ihr Eintreten in die Welt des Gatten (*patilokám ā́ √viś*) wird implizit oder explizit als tatsächliches Eintreten ins Haus des Gatten oder als Eingliederung in die Brautnehmerfamilie gedeutet. Mehrere Indologen übersetzen *patiloká* mit „Heim/Haus des Gatten".[1700] Menski (1984: 267) hat dagegen eine umfassendere, metaphysische Eingliederung der Braut im Sinn; er betont, dass der Begriff *patiloká* „involves much more than a local notion", und übersetzt ihn wie auch die meisten anderen Forschenden wörtlich mit „the world of your husband". Das Kompositum *ádurmaṅgalī* wird üblicherweise von dem etymologisch nicht sicher gedeuteten Wort *maṅgala* abgeleitet und mit „ohne schlechte

1696 Die *anudéyī*-Milch scheint sich seit Beginn der Selbstwahl in Sūryās Obhut zu befinden (siehe Str. 25 des Sūryāsūkta).

1697 Siehe *pāda* 6a des Sūryāsūkta.

1698 Das Wort *loká* wird im Sūryāsūkta nur in diesen beiden *pādas* gebraucht.

1699 Mehrere Textstellen verkünden, dass „dreimal sieben Kühe" die Soma-Mischmilch (*āśír*) für Indra geben, als Indra sie im Felsen findet. Anschließend trinken Indra und Viṣṇu gemeinsam von dem [mit Milch vermischten] Soma und schreiten die „dreimal sieben Schritte" (siehe RV 8.69.6 f., 9.70.1, 9.86.21, 10.67.6). Vergleichbar spricht RV 8.72.16 davon, dass man „quillende Speise, Nahrung, die sieben Schritte mitgeht, herausgemolken [hat]" (*ádhukṣat pipyúṣīm íṣam ū́rjaṃ saptápadīm* …, Übers. Geldner 1951,2: 399).

1700 Siehe Weber (1862: 192), Zimmer (1879: 313), Wilson (1888: 230), Griffith (1892: 273).

Vorbedeutung“ oder vergleichbaren Formulierungen wiedergegeben.[1701] Unter den betreffenden WissenschaftlerInnen nimmt Thieme (1938: 125) an, dass mit den *maṅgalas* konkret der Schmuck gemeint ist, den die Braut trägt. O’Flaherty (1981: 274 Fn. 41) ist dagegen der Auffassung, es gehe hier – wie in den Strophen 28–30 und 34–35 des Sūryāsūkta – um „the particular evil sign represented by the blood of defloration“. Vergleichbar konzeptualisiert Menski (1991: 57) die „auspicious signs“ als Vorsichtsmaßnahme, die notwendig sei, weil es sich bei der Braut um „a stranger of destructive potential“ handelt.

### *Pāda* 43d: Zweites Klärbutteropfer

Mit dem *pāda* 43d wird ein nicht expliziertes Subjekt – von den Hausherren – aufgefordert, „uns“ (*naḥ*) zum Segen (*śám*) zu werden, dem zweifüßigen Menschen wie dem vierfüßigen Vieh.[1702] Ich komme zu dem Analyseergebnis, dass dieser *pāda* sich wie der vorhergehende an die *anudéyī*-Milch wendet. Diese Milch scheint gefürchtet zu sein, weil man sich offenbar nicht sicher ist, ob sie den Brautgeber wirklich verlassen hat.

Das an Soma und Rudra gerichtete Lied RV 6.74 verwendet in einem vergleichbaren Kontext die gleiche Formulierung wie der *pāda* 43d des Sūryāsūkta.[1703]

> RV 6.74.1:
> *sómārudrā dhāráyethām asuryàm*
> *prá vām iṣṭáyó ’ₐram aśnuvantu* |
> *dáme-dame saptá rátnā dádhānā*
> *śáṃ no bhūtaṃ dvipáde śáṃ cátuṣpade* ||
>
> Soma [und] Rudra, stützt das Asura-tum.
> Euch sollen [unsere] Wünsche hinlänglich erreichen.
> In Haus um Haus die sieben Gegengaben bringend,
> sollt ihr uns zum Segen werden, dem Zweifüßler, zum Segen dem Vierfüßler (A. KP.).

1701 Siehe Weber (1862: 192), Ludwig (1876: 537), Graßmann (1877: 484), Zimmer (1879: 313), Wilson (1888: 230), Griffith (1892: 273), Hillebrandt (1913: 117), Thieme (1938: 125), Geldner (1951,3: 273), Renou (1956: 89), Elizarenkova/Syrkin (1965: 187), O’Flaherty (1981: 271), Menski (1984: 264), Elizarenkova (1999: 224), Jamison/Brereton (2014: 1525).

1702 Die Formulierung *dvipád- cátuṣpad-*, „Zwei- und Vierfüßler“, geht auf indo-europäisches Alter zurück (siehe EWA s. v.).

1703 Soma oder Rudra werden in weiteren Liedern um Heil für Zwei- und Vierfüßler gebeten (zu Soma siehe RV 1.157.3 [*mádhu*], 9.69.7, 10.97.19 f. [*óṣadhīḥ sómarājñīḥ*]; zu Rudra siehe RV 1.114.1).

In diesem Lied werden Soma und Rudra angerufen, das „Asura-tum“ zu tragen. Ich komme zu dem tentativen Schluss, dass es um ein Soma-Opfer geht, durch das die Nachkommenschaft der Patrilinie des Braut*gebers* zugeordnet werden soll.[1704] In diesem ungewöhnlichen Fall könnten Soma und Rudra nachvollziehbar gemeinsam angerufen werden, denn der Brautgeber müsste sich – wie der Brautnehmer bei der *anudéyī*-Milch – fragen, ob der Soma-Saft den Brautnehmer wirklich verlassen hat. Es scheint in der Macht Somas und Rudras zu stehen, dem Brautgeber „die sieben Gegengaben“ zu bringen (ebd. 1c), d. h. das gefährliche Soma-Opfer zum Erfolg zu führen und dem Brautgeber umfassenden Segen – in Form der Zuordnung der Nachkommenschaft – zuteilwerden zu lassen oder ihn dem Verderben preiszugeben.[1705] Die Bitte um sieben Gegengaben dürfte darauf verweisen, dass das Soma-Opfer mit dem Siebenschritt und folglich mit dem Eid in Verbindung steht. Die nachfolgenden Strophen weisen in die gleiche Richtung. Mit ihnen werden Soma und Rudra gebeten, Nirṛti[1706] in die Ferne zu jagen (ebd. 2c) und Varuṇas Fessel von den Sprechern des Liedes zu lösen (ebd. 4c).

Die indologischen Übersetzungen des *pāda* 43d des Sūryāsūkta zeigen keine wesentlichen Unterschiede. Er wird aber aufgrund der Annahme, dass die Braut als Subjekt zu ergänzen ist,[1707] anders interpretiert als in der vorliegenden Arbeit. Die Braut, so Menski (1984: 267), „should not cause distress to either man or animals in her new environment“. Dass sie solches Elend verursachen könnte, suchen manche Indologen damit zu erklären, dass die Braut in der virilokalen vedischen Gesellschaft als *Fremde* zur Familie des Bräutigams kommt.[1708]

### Strophe 44: Darbringung der *anudéyī*-Milch als Hauptopfer

*ágʰoracakṣur ápatigʰn̥y edʰi*
*śívā paśúbʰyaḥ sumánāḥ suvárcāḥ* |
*vīrasū́r · devákāmā s̥yoná́*
*śáṃ no bʰava dvipáde śáṃ cátuṣpade* || 44 ||

1704 Zu solch einem Soma-Opfer siehe RV 8.91.1, was ich als Vergleichstextstelle zum *pāda* 40a des Sūryāsūkta bespreche.

1705 Diesen dualen Charakter, der Rudra im Ṛgveda verschiedentlich beigelegt wird – er kann Seuchen senden und sie heilen –, erklärt Oberlies (2012: 158) durch Verweis auf den altgriechischen Heil- und Seuchengott Apollon. Brereton/Jamison (2020: 102) sind dagegen der Ansicht, dass es „not clear“ ist, warum Rudra diesen „double character“ hat.

1706 RV 10.165.1 spricht von einer Taube, die als Nirṛtis Bote herbeigekommen ist, und ruft dann die Devas um Wohl für Menschen und Tiere an.

1707 Zu den Literaturverweisen siehe oben.

1708 Siehe Menski (1991: 57), Oberlies (2012: 290).

> Nicht bösen Blickes, nicht den Herrn tötend sollst du sein,
> gütig zu den Tieren, von gutem Sinn, von gutem Glanz,
> Helden gebärend, Wunsch nach den Göttern habend, liebste Stätte gewährend.
> Zum Segen für uns sollst du werden, für den Zweifüßler, zum Segen für den Vierfüßler (A. KP.).

Ich komme zu dem Analyseergebnis, dass die Strophe 44 des Sūryāsūkta als Rede der bei Sūryās Hochzeit anwesenden, zur Brautnehmerpartei gehörigen Hausherren konzipiert ist und sich an die mit Soma vermischte *anudéyī*-Milch richtet, die meiner Interpretation zufolge mit der vorhergehenden Strophe zum Feuer hingebracht wurde. Wie bereits im *pāda* 43c formulieren diese Männer die Hoffnung, dass die Milch ungefährlich sein möge. Als Ritualhandlung gehört zur Strophe 44 naheliegenderweise die Darbringung der Milch ins Feuer. Sie wird mithin auf die gleiche Weise ins Feuer dargebracht wie zuvor der Hauptteil des Soma-Saftes (Str. 18) sowie das Omentum und dann das Fleisch des Rindes, zu dem diese Milch gehört (Str. 29–26). Ich denke, dass die Darbringung der Milch dem von den älteren Hausherren unterstützten, jüngsten Hausherrn obliegt. Die Struktur der Strophe 44 macht wahrscheinlich, dass insgesamt elf Opferspenden dargebracht werden.[1709] Die ersten drei *pādas* bestehen aus zehn Worten. Ich nehme an, dass korrespondierend jeweils ein Löffel voll Milch in das Feuer gegeben wird. Dem letzten *pāda* dürfte eine elfte Opferspende zugehören. Einige Worte der ersten drei *pādas* sowie die Zahl Elf gemahnen an die Āprī-Lieder des Ṛgveda. Bei diesen Liedern handelt es sich um „die Liturgie des alten Tieropfers“ (Geldner 1951,1: 13) oder konkreter um …

> liturgical formulas in a ‘popular’ ancient family sacrifice […]. It was a sacrifice in which the householder offered a sacrificial victim to the god Tvaṣṭar, the ‘shaper’ of man and animal, and to the three fertility goddesses Sarasvatī, Iḷā and Bhāratī (resp. Mahī) for the sake of well-being and continuity of the family, which was realised by means of an abundance of children (esp. sons) and cattle (van den Bosch 1985: 184 f.).

Im Ṛgveda sind zehn Āprī-Lieder überliefert.[1710] Diese Lieder folgen einer festgelegten Struktur. Sie bestehen aus elf Strophen,[1711] die jeweils ein bestimmtes Stichwort

1709 Diesen elf Opferspenden dürften die elf *prayāja*-Spenden des klassischen Rituals entsprechen (zu letzteren siehe Schwab 1886: 90–96).
1710 Siehe RV 1.13, 1.142, 1.188, 2.3, 3.4, 5.5, 7.2, 9.5, 10.70, 10.110.
1711 Nur die ersten beiden Āprī-Lieder weichen ab, indem sie zwölf bzw. dreizehn Strophen umfassen.

enthalten. Generell nennt die erste Strophe die Feuerentzündung (*sámiddha*), die zweite Narāśaṃsa oder Tanūnapāt, die dritte Agni, die vierte die Opferstreu (*barhís*), die fünfte die Tore (*dvár*), die sechste die beiden Uṣas, also Abend- und Morgendämmerung, die siebte die beiden Hotṛ-Priester, die achte Sarasvatī, Iḍā und Bharatī, die neunte Tvaṣṭṛ, die zehnte den Herrn des Waldes (*vánaspáti*) und die elfte den Opferruf *svā́hā*.

In der indologischen Literatur wird der Strophe 44 vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit zuteil. Sie wird wie die vorhergehende Strophe invariabel direkt auf die Braut bezogen.[1712] Die sich ergebende Aussage, der zufolge die Braut eine große Gefahr für den Bräutigam bedeutet, suchen mehrere WissenschaftlerInnen durch die Vorstellung vom bösen Blick und/oder durch die Konzeption der Braut als *Fremde* zu erklären.[1713] Bereits Oldenberg ([2]1917 [= [1]1894]: 501) verweist erklärend auf den „bösen Blick der Gattin“, und ebenso meint Menski (1984: 267), dass „the husband himself was believed to be in danger due to the unknown qualities and magical potential of his wife“; es bestehe „evident anxiety about the newcomer (on the grounds that she may harm both people and animals in her new home; verse 44)“ (Menski 1991: 57). Als zugehörige Ritualhandlung nehmen mehrere IndologInnen – in Übereinstimmung mit den Gṛhyasūtras – an, dass der Bräutigam zur Abwehr des bösen Blickes mit der Strophe 44 „die Augen der Braut mit Buttersalbe [bestreicht]“ (Geldner 1951,3: 273).

### *Pāda* 44a: Erste bis dritte Hauptopferspende

Mit dem *pāda* 44a des Sūryāsūkta wird ein weibliches Subjekt – von den Hausherren – aufgefordert, nicht bösen Blickes (*ághoracakṣus*) und nicht gattentötend (*ápatighnī*) zu sein (√*as*). Ich komme zu dem Schluss, dass diese Aufforderung sich an die *anudéyī*-Milch richtet.[1714] Wahrscheinlich korrespondieren den drei Worten dieses *pāda* drei Milchspenden. Die Opferspenden lassen sich lose mit den ersten drei Āprī-Strophen in Parallele setzen.

Das erste Wort der Strophe 44 ist *ághoracakṣuḥ*. Dieses Wort dürfte auf den *pāda* 7b des Sūryāsūkta verweisen. Dort heißt es, dass bei Sūryās Selbstwahl die Salbsubstanz der Blick war (*cákṣur ā abhyáñjanam*). Diese Salbsubstanz, bei der es sich wahrscheinlich um Butter handelt, streicht Sūryā meiner Interpretation zufolge den Aśvins auf deren Stirn – gleichsam auf deren ‚drittes Auge‘ – und erwählt die göttlichen Zwillinge unter anderem auf diese Weise zu ihren Bräutigamen. Die Art, wie sie die Aśvins beim Salben ansieht, scheint die Wahrheit darüber

1712 Zu den Literaturverweisen siehe Strophe 42 des Sūryāsūkta.

1713 Zu den ausführlichen Literaturverweisen siehe unten.

1714 Die beiden negierten Attribute gemahnen unmittelbar an das in *pāda* 43c genannte, ebenfalls negierte Attribut *ádurmaṅgalī*, was meiner Interpretation zufolge auf die *anudéyī*-Milch zu beziehen ist.

zu enthalten, ob die Zwillinge ihre wahren Gatten sind oder nicht. Ich komme zu dem Schluss, dass der *pāda* 44a thematisiert, wie mit der gleichen Butter das (dritte) Auge des Feuers gesalbt wird. Vergleichbar sagt Agni in einem anderen Lied: „Mein Blick [ist] die Klärbutter, unsterblich [wird sie] in meinem Mund“.[1715]

Das zweite Wort der Strophe 44 ist *ápatighnī*. Meiner Analyse zufolge verweist es auf die – gefürchtete – Möglichkeit, dass die dargebrachte *anudéyī*-Milch das Feuer zum Erlöschen bringt. In anderen Liedern wird zuversichtlich verkündet, dass „niemand das Feuer tötet […], der unter der Führung der Ādityas steht“.[1716] Wenn diese Tötung doch eintritt, dann müssen die Beteiligten wohl annehmen, dass der Opfernde nicht im Sinne der über die gesellschaftlichen Normen wachenden Ādityas gehandelt hat. Korrespondierend dürfte die Opfergabe – bei Sūryās Hochzeit die *anudéyī*-Milch – als von schrecklichem Blick gelten. Vergleichbar wird in einem anderen Lied Soma angerufen, er möge „nicht heldentötend ins Haus einziehen“,[1717] d. h. er möge die eidesstattliche Zuordnung der Söhne zum Opferherrn bestätigen. Wenn der Opfernde von Priestern unterstützt wird, also wie bei Sūryās Hochzeit Vāyu bzw. Rudra einen Teil der Opfergabe vorab getrunken haben, dann implizieren die Tötung des Feuers und die entsprechende ‚Tötung‘ der Söhne, dass diese asketischen Gottesgestalten sich gegen den Schutz des Opfernden entschlossen haben. Mindestens Rudra scheint als fähig gedacht zu sein, den Opfernden dem Verderben preiszugeben – meiner Analyse zufolge, unter anderem indem er den abgetrunkenen, allerersten Teil des Soma-Saftes als Waffe einsetzt.[1718] So fleht man Rudra an: „Fern (sei) deine Kühe erschlagende und Männer erschlagende (Waffe)“ (Witzel/Gotō 2007: 204).[1719]

Das dritte Wort der Strophe 44 ist *edhi*, also der Imperativ der Wurzel √*as*. Dieser Imperativ wird im Ṛgveda ansonsten nahezu ausschließlich in Kombination mit dem Personalpronomen *naḥ* gebraucht.[1720] Man ruft unterschiedliche (Gottes-)Gestalten an, „uns ein Freund zu sein“, „uns zur Stärkung zu sein“, „uns das Leben hinüberzubringen“ etc. In dem von der Königsweihe handelnden Lied

1715 RV 3.26.7b: *ghṛtám me cákṣur amṛ́tam ma āsán*. Siehe auch RV 5.8.6, wo der mit Klärbutter begossene Agni als funkelnder Blick (*tveṣáṃ cákṣuḥ*) bezeichnet wird, und RV 10.87.9, wo von Agnis scharfem Blick die Rede ist, mit dem er das Opfer bewacht (*tīkṣṇénāgne cákṣuṣā rakṣa yajñám*).

1716 Siehe RV 2.27.13cd (*nákiṣ ṭáṃ ghnanty* […] *yá ādityā́nām bhávati práṇītau*), siehe auch RV 8.84.9.

1717 Siehe RV 1.91.19d: *ávīrahā prá carā soma dúryān* ||

1718 Zu Somas und Rudras Waffen siehe RV 6.74.4 (besprochen bezüglich *pāda* 44b des Sūryāsūkta).

1719 Siehe RV 1.114.10a: *āré te goghnám utá pūruṣaghnám*. Auch RV 2.33.15 formuliert die Hoffnung, dass Rudra nicht zürnen oder töten möge.

1720 Siehe RV 1.91.15, 4.1.5, 5.9.7, 5.16.5, 5.17.5, 6.17.14, 7.54.2, 7.55.1, 10.84.2/6 sowie RV 10.103.4 (*asmā́kam*).

RV 10.173 sagt der Sprecher des Liedes zum König: „Ich habe dich geholt, bleibe [*edhi*] unter (uns); steh fest ohne zu wanken!“ (ebd. 1ab, Übers. Geldner 1951,3: 396).

In der indologischen Literatur wird invariabel angenommen, dass der *pāda* 44a des Sūryāsūkta sich direkt an die Braut richtet. Die meisten Forschenden übersetzen *ápatighnī* – dennoch – wörtlich mit „nicht den Gatten tötend“.[1721] Elizarenkova/Syrkin (1965: 180) vermerken, dass diese Textstelle „не вполне понятное“[1722] ist; es handle sich um einen „призыв к новобрачной — не быть мужеубийцей“.[1723] Andere IndologInnen suchen die Aussage abzumildern, indem sie *ápatighnī* mit „den Gatten nicht verletzend“ oder vergleichbaren Formulierungen wiedergeben.[1724] Und wieder andere führen die sich ergebende, harsche Aussage auf den bösen Blick zurück, den die Braut als Fremde haben soll.[1725]

### *Pāda* 44b: Vierte bis siebte Hauptopferspende

Mit dem *pāda* 44b des Sūryāsūkta wird ein weibliches Subjekt, bei dem es sich meines Erachtens um die *anudéyī*-Milch handelt, aufgefordert, gütig (*śivá́*) zu den Tieren (*paśú*) zu sein, gut gesonnen (*sumánas*) und von gutem Glanz (*suvárcas*). Diese positiv formulierten Attribute zeigen einen deutlichen Zuwachs an Zuversicht, zum einen gegenüber dem vorhergehenden *pāda*, der ausschließlich negierte Attribute nennt, zum anderen liegt aber auch bereits innerhalb dieses *pāda* eine Steigerung vor, indem die letzten beiden Attribute das Präfix *su-* aufweisen. Wahrscheinlich korrespondieren den vier Worten dieses *pāda* vier Milchopferspenden. Die vier Opferspenden lassen sich lose mit den Strophen vier bis sieben der Āprī-Lieder in Parallele setzen.

Das vierte Wort der Strophe 44 ist *śivá́*. Ich komme zu dem Schluss, dass dieses Wort auf den *pāda* 37a des Sūryāsūkta verweist, der die Erde, auf der meiner Interpretation zufolge das Hochzeitsfeuer als Hausfeuer installiert wird, als *śivátamā* bezeichnet. Oben habe ich dargelegt, dass die Erde so charakterisiert wird, weil sie sich nie fortbewegt und daher keinen Freundschaftsbruch begeht. Nun scheint man zu hoffen, dass die *anudéyī*-Milch dem Brautnehmer gegenüber ebenso loyal sein möge. Diese Loyalität scheint – anders als bei der unbeweglichen

1721 Siehe Weber (1862: 193), Ludwig (1876: 537), Griffith (1892: 274), Hillebrandt (1913: 117), Geldner (1951,3: 273), Renou (1956: 89), Elizarenkova/Syrkin (1965: 188), O'Flaherty (1981: 271), Menski (1984: 264), Oberlies (2012: 290, 306), Elizarenkova (1999: 224).

1722 Übers.: „nicht ganz verständlich“.

1723 Übers.: „Appell an eine frisch verheiratete Frau, nicht zum Ehemannmörder zu werden“.

1724 Siehe Graßmann (1877: 484), Zimmer (1879: 313), Wilson (1888: 231), Winternitz (1892b: 41), MacDonell (1922: 84), Jamison/Brereton (2014: 1525).

1725 Siehe Oldenberg ([2]1917 [= [1]1894]: 501), O'Flaherty (1981: 274 Fn. 40), Menski (1984: 267; 1991: 57), Oberlies (2012: 290).

Erde – grundsätzlich infrage zu stehen, weil die *anudéyī*-Milch genau wie Sūryā, das Feuer[1726] und die beiden Zugtiere ehemals dem Brautgeber angehört und ihn mithin verlassen hat. Das an Indra gerichtete Lied RV 6.44 erzählt unter Verwendung des Wortes *áśiva* im Prinzip von dem gleichen Verlassen.[1727]

> RV 6.44.22:
> *ayáṃ deváḥ sáhasā jā́yamāna*
> *índreṇa yujā́ paṇím astabhāyat* |
> *ayáṃ s$_u$vásya pitúr ā́yudhāni$_i$ī-*
> *$_i$ndur amuṣṇād áśivasya māyā́ḥ* ||
>
> Dieser Gott, unter Kraftanstrengung geboren,
> hat mit Indra als Verbündetem den Paṇi gelähmt.
> Dieser Saft stahl dem eigenen Vater die Waffen,
> die Zauberkünste des Feindseligen (Geldner 1951,2: 139).

Es geht in dieser Strophe darum, wie der Soma-Saft den Vater, d. h. den asurischen Brautgeber Dyaus,[1728] verlässt und sich mit Indra verbündet. Der Vater wird dabei als „nicht gütig“ bezeichnet, was – so scheint mir – implizit Somas Entscheidung, ihn zu verlassen, entschuldigen soll. Mit Soma gelangt Indra, so heißt es oben, in den Besitz der *māyā́*-Mächte. Diese geheimnisvollen Mächte sollen offenbar dafür sorgen, dass die von Indras Frau(en) geborenen Nachkommen Indras Gestalt – und nicht Dyaus' Gestalt – aufweisen werden. Aus diesem Grund, so nehme ich an, verkündet die folgende Strophe, dass der Soma-Saft die Morgenröten zu „guten Ehefrauen“ (*supátnīḥ*) machte (ebd. 23a).

Das fünfte Wort der Strophe 44 ist *paśúbhyaḥ*. Dieser Dativ lässt sich – ohne bemerkenswerten, inhaltlichen Unterschied – auf *śivā́* oder *sumánaḥ* beziehen. Ich denke, dass er auf die *pādas* 43d und 44d verweist, mit denen meiner Interpretation zufolge die *anudéyī*-Milch aufgerufen wird, dem Zweifüßler und

1726 Auch das Feuer wird als *śivá* bezeichnet (siehe mindestens RV 4.11.6, 6.15.9, [7.34.15], 10.124.2).

1727 Dieses Lied gilt als zusammengesetzt; thematisch bewegt es sich im Rahmen von „Indra and the soma-drinking“ (Jamison/Brereton 2014: 836). Die Zeilen der Strophen 22–24 lauten durchgehend mit *ayám* an, was sich auf Soma bezieht (ebd.).

1728 Geldner (1951,2: 139) merkt zu *pāda* 22c dagegen an, dies sei ein „[u]nbekannter Sagenzug. Der Vater ist der Indra's oder des Soma. Doch wohl Tvaṣṭṛ nach 3,48“. An den Verweis auf Tvaṣṭṛ kann ich mit obiger Interpretation anschließen, denn Tvaṣṭṛ kann als Brautgeber auftreten (siehe meinen Kommentar zu *pāda* 26a des Sūryāsūkta).

Vierfüßler zum Segen zu sein. In dem Lied RV 3.62 wird der Dativ Singular von *paśú* in vergleichbarem Kontext gebraucht.[1729]

> RV 3.62.14:
> *sómo asmábhyaṃ dvipáde*
> *cátuṣpade ca paśáve* |
> *anamīvā́ íṣas karat* ||
>
> Soma soll uns, dem zweifüßigen
> und dem vierfüßigen Vieh
> gute Speisen schaffen, die keine Krankheit bringen (Geldner 1951,1: 410).

Ich denke, dass dieses Lied thematisiert, wie Soma den asurischen Brautgeber wirklich und wahrhaftig verlässt.[1730] Der Sprecher wendet sich im Zentrum des Liedes an Pūṣan (ebd. 7–9) und Savitṛ (ebd. 10–12).[1731] Pūṣan wird, so hofft man, an dem Loblied Gefallen finden, „wie der [Soma], der nach der dem erschlagenen [Tier] verbundenen [Milch] strebt (*vadhūyú*),[1732] an der jungen Frau" (ebd. 8c). Und bezüglich Savitṛ wird die Hoffnung formuliert, dass „wir dieses erwählenswerte Licht des Gottes Savitṛ (soeben) empfangen haben mögen" (ebd. 10ab).[1733] Ich komme zu dem tentativen Analyseergebnis, dass in dieser Strophe – dem späteren Gāyatrī- oder Sāvitrī-Mantra – konkret die Wahlgabe gemeint ist, die meiner Interpretation zufolge der Brautgeber einer Selbstwählerin beigibt, um die Verwirklichung der Gabe zu garantieren.[1734] Die oben zitierte Strophe entstammt

1729 Der Dativ Plural von *paśú* wird im Ṛgveda nur im Sūryāsūkta, der Dativ Singular nur in dem oben zitierten Lied gebraucht.

1730 Jamison/Brereton (2014: 553) bestimmen kein eigentliches Thema dieses Liedes, sondern konzeptualisieren seine Simplizität als Kompositionsprinzip. Sie fokussieren die *tṛca*-Struktur des Liedes und charakterisieren die *tṛcas* als „relatively straightforward, even banal". Als „[t]he most notable feature of this hymn" bezeichnen sie die Tatsache, dass ihm die später so berühmte Gāyatrī-Strophe entstammt. Im Kontext des Ṛgveda, so Jamison/Brereton weiter, seien Inhalt und Form dieser Strophe jedoch „not particularly striking". An diese Analyse schließt Haas (2022) in seiner ausführlichen Studie zum Gāyatrī-Mantra an (ebd. 43).

1731 Zu Savitṛ und Pūṣan als Brautgeber und Deifizierung des Selbst dieses Brautgebers siehe *pādas* 9d und 14d des Sūryāsūkta.

1732 Zur Bedeutung von *vadhūyú* siehe *pāda* 9a des Sūryāsūkta.

1733 Zum Aorist Optativ siehe Fn. 1671.

1734 Zur Wahlgabe siehe *pādas* 6c des Sūryāsūkta. Dagegen deutet Geldner (1951,1: 410) diese Strophe als „Bitte um Erleuchtung, d. h. Inspiration".

dem mittleren Ring des Liedes.[1735] Es scheint dabei um die Frage zu gehen, wem Soma sich zuwendet: dem Brautnehmer oder dem Brautgeber.

Das sechste Wort der Strophe 44 ist *sumánāḥ*. Ich komme zu dem Schluss, dass dieses Attribut wie die oben zitierten Strophen auf Somas Verlassen des Brautgebers verweist, das durch ein Milchopfer gesichert wird. In dem Lied RV 2.32 wird Rākā, bei der es sich um die deifizierte *anudéyī*-Milch handeln dürfte, als *sumánaḥ* bezeichnet (ebd. 5c). Sie soll „uns mit nicht zürnendem Sinn (*áheḷatā mánasā*) Erhörung herfahren, die milchende, strotzende, unversiegliche Milchkuh“ (ebd. 3ab). In dem Lied RV 1.91 wird *sumánaḥ* dagegen bezüglich Soma verwendet.[1736] Er wird mit ähnlichen Worten angerufen, „gutgesinnt[1737] [und] nicht zürnend (*sumánā áheḷan*) unsere Opfergaben anzunehmen“ (ebd. 4cd). Ich nehme an, dass es dabei um ein Soma-Opfer geht, durch das die Nachkommenschaft der Patrilinie des Brautgebers zugeordnet werden soll. Gleiches gilt für das Lied RV 6.74, in dem Soma und Rudra – hoffnungsvoll – als *sumanasyámāna* bezeichnet werden (ebd. 4).[1738]

Das siebte Wort der Strophe 44 ist *suvárcāḥ*. Ich nehme an, dass es dabei um den Glanz geht, der in der *anudéyī*-Milch enthalten ist.[1739] Wenn das Feuer das sukzessive Darbringen dieser Milch, das meines Erachtens der Strophe 44 korrespondiert, ‚überlebt‘, d. h. nicht erlischt, dann wird es den Hausherrn mit dem Glanz zusammenbringen. In anderen Liedern wird entsprechend Agni angerufen: „Milchhaltig sollst du herkommen, die [Milch und] mich sollst du zusammenbringen mit Glanz“.[1740] Das Lied RV 1.95 verwendet das Wort *suvárcaḥ* offenbar in dem gleichen Kontext.

---

1735 Im mittleren Ring des Liedes werden Bṛhaspati (4–6) und Soma (13–15) angerufen; im äußeren Indra und Varuṇa (1–3) sowie Mitra und Varuṇa (16–18).

1736 Die Strophe 20 dieses Liedes bespreche ich als Vergleichstextstelle zu *pāda* 44c des Sūryāsūkta.

1737 Es dürfte um den „guten Sinn“ der Devas – im Gegensatz zum Sinn der Asuras – gehen. Denn mit der letzten Strophe obigen Liedes wird der „Gott Soma“ gebeten, „uns durch den Götter-Sinn (*devéna … mánasā*) Anteil an der Gegengabe zu erkämpfen“ (RV 1.91.23).

1738 Siehe meine Ausführungen zu *pāda* 43d des Sūryāsūkta, wo ich die erste Strophe dieses Liedes als Vergleichstextstelle bespreche.

1739 Die *anudéyī*-Milch dürfte sich nach wie vor in Sūryās Obhut befinden. Dies bestätigt der *pāda* 39b des Sūryāsūkta, demzufolge Agni Sūryā „mitsamt dem Glanz“ (*sahá várcasā*) als Gabe gegeben hat.

1740 RV 1.23.23cd = 10.9.9cd: *páyasvān agna á gahi tám mā sáṃ sṛja várcasā*. RV 1.23.24 bespreche ich als Vergleichstextstelle zu *pāda* 27c des Sūryāsūkta. Agni wird in weiteren Liedern als Geber von *várcas* bezeichnet (zu den Belegstellen siehe GRA s. v. *várcas*).

RV 1.95.1:
*duvé vírūpe carataḥ suvárthe*
*anyā́nyā vatsám úpa dhāpayete* |
*hárir anyásyām bhávati svadhā́vāñ*
*chukró anyásyāṃ dadṛśe suvárcāḥ* ||

Zwei [Kühe] von verschiedener Gestalt wandeln, [beide] zu gutem Zweck.
Eine um die andere säugen das Kalb.
Gelb wird [das Kalb] bei der einen, mit eigener Bestimmungsmacht versehen.
Weiß zeigt es sich bei der anderen, mit gutem Glanz [versehen] (A. KP.).

Ich nehme an, dass es in diesem Lied um die Darbringung eines hochzeitlichen Eidopfers geht. Die beiden Kühe lassen sich dann als die beiden unterschiedlichen Milche verstehen, die dem Brautgeber bzw. dem Brautnehmer zugeordnet sind.[1741] Die beiden Kühe sind von unterschiedlicher Gestalt (ebd. 1a). Damit dürfte gemeint sein, dass die eine Kuh die Gestalt des Brautgebers trägt, die andere die des Brautnehmers. Ich denke, dass mit dem Kalb das junge Hausfeuer gemeint ist.[1742] Die beiden Kühe „säugen" dieses Feuer abwechselnd (ebd. 1b). Wenn die Brautgeber-Kuh das Feuer „säugt", leuchtet es gelb. Wenn die Brautnehmer-Kuh es „säugt", sind die Flammen dagegen weiß (ebd. 1cd). In ersterem Fall ist das Feuer mit eigener Bestimmungsmacht (*svadhā́*) versehen, was seine – für den Brautnehmer fatale – Zugehörigkeit zum Brautgeber implizieren dürfte.[1743] In letzterem Fall wird dem Opferherrn der ersehnte Glanz zuteil, d. h. Feuer und Nachkommenschaft.

Dem *pāda* 44b des Sūryāsūkta wird in der indologischen Literatur nur wenig gesonderte Aufmerksamkeit gewidmet. Wie für den vorhergehenden *pāda* nimmt man invariabel an, dass auch dieser sich direkt an die Braut richtet. Entsprechend dieser Annahme beziehen manche IndologInnen *suvárcāḥ* auf die Schönheit der Braut.[1744] Wilson (1888: 231 Fn. 1) meint dagegen, „there is possibly an allusion to

1741 Geldner (1951,1: 123) und Jamison/Brereton (2014: 232) fokussieren dagegen die kosmische Ebene. Ihnen zufolge sind mit den beiden Kühen „Tag und Nacht" bzw. „Night and Dawn" gemeint.

1742 Auch Geldner (ebd.) und Jamison/Brereton (ebd.) sehen in dem Kalb Agni. Jamison/Brereton zufolge geht es um „the birth, that is, the kindling, of the ritual fire at daybreak".

1743 Das Wort *svadhā́* wird bereits zur Zeit des Ṛgveda als Opferruf bei den Ahnenopfern verwendet (siehe Oberlies 2012: 261).

1744 Siehe Colebrooke (1801: 219), Geldner (1951,3: 273), Elizarenkova/Syrkin (1965: 188), O'Flaherty (1981: 271), Elizarenkova (1999: 224).

the more than human power exercised by a truly virtuous wife“ und verweist – durchaus anschlussfähig – auf die im Mahābhārata überlieferte Erzählung von Satyavant und Sāvitrī.[1745]

### *Pāda* 44c: Achte bis zehnte Hauptopferspende

Mit dem *pāda* 44c des Sūryāsūkta wird ein weibliches Subjekt aufgefordert, Helden gebärend (*vīrasū́*), Wunsch nach den Göttern habend (*devákāmā*) und gute Stätte gewährend (*syoná*) zu sein. Ich komme zu dem Schluss, dass diese Aufforderung sich an die *anudéyī*-Milch richtet. Wahrscheinlich korrespondieren den drei Worten dieses *pāda* drei Milchopferspenden. Die drei Opferspenden lassen sich vergleichsweise deutlich mit den Strophen acht bis zehn der Āprī-Lieder in Parallele setzen.

Das achte Wort der Strophe 44 ist *vīrasū́*. Ich denke, dass dieses Wort auf die Geburt eines heldenhaften Sohnes verweist, d. h. eines Sohnes, dessen Zugehörigkeit durch die Darbringung der *anudéyī*-Milch abgesichert ist. RV 3.53.1 werden – meines Erachtens in diesem Sinn – Indra und Parvata angerufen, „die lieben, heldenreichen (*suvī́ra*) Labungen herzufahren“ und „sich an der Iḷā-Spende zu erfreuen“.[1746] Und wohl ebenfalls in diesem Sinn wird RV 2.32.4d Rākā – als die personifizierte *anudéyī*-Milch[1747] – ersucht, „einen hundertfachen Anteil habenden, preiswürdigen Heldensohn [zu] schenken“ (Witzel/Gotō 2007: 403). Das Lied RV 1.91 ordnet diese Gabe dagegen Soma zu.

> RV 1.91.20:
> *sómo dhenúṃ sómo árvantam āśúṃ*
> *sómo vīráṃ karmaṇyaṃ dadāti* |
> *sādaṇyaṃ vidathyaṃ sabhéyam*
> *pitṛśrávaṇaṃ yó dádāśad asmai* ||
>
> Soma gibt eine Milchkuh, Soma einen schnellen Renner,
> Soma einen werktüchtigen Helden,
> der im Wohnsitz, in der Verteilung, in der Versammlung gewandt ist,
> der zum Ruhm des Vaters gereicht, wenn jemand diesem (Soma)
> huldigen wird (Witzel/Gotō 2007: 161).

1745 Zu dieser Erzählung siehe Lommel (1956) sowie Brodbeck (2013), der die Erzählung mit Bezug auf die involvierten Patrilinien deutet.

1746 Die achte Strophe der Āprī-Lieder richtet sich regulär an die Göttinnen Sarasvatī, Iḍā und Bharatī.

1747 Siehe meine Ausführungen zu *pāda* 44b des Sūryāsūkta (Abschnitt zu *sumánāḥ*).

Wie bereits oben vermerkt, nehme ich an, dass der „Held“ durch Darbringung dieses Soma der Patrilinie des „Vaters“, d. h. meines Erachtens des Braut*gebers*, zugeordnet werden soll. Wahrscheinlich ersetzt man auch hier den ersten Soma-Teil durch Milch, denn im Folgenden ist vom Anschwellen Somas, d. h. vom Anschwellen des Soma-Saftes mit Milch, die Rede (ebd. 16–18).[1748] Dann wird Soma als „von guten Helden“ und „nicht Helden tötend“ bezeichnet (ebd. 19)[1749] und schließlich mit der oben zitierten Strophe als Geber einer Milchkuh und Geber eines Helden gepriesen. Ich nehme an, dass Soma den Helden gibt, indem die zugehörige Milch ins Feuer geopfert wird.[1750]

Das neunte Wort der Strophe 44 ist *devákāmā*. Dieses Wort wird in der neunten Strophe der Āprī-Lieder bezüglich eines Helden gebraucht, der geboren wird (*vīró jāyate devákāmaḥ*).[1751] Gemeint ist wahrscheinlich ein Sohn, „dessen Wunsch die Götter sind“, d. h. der der göttlichen Patrilinie angehören will. Diese Charakterisierung verweist darauf, dass der Soma-Saft dem Opferherrn anzugehören wünscht. Von diesem Wunsch handelt auch die *neunte* Strophe des Liedes RV 9.113. Ich nehme an, dass dieses elf Strophen umfassende Lied – genau wie die Strophe 44 des Sūryāsūkta – mit den charakteristischerweise ebenfalls elf Strophen umfassenden Āprī-Liedern in Verbindung steht.

RV 9.113.9:
*yátrānukāmáṃ cáraṇaṃ*
*trināké tridivé diváḥ* |
*lokā́ yátra jyótiṣmantas*
*tátra mā́m amṛ́taṃ kṛdhi*
*ī́ndrāyendo pári srava* ||

Wo man nach Lust wandeln darf
im dreifachen Firmament, im dreifachen Raume des Himmels,
wo die lichtvollen Welten sind, (Geldner 1951,3: 120)
dort sollst du mich (soeben) unsterblich gemacht haben. (A. KP.)
Fließe für Indra ringsum ab, o Saft! (Geldner 1951,3: 120).

1748 Zum Anschwellen des Soma-Saftes mit Milch siehe *pāda* 5b des Sūryāsūkta. Jamison/Brereton (2014: 224) sind dagegen der Ansicht, dass es oben um das Anschwellen von Soma-Stängeln mit Wasser geht; dies sei „the most prominent ritual detail in this hymn“.

1749 Zu *suvī́ra* siehe auch RV 9.23.5, 9.86.39.

1750 In anderen Liedern wird – deshalb – Agni als Geber eines Helden bezeichnet (siehe RV 6.14.4, 10.80.1).

1751 Siehe RV 2.3.9, 3.4.9.

Ich komme zu dem tentativen Schluss, dass dieses Lied von demselben Opfer handelt wie das Sūryāsūkta.[1752] Konkret geht es um die Darbringung des Soma-Büffels, den Sūryā zu den Gandharvas gebracht hat. Die letzten drei Strophen – deren erste ich oben zitiere – enthalten mehrfach das Wort *kā́ma*. Dieses Wort wird zur Charakterisierung der Himmelswelt gebraucht: „Wo man nach Wunsch wandelt" (ebd. 9a), „wo die Wünsche und Beiwünsche [erfüllt werden]" (ebd. 10a), „wo die Wünsche des Wunsches erlangt werden" (ebd. 11c). In dieser Himmelswelt soll Soma „mich" – so wiederholen die zitierten Strophen – „(soeben) unsterblich gemacht haben". Damit dürfte die vermittelst eigener Nachkommenschaft erlangte Unsterblichkeit des Opferherrn gemeint sein.[1753]

Das zehnte Wort der Strophe 44 ist *syoná*. Dieses Wort verweist sicherlich auf die Strophe 20 des Sūryāsūkta, mit der Sūryā aufgefordert wird, dem Hochzeitsfeuer den Brautzug zur liebsten Stätte (*syoná*) zu machen; es geht dabei letztlich um die Installation des Hochzeitsfeuers als Hausfeuer im Haus des Gatten. In einem anderen Lied wird in diesem Sinn gefordert, „das am Jātavedas erzeugte Feuer zu schärfen, den Hausherrn an der liebsten Stätte (*syoné*)" (RV 6.16.42). In diesem Sinn wird das Wort *syoná* ferner in der *zehnten* Strophe des an Uṣas gerichteten Liedes RV 4.51 gebraucht. Dieses Lied umfasst wie die Āprī-Lieder elf Strophen.[1754]

RV 4.51.10:
*rayíṃ divo duhitaro vibhātī́ḥ*
*prajā́vantaṃ yachatāsmā́su devīḥ* |
*sı̯onā́d ā́ vaḥ pratibúdhyamānāḥ*
*suvī́rı̯asya pátayaḥ sı̯āma* ||

Den Reichtum, ihr des Himmels Töchter, die ausstrahlenden,
reicht dar, den mit Nachkommenschaft versehenen, unter uns, ihr
Göttinnen!

1752 Siehe *pādas* 2a, 20c und 40b des Sūryāsūkta, wo ich unterschiedliche Strophen des Liedes RV 9.113 als Vergleichstextstellen bespreche.

1753 Diese Interpretation setzt voraus, dass der Sprecher des Liedes der Opferherr ist oder dass der Sänger in der ersten Person Singular *für ihn* spricht. Dagegen sind Jamison/Brereton (2014: 1365) der Ansicht, dass es in dem Lied um „Soma's placing of the poet in the immortal world" geht, „which will make the poet himself immortal"; ähnlich bereits Geldner (1951,3: 119).

1754 In den Āprī-Liedern wird das Wort *syoná* typischerweise in der achten Strophe bei der Anrufung der Göttinnen Bharatī, Iḷā und Sarasvatī gebraucht (siehe RV 10.70.8, 10.110.8, vgl. 10.110.4). Bereits Geldner (1951,1: 483) erkennt implizit die Beziehung zu den Āprī-Liedern an, indem er bezüglich *syoná* auf *barhís* in RV 10.110.4/8 verweist.

> Vom behaglichen (Sitz) aus euch entgegen aufwachend,
> möchten wir Herren des aus guten Helden bestehenden (Reichtums)
> sein (Witzel et al. 2013: 201).

Ich denke, dass die Sprecher des Liedes mit diesen Worten die Morgenröten bitten, sie als wahre Erzeuger der Söhne zu bestätigen. Diese Männer möchten die – eidesstattlich bestätigten – „Herren des aus guten Helden bestehenden (Reichtums)“ sein, also gleichsam den Titel des *prajā́pati* erhalten.[1755] Dazu gilt es, sich von der ‚richtigen‘ Uṣas erwählen zu lassen. Die Sprecher dürften sich in eben diesem Sinn nach der Identität der immer gleichen und doch unterschiedlichen Morgenröten fragen (ebd. 6).[1756]

In der indologischen Literatur wird für den *pāda* 44c des Sūryāsūkta wie für die vorhergehenden *pādas* invariabel angenommen, dass diese Worte sich direkt an die Braut richten.[1757] Menski macht diese Interpretation explizit.

> Vs. 44cd expresses consistently what is above all expected of the young wife: she should provide sons, keep up relations with the gods by taking an active interest in the family worship […], and she should give sensual pleasure and comfort to her husband (Menski 1984: 267).

Das Kompositum *vīrasū́* wird in den indologischen Übersetzungen überwiegend mit „heldengebärerin“ (Ludwig 1876: 537) oder vergleichbaren Formulierungen wiedergegeben; nur wenige IndologInnen übersetzen *vīra* hier verkürzt mit „Sohn“.[1758] Das Kompositum *devákāmā* wird von manchen für eine Korruption gehalten,[1759] zumeist aber akzeptiert und – nach Ergebnis der vorliegenden Arbeit

1755 Zu *prajā́pati* siehe *pāda* 43a des Sūryāsūkta.

1756 Die das Zentrum dieses Liedes bildende Strophe 6 stellt die Frage nach der Identität der *einen* Uṣas – um die Indra sich meiner Interpretation zufolge so verhängnisvoll beworben hat (siehe dazu *pāda* 3b des Sūryāsūkta) – und verweist auf die „Anordnungen der Ṛbhus“ (*vidhā́nā … ṛbhūṇā́m*). Damit dürften die Wundertaten gemeint sein, mit denen die Ṛbhus Indra meines Erachtens helfen, seinen Eid rückgängig zu machen (siehe dazu *pāda* 36b des Sūryāsūkta). Jamison/Brereton (2014: 635) fokussieren die Frage nach der Identität der Morgenröten dagegen zunächst *sui generis*, in zweiter Linie aber doch auch bezüglich des Opfererfolgs.

1757 Zu den Literaturverweisen siehe oben.

1758 Siehe Wilson (1888: 231), Geldner (1951,3: 273), Elizarenkova/Syrkin (1965: 188), Elizarenkova (1999: 224). Kazzazi (2001: 88) diskutiert die verkürzte Übersetzung von *vīrá* ausführlich.

1759 Ludwig (1883: 400) hält *devákāmā* auf Grundlage des Vergleichs mit der entsprechenden Strophe des Atharvaveda-Hochzeitsliedes für „eine corruption, die wider auf schriftliche Überlieferung hinweist“. Emeneau/van Nooten (1991) begründen ausführlich, dass hier möglicherweise – der Atharvaveda-Variante entsprechend – *devṛ́kāmā*

zutreffend – mit „Götter liebend“ oder ähnlichen Formulierungen wiedergegeben.[1760] Renou (1956: 89) schlägt vor, stattdessen „aimée des dieux“ zu übersetzen.[1761] Das Attribut *syoná́* wird entweder auf das Los oder den Charakter der Braut bezogen und entsprechend mit „glücklich, Liebste“ oder mit „erfreuend, freundlich, angenehm“ oder vergleichbaren Begriffen wiedergegeben.[1762]

***Pāda* 44d: Elfte Hauptopferspende**

Der *pāda* 44d ist gleichlautend mit dem *pāda* 43d. Mit ihm wird ein nicht explizierter Subjekt aufgefordert, „zum Segen für uns zu werden, für den Zweifüßler, zum Segen für den Vierfüßler“. Diese Worte richten sich wahrscheinlich an die *anudéyī*-Milch. Wenn meine oben gegebene Interpretation, der zufolge mit jedem Wort der *pādas* 44abc ein Löffel dieser „hinterherzugebenden“ Milch ins Feuer geopfert wird, zutreffend ist, dann dürfte mit *pāda* 44d die abschließende, elfte Opferspende dargebracht werden.[1763] Diese elfte Opferspende wird dann von den gleichen Worten begleitet, von denen meiner Interpretation zufolge auch bereits das Voropfer begleitet wurde (*pāda* 43d). Es ergibt sich dann ein Rahmen um die zehn Hauptopferspenden. Außerdem lässt sich die elfte Opferspende mit der elften Strophe der Āprī-Lieder in Parallele setzen. Das Stichwort der letzten Strophe der Āprī-Lieder ist der Opferruf *svāhā*. – Zu Vergleichstextstellen und den indologischen Interpretationen des *pāda* 44d siehe oben zum gleichlautenden *pāda* 43d.

---

zu lesen ist; ihnen folgt Oberlies (2012: 473 Fn. 339). Aber bereits Oldenberg (1888: 324 Fn. 2 und 1912: 289) spricht sich aus inhaltlichen Gründen gegen diese Lesart aus. Ihm zufolge handelt es sich bei der Strophe 44 um „allgemeine Wünsche des Gedeihens; da ist *devákāmā* so gut wie II, 3, 9; III, 4, 9 etc. bestens am Platz“.

1760 Siehe Weber (1862: 193), Ludwig (1876: 537), Graßmann (1877: 484), Zimmer (1879: 313), Wilson (1888: 231), Griffith (1892: 274), Winternitz (1892b: 41), Hillebrandt (1913: 117), MacDonell (1922: 84), Geldner (1951,3: 273), Elizarenkova/Syrkin (1965: 188), Menski (1984: 264) „be pious“, Elizarenkova (1999: 224), Jamison/Brereton (2014: 1525).

1761 Siehe auch O’Flaherty (1981: 271). Unter den anderen IndologInnen ziehen Elizarenkova (1999: 485) und Jamison (2024: *ad loc.*) diese Übersetzungsmöglichkeit in Betracht. Witzel/Gotō (2007: 357) geben *devákāma* RV 2.3.9 mit „von Göttern gewünscht“ wieder.

1762 Zu „glücklich, Liebste“ siehe Ludwig (1876: 537), Hillebrandt (1913: 117), MacDonell (1922: 84), Elizarenkova/Syrkin (1965: 188), Elizarenkova (1999: 224); zu „erfreuend, freundlich, angenehm“ siehe Weber (1862: 193), Graßmann (1877: 484), Wilson (1888: 231), Griffith (1892: 274), Winternitz (1892b: 41), Geldner (1951,3: 273), Renou (1956: 89), O’Flaherty (1981: 271), Menski (1984: 264), Jamison/Brereton (2014: 1525).

1763 Der *pāda* 45d des Sūryāsūkta nennt die Zahl Elf explizit.

### Strophe 45: Trinken der *nyócanī*-Milch

*imắṃ tvám indra mīḍh$_u$vaḥ*
*suputrắṃ subhágāṃ kṛṇu* |
*dáśāsyām putrắn ấ dhehi*
*pátim ekādaśáṃ kṛdhi* || 45 ||

Diese (hier) sollst du, freigebiger Indra,
zu einer von guten Söhnen und guter Zuteilung machen.
Zehn Söhne sollst du in diese platzieren,
den Herrn sollst du (soeben) zum Elften gemacht haben (A. KP.).

Ich komme zu dem Schluss, dass die zur Brautnehmerpartei gehörigen Hausherren mit der Strophe 45 des Sūryāsūkta den Gott Indra bitten, die *nyócanī*-Milch zu einer von guten Söhnen und gutem Anteil zu machen. Außerdem soll Indra den „Herrn“ soeben zum Elften gemacht haben. Es geht dabei naheliegenderweise um die Position des jüngsten Hausherrn in der Patrilinie. Ich nehme an, dass ihm zehn Ahnen vorausgehen, die im Ritual wahrscheinlich von den Hausherren – den Sprechern der Strophe 45 – repräsentiert werden; und ihm sollen zehn Söhne nachfolgen. Indra dürfte über die Macht verfügen, diese Söhne zu gewähren oder zu verwehren, weil er im Besitz der *nyócanī*-Milch sein dürfte. Er hat sie meiner Interpretation zufolge vom Haus des Brautgebers zum Haus der Brautnehmerpartei getragen (*pādas* 25cd). Auf der Ebene des Rituals gehört wahrscheinlich das Trinken der *nyócanī*-Milch zur Strophe 45. Ich denke, dass Indra zuerst die – zehn – älteren Hausherren und dann als elften den jüngsten Hausherrn von der Milch trinken lässt. Dieses gemeinsame Trinken, also die Begründung der Kommensalität zwischen den Hausherren, lässt sich als Vertragsschluss verstehen.[1764] Dieser Vertragsschluss erfolgt dann zwischen dem jüngsten Hausherrn und den älteren Hausherrn, die die Ahnen des ersteren repräsentieren.[1765]

1764 Oberlies (2002: 84 f.) weist bezüglich anderer Textstellen darauf hin, dass „[d]ie vertragsstiftende Funktion des Soma-Trunkes […] für das vedische Opferwesen eine große Rolle [spielt]“. Zugleich zeigt er sich aber überzeugt, dass „das Belegmaterial zu wenig explizit [ist], um einen wirklichen Nachweis in der Sache führen zu können!“

1765 Wahrscheinlich handelt das Lied RV 8.48 von einem eben solchen Soma-Trunk. Gegen Anfang des Liedes verkünden die Sprecher: „Wir haben jetzt Soma getrunken, Unsterbliche sind wir geworden“ (*ápāma sómam amṛ́tā abhūma*, ebd. 3a, Übers. Geldner 1951,2: 369); und gegen Ende sagen sie: „Du, Soma, bist mit den Vätern im Einvernehmen“ (*tváṃ soma pitṛ́bhiḥ saṃvidānáḥ*, ebd. 13a, Übers. Geldner 1951,2: 370).

In der indologischen Literatur wird die Strophe 45 anders als in der vorliegenden Arbeit invariabel direkt auf die Braut bezogen und zusammen mit den Strophen 42–47 als Segenswunsch gedeutet.[1766] Zimmer (1879: 318) expliziert diese Interpretation konkret bezüglich der Strophe 45, indem er schreibt: „Söhne und Glück möge die junge Frau ins Haus bringen, ist die Bitte Rv. 10, 85, 25. 45".

### *Pādas* 45ab: Erster bis siebter Schluck von der *nyócanī*-Milch

Mit den *pādas* 45ab des Sūryāsūkta wird Indra – von den Hausherren – als freigebig (*mīḍhvaṃs*) gepriesen und angerufen, „diese" (*imā́m*) zu einer von guten Söhnen (*suputrā́*) und guter Zuteilung (*subhágā*) zu machen. Ich komme zu dem Schluss, dass es dabei anders als in den beiden vorhergehenden Strophen um die *nyócanī*-Milch geht. Die Formulierung impliziert, dass Indra über die Macht verfügt, den Charakter dieser Milch zu bestimmen, d. h. zu entscheiden, ob sie dem jungen Hausherrn eidesstattlich eigene Söhne oder aber das Verderben in Form des Abbruchs seiner Patrilinie einbringt. Indra hat die *nyócanī*-Milch vom Haus des Brautgebers zum Haus des Brautnehmers gebracht (Str. 25).[1767] Auf diese Weise ist offenbar die Macht auf ihn übergegangen, die Vāyu erlangt hat, indem er zu Beginn der Hochzeit den ersten Teil des Soma-Saftes abgetrunken und durch die *nyócanī*-Milch ersetzt hat (Str. 5). Das Wort *mīḍhváṃs*, mit dem Indra charakterisiert wird, wird ansonsten typischerweise für den gefürchteten Heil- und Seuchengott Rudra gebraucht,[1768] mit dem Vāyu assoziiert ist. Indra kann logisch an die Stelle von Rudra treten, weil er der Anführer der Maruts und Rudra deren Vater ist. Er scheint die Asketengruppe zu repräsentieren, zu der auch Vāyu gehört.

In dem an Rudra gerichteten Lied RV 2.33 wird das Wort *mīḍhvaṃs* in vergleichbarem Kontext gebraucht.

> RV 2.33.14:
> *pári ṇo hetí rudₐrásya vṛjyāḥ*
> *pári tveṣásya durmatír mahí́ gāt* |
> *áva sthirā́ maghávadbhyas tanuṣva*
> *mī́ḍhvas tokā́ya tánayāya mr̥ḷa* ||

1766 Zu den entsprechenden Literaturverweisen siehe Strophe 42 des Sūryāsūkta.

1767 Mit den *pādas* 25cd des Sūryāsūkta wird Indra mit paralleler Formulierung als *mīḍhváṃs* bezeichnet und es wird die Hoffnung formuliert, dass „diese" (*iyám*) eine von guten Söhnen und guter Zuteilung sein wird. Auch dort geht es meiner Interpretation zufolge um die *nyócanī*-Milch.

1768 Siehe RV 1.43.1, 1.114.3, 1.122.1, 2.33.14, 5.41.2, 6.66.3, 7.58.5.

> Das Geschoß des Rudra möge uns verschonen,
> das große Übeldenken des Ungestümen soll uns umgehen.
> Entspanne die festen (Bogen) für unsere Freigebigen;
> sei (unserer) Nachkommenschaft barmherzig, du reich Spendender!
> (Witzel/Gotō 2007: 406).

Die Sprecher dieses Liedes hoffen, dass sie sich durch Nachkommenschaft fortpflanzen werden, und rufen zu diesem Zweck Rudra als Vater der Maruts um Gnade an (ebd. 1).[1769] Sie zeigen sich zuversichtlich, dass sich „das Asura-tum" (*asuryà*) nie von Rudra trennen wird (ebd. 9d). Damit kann das Bändigen des hereditären Einflusses gemeint sein, den der Brautgeber auf die Nachkommen haben kann. Vielleicht realisiert Rudra dies – wie Vāyu bei Sūryās Hochzeit – durch Vorabtrinken und Verwahren des ersten Teils des Soma-Saftes.[1770] Auf jeden Fall macht die oben zitierte Strophe deutlich, dass der „freigebige" Rudra über die Macht verfügt, die Sprecher und deren Nachkommenschaft zu verletzen.

In der indologischen Literatur wird invariabel angenommen, dass in den *pādas* 45ab des Sūryāsūkta mit „dieser" die junge Ehefrau gemeint ist. Mehrere IndologInnen ergänzen in ihren Übersetzungen „Gattin" – zumeist, ohne diese Ergänzung durch Klammern als solche erkennbar zu machen.[1771]

### *Pāda* 45c: Achter bis zehnter Schluck von der *nyócanī*-Milch

Mit dem *pāda* 45c des Sūryāsūkta wird Indra – von den Hausherren – gebeten, zehn Söhne (*dáśa putrắn*) „in dieser" (*asyām*) zu platzieren (*á √dhā*). Ich komme zu dem Schluss, dass mit „dieser" die *nyócanī*-Milch gemeint ist. Diese Milch befindet sich, wie oben dargelegt, in Indras Obhut. Implizit dürfte Indra damit auch den von Vāyu abgetrunkenen Soma, den diese Milch ersetzt, kontrollieren. Ich nehme an, dass Indra aus dieser Konstellation heraus über die Macht verfügt, dem Hausherrn eigene Söhne zu gewähren oder zu verwehren. Die Bitte um „zehn Söhne"[1772] verweist wahrscheinlich auf die Dauer der Schwangerschaft und die abgeleitete Zugehörigkeit des Nachkommen zum Brautgeber oder Brautnehmer. Für die Ebene des Rituals liegt nahe, dass Indra die zehn älteren Hausherren, die

---

1769 Vgl. Jamison/Brereton (2014: 448), die darauf hinweisen, dass Rudras „role in Vedic, especially early Vedic, is relatively restrained. […]. He is known especially as the father of the Maruts, and he has a dual nature". Zu Rudras Doppelcharakter siehe Fn. 1705.

1770 Zu Rudras Verbindung zur *nyócanī*- und *anudéyī*-Milch siehe insbesondere *pādas* 25cd und 43d des Sūryāsūkta.

1771 Graßmann (1877: 484), Griffith (1892: 274), Hillebrandt (1913: 117), Renou (1956: 90), O'Flaherty (1981: 271), Menski (1984: 264) und Jamison/Brereton (2014: 1525) fügen die Ergänzung ohne Klammern ein, Geldner (1951,3: 273) mit Klammern.

1772 Im Ṛgveda scheint nicht noch einmal die Rede von zehn Söhnen zu sein.

meiner Interpretation zufolge anwesend sind, nacheinander von der *nyócanī*-Milch trinken lassen soll.

In zwei Liedern ist die Rede davon, dass das Kind zehn Monate lang in der Mutter liegt bzw. dass die Geburt im zehnten Monat stattfindet.[1773] Dies entspricht – biologisch zutreffend – der menschlichen Gestationsphase von 280Tagen, d. h. zehn Mondmonaten.[1774] Möglicherweise wird zur Zeit des Ṛgveda nur ein Sohn, der frühestens zehn Monate nach der Hochzeit geboren wird, als Träger der Patrilinie anerkannt, denn bei einem Kind, das zehn Monate nach der Hochzeit geboren wird, kann der Gatte sich im Prinzip sicher sein, dass er selbst der Erzeuger dieses Kindes ist. Die folgende Textstelle spricht im Kontext des Soma-Opfers von zehn Monaten.

> RV 5.45.7:
> *ánūnod átra hástayato ádrir*
> *árcan yéna dáśa māsó návagvāḥ |*
> *ṛtáṃ yatī́ sarámā gā́ avindad*
> *víśvāni satyā́- áṅgirāś cakāra ||*
>
> Es ertönte da der mit der Hand geführte Stein (Preßstein),
> mit dem (zusammen) zehn Monde lang die Navagvas sangen.
> Indem sie den richtigen (Weg) einschlug, fand Saramā die Kühe.
> Alles hat der Aṅgiras wahr werden lassen (Witzel et al. 2013: 282).

Dieser Strophe zufolge wird Soma bei der Zertrümmerung des Vala[1775] – wie beim hochzeitlichen Eidopfer – ausgeschlagen, woraufhin die Navagvas zehn Monate lang singen. Der Name der Navagvas bedeutet „über neun Rinder verfügend".[1776] Ich denke, dass die Navagvas die Ahnen repräsentieren.[1777] Anderen Textstellen zufolge führen sie zusammen mit den Daśagvas das erste Soma-Opfer aus und helfen Indra auf diese Weise bei der Zertrümmerung des Vala-Felsens.[1778] Möglicherweise geht es bei diesem Spannungsverhältnis von Neun und Zehn um

1773 Siehe RV 5.78.7–9, 10.184.3.
1774 Siehe Witzel et al. (2013: 624).
1775 RV 5.45 erzählt, so Jamison/Brereton (2014: 718), zum einen von „the opening of the Vala cave by the power of the Angirases' poetic speech" – diesem Teil entstammt oben zitierte Strophe –, zum anderen wird die aktuelle Morgenröte auf Grundlage dieses „mythic model" willkommen geheißen.
1776 Vgl. Mayrhofers Bedeutungsangabe „neun Rinder gewinnend'" (EWA s. v. *gáv-*).
1777 RV 6.22.2 und 10.14.6 nennen die Navagvas in einer Reihe mit den Ahnen.
1778 Siehe RV 1.62.4, 2.34.12, 3.39.5, 5.29.12, 10.62.6 f., vgl. RV 4.51.4.

die Frage der Zugehörigkeit eines neun bzw. zehn Monate nach der Hochzeit geborenen Sohnes.[1779]

In der indologischen Literatur wird für den *pāda* 45c des Sūryāsūkta – wie für die vorhergehenden *pādas* – invariabel vorausgesetzt, dass sich *asyām* auf die Ehefrau bezieht.[1780] Menski (1984: 264) sucht die sich ergebende Schwierigkeit zu lösen, indem er „Put (a potential of) ten sons into her" übersetzt. Weiter erklärt er:

> Vs. 45 elaborates the role of the wife as the bearer of sons. This expectation must have occupied an important place already in the Ṛgvedic period; the whole present verse is dedicated to it. The numbers ten and eleven are most probably symbolic, yet we need not go into any detail here, as for our purposes noting the mere fact suffices (Menski 1984: 268).

Menski (ebd.) nimmt – nach Ergebnis der vorliegenden Arbeit zutreffend – weiter an, dass der Ausdruck „zehn Söhne" nicht schlicht „viele Söhne" bedeutet, sondern eine konkrete Bedeutung hat. Kazzazi (2001: 89) weist darauf hin, dass *putrá* im Ṛgveda gegenüber *vīrá* eher selten in Kontexten verwendet wird, „in denen es um den Wunsch nach einem Sohn geht".

### *Pāda* 45d: Elfter Schluck von der *nyócanī*-Milch

Mit dem *pāda* 45d wird Indra – von den zehn Hausherren – gebeten, den Herrn (*páti*) soeben zum Elften (*ekādaśá*) gemacht zu haben (*kṛdhi*). Mit dem Herrn dürfte der junge Hausherr gemeint sein. Die Bezeichnung als Elftem legt nahe, dass es um die Zugehörigkeit dieses Mannes zu den Devas geht.[1781] Konkret ist wahrscheinlich seine Position in der Patrilinie ebenso wie seine Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Hausherren gemeint. Ich denke, dass es auf symbolischer Ebene um Sūryās Schwangerschaft geht. Sie soll dem Hausherrn nach zehn Monaten ein Kind gebären. Im elften Monat wird dann möglicherweise ein Ritual stattfinden, das den – mit dem Vater identischen – Sohn als Elften in die zehn Ahnen umfassende himmlische Patrilinie eingliedert. Für die Ebene des Rituals nehme ich an, dass die Aufnahme des jungen Mannes erfolgt ist, indem die zehn älteren Hausherren von der *nyócanī*-Milch getrunken haben (*pādas* 45abc). Nun dürfte Indra auch den jüngsten Hausherrn von dieser Milch trinken lassen. Dieser

1779 RV 10.61.10a lässt sich in diese Richtung deuten. Diese Strophe spricht davon, dass die Navagvas zur Freundschaft der Jungfrau kommen (*kanā́yāḥ sakhyáṃ návagvāḥ*).

1780 Dies ergibt sich aus der Ergänzung von „Gattin" in der vorhergehenden Zeile (siehe dazu oben). Kazzazi (2001: 89) macht diese Interpretation explizit.

1781 Im Ṛgveda wird das Zahlwort *ekādaśá* ansonsten ausschließlich als Attribut zu *devá* gebraucht, zumeist in dem Ausdruck „dreimal elf (Devas)" (siehe RV 1.34.11, 8.39.9, 8.57.2, 9.92.4, vgl. 1.139.11).

elfte Schluck scheint seine Zugehörigkeit zu bestätigen, nicht herzustellen. In diese Richtung weist jedenfalls die Verwendung des Aorist Imperativ *kṛdhi*, die in auffälligem Kontrast zu dem Präsens Imperativ *kṛṇu* in *pāda* 45c steht.

Das an die Aśvins gerichtete Lied RV 1.34 erzählt unter Verwendung des Wortes *ekādaśá* von einem Soma-Trunk,[1782] bei dem es sich offenbar im Prinzip um denselben Soma-Trunk handelt wie im Sūryāsūkta.

> RV 1.34.11:
> *á nāsatyā tribhír ekādaśaír ihá*
> *devébhir yātam madhupéyam aśvinā* |
> *práyus tāriṣṭaṃ nír rápāṃsi mṛkṣataṃ*
> *sédhataṃ dvéṣo bhávataṃ sacābhúvā* ||
>
> Zieht, ihr Nāsatyas, hierher mit den dreimal elf
> Göttern zum Süßtrank, o Aśvins!
> Verlängert die Lebensdauer, streift die Gebrechen ab,
> wehrt den Haß ab, seid uns Beisteher! (Witzel/Gotō 2007: 66).

Dieses Lied handelt davon, wie die Aśvins den – vortägigen – Soma-Saft trinken.[1783] Zunächst wird davon erzählt, dass Sūryā auf den Wagen der Aśvins steigt (ebd. 5). Dann wird nach den drei Rädern am Wagen der Aśvins und nach dem siegreichen Esel gefragt (ebd. 9), der meiner Interpretation zufolge auf die menschliche Einheit der göttlichen Zwillinge verweist. Und schließlich werden die Aśvins mit der oben zitierten, vorletzten Strophe des Liedes aufgefordert, vom Süßtrank, d. h. wahrscheinlich von der *nyócanī*-Milch, zu trinken. Dies sollen sie zusammen mit den dreimal elf Göttern tun. Mit der letzten Strophe bittet der Sprecher die Aśvins, einen Schatz von guten Helden(söhnen) herbeizufahren.

In der indologischen Literatur wird *kṛdhi* invariabel so übersetzt, als handelte es sich wie bei *kṛṇu* in *pāda* 45b um einen Präsens Imperativ.[1784] Weiter wird – entsprechend der Interpretation des vorhergehenden *pāda* – invariabel vorausgesetzt, dass der Gatte zum „elften [*Sohn*]“ seiner Gattin gemacht werden soll. Auf dieser Grundlage ergänzen mehrere IndologInnen – ohne diese Ergänzung

1782 Vgl. RV 8.57.2.

1783 Die Strophen 5 und 9 dieses Liedes bespreche ich als Vergleichstextstellen zu den *pādas* 12d bzw. 15c des Sūryāsūkta, die oben zitierte Strophe 11 auch bereits als Vergleichstextstelle zum *pāda* 19d.

1784 Nur Jamison (2024: *ad loc.*) weist auf das unterschiedliche Tempus von *kṛṇu* und *kṛdhi* hin, erklärt aber sogleich: „Although ingenious arguments could be constructed to explain the use of metrically equivalent 2nd sg. act impvs. to the pres. and aor. stems respectively, I think this would be taking ingenuity too far.“

als solche erkennbar zu machen – das Possessivpronomen „ihr“ zu *páti*.[1785] Die Interpretation des sich ergebenden Sachverhalts erweist sich als schwierig. Elizarenkova/Syrkin (1965: 181) schlagen vor, „представление о муже как о сыне своей жены и — соответственно — о жене как о своей матери и“[1786] psychologisch zu erklären. Ähnlich vermutet O'Flaherty (1981: 274), dass der *pāda* 45d „may merely imply that she [*scil.* the wife] should care for her husband as the eleventh male dependant upon her“; sie betont dabei, dass es sich um einen „strange wish“ handle. Menski (1984: 268 f.) zeigt sich dagegen überzeugt, dass die Strophe 45 „makes it clear again that the birth of sons will strengthen the marital bond and will increase B's [*scil.* the bride's] status within the family“.

**Strophe 46: Zusammengießen der verbliebenen Milche ins Wassergefäß**

*samrā́jñī śváśure bhava*
*samrā́jñī śvaśr$_u$vā́m bhava* |
*nánāndari samrā́jñī bhava*
*samrā́jñī ádhi devṛ́ṣu* || 46 ||

Zusammen Gebietende werde du beim Schwiegervater,
zusammen Gebietende werde du bei der Schwiegermutter,
bei der Schwester des Gatten werde du zusammen Gebietende,
zusammen Gebietende bei den Brüdern des Gatten (A. KP.).

Mit der Strophe 46 des Sūryāsūkta wird ein weibliches Subjekt – wahrscheinlich von den Hausherren – aufgefordert, „Gesamtherrscherin“ zu werden. Konkret soll sie über den Schwiegervater und die Schwiegermutter sowie über die kleine Schwester und die jüngeren Brüder des Gatten herrschen. Ich komme zu dem Analyseergebnis, dass in den *pādas* 46ab die vom Opfer verbliebene, mit Soma vermischte *anudéyī*-Milch gemeint ist, in den *pādas* 46cd dagegen die vom Trunk der Hausherren verbliebene *nyócanī*-Milch. Als Ritualhandlung gehört der Strophe 46 sicherlich das Zusammengießen (*sám*) dieser beiden Milche zu. Da das Wort *samrā́jñī* an die Ādityas gemahnt,[1787] nehme ich an, dass beide Milche in das

1785 Siehe Wilson (1888: 231), Griffith (1892: 274), Hillebrandt (1913: 117), O'Flaherty (1981: 271), Söhnen (1991: 68), Jamison/Brereton (2014: 1525), vgl. Graßmann (1877: 484).

1786 Übers.: „die Vorstellung vom Ehemann als Sohn seiner Frau und – folglich – auch von der Frau als seiner Mutter“.

1787 Das Wort *samrā́jñī* wird im Ṛgveda nicht noch einmal verwandt, mehrfach aber findet sich das entsprechende Maskulinum *samrā́j*. Mit letzterem werden typischerweise Varuṇa, Mitra und Varuṇa oder die Ādityas insgesamt charakterisiert (siehe RV 1.136.1, 2.41.6, 5.68.2, 8.29.9).

mit Wasser gefüllte Gefäß (*kóśa*) gegossen werden, bei dem die Aśvins meiner Interpretation zufolge zu Beginn von Sūryās Selbstwahl ihren Eid geschworen haben und in das sie die damals noch sterbliche Soma-Pflanze hineingelegt haben (Str. 7–9). Diese Soma-Pflanze wurde im Ritual unsterblich gemacht und wird nun in Form der mit dem Soma-Saft vermischten Milche zurück in das Wassergefäß gegeben. Als Āditya-gleiche Herrscherinnen – der Soma-Saft, der zur *anudéyī*-Milch hinzugegeben wurde (*pāda* 33c), dürfte für die Stärke der Ādityas sorgen[1788] – sollen die beiden Milche offenbar den von den Ādityas überwachten Eid durchsetzen, d. h. dafür sorgen, dass auch diejenigen dem Eid entsprechend handeln, die von diesem nicht oder nicht persönlich profitieren. Konkret soll sicherlich die *anudéyī*-Milch die Eltern der Braut fernhalten, die den Eid missachtend Anspruch auf die Nachkommenschaft erheben und/oder die Gattin gegen den Gatten aufwiegeln könnten. Und die *nyócanī*-Milch soll dafür sorgen, dass die Geschwister des Gatten ihren Pflichten nachkommen. Die kleinste Schwester soll der Gattin wahrscheinlich eine Freundin sein, ein jüngerer Bruder soll an die Stelle des Gatten treten, falls dieser (vor der Zeugung eines Nachkommen) verstirbt.

In der indologischen Literatur wird die Strophe 46 dagegen invariabel direkt auf die Gattin bezogen und zusammen mit den Strophen 42–47 als Segenswunsch gedeutet.[1789] Frühe Indologen leiten aus dieser Strophe einen Beleg ab für „das erhöhte Ansehn, in welchem die Hausfrau stand“ (Haas 1862: 276). Besonders ausführlich äußert sich Zimmer:

> [N]icht nur über Gesinde und Sklaven hatte sie [*scil.* die Ehefrau] Macht,[1790] sondern gleich dem Hausherrn waren ihr untergeben die alten Schwiegerältern und die unvermählt im Hause noch weilenden Brüder und Schwestern des Mannes (Zimmer 1879: 318).

Sprockhoff (1979: 379 f.) zweifelt – nach Ergebnis meiner Analyse zu Recht – an dieser Interpretation. Gleichfalls fragt Menski (1984: 269): „But can we expect a newly married wife, whatever her age, to take over the ‘sovereignty’ of the joint household?“ Den Begriff *samrā́jñī* bezieht Menski jedoch – wie auch alle anderen IndologInnen, die sich mit dem Sūryāsūkta beschäftigen (siehe oben) – direkt auf

1788 Siehe *pāda* 2a des Sūryāsūkta (*sómenādityā́ balínaḥ*).

1789 Zu den entsprechenden Literaturverweisen siehe Strophe 42 des Sūryāsūkta. In den englischsprachigen Übersetzungen der Strophe 46 wird der Bezug auf die Ehefrau durch Ergänzung des Possessivpronomens explizit gemacht, siehe Wilson (1888: 231), Griffith (1892: 274), O’Flaherty (1981: 271), Menski (1984: 264), Jamison/Brereton (2014: 1525).

1790 In dieser „Macht“ sieht Zimmer (1879: 320) „Pflichten, aber auch […] Rechte“ der jungen Ehefrau.

die Ehefrau. Nach seiner Ansicht kommuniziert *samrā́jñī* „the unity of the joint household“ und impliziert, dass „[t]he bride should become a fully functional member as soon as possible“ (ebd. 269 f.).

***Pādas* 46ab: Ansprüche der Eltern der Hausherrin**

Mit den *pādas* 46ab des Sūryāsūkta wird ein weibliches Subjekt – von den Hausherren – aufgefordert, „Gesamtherrscherin“ (*samrā́jñī*) über den Schwiegervater (*śváśura*) bzw. die Schwiegermutter (*śvaśrú*) zu werden. Ich komme zu dem Schluss, dass diese Worte sich an die *anudéyī*-Milch richten. Diese soll als Repräsentantin der Ādityas verhindern, dass Sūryās Vater den Eid missachtend jetzt oder später doch noch Anspruch auf die von Sūryā geborenen Nachkommen erhebt, bzw. dass Sūryās Mutter den Eid missachtend sich jetzt oder später doch noch missbilligend über den jungen Hausherrn äußert und ihre Tochter so gegen ihn aufwiegelt.

Das Lied RV 10.28 verwendet das Wort *śváśura* in einem vergleichbaren Kontext.

> RV 10.28.1:
> *víśvo hi̯y anyó arír ājagā́ma*
> *mámed áha śváśuro nā́ jagāma* |
> *jakṣī́yād dhānā́ utá sómam papī́yāt*
> *su̯vàśitaḥ púnar ástaṃ jagāyāt* ||
>
> Wahrlich jeder andere Sippenherr ist gekommen,
> nur mein Schwiegervater ist nicht gekommen.
> Er hätte geröstete Getreidekörner essen und Soma trinken können
> [und] gut gespeist wieder heimgehen können (A. KP.).

Dieses Lied handelt meines Erachtens davon, dass sich ein junger Hausherr um die Wirksamkeit seines Eides sorgt.[1791] Seine Sorge scheint sich in der Abwesenheit seines Schwiegervaters zu begründen. Ich nehme an, dass letzterer nach Entsendung des Brautzuges in seiner Heimat verblieben und deshalb bei der Besiegelung des Eides im Haus des jungen Hausherrn nicht anwesend ist. Der junge Mann wünscht sich aber – zur Absicherung seines Eides – die Anwesenheit seines Schwiegervaters. Er meint, dass sein Schwiegervater die Getreidekörner hätte essen und den Soma-Saft hätte trinken sollen. Es dürfte dabei um die hochzeitlichen Opfersubstanzen gehen. Meiner Interpretation zufolge hat Sūryā zur Beendigung der Patrilinie ihres Vaters Fleisch bzw. ersatzweise Getreidekörner

1791 Siehe meine Ausführungen zum *pāda* 33d des Sūryāsūkta, wo ich obige Strophe auch bereits als Vergleichstextstelle bespreche.

sowie später die mit Soma vermischte *anudéyī*-Milch ins Feuer geopfert.[1792] Das Feuer repräsentiert dabei zunächst den Brautgeber, da es in dessen Haus gegründet wurde.[1793] Auf diese Herkunft des Feuers dürfte der Sprecher obiger Strophe sich beziehen. Offenbar hätte die Speisung des Brautgebers mit den Opfersubstanzen dem Ziel des Opfers noch größeren Nachdruck verliehen.

Das Lied RV 10.34 verwendet das Wort *śvaśrū́* in vergleichbarem Kontext.

> RV 10.34.3:
> *dvéṣṭi śvaśrū́r ápa jāyā́ ruṇaddhi*
> *ná nāthitó vindate marḍitā́ram* |
> *áśvasyeva járato vásn̥yasya*
> *nā́hā́ṃ vindāmi kitavásya bhógam* ||
>
> Es hasst [mich] die Schwiegermutter, die gebärfähige Frau stößt [mich] fort.
> Der Zuflucht Suchende findet keinen Gnädigen.
> [Es wird gesagt:] „Wie an einem gealterten, verkäuflichen Pferd
> finde ich keinen Nutzen an dem Spieler“ (A. KP.).

Dieses Lied handelt von einem unglücklichen Würfelspieler,[1794] dessen Spiel ihn vorerst den ehrenvollen Hausstand kostet.[1795] Zunächst beschreibt der Spieler, dass er „die ihm [per Selbstwahl] angetraute, gebärfähige Frau“ (*ánuvratām … jāyā́m*), d. h. die (schwangere) Frau, die ihn zu ihrem Gatten erwählt hat, um des Würfels willen von sich gestoßen hat (ebd. 2).[1796] Ich denke, dass damit gemeint ist, dass der Spieler seinen ehelichen Pflichten nicht nachkommt, weil er sich nicht von der Sabhā[1797] zu lösen vermag.[1798] Dieses Verbleiben in der Sabhā oder das zeitweise Zurückkehren in die Sabhā dürfte der Grund dafür sein, warum der Spieler, wie er mit der oben zitierten Strophe lamentiert, von

1792 Zu diesen Opfern siehe Str. 33–36 bzw. 44 des Sūryāsūkta.
1793 Siehe *pāda* 8d des Sūryāsūkta.
1794 Siehe Geldner (1951,3: 183), Jamison/Brereton (2014: 1429 f.).
1795 Das Lied kommt zu einem glücklichen Ende, indem Savitṛ – als der prototypische Brautgeber – den Spieler zur Räson ruft (ebd. 13).
1796 Zum Unterschied zwischen *jāyā́* „gebärfähige Frau“ und *patnī́* „(Haus-)Herrin“ siehe Strophe 38/39 des Sūryāsūkta. Geldner (1951,3: 184) und Jamison/Brereton (2014: 1430) übersetzen *ánuvratām … jāyā́m* dagegen mit „treue Ehefrau“ bzw. „avowed wife“.
1797 Zur (gemeinsamen) Initiationszeit in der Sabhā siehe meine Ausführungen zum *pāda* 40a des Sūryāsūkta.
1798 Geldner (1951,3: 183) schließt von dem *pāda* 2d auf eine weniger grundlegende Situation: „Er [*scil.* der Spieler] stößt die Frau von sich, wenn sie ihn vom Spiel fernhalten will“.

seiner Schwiegermutter, d. h. der Mutter der Selbstwählerin, gehasst wird. Das mütterliche Urteil scheint dazu zu führen, dass auch die Selbstwählerin ihn von sich stößt, d. h. wohl den ehelichen Verkehr nun von sich aus verweigert.[1799] Das Besprengen unter anderem der Brautmutter mit dem Gemisch aus Soma, Milch und Wasser, von dem die Strophe 46 des Sūryāsūkta handelt, soll offenbar unterbinden, dass diese Frau nach Abschluss der Hochzeit eben solche Einflussnahme ausübt.

In der indologischen Literatur wird dagegen invariabel angenommen, dass sich die *pādas* 46ab des Sūryāsūkta direkt an die junge Ehefrau richten, und nahezu invariabel, dass mit dem Schwiegervater und der Schwiegermutter die Eltern des Ehegatten gemeint sind.[1800] Nur Elizarenkova/Syrkin (1965: 177) sind der Ansicht, dass während der Rezitation der Strophe 46 „отец или старший брат невесты совершает жертвоприношение у нее над головой".[1801] Es handelt sich dabei um die Lehrmeinung des Śāṅkhāyana-Gṛhyasūtra (1.13.1).[1802] Die frühen Indologen entnehmen den *pādas* 46ab, dass die junge Ehefrau eine Machtposition im Haushalt innehatte.[1803] Menski nimmt dagegen an, dass es vielmehr um die Verpflichtung der jungen Ehefrau gehe, ihre Schwiegereltern zu pflegen, wenn diese sich nicht mehr um sich selbst kümmern können. Dass im alten Indien eine solche Verpflichtung bestand, kann Sprockhoff (1979) mit seinen Ausführungen zu den „Alten in alten Indien" unwahrscheinlich machen.

***Pādas* 46cd: Pflichten der Geschwister des Hausherrn**

Mit den *pādas* 46cd des Sūryāsūkta wird ein weibliches Subjekt – von den Hausherren – aufgefordert, „Gesamtherrscherin" (*samrā́jñī*) über die Schwester des Gatten (*nánāndṛ*) bzw. den Bruder des Gatten (*devṛ́*) zu werden. Wahrscheinlich richten sich diese Worte anders als die Worte der vorhergehenden *pādas* an die *nyócanī*-Milch. Ich komme zu dem Schluss, dass sie in der Rolle der Ādityas darüber wachen soll, dass die betroffenen Personen sich entsprechend des hochzeitlichen Eides verhalten. Während dieser Eid die Eltern der Braut dazu zwingen soll, sich von ihrer Tochter fernzuhalten, betraut er die Geschwister des Gatten mit Pflichten. Bei der Schwester des Gatten (*nánāndṛ*) dürfte es sich um

1799 Geldner (1951,3: 183) entnimmt dem *pāda* 3a eine andere Situation: „Wenn er von der zur Mutter geflüchteten Frau Geld haben will".

1800 Dies explizieren Zimmer (1879: 318, 320), Wilson (1888: 231), Griffith (1892: 274), O'Flaherty (1981: 271), Menski (1984: 264; 1991: 57).

1801 Übers.: „[…] der Vater oder ältere Bruder der Braut ein Opfer über ihrem Kopf darbringt".

1802 Auf diese Textstelle weist – ohne weitere Erklärung – bereits Geldner (1951,3: 273) hin.

1803 Zu den Literaturverweisen siehe oben.

die kleinste Schwester handeln.[1804] Dieses Mädchen wird noch einige Jahre im elterlichen Haus bleiben, bevor sie selbst verheiratet wird. Offenbar soll sie der jungen Hausherrin eine Freundin am neuen Wohnort sein. In diesem Sinn kann sie der jungen Frau den Kontakt zur Mutter ersetzen. Ich nehme an, dass die jüngeren Brüder des Gatten (*devṛ́*) durch den hochzeitlichen Eid zur Leviratsehe verpflichtet werden. Sollte der Hausherr frühzeitig versterben, muss einer seiner Brüder die Rolle des Gatten übernehmen.

Das Lied RV 10.108 verwendet das mit *nánāndṛ* teilsynonyme Wort *svásṛ* in vergleichbarem Kontext.

> RV 10.108.9:
> *evā́ ca tvā́m sarama ājagántha*
> *prábādhitā sáhasā daívyena |*
> *svásāraṃ tvā kṛṇavai mā́ púnar gā*
> *ápa te gávāṃ subhage bhajāma ||*
>
> Da du, Saramā, nun einmal gekommen bist,
> durch göttliche Gewalt genötigt,
> so will ich dich zur Schwester machen. Geh nicht zurück;
> wir wollen dir, o Holde, von den Kühen welche abgeben
> (Geldner 1951,3: 330).

Dieses Lied handelt vom Vala-Mythos, konkret von Indras Ersiegung der von den Paṇis im Vala-Felsen eingeschlossenen Kühe.[1805] Das Lied ist als Wechselrede zwischen der Hündin Saramā, die als Indras Botin agiert, und den Paṇis konzipiert. Saramā kommt zu den Paṇis und teilt diesen mit, dass Indra die Kühe erlangen will, die die Paṇis in ihrem Besitz haben. Nachdem die Paṇis sich offen feindlich gezeigt haben, droht Saramā ihnen damit, dass die durch den – als Eidopfer dargebrachten – Soma geschärften Ṛṣis die Paṇis aufsuchen werden (ebd. 8). Diese Drohung veranlasst die Paṇis zu dem mit obiger Strophe formulierten Angebot, Saramā einige Kühe zu geben und sie zur Schwester zu machen. Damit kann eine ähnliche Beziehung gemeint sein wie die Beziehung zwischen *nánāndṛ* und *pátnī* im Sūryāsūkta.

Das an die Aśvins gerichtete Lied RV 10.40 verwendet das mit *devṛ́* synonyme Wort *devára* in vergleichbarem Kontext.

---

1804 Das – im Ṛgveda nicht noch einmal belegte – Wort *nánāndṛ* „[b]eruht wohl auf einer Lall- oder Koseform des Typus *nanā́-*“ (EWA s. v.) und ist mit dem Suffix **°ter-* gebildet (dazu zuletzt Pinault 2017: 87).

1805 Siehe *pāda* 13b des Sūryāsūkta, wo RV 10.108.5 besprochen wird.

RV 10.40.2:
*kúha svid doṣā́ kúha vástor aśvínā*
*kúhābhipitváṃ karataḥ kúhoṣatuḥ* |
*kó vāṃ śayutrā́ vidháveva deváram*
*máryaṃ ná yóṣā kṛṇute sadhástha ā́* ||

Wo sind denn die Aśvin am Abend, wo des Morgens,
wo halten sie Einkehr, wo haben sie übernachtet?
Wer nimmt euch zu sich ins Bett wie die Witwe den Schwager,
(wer bringt euch) zur Stelle wie die Maid den Jüngling?
(Geldner 1951,3: 193).

Ich denke, dass dieses Lied von einer schwangeren Frau handelt, die die Aśvins um Hilfe bittet, weil der Mann, von dem sie schwanger ist, verstorben ist.[1806] Sie muss nun einen Mann finden, der sie dennoch ehelicht. In diesem Kontext führt sie die Leviratsehe – so verstehe ich die Strophe – als Argument für ihr Anliegen an.[1807]

In der indologischen Literatur wird wie für die vorhergehende Zeile invariabel angenommen, dass sich die *pādas* 46cd des Sūryāsūkta an die junge Ehefrau richten. Entsprechend ergänzen mehrere IndologInnen das Possessivpronomen zu *nánāndṛ* und *devṛ́*.[1808] Zimmer (1879: 318) erklärt, dass es um „die unvermählt im Hause noch weilenden Brüder und Schwestern des Mannes“ geht. Er ist jedoch der Ansicht, dass diese Personen der jungen Ehefrau „untergeben waren“. Andere Indologen zweifeln diese Interpretation an.[1809]

1806 Siehe meine Ausführungen zu den *pādas* 16ab des Sūryāsūkta, wo ich die vierte Strophe obigen Liedes als Vergleichstextstelle bespreche.

1807 Bereits Geldner (1951,3: 193) verweist auf die Leviratsehe. Emeneau/van Nooten (1991: 483 f.) – die die Strophe 46 des Sūryāsūkta aus ihrer Analyse ausklammern, denn sie sei „too all-inclusive to be of any use to us“ – analysieren diese Strophe ausführlich: „Among its several well-structured sexual patterns, India has had and has one which makes it necessary or desirable that a (young) widow should take as sexual partner […] her dead husband's brother. This, we suggest, was already the custom underlying the phraseology in *RV* 10.40.2. In modern North India in many caste communities it is specifically a younger brother of the dead husband that is involved […]. Moreover, a 'jesting relationship' has been identified in some communities between a young wife and her brother-in-law (younger in modern times)“. Oberlies (2012: 292) übernimmt diese Interpretation für den Ṛgveda.

1808 Siehe Weber (1862: 193), Zimmer (1879: 320), Wilson (1888: 231), Griffith (1892: 274), O'Flaherty (1981: 271), Menski (1984: 264), Jamison/Brereton (2014: 1525).

1809 Siehe Sprockhoff (1979: 379), Menski (1984: 271).

### Strophe 47: Ausgießen des Wassers

*sám añjantu víśve devā́ḥ*
*sám ā́po hṛ́dayāni nau* |
*sám mātaríśvā sáṃ dhātā́*
*sám u déṣṭrī dadhātu nau* || 47 ||

Zusammensalben sollen alle zum Himmel gehörigen [Götter],
zusammen die Wasser die Herzen für uns beide.
Zusammen [soll] Mātariśvan, zusammen Dhātṛ
und zusammen soll Deṣṭrī setzen uns beide (A. KP.).

Ich komme zu dem Analyseergebnis, dass die Strophe 47 als gemeinsame Rede des jungen Hausherrn und seines Hausfeuers konzipiert ist. An erster Stelle bitten die beiden die Götter um Zusammensalben; damit dürfte die von den Hausherren geleistete Darbringung des aus Klärbutter bestehenden Nachopfers gemeint sein. An zweiter Stelle bitten Hausherr und Hausfeuer die Wasser um Zusammensalben der Herzen, was textuell naheliegend darauf zu beziehen ist, dass die Brustgegenden der in den Eid involvierten, in der vorhergehenden Strophe genannten Personen mit dem Schwurwasser besprengt werden sollen. Auf diese Weise wird das Wasser ‚vernichtet' und damit der Eid unwiderrufbar gemacht. An dritter Stelle bitten Hausherr und Hausfeuer Mātariśvan, Dhātṛ und Deṣṭṛī darum, sie zusammenzusetzen. Ich denke, dass es dabei um die unverbrüchliche Verbindung des Hausherrn mit seinem Hausfeuer geht.

Auch in der indologischen Literatur wird bezüglich der Strophe 47 die Idee der Einheit fokussiert.[1810] Allerdings wird invariabel angenommen, dass es um die Einheit von Ehemann und Ehefrau geht. Haas (1862: 275) gerät bezüglich dieser Einheit geradewegs ins Schwärmen und schreibt von der „ungezwungene[n] Freude am Familienstillleben" und vom Wunsch nach einer festen und lebenslangen Verbindung der Eheleute. Menski (1984: 271) sieht in der Strophe 47 „a final benediction uttered by the young husband who invokes all gods for support and, characteristically, also for unity". Im Weiteren konzeptualisiert Menski das Ritual jedoch als gleichsam ergebnisoffen:

> The husband here concludes with the expectation that the marriage may develop in the right way. It is an open ending, so to say. Although certain rituals have been performed, insecurity with regard to the future may not have been dispelled without residue […] (Menski 1984: 272).

1810 Menski (1984: 271) weist darauf hin, dass *sám* in der Strophe 47 fünfmal gebraucht wird.

Dagegen entnimmt Oberlies (2012: 292) der Strophe 47, dass „[d]urch Besprengung mit Wasser […] dann ‚die Herzen der Eheleute' endgültig ‚zusammengesalbt' [wurden]". Bezüglich der Idee der Endgültigkeit kann ich mit der vorliegenden Arbeit an diese Interpretation anschließen.

### *Pāda* 47a: Darbringung von Klärbutter als Nachopfer

Mit dem *pāda* 47a des Sūryāsūkta werden alle zum Himmel gehörigen Götter (*víśve devā́ḥ*) – vom Hausherrn und seinem Hausfeuer – zum Zusammensalben (*sám √añj*) aufgefordert. Die *víśve devā́ḥ* dürften auf der Ebene des Rituals den (zehn) Hausherrn entsprechen, die meiner Interpretation zufolge zusammen mit dem jüngsten Hausherrn von der *nyócanī*-Milch getrunken haben (Str. 45). Das Zusammensalben erfolgt wahrscheinlich durch Darbringung von Klärbutter ins Feuer.[1811] Konkret dürfte es um die Darbringung des Nachopfers gehen. Das Voropfer wurde – so meine Deutung des *pāda* 43b – ebenfalls unter Verwendung des Verbs *sám √añj* angewiesen. Es ergibt sich dann, dass das Feuer bzw. die als Hauptopfer ins Feuer gegebene *anudéyī*-Milch (Str. 44) durch die Darbringung des Vor- und Nachopfers „rundum gesalbt wird".

Das Lied RV 1.188 verwendet das Verb *sám √añj* in vergleichbarem Kontext.

> RV 1.188.11:
> *purogā́ agnír devā́nāṃ*
> *gāyatréṇa sám ajyate* |
> *svā́hākṛtīṣu rocate* ||
>
> Agni, der Voranschreiter der Götter,
> wird mit einem Gesang gänzlich gesalbt.
> Er strahlt unter *Svāhā-Rufen* (Witzel/Gotō 2007: 342).

Es handelt sich bei diesem Lied um eines der Āprī-Lieder, bei der zitierten Strophe um die Abschlussstrophe des Liedes. Das Stichwort der letzten Strophe der Āprī-Lieder ist der Opferruf *svā́hā*.[1812] Obige Strophe verwendet – wie auch manche andere Āprī-Lieder in ihrer letzten oder vorletzten Strophe[1813] – das Verb *sám*

1811 Das Verb *sám √añj* wird im Ṛgveda vor allem im Zusammenhang mit Agni gebraucht. An manchen Textstellen ist die Rede davon, dass das Feuer zusammengesalbt wird (siehe RV 1.188.11, 3.17.1, 5.3.2, 10.52.3, 10.88.4, 10.118.4), andere nennen das Feuer dagegen als Akteur des Zusammensalbens (RV 2.3.2/7/10, 10.45.4, 10.80.1, 10.110.2/10). Mehrere dieser Belegstellen – RV 1.188, 2.3, 10.110 – entstammen Āprī-Liedern.

1812 Siehe RV 1.13.12, 1.142.13, 1.188.11, 2.3.11, 2.4.11, 5.5.11, 7.2.11, 9.5.11, 10.70.11, 10.110.11.

1813 Siehe Fn. 1811.

√*añj*. Dies legt nahe, dass es konkret um die Darbringung des Nachopfers geht.[1814] Anderen Āprī-Liedern lässt sich entnehmen, dass dieses Nachopfer aus Klärbutter besteht und die *víśve devā́ḥ* involviert sind.[1815]

In der indologischen Literatur wird dem *pāda* 47a des Sūryāsūkta kaum gesonderte Aufmerksamkeit gewidmet. Er wird – von den späteren IndologInnen noch deutlicher als von den frühen Indologen – mit dem nachfolgenden *pāda* zusammengefasst. In Webers (1862: 193) Übersetzung, „Verbinden mög'n die Allgötter, die Gewässer die Herzen uns", ist die *pāda*-Grenze noch erkennbar.[1816] Dies gilt auch für Wilsons (1888: 231) Übersetzung, „May the universal gods unite both our hearts; may the waters unite them", wenngleich Wilson das Objekt *hṛ́dayāni* von *pāda* 47b in *pāda* 47a zieht.[1817] Geldner (1951,3: 273) und weitere Forschende formen aus den *pādas* 47a und 47b dann jedoch *einen* Satz mit zwei Subjekten: „Alle Götter und die Gewässer sollen unser beider Herzen verschmelzen."[1818] Aufgrund der Verschiebung von *hṛ́dayāni* bzw. aufgrund der syntaktischen Zusammenfassung der *pādas* 47a und 47b wird in der indologischen Literatur nicht in Betracht gezogen, dass die Allgötter etwas anderes als „die Herzen" zusammensalben könnten.

### *Pāda* 47b: Ausgießen des Wassers

Mit dem *pāda* 47b des Sūryāsūkta werden die Wasser (*áp*) – vom Hausherrn und seinem Hausfeuer – aufgefordert, die Herzen (*hṛ́daya*) rundum zu salben (*sám* [√*añj*][1819]). Dieses Zusammensalben soll wiederum „für uns beide" (*nau*)

---

1814 Vgl. van den Bosch (1985: 175), der bezüglich der elften Āprī-Strophen verzeichnet, dass „the main offering is performed and the sacrifice is concluded with the exclamation *svāhā*".

1815 Zur Klärbutter siehe RV 2.3.11ab: *ghṛ́tám mimikṣe ghṛ́tám asya yónir ghṛté śritó ghṛ́tám v asya dhā́ma* | „Ich habe die ausgelassene Butter gemischt, die ausgelassene Butter ist sein Mutterschoß, er stützt sich auf ausgelassene Butter, die ausgelassene Butter ist ein Wohnort" (Witzel/Gotō 2007: 357); in den Strophen 2, 7 und 10 dieses Liedes wird das Verb *sám* √*añj* gebraucht. Zu den Viśve Devāḥ siehe RV 9.5.11ab: *víśve devā́ḥ svā́hākṛtim pávamānasyā́ gata* | „Ihr Götter alle kommet zur Svāhāsegnung des sich Läuternden" (Geldner 1951,3: 14). Van den Bosch (1985: 175) weist bezüglich der Āprī-Abschlussstrophen darauf hin, dass die Götter in das Haus des Opferherrn eingeladen wurden, „but there is not the slightest unanimity among the poets with respect to these gods, so that they were apparently free in the choice of them".

1816 Gleiches gilt für Ludwig (1876: 537), Graßmann (1877: 484), Griffith (1892: 274), Winternitz (1892b: 90), Elizarenkova/Syrkin (1965: 188), Elizarenkova (1999: 224).

1817 Ebenso Menski (1984: 264).

1818 Gleiches gilt für Renou (1956: 90), O'Flaherty (1981: 271), Oberlies (2002: 78 Fn. 42) und Jamison/Brereton (2014: 1525); ähnliches bereits für Hillebrandt (1913: 117).

1819 Wahrscheinlich ist das Verb *añjantu* aus dem vorhergehenden *pāda* zu ergänzen. Zu bedenken ist allerdings, dass der Ṛgveda an keiner weiteren Textstelle vom Zusammensalben der Herzen spricht.

stattfinden, d. h. für den Hausherrn und sein Feuer. Mit den Wassern dürfte das Wasser gemeint sein, bei dem die Aśvins bei Sūryās Selbstwahl ihren Eid geschworen haben (*pāda* 8a). Meiner Interpretation der Strophe 46 zufolge wurden die Reste der *anudéyī-* und *nyócanī*-Milche zusammen in dieses Wasser hineingegossen. Mit den Herzen sind naheliegenderweise die Herzen der in Strophe 46 genannten Personen gemeint, also die Herzen des Vaters und der Mutter der Hausherrin und die Herzen der Schwester und der Brüder des Hausherrn. Außerdem dürften das gemeinsame Herz des Hausherrn und seines Hausfeuers sowie das Herz der Hausherrin gemeint sein.[1820] Wahrscheinlich wird der Brustraum dieser Personen mit dem Schwurwasser besprengt oder übergossen.[1821] Der Wesenskern dieser Handlung ist das Ausgießen dieses Wassers.[1822] Auf diese Weise wird es – wie dies für das Objekt, bei dem ein Eid geleistet wurde, üblich ist[1823] – vernichtet, was dem Eid seine Unwiderrufbarkeit verleiht. Bei Sūryās Hochzeit wird das Ausgießen des Schwurwassers darüber hinaus – so meine Deutung – dazu genutzt, weitere Personen in den Eid einzuschließen. Dies sind die Personen, die von der Eheschließung nicht oder nicht persönlich profitieren: Die Schwiegereltern verlieren ihre Tochter und die Geschwister des Gatten werden ohne unmittelbare Gegenleistung zu Leistungen verpflichtet. Die ins Eidwasser gemischten Milche sollen jeweils als „umfassende Herrscherin“ dafür sorgen, dass die Eltern der Gattin und die Geschwister des Gatten sich an die Vereinbarung halten.

Das Lied RV 1.122 verwendet die Worte *áp* und *hṛdayá* in vergleichbarem Kontext.[1824]

RV 1.122.9:
*jáno yó mitrāvaruṇāv abhidhrúg*
*apó ná vāṃ sunót$_{i}$y akṣṇayādhrúk* |
*svayáṃ sá yákṣmaṃ hṛ́daye ní dhatta*
*ắpa yád īṃ hót$_{a}$rābhir ṛtắvā* ||

1820 Hausherr und Hausfeuer sind eines Sinnes (siehe *pāda* 43b des Sūryāsūkta); RV 10.91.13 spricht vom Herzen (*hṛ́d*) des Feuers. Die Hausherrin dürfte – mindestens von der Idee her – bereits jetzt schon das Herz des noch ungeborenen, per Eidopfer wiederum mit dem Vater identischen Kindes tragen.

1821 Die Eltern der Hausherrin sind wahrscheinlich nicht anwesend. Das Salben ihrer Herzen könnte im Ritual aber z. B. dadurch realisiert werden, dass man das Wasser in Richtung ihres Wohnortes versprengt.

1822 Von solchem Ausgießen dürfte auch RV 5.85.3 handeln, wo es von Varuṇa heißt, „er habe den [Wasser-]Schlauch mit der Öffnung nach unten in beide Welten und den Luftraum ausgegossen“.

1823 Oberlies (2012: 141) verzeichnet, dass die Vernichtung solcher Gegenstände „der Unwiderruflichkeit des Schwurwortes höchsten Ausdruck [verleiht]“.

1824 Zu *hṛdayá* im Kontext des Eides siehe auch RV 10.87.4/13.

> Ein Mensch, der, [o] Mitra und Varuṇa, als Betrüger
> wie Wasser euch [den Soma] presst, sehenden Auges betrügend (?),[1825]
> der selbst platziert die Merkmalserscheinung[1826] ins Herz,
> wenn der wahrhaftige [Dichter/Agni] dieses [Herz] mit Opferspenden
> erreicht hat (A. KP.).

Ich denke, dass es in diesem Lied um ein hochzeitliches Eidopfer geht.[1827] Mit der zitierten Strophe wird der Bräutigam offenbar davor gewarnt, den Eid, den er – so nehme ich an – bei der Selbstwahl unter Berührung von Wasser geschworen hat, nun durch ein Soma-Opfer zu bekräftigten,[1828] falls er wissen sollte, dass er nicht der wahre Gatte der betreffenden Selbstwählerin – d. h. nicht der wahre Erzeuger der Nachkommenschaft der Selbstwählerin – ist. Der Sprecher des Liedes ermahnt den jungen Mann, dass er dann selbst das gefürchtete Erscheinen der erblichen Merkmale des Brautgebers ins Herz legen wird. Ich nehme an, dass es dabei um das Herz des ersten Nachkommen der Selbstwählerin geht. Wenn der Bräutigam unredlich schwört, wird dieser Nachkomme mit Sicherheit dem Brautgeber gleichen.

In der indologischen Literatur wird nahezu invariabel angenommen, dass es im *pāda* 47b des Sūryāsūkta um die Herzen der Eheleute geht. Die im Text gegebene Kombination des Plural *hṛ́dayāni* und des nachfolgenden Dual *nau* fügt sich jedoch nicht gut zu dieser Interpretation. Nur wenige Forschende fassen *nau* als Dativ auf und geben damit zumindest streng genommen die Möglichkeit, dass es um andere als allein die Herzen der Brautleute geht.[1829] Die meisten IndologInnen fassen *nau* als Genitiv auf und übersetzen *hṛ́dayāni nau* dann mit „unser beider Herzen“ bzw. im Fließtext auf den Dual *nau* verweisend mit „unsere

1825 Das erste Glied des Kompositums *akṣṇayādhrúh* leitet sich wahrscheinlich letztlich von *akṣán*, „Auge“, ab. Dagegen wird das Wort in der indologischen Literatur mit „kreuz und quer betrügend“ (Witzel/Gotō 2007: 223) oder „a crooked liar“ (Jamison/Brereton 2014: 285) übersetzt.

1826 Zur Bedeutung von *yákṣma* siehe *pāda* 31b des Sūryāsūkta.

1827 Die erste Strophe dieses Liedes verlangt, Rudra den „Trank“ (*pā́nta*) als Opfer darzubringen. Damit dürfte das Abtrinken des giftigen, ersten Teils des Eid-Soma gemeint sein, das Rudra leisten soll. Jamison/Brereton (2014: 283) nehmen – im Prinzip anschlussfähig – einen „early morning sacrifice“ an (vgl. „dawn sacrifice“ [ebd. 1473–1475]), in dem sie allerdings keinen Platz für die Erwähnung von Rudra, den Maruts, Pūṣan und Mitra-Varuṇa sehen.

1828 Dagegen merkt Geldner (1951,1: 169) an, dass Soma „[s]o dünn wie Wasser“ genannt werde, „weil er [*scil.* der unredliche Mann] zu sparsam ist“ (ähnlich Witzel/Gotō 2007: 225, 678 und offenbar auch Jamison/Brereton 2014: 285).

1829 Siehe Weber (1862: 193) „Verbinden mög'n […] die Gewässer die Herzen uns“, vgl. Elizarenkova (1999: 224) „сердца у нас двоих“ (Übers.: „die Herzen von uns beiden“).

Herzen“.[1830] Diese Übersetzung impliziert, dass die beiden Eheleute mehr als zwei Herzen haben. Um diese Schwierigkeit – gegen den Text – zu lösen, geben andere WissenschaftlerInnen den Plural *hṛ́dayāni* als Dual wieder.[1831] Bereits Ludwig (1883: 400) bemängelt, dass Sāyaṇa *hṛ́dayāni* „ohne rücksicht auf den erwarteten dual“ mit *mānasāni* glossiert. Als zugehörige Ritualhandlung nennen mehrere Forschende das Salben der Augen oder Herzen der Eheleute.[1832] „[T]he ointment“, so O’Flaherty (1981: 274 Fn. 40), „is placed over their two hearts to make them soften and fuse“. Oberlies (2002: 78 Fn. 42) fokussiert dagegen – im Kontext „des Wassergusses zur Bekräftigung eines gegebenen Wortes“ – die Nennung des Wassers. Als zugehörige Handlung nimmt er (2012: 292) die „Besprengung mit Wasser“ an. An diese Interpretation kann ich mit der vorliegenden Arbeit anschließen.

### *Pādas* 47cd: Legitimität des Feuerbesitzes

Mit den *pādas* 47cd des Sūryāsūkta werden zuerst Mātariśvan und Dhātṛ und dann Deṣṭrī – vom Hausherrn und seinem Hausfeuer – aufgefordert, „uns beide“ (*nau*) zusammen zu platzieren (*sám √dhā*).[1833] Ich komme zu dem Analyseergebnis, dass es um die umfassende Verbindung des Hausherrn und des Hausfeuers geht. Diese umfassende Verbindung lässt sich als vollständiger Abschluss des Hochzeitsrituals verstehen. Ich denke, dass den genannten drei Gestalten in diesem Abschluss konkrete Aufgaben zukommen. Mātariśvan, Dhātṛ und Deṣṭrī sollen nun, da der junge Mann seinen hochzeitlichen Eid durch Ausgießen des Schwurwassers unwiderruflich gemacht hat (*pādas* 47ab), das Feuer wirklich vom Himmel herabholen, es wirklich im Haus des jungen Hausherrn platzieren und es diesem Mann wirklich zuweisen. In einem anderen Lied werden diese drei Handlungen als Agnis drei Geburten konzeptualisiert: Zuerst wird Agni – von Mātariśvan – aus dem Himmel geboren, an zweiter Stelle als Jātavedas von den Menschen und an dritter Stelle in den Wassern.[1834] Die erste Geburt dürfte auf die Gründung des Hochzeitsfeuers im Haus des Brautgebers verweisen (siehe *pāda* 8d), die zweite Geburt auf die Wiederentzündung des Hochzeitsfeuers als Hausfeuer im Haus des Brautnehmers (siehe Str. 38 f.) und die dritte Geburt auf das Besprengen des Feuers mit dem Schwurwasser (*pāda* 47b).

---

1830 Siehe Ludwig (1876: 537), Graßmann (1877: 484), Griffith (1892: 274), Winternitz (1892b: 90), Hillebrandt (1913: 117), Geldner (1951,3: 273), Menski (1984: 264), Oberlies (2002: 78 Fn. 42), vgl. Oberlies (2012: 292) „die Herzen der Eheleute“.

1831 Siehe Wilson (1888: 231), Renou (1956: 90), Elizarenkova/Syrkin (1965: 188), O’Flaherty (1981: 271), Jamison/Brereton (2014: 1525).

1832 Siehe Renou (1956: 245 Fn. 48), O’Flaherty (1981: 274 Fn. 40), Menski (1984: 264). Oberlies (2002: 78 Fn. 42; 2012: 292).

1833 Ich nehme also an, dass in *pāda* 47c Verb und Objekt aus *pāda* 47d zu ergänzen sind.

1834 Siehe RV 10.45.1abc: *divás pári prathamáṃ jajñe agnír asmád dvitī́yam pári jātávedāḥ | tṛtī́yam apsú nṛmáṇā ájasram … ||*

Das Lied RV 3.2 verwendet den Namen *mātaríśvan* und das Verb √*dhā* in vergleichbarem Kontext.[1835]

> RV 3.2.13:
> *ṛtávānaṃ yajñíyaṃ vípram ukthyam*
> *á yáṃ dadhé mātaríśvā divíkṣáyam |*
> *táṃ citráyāmaṃ hárikeśam īmahe*
> *sudītím agníṃ suvitáya návyase ||*
>
> Den wahrhaften [*ṛtávan*], opferwürdigen, erregten (Dichter), den preiswürdigen,
> den Mātariśvan verschafft hat, im Himmel seinen Wohnsitz (habend),
> ihn, dessen Zug prächtig ist, den Falbhaarigen, bitten wir,
> den schön leuchtenden Agni, um erneutes Wohlergehen (Witzel et al. 2013: 17).

Dieses Lied handelt von der Einsetzung des Feuers.[1836] Seine oben zitierte Strophe verkündet, dass Mātariśvan dieses Feuer angelegt hat (*á* √*dhā*). Mit diesem Anlegen dürfte der Feuerraub gemeint sein, der dem Ṛgveda zufolge eben von Mātariśvan geleistet wird.[1837] Mātariśvan bringt das Feuer aus dem Himmel oder aus der Ferne herbei[1838] und er bringt es von den Asuras zu den Devas,[1839] d. h. von den Brautgebern zu den Brautnehmern. Ich nehme an, dass mit dem Himmel auf der Ebene des Rituals das Haus des asurischen Brautgebers gemeint ist, wo das Hochzeitsfeuer meiner Interpretation zufolge durch Reibung entfacht wird.[1840] Vor diesem Hintergrund ist nachvollziehbar, warum es von Mātariśvan bisweilen heißt, er habe Agni aus dem Holz herausgerieben.[1841]

Das Lied RV 4.7 verwendet das Wort *dhātṛ́* und das Verb √*dhā* in vergleichbarem Kontext.

---

1835 Siehe auch RV 1.148.1.

1836 In der letzten Strophe des Liedes wird das Feuer als „von Manu platziert" (*mánurhita*) bezeichnet (RV 3.2.15). Siehe auch Jamison/Brereton (2014: 468), die ein Doppelthema bestimmen: „the establishment of the fire in the sacrifice and its connection with the words recited by the priests".

1837 Pinault (2011) konzeptualisiert Mātariśvan als vogelgleichen Feuerbringer. In der griechischen Tradition wird der Feuerraub von Prometheus geleistet. Zu Mātariśvan und Prometheus siehe Oberlies (2012: 123), vgl. Oldenberg (²1917: 121–123).

1838 Zum Himmel siehe RV 1.93.6, 1.143.2, zur Ferne RV 1.128.2, 3.9.5, 6.8.4.

1839 Vgl. Oberlies (2012: 123), der den Mātariśvan-Mythos als ‚Vermengung' des Mythos vom Feuerraub mit dem Mythos von der Göttersukzession konzeptualisiert.

1840 Zur Feuergründung siehe *pāda* 8d des Sūryāsūkta.

1841 Siehe RV 1.71.6, 1.141.3, 1.148.1, vgl. RV 3.5.10, 10.46.9.

RV 4.7.1:
*ayám ihá prathamó dhāyi dhātṛ́bhir*
*hótā yájiṣṭho adhvaréṣ$_u$v ī́ḍ$_i$yaḥ* |
*yám ápnavāno bhṛ́gavo virurucúr*
*váneṣu citráṃ vibh$_ú$vaṃ viśé-viśe* ||

Dieser wird hier als der erste von den Schaffenden geschaffen,
als der bestopfernde Hotar, der bei den Opfergängen zu Erbittende,
den der Apnavāna, die Bhṛgus weithin erleuchtet haben,
den in den Bäumen glänzenden, den in jeder Niederlassung sich
entfaltenden (Witzel et al. 2007: 129).

Dieses Lied handelt zentral von der primordialen Einsetzung des Feuers.[1842] Mit den als *dhātṛ́* bezeichneten Personen sind wahrscheinlich die in der zweiten Zeile obiger Strophe genannten Angehörigen des alten Priestergeschlechts der Bhṛgu gemeint.[1843] Von den Bhṛgus sagen mehrere Textstellen, dass sie das Feuer unter die Menschen platziert haben ([*á*] √*dhā*).[1844] Bisweilen wird dieser Mythos mit dem Mātariśvan-Mythos verbunden.[1845] So heißt es in einem anderen Lied – in Einklang mit dem Sūryāsūkta –, dass „Mātariśvan [Agni] als Gabe zum Bhṛgu brachte“ (RV 1.60.1d).

Das Lied RV 10.114 verwendet das Wort *deṣṭrá* in ähnlichem Kontext.

RV 10.114.2:
*tisró deṣṭrā́ya nírṛtīr úpāsate*
*dīrghaśrúto ví hí jānánti váhnayaḥ* |
*tā́sāṃ ní cikyuḥ kaváyo nidā́nam*
*páreṣu yā́ gúh$_i$yeṣu vratéṣu* ||

Drei Nirṛtis haben sich für das Zuweisen dazugesetzt,
denn sie kennen die weithin bekannten Fahrenden genau auseinander.
Der [Nirṛitis] Grundlage haben die Seher verstanden,
in den höchsten *vratás*, die verborgen sind (A. KP.).

1842 Siehe Jamison/Brereton (2014: 569).
1843 Vgl. Geldner (1951,1: 428), der in den als *dhātṛ́* bezeichneten Gestalten – Sāyaṇa folgend – Adhvaryu-Priester sieht.
1844 Siehe RV 1.58.6, 2.4.2, 6.15.2, vgl. RV 1.143.4.
1845 Siehe Oldenberg ([2]1917: 122 f.) und Oberlies (2012: 123).

Ich komme zu dem tentativen Schluss, dass dieses Lied von einem hochzeitlichen Eidopfer handelt.[1846] Die erste Strophe spricht von zwei benachbarten Gluten – dem Feuer des Brautgebers und dem Hochzeitsfeuer –,[1847] deren Gefallen Mātariśvan gefunden habe. „Sie (Pl.)“, so heißt es weiter, „waren tätig, die Milch des Himmels für sich zu platzieren wünschend“.[1848] Ich denke, dass damit gemeint ist, dass Brautnehmer und Brautgeber – sowie der Priester[1849] – Anspruch auf die *anudéyī*-Milch und damit Anspruch auf die Nachkommenschaft erheben.[1850] Die nächste, oben zitierte Strophe erklärt, dass die drei Nirṛtis[1851] dem Zuweisen beiwohnen, also überwachen, welcher Partei die Milch des Himmels zugewiesen wird. Die dritte Strophe erläutert das „Zuweisen“. Sie spricht von der *védi* als einer schön geschmückten jungen Frau, die sich in Gewebe (*vayúna*) kleidet. Diese Gewebe dürften die per Eidopfer abgesicherte Fortführung der Patrilinie verbildlichen.[1852]

In der indologischen Literatur werden die *pādas* 47cd des Sūryāsūkta anders interpretiert als in der vorliegenden Arbeit. Wie für die vorhergehende Zeile wird invariabel vorausgesetzt, dass *nau* auf das Ehepaar zu beziehen ist.[1853] Der Nennung von Mātariśvan, Dhātṛ und Deṣṭrī wird dabei vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Bezüglich Mātariśvan weisen manche Forschende auf dessen Verbindung zu Agni hin, ohne dabei eine konkrete Deutung für das Sūryāsūkta vorzunehmen.[1854] Menski (1984: 264 Fn. 6) äußert sich etwas ausführlicher; er meint – im Prinzip anschlussfähig –, dass „[i]n the present context it appears that Mātariśvan refers to a deity of the house-fire symbolising unity

1846 Siehe meine Ausführungen zum *pāda* 15d des Sūryāsūkta, wo ich die erste Zeile obiger Strophe als Vergleichstextstelle bespreche.

1847 Dagegen sieht Geldner (1951,3: 337) in diesen beiden Gluten „entweder Sonne und Feuer […]. Oder: *arká* und *sáman*“ (Hervorhebungen im Original).

1848 RV 10.114.1c: *divás páyo dídhiṣāṇā aveṣan.*

1849 Sāyaṇa zufolge handelt es sich bei Mātariśvan um Vāyu, was sich aber aus dem Ṛgveda heraus nicht bestätigen lässt. Zum Anspruch des Priesters siehe Strophe 21 f. des Sūryāsūkta.

1850 Geldner (1951,3: 337) zufolge sind „die Götter oder speziell die drei Genannten“ das Subjekt. Mit den drei Genannten sind Agni, Sonne und Vāyu gemeint.

1851 Nirṛti verstehe ich als deifizierte Meineidstrafe (siehe meine Ausführungen zu den *pādas* 2cd des Sūryāsūkta). Dagegen sieht Geldner (1951,3: 337) in den drei Nirṛtis „Sonnenuntergang, Verlöschen des Feuers, Aufhören des Windes“; Ludwig (1883: 303) verweist auf die Morgenröte, die „durch ihr regelmäsziges erscheinen den menschen altern macht und dem tode zufürt“.

1852 Zu dem die Patrilinie symbolisierenden Gewebe siehe Fn. 697.

1853 Zu den Literaturverweisen siehe oben.

1854 Siehe Renou (1956: 245 Fn. 49), Elizarenkova/Syrkin (1965: 188 Fn. 18), O'Flaherty (1981: 274). Auch Jamison (2024: *ad loc.*) weist auf Mātariśvāns Rolle als Feuerbringer bzw. seine Identifikation mit dem Feuer oder dem Wind hin, zeigt sich dann aber überzeugt: „None of these roles overlaps significantly with the wedding“.

of the couple and stressing the aspect of 'home'". Auch Dhātṛ wird von Menski (1984: 264 Fn. 6) mit „a variety of notions of successful conjugal life" in Verbindung gebracht. Ansonsten finden sich in der das Sūryāsūkta behandelnden Literatur keine gesonderten Anmerkungen zu Dhātṛ.[1855] Gleichfalls wird zu Deṣṭṛī nur wenig Konkretes verzeichnet. Mehrere IndologInnen merken an, dass es sich um eine weibliche Gottesgestalt handelt, die im Ṛgveda nicht noch einmal erwähnt wird und deren Funktion unklar ist.[1856] Manche folgen Sāyaṇa und vermuten in Deṣṭṛī die „Schicksalsgöttin" Sarasvatī.[1857] Vergleichbar zieht O'Flaherty (1981: 274) in Betracht, dass Deṣṭṛī „perhaps [is] responsible for showing the bride the way to her husband's home and heart". Und Menski meint:

> [W]e could well have a supernatural power here [*scil.* in Deṣṭṛī] that points the young couple 'into the right direction', viz. towards a successful conjugal life. This would be an appropriate ending of vs. 47 and of the marriage hymn (Menski 1984: 265 Fn. 6).

Menski betont, dass dieser Abschluss sozusagen als „open ending" zu verstehen ist (ebd. 272). Trotz Ausführung des Hochzeitsrituals bestehe „insecurity with regard to the future […] the present invocations of the minor deities, especially of Deṣṭṛī[,] seem to take care of that" (ebd.).

### 2.3.2 Zwischenfazit

Die oben vorgenommene, stellenhermeneutische Analyse des Sūryāsūkta macht wahrscheinlich, dass Strophe um Strophe und *pāda* um *pāda* dieses Textes Aussagen zu einem fortlaufenden, rituellen Handlungsablauf treffen. Ich belege mit dieser Analyse – soweit sich Interpretationen für den Ṛgveda belegen lassen – den in Kapitel 2.1.2 gegebenen, hypothetischen Ritualablauf. Darüber hinaus zeigt sich, dass das Sūryāsūkta in vielen Details deutlich in der kulturellen Vorstellungswelt des Ṛgveda zu verorten ist.

---

1855 Jamison (2024: *ad loc.*) erklärt lediglich den Namen dieser Gottesgestalt. Dhātṛ wird einer Gruppe von Gottesgestalten zugerechnet, deren Eigennamen Nomina agentis sind. „Diese benennen ihre Träger als Ausführende einer bestimmten für sie charakteristischen Tätigkeit, die punktuell in einen Prozeß eingreift" (Oberlies 2012: 165), siehe auch Oldenberg (²1917: 60 f.).

1856 Siehe Griffith (1892: 274), Renou (1956: 245 Fn. 50), Elizarenkova/Syrkin (1965: 188 Fn. 19), O'Flaherty (1981: 274 Fn. 45), Elizarenkova (1999: 485), Jamison (2024: *ad loc.*).

1857 Siehe Ludwig (1883: 400), Griffith (1892: 274).

## 2.4 Eine kontextualisierte Übersetzung des Sūryāsūkta

Das größte Hindernis eines Verstehens des Sūryāsūkta liegt meiner Analyse zufolge im Verlust seines Kontextes. In dieser Hinsicht gleicht das ṛgvedische Hochzeitslied den olympischen Oden des altgriechischen Dichters Pindar. Am Beispiel einer dieser Oden verdeutlicht Schlaffer (2004) eindrücklich die Okkasionalität dieser Dichtung. „Pindars Ode ist auf Ereignis, Tag und Lokalität abgestimmt" (ebd. 3). Im Rahmen der festlichen Aufführung bzw. unter Kenntnis des typischen Handlungsablaufs ist diese Dichtung unmittelbar verständlich. „Der Text deutet die Handlung, auf die sich der Vortrag bezieht und die sich während des Vortrags vollzieht, lediglich an oder spart sie ganz aus, da sie ja zu sehen ist" (ebd. 10). Später ging der Kontext jedoch verloren, was zum Verstehensverlust führte – und dann zu einer kreativen, dichterischen Rezeption.

> Pindars Gedichte waren im Laufe der Zeit so unverständlich geworden, daß man ihre Dunkelheit – Resultat des Kontextverlustes – für eine Absicht des Dichters hielt. Als Klopstock, Goethe und Hölderlin den pindarischen Stil nachzuahmen versuchten, schrieben sie daher ihre Hymnen in dunklen Versen, damit sie den zeitgenössischen Lesern ebenso rätselhaft erschienen wie das archaische Vorbild (Schlaffer 2004: 4 Fn. 5).

Demgegenüber zielt die wissenschaftliche Rezeption der pindarischen Oden darauf, den Kontext „durch philologisch-historische Arbeit wieder ins Bewußtsein [zu …]rufen" (ebd. 9).

Das Sūryāsūkta ist Pindars Oden dahingehend vergleichbar, dass es einen rituellen Handlungsablauf thematisiert und die Kenntnis dieses Handlungsablaufes voraussetzt. Ist diese Kenntnis gegeben, lässt sich der überlieferte Text als kohärent verstehen. Wahrscheinlich konnten die Rezipienten ṛgvedischer Zeit sich die thematisierten Handlungen jeweils persönlich vorstellen, vielleicht hat der vortragende Sänger sie performativ angedeutet oder durch erzählerischen Prosa-Text vergegenwärtigt,[1858] vielleicht gab es Schausteller, vielleicht wurde das Sūryāsūkta bisweilen oder sogar ausschließlich mit real gefeierten Hochzeiten oder anderen Ritualen verknüpft.

Bei Verlust des Kontextes sind poetische Texte wie das Sūryāsūkta nicht mehr bzw. nur durch „hermeneutischen Aufwand" (Schlaffer 2004: 23) als kohärent zu verstehen. Anhand des oben gegebenen hypothetischen Ritualablaufs (Kap. 2.1.2) lässt sich – wie ich dies mit meiner textlinguistischen und stellenhermeneutischen

1858 Siehe Winternitz (1908: 93), der das Sūryāsūkta direkt als *ākhyāna*-Lied auffasst.

Analyse nachgewiesen habe (Kap. 2.2–3) – das Sūryāsūkta als kohärent verstehen. Mein so erarbeitetes Gesamtverständnis dieses Textes bilde ich im Folgenden in einer kontextualisierten Übersetzung ab. Zur Kompensation des Kontextverlustes gebe ich einen Nebentext bei, wie er dem Haupttext von Dramen üblicherweise vorangestellt wird. Dieser Nebentext umfasst Titel, *dramatis personae* und Regieanweisungen. Dem Usus entsprechend ist der Nebentext kursiviert und die Strophen des Sūryāsūkta sind als Haupttext eingerückt. Anders als in Kapitel 2.3 nehme ich in der Übersetzung Ergänzungen vor, die die unmittelbare Verständlichkeit der Strophen gewährleisten sollen.

**Die Hochzeit der Aśvins und Sūryā**

*Dramatis personae*

Akteure mit Redeanteil (in der Reihenfolge ihres Erscheinens)

| | |
|---|---|
| Aśvins | Bewerber/Bräutigame, später zu *einem* Gatten/Hausherrn vereint |
| Savitṛ | Brautgeber (Stellvertreter des Brautvaters Sūrya) |
| Vāyu | Ekstatiker |
| Viśvāvasu | Priester (*brahmán*) |
| Agni | Hochzeitsfeuer, später Hausfeuer |
| N. N. | Gruppe von (zehn) Hausherren |

Akteure ohne Redeanteil (in der Reihenfolge ihres Erscheinens)

| | |
|---|---|
| Sūryā | Selbstwählerin/Braut, später Gattin/Hausherrin |
| Pūṣan | Brautführer (repräsentiert den Brautgeber) |
| Indra | Führer der *nyócanī*-Milch (assoziiert mit dem Ekstatiker Vāyu) |
| N. N. | Gruppe von Priestern (*brahmán*) |

Genannte Gottesgestalten ohne im Ritual perzipierten Handlungsanteil

| | |
|---|---|
| Ādityas | Mitra, Varuṇa, Aryaman, Bhaga und andere Gottesgestalten |
| Mitra | Gott des Bündnisses |
| Varuṇa | Gott des Eides |
| Aryaman | Gott des Gastrechtes |
| Bhaga | Gott des Anteils |

Wichtigste Requisiten

| | |
|---|---|
| Wassergefäß | Eidzeuge (das Wasser repräsentiert den Himmel und das Gefäß die Erde) |

| | |
|---|---|
| Soma | Opfersubstanz (dem Brautnehmer zugeordnet) |
| Goldstück | Beigabe (dem Brautgeber zugeordnet) |
| zwei Milche | *nyócanī*-Milch und *anudéyī*-Milch (dem Brautnehmer bzw. -geber zugeordnet) |
| zwei Rinder | Schlachttier und Opfertier (dem Brautnehmer bzw. -geber zugeordnet) |

*Kurz vor Anbruch des Hochzeitstages kommen die Aśvins als Bräutigame zu Savitṛ, um Sūryā als ihre Braut fortzufahren. Sie bringen das mit Wasser gefüllte Gefäß mit, das sie bei Sūryās Selbstwahl erhalten haben. In diesem Wasser befinden sich eine Soma-Pflanze sowie ein aus dem Besitz des Brautgebers stammendes Goldstück. Das bei der Selbstwahl neu gegründete Feuer sowie die zwei Rinder befinden sich in der Obhut des Brautgebers. Das erste Rind repräsentiert die Patrilinie der Brautnehmerpartei, das zweite die Patrilinie des Brautgebers. Sūryā hat zwei Gefäße mit Milch in ihrer Obhut. Die „Behagen stiftende“* nyócanī*-Milch ist der Soma-Pflanze und damit dem Brautnehmer verbunden, die „hinterherzugebende“* anudéyī*-Milch ist dem zweiten Rind und damit dem Brautgeber zugeordnet.*

*Nach Ankunft der Aśvins wird das erste Rind getötet und von der Festgemeinschaft verspeist. Danach breitet Sūryā die abgezogene Haut dieses Tieres vor dem Brautgeber Savitṛ als dem Stellvertreter von Sūryās Vaters aus, nimmt die Soma-Pflanze aus dem Wassergefäß, das die Aśvins mitgebracht haben, und legt diese Pflanze auf die Tierhaut. Dann bitten die Aśvins den Brautgeber um seine Erlaubnis, den präsentierten Soma als Opfer darbringen zu dürfen. Die Aśvins sagen also zu Savitṛ:*

> Durch die Wirklichkeit ist die gewordene Erde hinauf befestigt.
> Durch den Sonnengott ist der Himmel hinauf befestigt.
> Durch die Wahrheit stehen die Ādityas.
> An den Himmel ist Soma gesetzt (Str. 1).

*Savitṛ gewährt die Darbringung des Soma-Opfers, indem er zu den Aśvins sagt:*

> Durch Soma [sind] die Ādityas kraftvoll,
> durch Soma [ist] die weite Erde groß.
> Nun ist in dieser Gestirne
> Schoß Soma gelegt (Str. 2).

*Die Soma-Pflanze repräsentiert wie das erste Rind die Patrilinie der Brautnehmer. Die Aśvins weisen die Priester an, die Soma-Pflanze zu zerschmettern, und verbieten deren Konsumption, indem sie zu Savitṛ sagen:*

Den Soma trägt der, der [bei der Selbstwahl vom Wasser] getrunken
hat, in seinem inneren Sinn, wenn sie die Pflanze zusammenschlagen.
Den Soma, den die Priester erkennen,
von dem isst niemand (Str. 3).

*Während die Soma-Pflanze von den Priestern ausgeschlagen wird, fließt Saft aus dieser Pflanze. Dieser Saft gilt als unsterblich. Die Pflanzenfasern symbolisieren dagegen die zu tilgende Sterblichkeit der Patrilinie der Brautnehmerpartei. Um den Saft von den verbleibenden Pflanzenfasern zu befreien, wird er von den Priestern geseiht. Savitṛ stimmt der Seihung zu, indem er den Priestern das im Wassergefäß befindliche Goldstück zuteilt, das er bei Sūryās Selbstwahl zur Verfügung gestellt hat. Er wendet sich direkt an Soma und sagt:*

Von den [Priestern], deren Zuteilung die Bedeckung [*scil.* das Gold-
stück] ist, [wirst du] behütet,
von den [Priestern], die zum hohen [Schall der Presssteine] gehören,
[o] Soma, [wirst du] bewacht.
Den [Schall] eben der Presssteine hörend, stehst du [bereit],
von dir isst kein Irdischer (Str. 4).

*Im Prinzip müssten die Aśvins als Bräutigame den geseihten Saft trinken, um durch ihre Unversehrtheit die Wahrheit des Beschworenen zu beweisen. Um die Aśvins vor möglichem Schaden zu schützen, trinkt stattdessen einer der Priester – es handelt sich um den Ekstatiker Vāyu –, den ersten Teil des Saftes ab. Der abgetrunkene Teil wird durch die „Behagen stiftende“* nyócanī*-Milch ersetzt, die dem getöteten, ersten Rind verbunden ist. Die Aśvins sagen also zu Soma:*

Wenn sie von dir, [o] zum Himmel Gehöriger, vorab trinken,
so schwillst du [durch die Behagen stiftende Milch] wieder an.
Somas Beschützer [ist] Vāyu;
die Bereitung des Mondes [ist die] der Jahre (Str. 5).

*Durch die Konsumption des ersten Soma-Teils versetzt Vāyu sich in Ekstase. In dieser Ekstase kann er den Ablauf von Sūryās Selbstwahl vor seinem inneren Auge sehen. Diese Vision bestätigt Sūryās Selbstwahl, die Einwilligung des Brautgebers, seinen Anspruch auf Sūryās Nachkommen an die Bräutigame abzutreten, und den Erfolg der Aśvins bei der Wagenfahrt. Vāyu verbalisiert seine Vision mit den folgenden Worten:*

Die hinterherzugebende [Milch] war die zum Sänger gehörige
[Strophe],
die Behagen stiftende [Milch war] die von den Männern vorgetragene
Preis-[Strophe].
„Der Sūryā wahrlich glückverheißendes Kleid
geht umgarnt mit Gesang“ [, sagte Savitṛ damals] (Str. 6).

Das (kräftigende) Anlegen war die Einsicht [der Aśvins],
das (schmückende) Salböl war der Blick [Sūryās],
das (Wasser-)Gefäß war Himmel [und] Erde [, bei denen der Eid
geleistet wurde],
als Sūryā fuhr zum Herrn [*scil.* zum Hochzeitsfeuer] (Str. 7).

Das Ansetzen [des Wassergefäßes an die Lippen der Aśvins] waren die
Preislieder,
die herabblickende [Haarflechte auf dem Kopf der Aśvins war] das
*kurīra*-Lied,
die Erwählten [waren] für Sūryā die Aśvins,
Vorausgehender war [das Hochzeitsfeuer] Agni (Str. 8).

Der der [Behagen stiftenden Milch] zustrebt, die der erschlagenen
[Soma-Pflanze] verbunden ist, wurde Soma,
die beiden Erwählten waren die Aśvins,
als Savitṛ die dem Herrn [*scil.* dem Hochzeitsfeuer] [Lobpreis] singende
Sūryā mit [seinem] inneren Sinn (fort)gab (Str. 9).

Der Karren dieser [Selbstwählerin] war der innere Sinn [des
Brautgebers]
und die (schützende) Bedeckung [*scil.* das Goldstück] war der Himmel.
Die den Karren ziehenden [Tiere] waren die beiden lichten [Gestirne],
als Sūryā fuhr zum Haus [*scil.* zum Hochzeitsfeuer] (Str. 10).

„Durch Ṛc und Sāman [zu den Aśvins] hingewandt
gehen deine beiden, zur Versammlung gehörigen Rinder“ [, sagte Savitṛ
damals].
Deine beiden Räder waren das Gehör,
der Pfad am Himmel bewegt[e] sich hin und her (Str. 11).

„Leuchtend [sind] deine beiden Räder, während du fährst,
die umhüllte Achse ist [zur Prüfung] geschlagen,“ [sagte Savitṛ damals].
Zu dem aus dem inneren Sinn [des Savitṛ] gemachten Karren

wuchs Sūryā hin, voranfahrend zum Herrn [*scil.* zum Hochzeitsfeuer] (Str. 12).

Sūryās Brautzug bewegte sich voran,
welchen Savitṛ losließ [, indem er sagte]:
„Unter den schlimmen [Sternen] werden die Rinder geschlagen,
unter den beiden hell (funkelnden) [Sternen] wird kreisförmig gefahren“ (Str. 13).

Als ihr, o Aśvins, euch [nach dem Treffort] fragend fuhrt
auf [eurem] dreirädrigen [Wagen] zu Sūryās Brautzug,
da anerkannten alle Götter euch [als Gewinner].
Pūṣan, der Sohn, erwählte [euch] zu Vätern [des noch nicht gezeugten/geborenen Kindes] (Str. 14).

*Savitṛ fordert dann die Aśvins auf zu bestätigen, dass sie Sūryās Nachkommen allein für die Brautnehmer-Patrilinie beanspruchen, indem er sie fragt:*

Als ihr fuhrt, o Herren der Schönheit,
zu Sūryā hin, um als Erwählte zu agieren,
wo war [da] euer eines Rad,
wo habt ihr für das Anzeigen [eures Anspruchs] gestanden? (Str. 15).

*Die Aśvins bestätigen dieses Anliegen, indem sie antworten:*

Deine zwei Räder, o Sūryā,
haben die Priester der richtigen Zeit gemäß erkannt.
Und das eine Rad, welches im Verborgenen [ist],
das haben die wahrhaft Gewissheit schaffenden [Ekstatiker] erkannt (Str. 16).

*Nachdem somit Brautgeber und Brautnehmer Vāyus Vision als Wahrheit bestätigt haben, kündigt Vāyu Sūryās Transfer an und tritt formal aus seiner Ekstase aus. Er verkündet also:*

Sūryā, den zum Himmel gehörigen [Göttern],
Mitra und Varuṇa;
ihnen, die auf den gewordenen [Gang des Eidopfers] aufmerksam [sind],
habe ich soeben diese Ehrerweisung gemacht (Str. 17).

*Nun, kurz vor dem Aufgang der Sonne, übernimmt der Gandharva Viśvāvasu das Wort. Er soll die angestrebte Vereinheitlichung der Zwillinge bewerkstelligen. Diese Vereinheitlichung symbolisiert die Herstellung der unilinearen Deszendenz der von Sūryā geborenen Kinder. Der Gandharva erzeugt diese Deszendenz durch das Eidopfer. Er bringt sieben Opferspenden des Soma-Saftes in das Hochzeitsfeuer dar und legt damit die Grundlage für die Einheit von Agni und Soma. Dabei wird ein Teil des Soma-Saftes als Götteranteil zurückbehalten. Zugleich lässt Viśvāvasu die beiden Bräutigame mit sieben Schritten zum Feuer hinschreiten und legt damit die Grundlage für deren korrespondierende Einheit. Er sagt:*

> Vor- und hintereinander wandeln diese beiden durch geheimnisvolle Macht,
> als zwei Jungen fahren sie spielend um den Opferweg herum.
> Der eine überschaut alle gewordenen Wesen,
> der andere wird, die wahren Zeiten anordnend, wieder geboren (Str. 18).
>
> Neu und neu wird er, geboren werdend;
> als (erster) Schein der Tageshellen geht er den Himmelsröten voraus.
> Den Anteil für die himmlischen [Götter] ordnet er an, herbeikommend;
> als schimmernder Mond bringt er die volle Lebensspanne hinüber (Str. 19).

*Da dieses Opfer gut verläuft, d. h. das Feuer nicht zum Erlöschen und zugleich die Sonne zum Aufgehen bringt, weist Savitṛ Sūryā an, ebenfalls mit sieben Schritten zu dem nun Soma-haltigen Hochzeitsfeuer hinzuschreiten. Er sagt also zu Sūryā:*

> (1.) Zu der mit papageiengleichen [Blüten] gut [geschmückten], (2.) [aus dem] Śalmali-Baum [gefertigten], (3.) allgestaltigen,
> (4.) goldfarbenen, (5.) gut rollenden, (6.) gut beräderten
> (7.) Welt des Unsterblichen [*scil.* zum Soma-haltigen Feuer] sollst du, o Sūryā, hinwachsen.
> Zur liebsten Stätte mache den Brautzug für den Herrn [*scil.* für das Hochzeitsfeuer]! (Str. 20).

*Nachdem Sūryā die sieben Schritte getan hat, verkündet Savitṛ, dass sie ob des Opfererfolgs nicht zum Anteil des Gandharva wird. Stattdessen beruft er den Gandharva zum Priester. Savitṛ sagt also zu Viśvāvasu:*

> Erhebe dich von hier, denn diese hat einen Herrn [*scil.* das Hochzeitsfeuer].
> Viśvāvasu preise ich mit Verehrung [und] Lobesworten.

Eine andere suche, eine beim Vater sitzende, fortgesalbte
[Selbstwählerin].
Das [ist] dein Anteil; mit der Geburt [ihres Kindes] sollst du das erkennen (Str. 21).

*Auch Pūṣan und die Aśvins berufen den Gandharva zum Priester. Sie machen dabei deutlich, dass Viśvāvasu als solcher das soeben begonnene, hochzeitliche Opfer vollenden soll. Sie sagen also zu ihm:*

Erhebe dich von hier, Viśvāvasu!
Mit Verehrung wollen wir dich verehren.
Eine andere suche, eine (unverheiratet) schwellende [Selbstwählerin]!
Zusammen bringe die (gebärfähige) Frau mit dem Herrn [*scil.* dem
Hochzeitsfeuer] (Str. 22).

*Das Soma-haltige, aber noch immer zum Brautgeber gehörige Feuer, das Pūṣan und die Aśvins mit dem Brautzug mitführen sollen, stimmt der Berufung des Gandharva zu, indem Agni expliziert, was er von Viśvāvasu erwartet. Dieser soll als Priester für die Sicherheit der involvierten Parteien sorgen. Agni sagt also zu Viśvāvasu:*

Nicht Männer fortschwemmend, gerade sollen die Wege sein,
auf denen die Freunde [*scil.* Pūṣan und die Aśvins] gehen, um für uns
als Erwählte zu agieren.
Zusammen möge Aryaman, zusammen möge Bhaga uns geführt haben;
zusammen soll die Herrschaft über die Geborenen gut lenkbar sein, o
Götter! (Str. 23).

*Viśvāvasu nimmt die Wahl zum Priester an und erbringt umgehend den von Agni geforderten Schutz der involvierten Parteien, indem er erst Sūryās einen Zopf öffnet, sie auf den Wagen der Aśvins aufsteigen lässt und dann ihren anderen Zopf öffnet. Anschließend bindet er ihre Haare zu einem Zopf zusammen. Die zwei Zöpfe symbolisieren – wie Agni und Soma, die zwei Bräutigame, die zwei Rinder und die zwei Milche – die Zugehörigkeit von Sūryās Nachkommenschaft zur Patrilinie ihres Vaters bzw. ihres Gatten. Der alle Haare zusammenfassende, eine Zopf symbolisiert die unilineare Deszendenz der Nachkommen. Das Zusammenbinden der Haare soll sicherstellen, dass Pūṣan und die Aśvins rechtmäßig handeln, wenn sie Sūryā und das Soma-haltige Hochzeitsfeuer fortfahren. Viśvāvasu sagt also während der genannten Handlungen zu Sūryā:*

Los löse ich dich aus Varuṇas Schlinge,
mit der dich der gutmütige Savitṛ band.

An die liebste Stätte der Wahrheit [*scil.* auf den Wagen der Aśvins], in die Welt der guten Ausführung
platziere ich dich unversehrt, zusammen mit dem Herrn [*scil.* dem Hochzeitsfeuer] (Str. 24).

Los löse ich [dich] von hier [*scil.* aus Savitṛs Haus], nicht von dort [*scil.* von dem Brautnehmerhaus].
Gut angebunden habe ich [dich] (sicherlich soeben) von dort gemacht,
damit diese [Behagen stiftende Milch], o freigebiger Indra,
eine von guten Söhnen und guter Zuteilung sein wird (Str. 25).

*Anschließend gibt Savitṛ die Anweisung zum Aufbruch des Brautzuges und rät Sūryā zur Darbringung des zweiten, hochzeitlichen Opfers. Zum Brautzug gehören Sūryā und die Aśvins sowie Pūṣan. Es werden außerdem die Glut des Hochzeitsfeuers, das mit Wasser gefüllte Gefäß, der Götteranteil des Soma-Saftes und die beiden Milche mitgeführt. Sūryā trägt die hinterherzugebende und Indra die Behagen stiftende Milch. Savitṛ sagt also zu Sūryā:*

Pūṣan soll dich von hier [*scil.* aus meinem Haus] [fort]führen, [dich] mit [seiner] Hand ergreifend;
die Aśvins sollen dich vorwärts fahren auf [ihrem] Wagen.
Geh zu den Häusern [deines einen Gatten], damit du Hausherrin seiest;
als durch [deinen eigenen] Willen Charakterisierte wirst du die Opferordnung [des Eidopfers] anordnen (Str. 26).

*Der Brautzug ist den ganzen Tag unterwegs. Erst mit der Abenddämmerung kommt er am Wohnort der Brautnehmerpartei an. Der Brautzug eint die göttlichen Zwillinge zu dem* einen *Gatten. Diesem Mann legt der Gandharva Viśvāvasu dann dar, was er durch das anstehende, zweite hochzeitliche Opfer gewinnen kann und was er dafür zu tun hat. Es geht um die Einigung des* einen *Gatten mit dem im Haus des Brautgebers gegründeten Hochzeitsfeuer. Viśvāvasu sagt also zum Gatten:*

Hier soll das Liebe durch Nachkommenschaft für dich zusammen vervollständigt werden.
Bei diesem Haus durchwache [die Nachtzeit] für die häusliche Herrschaft.
Mit dem (genannten) Herrn [*scil.* dem Hochzeitsfeuer] bringe das fortdauernde Wesen [deiner Patrilinie] zusammen
und dann werdet ihr beide [*scil.* Hausherr und Hausfeuer] [noch] als Gebrechliche [vermittelst eidesstattlich eigener Söhne] die Opferordnung ansagen (Str. 27).

*Nachdem der Gatte die Nacht bei dem Feuer durchwacht hat, entfacht Viśvāvasu gegen Morgen das Hochzeitsfeuer aus der mitgeführten Glut. Dann bringt er ein Voropfer aus Klärbutter ins Feuer dar und platziert Umlegehölzer. Das Voropfer löst das Feuer vom Brautgeber, die Umlegehölzer gewährleisten die Einbindung des Feuers in die Patrilinie des Gatten. Viśvāvasu verkündet:*

> Dunkel und rötlich wird [die Erscheinung des Feuers].
> Die Anhaftung [an den Brautgeber] wird als Werk fortgesalbt.
> Es strahlen [die Angehörigen des Gatten als] die Verwandten dieses [Werkes].
> Der Herr [*scil.* das Hochzeitsfeuer] wird in Bänder gebunden (Str. 28).

*Nun fordert Viśvāvasu den Gatten auf, die Tötung des zweiten Rindes anzuweisen und das Fleisch dieses Tieres den Priestern als Lohn zuzuteilen. Dieses Rind symbolisiert die Patrilinie des Brautgebers. Viśvāvasu sagt also zum Gatten:*

> Gib [das Tier] preis, das ruhig werden will [*scil.* getötet und gegart werden soll].
> Verteile [das Fleisch als] Besitz an die Priester.
> Nachdem dieses [Omentum (f.)], das Füße hat, zum Werk geworden ist,
> kommt es als (gebärfähige) Frau zum Herrn [*scil.* zum Hochzeitsfeuer] (Str. 29).

*Nachdem das Tier zum Feuer geführt und dort am Opferpfahl angebunden wurde, wird es blutig getötet. Als ‚fruchtbarer' Anteil des Brautgeber-Rindes wird das Omentum entnommen, mit* anudéyī*-Milch gesalbt und vom Gandharva als Opfergabe ins Feuer dargebracht. Das Omentum legt sich dabei wie ein Kleid auf das Feuer. Mit dieser Opfergabe soll zum einen die Fruchtbarkeit der Verbindung sichergestellt werden, zum anderen soll sich mit dem Verbrennen des Omentums aber auch die Möglichkeit auflösen, dass Sūryās Nachkommen erbliche Merkmale des Brautgebers aufweisen könnten. Der Gandharva verkündet also:*

> Prachtlos wird das fortdauernde Wesen [des Hochzeitsfeuers],
> weiß durch jenes schlimme [Werk, *scil.* die Darbringung des Omentums],
> wenn der Herr [*scil.* das Hochzeitsfeuer] mit dem Kleid der [Milch], die dem erschlagenen [Tier] verwandt ist, [*scil.* mit dem milchgesalbten Omentum]
> sein eigenes Körperglied [*scil.* seine Glut] belegen will (Str. 30).

> Die dem schimmernden Brautzug der [Milch], die zum erschlagenen [Tier] gehört,
> als Erscheinungen der erblichen Merkmale [des Brautgebers] von dem Familienverbund [der Braut] her folgen,
> die sollen die opferwürdigen, zum Himmel gehörigen [Götter] wieder [dorthin] führen, von wo sie gekommen sind (Str. 31).

*Nachdem das Omentum verbrannt ist, schickt Viśvāvasu sich an, die patrilineare Zugehörigkeit der Kinder, die Sūryā gebären wird, in dem Feuer, das nun den Soma-Saft als unsterblichen Anteil des Brautnehmers und das Omentum als fruchtbaren, aber merkmalsfreien Anteil des Brautgebers enthält, zu erkennen. Viśvāvasu fordert die anderen Priester auf, die vollständige Verbrennung des Omentums zu bestätigen, untersagt ihnen aber, auch selbst das Erkennen der patrilinearen Zugehörigkeit zu versuchen. Er verkündet also:*

> Nicht dürfen die den [Opfer-]Pfad umgebenden [Priester die patrilinearen Namen] finden,
> [die Priester,] die sich zu den beiden Hausherren [*scil.* zu dem Gatten und dem Hochzeitsfeuer] hinsetzen.
> Auf gut gangbaren [Pfaden] sollen die beiden [Hausherren] über den schlecht gangbaren [Ort] hinwegschreiten.
> Forteilen sollen die [Priester], denen [das Opfer] keine Gegengaben [gebracht hat] (Str. 32).

*Alle oder die meisten Priester bleiben beim Feuer und bestätigen damit den Opfererfolg, d. h. das vollständige Verbrennen des Omentums. Anschließend leistet Viśvāvasu das Erkennen der patrilinearen Zugehörigkeit. Er erkennt im Feuer, dass der Soma-Saft stärker als das Omentum ist, dass die von Sūryā geborenen Nachkommen also entsprechend ausschließlich der Patrilinie ihres Gatten angehören werden. Dies verkündet er, indem er die* anudéyī*-Milch als eine bezeichnet, durch die Vāyus Kehle, in der dieser den ersten Soma-Teil verwahrt, gut gesinnt ist. Auf Grundlage dieses positiven Urteils, fordert Viśvāvasu die Priester auf, den für die Götter zurückbehaltenen Soma-Teil in diese Milch zu geben. Er sagt also:*

> Eine, durch die [Vāyus] Kehle gut gesinnt ist, [ist] diese [Milch] (hier), die dem erschlagenen [Tier] verbunden ist.
> Diese [Milch] sollt ihr [o Priester], nachdem ihr zusammengekommen seid, anschauen.
> Nachdem ihr dieser [*anudéyī*-Milch den Soma-Anteil] gegeben habt, der zu der [*nyócanī*-Milch] gehört, deren Anteil gut ist,
> dann sollt ihr zur Heimat hin auseinander- und fortgehen (Str. 33).

*Nachdem die Priester den zurückbehaltenen Soma-Saft in die* anudéyī*-Milch gegeben haben, stellt Agni fest, dass nur Viśvāvasu als der Priester, der die Zugehörigkeit von Sūryās Nachkommen erkannt hat, das ausgeblutete Fleisch des getöteten, zweiten Rindes, das den sterblichen Anteil der Patrilinie des Brautgebers symbolisiert, zu händeln vermag. Agni beschreibt das Fleisch bzw. das Händeln desselben mit den folgenden beiden Strophen:*

> Durstig [ist] dieses [Fleisch], beißend [ist] dieses [Fleisch],
> mit Widerhaken versehen, mit Gift versehen; nicht [ist] dies zum Essen [geeignet].
> Der Priester, der Sūryā erkannt haben mag,
> nur der verdient das [Fleisch], das zu der [Milch] gehört, die dem erschlagenen [Rind] verbunden ist (Str. 34).

> Das Aufschlitzen, das Zerschlitzen,
> und das Zerschneiden [des getöteten Rindes finden statt].
> Sieh Sūryās Gestalten [*scil.* die Flecken vom Blut des Rindes].
> Die aber reinigt der Priester (Str. 35).

*Nachdem Viśvāvasu die Fleischstücke von jeglichem Blut gereinigt hat – das Blut symbolisiert den unsterblichen Anteil der Patrilinie des Brautgebers – opfert Sūryā diese Fleischstücke bzw. ersatzweise geröstete Getreidekörner mit ihrer Hand ins Feuer. Die Fleischstücke gehen an die Priester und werden durch Getreidekörner ersetzt, die geröstet und damit ebenso saftlos und keimunfähig sind wie das ausgeblutete Fleisch leblos. Agni nimmt dieses Opfer an, indem er zu Sūryā sagt:*

> Ich ergreife für den Zustand guter Zuteilung deine Hand,
> damit du durch mich als dem Herrn [*scil.* als dem Hausfeuer] eine Alterserreichung [bringende Hausherrin] sein wirst.
> Bhaga, Aryaman, Savitṛ [und] Puraṃdhi,
> mir gaben die zum Himmel gehörigen [Götter] dich (soeben) für die häusliche Herrschaft (Str. 36).

*Anschließend fordert Agni Pūṣan auf, in einem offenen Gefäß Erde aus der Feuerstelle des Hauses herbeizubringen, in dem das Hochzeitsfeuer anschließend als Hausfeuer installiert werden soll. Die Erde in dem Gefäß wird aufgeritzt und die Glut des Hochzeitsfeuers ‚in' diese Erde eingebracht, also gleichsam fest mit ihr verbunden. Agni sagt also zu Pūṣan:*

Schaffe die [Erde], o Pūṣan, herbei, die Gütigste,
in die die Menschen den Samen [*scil.* das Soma-haltige Feuer] säen;
die uns verlangend [ihre] Schenkel öffnen wird [*scil.* die aufgeritzt werden wird],
in die wir verlangend das durch Eid erlangte [Feuer] einbringen (werden) (Str. 37).

*Nachdem die Glut in das Gefäß mit der aufgeritzten Erde platziert wurde, übernimmt Viśvāvasu wieder das Wort. Er erinnert an das kreisförmige Fahren der Aśvins bei Sūryās Selbstwahl und fordert damit Sūryā zur Umrundung des Feuergefäßes auf. Seine Worte richtet er an Agni:*

Für dich [o Agni] haben sie zu Beginn in Kreisform gefahren
die Sūryā mitsamt [ihrem] Brautzug.
Wieder gibst du den Herren [*scil.* den zehn anwesenden Hausherren] [sie als] (gebärfähige) Frau,
o Agni, mitsamt der Nachkommenschaft (Str. 38).

*Durch die Umrundung geht Sūryā ‚in' das Feuer. ‚Im' Feuer ergreift der Gatte ihre rechte Hand und mit Vollendung der Feuerumrundung gibt das Feuer Sūryā mitsamt ihrem Gatten als Gabe an die Gemeinschaft der Hausherren der Brautnehmerpartei. Es folgen drei weitere Feuerumrundungen. Durch das erste Umrunden des Hausfeuers, bei dem Sūryā vorangeht, werden sie und ihr Gatte zu Hausherrin und Hausherr. Viśvāvasu verkündet also:*

Wieder hat Agni die Herrin (soeben) gegeben
mitsamt der (vollen) Lebensspanne [und] dem Glanz [des Hausherrn, *scil.* mitsamt der *nyócanī*- und *anudéyī*-Milchen].
[Der] ist von dieser [Frau] her langlebig, welcher der Herr [*scil.* der Hausherr] [ist].
Er wird hundert Herbste leben (Str. 39).

*Bei den nächsten beiden Umrundungen geht der junge Hausherr voraus. Auch die zugehörigen Strophen spricht er selbst. Mit ihnen resümiert er den Prozess seiner Feuergewinnung und kündigt das Milchopfer an. Er sagt zu Sūryā bzw. verkündet:*

Soma wurde als erster [von dir] gefunden,
der Gandharva wurde als nächster [von dir] gefunden,
als dritter Agni, dein Herr [*scil.* das Hochzeitsfeuer],
als vierter dein Menschgeborener [*scil.* das Hausfeuer] (Str. 40).

Soma wird [die *anudéyī*-Milch] dem Gandharva geben,
der Gandharva wird [sie] dem Agni geben.
Reichtum und Söhne hat
Agni mir (soeben) gegeben sowie diese [*anudéyī*-Milch] (hier) (Str. 41).

*Nach Abschluss der Feuerumrundungen weist Viśvāvasu den jungen Hausherrn und dessen Hausfeuer mit den folgenden Worten zum dauerhaften Zusammenhalt an:*

Eben hier sollt ihr beide [*scil.* Hausherr und Hausfeuer] bleiben, trennt euch nicht.
Die volle Lebensspanne sollt ihr erreichen,
spielend mit Söhnen [und] Enkeln,
fröhlich im eigenen Haus (Str. 42).

*Anschließend geben zehn ältere, zum Verbund der Brautnehmerpartei gehörige Hausherren die Anweisung zur Darbringung des Milchopfers, das über die Zugehörigkeit der Nachkommen entscheidet. Zunächst wird ein Voropfer aus Klärbutter dargebracht. Danach trägt Sūryā die* anudéyī*-Milch zum Feuer. Dies weist die Gruppe der älteren Hausherren mit den folgenden Worten an:*

Für uns (Pl.) soll der Herr der Nachgeborenen die Nachgeborenen geboren werden lassen,
für das dem Altern zugewandte [Hausfeuer] soll Aryaman zusammensalben.
Als eine, durch die [Vāyus] Kehle nicht schlecht gesinnt ist, sollst du [o *anudéyī*-Milch] hin zur Lichtwelt des Herrn [*scil.* des Hausfeuers] kommen.
Zum Segen für uns sollst du werden, für den Zweifüßler, zum Segen für den Vierfüßler (Str. 43).

*Nachdem Sūryā die* anudéyī*-Milch zum Feuer gebracht hat, geben die Hausherren die Anweisung zur Darbringung des Hauptopfers. Es werden elf Löffel dieser Milch in das Feuer geopfert. Die Hausherren sagen also zu ihr:*

(1.) Nicht bösen Blickes, (2.) nicht den Herrn [*scil.* das Hausfeuer] tötend sollst du [o *anudeyī*-Milch] (3.) sein,
(4.) gütig (5.) zu den Tieren, (6.) von gutem Sinn, (7.) von gutem Glanz,
(8.) Helden gebärend, (9.) Wunsch nach den Göttern habend,
(10.) liebste Stätte gewährend.
(11.) Zum Segen für uns sollst du werden, für den Zweifüßler, zum Segen für den Vierfüßler (Str. 44).

*Nach Abschluss der elf Opferspenden bitten die zehn Hausherren Indra, der die* nyócanī*-Milch vom Brautgeber- zum Brautnehmerhaus getragen hat, den jungen Mann korrespondierend elf Mal von dieser Milch trinken zu lassen:*

(1.) Diese [*nyócanī*-Milch] sollst (2.) du, (3.) freigebiger (4.) Indra,
(5.) zu einer von guten Söhnen und (6.) guter Zuteilung (7.) machen.
(8.) Zehn (9.) Söhne sollst du (10.) in diese [Milch] platzieren,
(11.) den Herrn [*scil.* den Hausherrn] sollst du (soeben) zum elften [Hausherrn] gemacht haben (Str. 45).

*Die vom Opfer verbliebene* anudéyī*-Milch und die vom Trunk verbliebene* nyócanī*-Milch werden nun in das mit Wasser gefüllte Gefäß gegeben, auf das die Aśvins bei Sūryās Selbstwahl ihren Eid geschworen haben. Mit der folgenden Strophe bitten die zehn Hausherren diese beiden Milche, die Eltern der Gattin bzw. die Geschwister des Gatten in den Eid einzubeziehen. Sie sagen also:*

Zusammen Gebietende werde du [o *anudéyī*-Milch] beim Schwiegervater,
zusammen Gebietende werde du bei der Schwiegermutter,
bei der Schwester des Gatten werde du [o *nyócanī*-Milch] zusammen Gebietende,
zusammen Gebietende bei den Brüdern des Gatten (Str. 46).

*Im Anschluss an ein Nachopfer aus Klärbutter wird der Einbezug der Eltern der Gattin und der Geschwister des Gatten realisiert, indem das mit den beiden Milchen vermischte Schwurwasser diesen Personen auf die Herzen bzw. bei den abwesenden Eltern der Gattin in deren Richtung gesprengt wird. Zum Schluss gießt man das Eidwasser aus und macht den Eid auf diese Weise unwiderrufbar. Dies verkünden der junge Hausherr und sein Hausfeuer gemeinsam mit den folgenden Worten:*

Zusammensalben sollen alle zum Himmel gehörigen [Götter],
zusammen die Wasser die Herzen für uns beide [*scil.* den Hausherrn und sein Hausfeuer].
Zusammen [soll] Mātariśvan, zusammen Dhātṛ
und zusammen soll Deṣṭrī setzen uns beide (Str. 47).

*Mit diesen Worten wird die von Sūryā ermöglichte Verbindung von Mann und Feuer unverbrüchlich.*

# 3 Kohärenz und Unsterblichkeit

## 3.1 Der Ertrag dieses Buches

Mit meiner oben gegebenen Analyse des Sūryāsūkta und seiner wissenschaftlichen Übersetzungen und Interpretationen belege ich, dass die in der indologischen Forschung festgestellte Inkohärenz dieses Hymnus sich nicht unmittelbar im Text selbst, sondern an erster Stelle in den Textualitätsannahmen der betreffenden ForscherInnen begründet. Die Analyseergebnisse von Haas (1862), die ich eingangs zu vier Hauptpunkten zusammengefasst habe und die bis heute die indologische *communis opinio* zum Sūryāsūkta prägen, widerlege ich umfassend. Die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit – in Adamziks ($^2$2016: 195) Begrifflichkeit der „intellektuelle Ertrag", den man aus meinem Text gewinnen kann – lassen sich zu vier weitgehend korrespondierenden Hauptpunkten zusammenfassen.

**a) Kohärenz des Textes**

Es ist möglich, das Sūryāsūkta formal und inhaltlich als Teil des Ṛgveda zu verstehen. Meine Interpretation weist diese Hymne als kohärent rezipierbaren Text aus, der thematisch, metrisch und rhetorisch in hohem Maße komponiert ist. Sein zentrales Kompositionsprinzip ist die Vereinheitlichung von Dualität.

**b) Kohärenz des Mythos**

Das zentrale Thema des Sūryāsūkta ist meiner Analyse zufolge die Hochzeit von Sūryā und den Aśvins. Diese Hochzeit basiert auf der im Ṛgveda vielfach kommunizierten, mythologischen Tatsache, dass Sūryā sich die Aśvins zu ihren Bräutigamen erwählt hat. Als erwählte Bräutigame bringen die Zwillingsgötter bei der Selbstwahl Agni und Soma aus sich hervor, indem sie mithilfe von Reibhölzern das Hochzeitsfeuer entfachen und eine Soma-Pflanze als spätere Opfersubstanz platzieren. Die Hochzeit lässt sich dann als Prozess der sukzessiven Vereinheitlichung der göttlichen Zwillinge verstehen: Mit der Wagenfahrt wandeln sie sich zu dem *einen* Gatten. Korrespondierend werden Agni und Soma im hochzeitlichen

Publiziert in: Anne Keßler-Persaud: Sūryās Hochzeit: Kohärenz von Text und Ritual im Ṛgveda (10.85), Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2025 (Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie, Band 28). https://doi.org/10.11588/hasp.1457

Opfer zu *einer* Einheit zusammengeführt. Der Gandharva Viśvāvasu leitet als Priester die Darbringung dieses Opfers.

### c) Kohärenz des kommunizierten Ritualablaufs

Mit meiner Analyse mache ich wahrscheinlich, dass das Sūryāsūkta implizit einen kohärenten Ablauf des Hochzeitsrituals kommuniziert und dass dieser Ritualablauf auf einen nachvollziehbaren Zweck hin konzipiert ist. Die Hochzeit scheint der Unsterblichkeit des jungen Hausherrn zu dienen. Er kann solche Unsterblichkeit durch Nachkommen erreichen, die unilinear seiner Patrilinie zugeordnet sind. Diese Zuordnung erfordert den Ausschluss des Brautgebers, der ebenfalls Anspruch auf die Nachkommen erheben könnte. Im Ritual wird der Ausschluss des Brautgebers durch die Vereinheitlichung von Dualität erreicht. Diese Vereinheitlichung findet auf kosmischer, mythologischer und ritueller Ebene statt. Auf kosmischer Ebene geht der Mond am Morgen scheinbar in die Sonne ein. Auf mythologischer Ebene vereinen sich die göttlichen Zwillinge zu dem *einen* Gatten. Und auf der Ebene des Rituals werden Soma und das Feuer Agni sowie zwei Rinder und zwei Milche im Opfer zu jeweils *einer* Einheit zusammengeführt. Im Schlussteil des Rituals wird der *eine* Gatte als Hausherr unverbrüchlich mit seinem *einen* Hausfeuer verbunden. Dieses Bündnis von Mann und Feuer basiert auf der Verbindung von Mann und Frau, die durch das vorgelagerte Ritual der Selbstwahl fixiert wurde.

Die Handlungen, die bei der Hochzeit von Sūryā und den Aśvins stattfinden, werden im Sūryāsūkta in chronologischer Reihenfolge genannt. Der Text fokussiert meiner Analyse zufolge zwei Handlungsstränge – die Translokation und die Darbringung des Eidopfers – und verwebt diese miteinander. (A) Im Mittelpunkt der Translokation steht der eigentliche Brautzug, bei dem Sūryā auf einem Streitwagen zum Haus der Brautnehmerpartei gefahren wird. Dem Brautzug geht die Selbstwahl voraus, die letztlich per Wagenrennen entschieden wird. Auf den Brautzug folgt die Umrundung des Hausfeuers, bezüglich der im Sūryāsūkta auf das Wagenrennen zurückverwiesen wird. Durch die Wagenfahrt werden die Zwillinge zu dem *einen* Gatten. (B) Bei der Selbstwahl schwören die Zwillinge mit einem quasi-assertorischen Eid, die *einzigen* Erzeuger der Nachkommen zu sein, die Sūryā gebären wird. Die beschworene Wahrheit wird im Anschluss an die Selbstwahl durch das hochzeitliche Eidopfer bestätigt oder hergestellt. Bei diesem Opfer bringt man Soma, ein Rind und zwei Milche dar. Soma und die erste Milch repräsentieren die Brautnehmer-Patrilinie, das Rind und die zweite Milch die Patrilinie des Brautgebers. Für die Brautnehmerpartei bringt man den Soma-Saft als lebenskräftige Flüssigkeit der Pflanze als Opfer dar, während die Pflanzenfasern entsorgt werden. Für den Brautnehmer wird dagegen das leblose Fleisch des Tieres geopfert, wohingegen man das Blut fortgießt. Der erste Teil

beider Opfersubstanzen wird gesondert verwendet: Im Fall der Soma-Pflanze trinkt Vāyu den ersten Teil, *nachdem* die Pflanzenfasern entfernt wurden. Im Fall des Rindes wird das Omentum entnommen und ins Feuer gegeben, *bevor* man das Blut aus dem Fleisch entfernt. Dann wird der Hauptteil des Soma-Saftes mit Milch versetzt. Im Fall des Rindes stärkt man dagegen nur den abgesonderten, ersten Teil, das Omentum, indem man dieses mit Milch salbt. Zum Schluss trinkt der junge Hausherr die unvermischte, erste Milch. Die zweite Milch wird dagegen als Opfer ins Feuer gegeben, allerdings nicht pur, sondern mit einem zurückbehaltenen Teil des Soma-Saftes vermischt, der diese Milch beherrschen soll. Auf diese Weise soll die Dominanz der Brautnehmer- gegenüber der Brautgeberpartei sichergestellt werden. Allein die Patrilinie des Brautnehmers soll in den Nachkommen fortleben.

**d) Performanz menschlicher Hochzeitsrituale**

Das überlieferte Material lässt keine definitive Aussage darüber zu, ob das Sūryāsūkta zur Rezitation bei realweltlichen Hochzeitsritualen verfasst wurde oder für einen anderen Reaktualisierungskontext gedacht ist. Weiterhin muss offen bleiben, ob das kommunizierte Ritual im rituellen Kontext systematisiert wurde oder ob seine kohärente Form von den Autoren des Textes zur Erschaffung des Textes hergestellt wurde, denn auf die rituelle Wirklichkeit ṛgvedischer Zeit können wir nur vermittelst der Texte Rückschlüsse ziehen. Die von den Verfassern des Sūryāsūkta wahrgenommene oder erstellte Kohärenz des Ritualablaufs ist die Grundlage der textuellen Kohärenz des Liedes, ist in der performativen Situation aber keineswegs Voraussetzung für das Funktionieren von Ritualen. Zu bedenken ist weiterhin, dass Göttliches und Menschliches nach Vorstellung der vedischen Inder auf unterschiedliche Weise funktioniert. So sprechen die Menschen RV 1.164.45 zufolge nur den „vierten [Teil] der Sprache“, d. h. ihre Sprache umfasst weniger Worte als die Sprache der Götter und Brahmanen.[1859] Ähnliches kann für das Ritual gelten. Es kann deshalb nur als wahrscheinlich angesehen werden, dass die rituellen Handlungen, mit denen Sūryā dem Sūryāsūkta zufolge geehelicht und die Aśvins geeint werden, den Riten der zu ṛgvedischer Zeit üblichen Eheschließung und Hochzeit mindestens ähnlich sind. Weiterhin kann als wahrscheinlich gelten, dass es Übereinstimmungen in der Grundstruktur des mythischen und des menschlichen Hochzeitsrituals gibt. Andere Optionen scheinen ungeeignet, die Rezipienten damaliger Zeit von der Rechtsgültigkeit der göttlichen Vermählung zu überzeugen.

1859 Zur Soziolinguistik der Sanskrit-Sprache und der Vorstellung einer „göttlichen Sprache“ (*daivī vāc*) siehe Keßler-Persaud (2010b).

## 3.2 Die methodische Fokussierung des Ṛgveda

Die textlinguistische Fundierung meiner mit dem vorliegenden Buch präsentierten Interpretation sichert deren Tragfähigkeit. Diese Interpretation ist in der überlieferten, sprachlichen Gestalt des Sūryāsūkta verankert und fokussiert allein den Ṛgveda als Kontext. Sie fußt nicht auf Verweisen auf indo-europäische Parallelen oder die indische Rezeptionsgeschichte des Sūryāsūkta. Diese methodische Fokussierung des Ṛgveda ist Stärke und Schwäche zugleich. Sie liefert für den Ṛgveda neue, genuin ṛgvedische Ergebnisse,[1860] ist als Methode jedoch im ersten Schritt risikoreich,[1861] denn viele Lieder des Ṛgveda gelten als ebenso rätselhaft, obskur oder schwierig wie das Sūryāsūkta selbst. Die erzielten Ergebnisse lassen sich deshalb oft nicht, wie ich dies zu Beginn meiner Arbeit angestrebt hatte, *unmittelbar* durch Verweis auf ṛgvedische Vergleichsstellen überprüfen. Um diese methodische Schwierigkeit in den Griff zu bekommen, habe ich tentative Kurzanalysen der selbst als schwierig geltenden Vergleichsstellen erstellt. Die Überprüfung der Ergebnisse des Sūryāsūkta erfolgt dann durch die Erklärungskraft, die der vom Sūryāsūkta kommunizierte Ritualablauf für die Vergleichsstellen hat. Um diese Überprüfung zu sichern, bedarf es jedoch wiederum umfassender, textlinguistisch fundierter Analysen der betreffenden Lieder. Ich plane, dies mit nachfolgenden Publikationen zu leisten.

Bei der Überprüfung vermittelst der Erklärungskraft, die der erarbeitete Ritualablauf für andere ṛgvedische Textstellen hat, handelt es sich um die direkteste Überprüfung der Ergebnisse, die mit dem überlieferten Material möglich ist. Die Alternativen, d. h. die Überprüfung der Ergebnisse an indo-europäischen Parallelen oder an post-ṛgvedischen Texten und Traditionen,[1862] sind methodisch weitaus voraussetzungsreicher. Und auch hier gilt: Die Überprüfung der Ergebnisse ist nur vermittelst der Erklärungskraft möglich, die die vorgelegte Interpretation des Sūryāsūkta für sie hat. Der Zusammenhang sei an dem Text des eingangs zitierten Śāṅkhāyana-Gṛhyasūtra illustriert. Dieser Text zitiert die Strophen des Sūryāsūkta in einer Reihenfolge, die die Reihenfolge der Strophen im ṛgvedischen Text arbiträr erscheinen lässt. Meine Interpretation kann die von Śāṅkhāyana genannte Reihenfolge aber mindestens in Teilen verstehbar

1860 Zu diesen Ergebnissen siehe unten.

1861 Vermutlich aus eben diesem Grund warnen andere Veda-ForscherInnen vor zu viel „ingenuity“ bei der Interpretation des Ṛgveda (siehe z. B. Jamison 2024: *ad* RV 10.85.45).

1862 Letzteres, also die zwischen Text und Ritual unterscheidende Aufarbeitung der Rezeptionsgeschichte des Sūryāsūkta, plane ich mit einer nachfolgenden Publikation zu leisten (siehe dazu unten).

machen. In dem folgenden Abschnitt dieses Gṛhyasūtra werden die Strophen 6, 7 und 47 des Sūryāsūkta zitiert.

> ŚGS 1.12.1–5:
> *snātaṃ kṛtamaṅgalaṃ varam avidhavāḥ subhagā yuvatyaḥ kumāryai veśma prapādayanti*
> *tāsām apratikūlaḥ syād anyatrābhakṣyapātakebhyas*
> *tābhir anujñāto 'thāsyai vāsaḥ prayacchati raibhy āsīd iti*
> *cittir ā upabarhaṇam ity āñjanakośam ādatte*
> *samañjantu viśve devā iti samañjanīyā*
>
> 1. The bridegroom, who has bathed and for whom auspicious ceremonies have been performed, is escorted by happy young women, who are not widows, to the girl's house.
> 2. To these he shall not behave unobsequiously, except where forbidden food or a transgression is concerned.
> 3. Having obtained their permission, he then gives her the garment with (the verse), 'The Raibhī was' (Rig-veda X, 85, 6).
> 4. With (the verse), 'Mind was the cushion' (ibid. 7) he takes up the salve-box.
> 5. The verse for the anointing is, 'May the Viśve devas anoint (or, unite),' (ibid. 47.) (Oldenberg 1886: 32 f.).

Es geht in diesem Textstück um den Beginn des Hochzeitsrituals. Brautprobe, Brautwerbung und Verlobung lehrt Śāṅkhāyana in einem vorgelagerten Textabschnitt.[1863] Die angewiesenen Handlungen scheinen jedoch nicht auf den Beginn von Sūryās Hochzeit, sondern auf Sūryās Selbstwahl zurückzugehen.[1864] Von dieser Selbstwahl berichtet Vāyu bei Sūryās Hochzeit mit den Strophen 6–14 des Sūryāsūkta. Die Strophen 6 und 7, die Śāṅkhāyana in den *sūtras* 3 und 4 zitiert, thematisieren also die *ersten rituellen Handlungen* in dem Prozess der Eheschließung. Unter Rezitation der Strophe 6 soll die Braut mit einem Kleid ausgestattet werden. Dieses Ausstatten geht wahrscheinlich auf die ṛgvedische Wahlgabe zurück, die der Brautgeber der Selbstwählerin beigibt, um dem Brautnehmer die Verwirklichung des Eheziels – unilinear eigene Nachkommen – zu garantieren. Unter Rezitation der Strophe 7 wird Śāṅkhāyanas drittem *sūtra* zufolge der *āñjanakośa* überreicht. Dieses „Salbgefäß" dürfte dem mit Wasser gefüllten Gefäß

1863 Siehe ŚGS 1.5.6–1.6.6 (einige dieser *sūtras* spreche ich in Kap. 2.1.1 an).

1864 Die „happy, young women", von denen ŚGS in *sūtra* 1 spricht, dürften auf die ṛgvedischen Selbstwählerinnen zurückgehen, die versammelt sind, um sich jeweils ihren Bräutigam zu erwählen.

entsprechen, durch dessen Gabe Sūryā ihre Selbstwahl trifft. Sie überreicht es den Aśvins. Durch das Annehmen der Gabe akzeptieren die Zwillingsgötter die Wahl und leisten dann bei diesem Wasser ihren Eheeid. Unter Rezitation der Strophe 47, also der letzten Strophe des Sūryāsūkta, soll Śāṅkhāyanas fünftem *sūtra* zufolge das Zusammensalben stattfinden. Dieses Zusammensalben soll sicherlich nicht direkt nach dem Überreichen des Gefäßes ausgeführt werden, sondern erst am Schluss des Hochzeitsrituals.[1865] Es dürfte dem Ausgießen des Wassers entsprechen, mit dem am Ende von Sūryās Hochzeit der Eheeid besiegelt wird. Das Śāṅkhāyana-Gṛhyasūtra zitiert in dem oben gegebenen Textstück also die erste und die letzte Handlung von Sūryās Eheschließung.

## 3.3 Von den Sūktas des Ṛgveda bis zum Quirlen des Milchmeeres

Die Methode der strikt kontextinternen Interpretation eines einzelnen Liedes des Ṛgveda ist, wie gerade dargelegt, nicht ohne Fallstricke, liefert jedoch genuin ṛgvedische Ergebnisse, die ein Schlüssel zum Verstehen dieses alten Textkorpus – sowie im nächsten Schritt auch nachfolgender Texte und Traditionen – sein können. Im Anschluss an meine Analyse des Sūryāsūkta lassen sich insbesondere die folgenden Forschungsthemen bearbeiten.

### Die Sūktas des Ṛgveda

Es gibt meines Wissens nur eine weitere Monographie, die sich ähnlich detailliert mit einem Lied oder einer Gruppe von Liedern des Ṛgveda beschäftigt wie die vorliegende mit dem Sūryāsūkta.[1866] In der Regel wird monographisch entweder der Ṛgveda als Gesamttext[1867] fokussiert oder es werden – dann neben dem Ṛgveda zumeist auch nachfolgende Literatur umfassend – einzelne Gottesgestalten, Mythen

1865 ŚGS 1.16.12 weist die Rezitation der Strophen 42–47 für den Schluss des Hochzeitsrituals an.

1866 In *Flussüberschreitung im Rigveda: RV III, 33 und Verwandtes* behandelt Kwella (1973) auf insgesamt 152 Seiten das genannte, 13 Strophen umfassende Lied. Dabei nimmt er „Text und Übersetzung“ (Kap. 1), die „‚historische‘ Situation“ (Kap. 2), den „literarischen“ und den „rituellen Aspekt“ (Kap. 3 und 4) in den Blick, also – in Adamziks Terminologie – den Produktions- und Reaktualisierungskontext sowie die sprachliche Gestalt des Liedes.

1867 Siehe Oldenberg ([2]1917 [[1]1894]), Oberlies (1998–1999, 2012), Brereton/Jamison (2020).

oder Rituale in den Blick genommen,[1868] nicht aber einzelne Lieder. Analysen von Liedern begrenzen sich in der Regel auf Abschnitte in Gesamtübersetzungen und Anthologien, Kapitel in Monographien und Artikel in Zeitschriften und Sammelbänden.

Der größte Vorteil – und zunächst auch die größte Schwierigkeit – bei der Fokussierung eines einzelnen Liedes besteht darin, dass es hier vergleichsweise wenig interpretativen Spielraum gibt. Die Interpretation eines einzelnen Liedes ist umfassender an die überlieferte, sprachliche Gestalt gebunden als eine Einzeltexte übergreifende Erforschung von Gottesgestalten, Ritualen, Mythen und Konzepten. Entsprechend lässt sich die Fokussierung von Einzeltexten als induktive Methode gegenüber stärker deduktiv ausgerichteten Ansätzen verstehen. Vermittelst der ṛgvedischen Vergleichstextstellen, die ich im Hauptteil der vorliegenden Arbeit zitiere, betrachte ich den Ṛgveda sozusagen aus der Perspektive der Verfasser des Sūryāsūkta. Wenn das Hochzeitslied tatsächlich zu den jüngsten Texten des Ṛgveda gehört, können die vorhergehenden ṛgvedischen Hymnen wahrscheinlich sogar *de facto* als bekannt vorausgesetzt werden. Es handelt sich jedoch nicht um das einzig mögliche, sondern um ein konkretes Verständnis des Ṛgveda aus einer definierten, von der Intention her *emischen* Perspektive. Aus den erzielten Ergebnissen ergibt sich auf verschiedenen Gebieten weiterer Forschungsbedarf.

### Metrische und rhetorische Varianz des Textes

Die metrisch und rhetorisch komplexe Komponiertheit, die ich mit meiner oben gegebenen Analyse im Text des Sūryāsūkta nachweise, legt nahe, dass auch andere Lieder des Ṛgveda, die aufgrund ihrer Länge, metrischen Heterogenität, stilistischer Wechsel oder aus anderen Gründen als zusammengesetzt gelten, in komplexerer Weise komponiert sind, als dies bisher angenommen wird.

### ‚Pseudo-etymologisches' Wortspiel und sprachwissenschaftliche Etymologie

Aus meiner Interpretation des Sūryāsūkta ergeben sich für mehrere Worte andere als die traditionellen Bedeutungsansätze. Für *ádurmaṅgalī*/*sumaṅgalī́* schließe ich auf die Bedeutung „durch die die Kehle nicht schlecht/gut gesinnt ist" (Fn. 1370),

1868 Siehe z. B. Brereton (1981), der den Ṛgveda auf die Ādityas hin analysiert, Hale (1986), der die vedische Literatur auf die Asuras hin analysiert, oder Lüders (1951–1959), der die Sanskrit-Literatur auf Varuṇa hin abfragt; zum Mythos von Indra und den Yatis und dem Svarbhānu-Mythos in der vedischen Literatur siehe Jamison (1991); zum Hochzeitsritual in der Sanskrit-Literatur siehe Menski (1984).

für *āpí* „Wasserverbündeter“ und *ápya* „Wasserbund“ (Fn. 566), für *kurī́ra* in etwa „Wo strömt es?“ (Fn. 577), für *yákṣma* „Merkmalserscheinung“ (Fn. 1324), für *vadhū́* „dem erschlagenen [Opfertier] gleichsam verwandte [Milch]“, *vadhūyú* „der nach dieser Milch strebende [Soma-Saft]“ und *vā́dhūya* „das zu dieser Milch zugehörige [erschlagene Tier]“ (Fn. 606), für *śāmulyà* „[Tier], das ruhig werden will“ (Fn. 1254) und für *śépa* „das durch Eid erlangte [Feuer]“ (Fn. 1533).

Diese Bedeutungsansätze ermöglichen ein kohärentes Verständnis *des Sūryāsūkta*. Bei einigen dieser Worte dürfte es sich um Wortspiele handeln, die auf ‚Pseudo-Etymologien‘ basieren. In diesen Fällen löst sich vielleicht manches sprachwissenschaftliche Problem aus der indologischen Interpretation des ṛgvedischen Hymnus als Wortspiel der wortgewandten ṛgvedischen Dichter. Da aber mehrere der oben genannten Begriffe etymologisch bisher nicht gesichert sind, ist auch denkbar, dass der Bedeutungsansatz, der sich aus meiner Interpretation des Sūryāsūkta ergibt, sprachwissenschaftliche Impulse geben kann. Vielleicht lässt sich mancher etymologischer Problemfall aus der indologischen Textinterpretation des Sūryāsūkta – und anderer Hymnen des Ṛgveda – heraus neu angehen.

### Perspektivische Mythologie

Im Rahmen meiner Interpretation des Sūryāsūkta rege ich kohärente Deutungen für mehrere, zum Teil viel diskutierte, aber bisher ungeklärte Eigenheiten der ṛgvedischen Mythologie an. Ich skizziere unter anderem Erklärungen dafür, was es mit Savitṛs Wahlgabe auf sich hat (Kap. 2.3.1 *pāda* 4a, 6b, 9d, 10b), warum die Aśvins den „vortägigen“ Soma trinken (Kap. 2.2.3 und 2.3 *pāda* 4cd, 41ab, 45d) und worin sich der ambivalente Charakter des Gandharva und dessen Beziehung zur Zeugung begründen (Kap. 2.3.1 *pāda* 4b, 16d, Str. 18 f., 21 f., 33, *pāda* 40b, 41ab). Weiterhin gebe ich mögliche Erklärungen für den Inzest, den der Himmelsgott Dyaus an seiner Tochter Uṣas begeht, und den mit diesem zusammenhängenden, brutalen Streit zwischen Indra und Uṣas (Kap. 2.3.1 *pāda* 3b, 5d), sowie für die Wundertaten der Ṛbhus, der tatsächlichen oder konzeptionellen Brüder Indras (Kap. 2.3.1 *pāda* 36b). Alle diese Eigenheiten stehen meiner Interpretation zufolge mit dem Wunsch nach einem unilinearen Nachkommen, dem Eid und dem Eidopfer in Zusammenhang.

Auch hier gilt aber: Aus der Perspektive eines anderen ṛgvedischen Liedes als des Sūryāsūkta kann sich die Mythologie des Ṛgveda – wahrscheinlich nicht in ihren Grundzügen,[1869] wohl aber im Detail – anders darstellen, denn bei den ṛgvedischen Dichtern handelt es sich sicherlich nicht um eine homogene Gruppe.

1869 Zur grundlegenden Kohärenz von Mythos und Mythologie siehe oben.

Vielmehr haben wir es mit Personen zu tun, die literarische Werke erschaffen haben und die Autorenschaft für diese Werke auch beanspruchen. In ihren oftmals verschlüsselt oder sogar recht offen ‚signierten' Lieder variieren oder kombinieren sie die ihnen als System zur Verfügung stehende Mythologie und präsentifizieren sie auf diese Weise.[1870] Eine vergleichbare Varianz ‚zwischen den Zeilen' ist aus den bardischen Traditionen sowie dem klassischen Theater und Tanz bekannt. Es geht um die künstlerische Variation innerhalb der Grenzen des klassischen Systems. In der Indologie steht zumeist der Systemcharakter der vedischen Mythologie im Vordergrund. Der systemische Kenntnisstand erlaubt es meines Erachtens jedoch, den Blick stärker auch auf individuelle Variationen zu richten. Vielleicht lässt sich einiges, was aus der systemischen Perspektive heraus bisher undurchsichtig oder unlogisch erscheint, aus einer stärker emischen Textperspektive heraus als – systemisch – sinnvoll ausweisen.

### Literarische Ritualkohärenz

Auf Grundlage meiner textlinguistischen und stellenhermeneutischen Analyse verstehe ich das Sūryāsūkta als einen kohärenten Text über ein Ritual, das vom emischen Anspruch her mythologisch wirklich ist. Ich kann wahrscheinlich machen, dass diesem Text eine präzise Vorstellung von Ablauf, Zweck und Wirkung eines komplexen Rituals zugrunde liegt. Der Text kommuniziert einen in sich kohärenten, rituellen Handlungsablauf. Die Schaffung des Sūryāsūkta ist entsprechend als zweistufiger oder dialektischer Prozess zu konzeptualisieren: Die Verfasser müssen sich eine Kohärenz des Ritualablaufs erarbeitet haben, um dann auf der Grundlage dieses kohärenten Ablaufs einen kohärenten Text erstellen zu können. Zwar lässt das überlieferte Material keine definitive Aussage darüber zu, ob das Ritual im rituellen Kontext systematisiert wurde oder ob es von den Autoren des Textes zur Erschaffung des Textes entsprechend arrangiert wurde. Aber gleich, ob die Autoren des Sūryāsūkta die Kohärenz des Ritualablaufs ‚nur' wahrgenommen oder aber selbst erstellt haben, handelt es sich beim Sūryāsūkta um eine Konzeptualisierung des Prozesses von Eheschließung und Hochzeit. Und in diesem Sinn lässt sich die Aussage, die Snoek (2004: 77) zu etischen Texten über Rituale trifft – „There is just no such thing as a theory-free description of a ritual" – im Prinzip auf das Sūryāsūkta und wahrscheinlich auch auf andere poetische Texte über Rituale ausweiten. Um einen kohärenten, literarischen Text über ein Ritual zu verfassen, bedarf es offenbar einer kohärenten Vorstellung vom Ritual. Es bleibt zu zeigen, ob gleiches auch für andere sowie weniger poetische Texte gilt. Das Epos gleicht dem Ṛgveda dahingehend,

1870 Zur Präsentifizierung indischer Mythologie siehe Keßler-Persaud (2014).

dass es als literarischer Text beansprucht, von der Wirklichkeit zu erzählen. Bei den Gṛhyasūtras sowie späteren Ritualhandbüchern handelt es sich dagegen um präskriptive Gebrauchstexte, deren Verfassen vielleicht keine kohärente Vorstellung des Rituals erfordert oder transportiert. Das theoretisch fundierte Auffinden oder Herstellen ritualübergreifender Kohärenz gehört zu den Anliegen der – noch nicht ausreichend erforschten (siehe Michaels 2016: 19) – emischen Ritualtheorien, allen voran der Pūrvāmīmāṃsā.

### Rezeption und Reaktualisierung des Sūryāsūkta

Als *Text* sind das Sūryāsūkta ebenso wie die anderen Hymnen des Ṛgveda in den Traditionen der Gegenwart von geringer Bedeutung.

> Für die meisten Inder ist heute der Veda […] ein bloßes Lippenbekenntnis, bei dem es auf den Inhalt der Texte kaum ankommt oder der nur symbolisch bzw. komprimiert in Form der Gāyatrī-Hymne gelernt wird (Michaels 1998: 34).

Die Rezeptions- und Reaktualisierungsstufen, die zu dieser Situation geführt haben, dürften jedoch bezüglich des gesellschaftlichen Wandels und möglicherweise auch bezüglich der relativen Chronologie oder wenigstens der faktischen Nähe der unterschiedlichen Texte zueinander aufschlussreich sein. Meine Interpretation des Sūryāsūkta bereitet den Weg für eine neue Analyse der Rezeptionsgeschichte dieses Hymnus. Vor dem Hintergrund des erarbeiteten Textverständnisses wird sich präziser als bisher verstehen lassen, wie die nachfolgenden vedischen und hinduistischen Texte und Ritualtraditionen das Sūryāsūkta in geändertem kulturellen Kontext und im Spannungsfeld von Text und Ritual rezipiert, verändert und als *Text* letztlich unbedeutend gemacht haben.[1871]

Das Hochzeitslied des Atharvaveda verwendet beinahe alle Strophen des Sūryāsūkta, variiert sie aber im Wortlaut, bringt sie in abweichende Reihenfolge und umfasst zudem viele eigene Strophen. Es lässt sich wahrscheinlich als direkt konkurrierende Konzeptualisierung des Hochzeitsrituals einer *anderen* Priestergruppe verstehen.[1872] In den Yajurveda-Traditionen scheint das Sūryāsūkta

1871 Zur inhaltlichen Präsenz des Ṛgveda in nachfolgenden Texten und Traditionen siehe unten.

1872 Besonders auffällig ist das Fehlen der letzten Strophe des Sūryāsūkta im Hochzeitslied von AVŚ und AVP. Möglicherweise geht es bei dieser Auslassung darum, das über den Text nahezu umfassend zitierte Hochzeitsritual des Ṛgveda bewusst nicht auf ṛgvedische Weise zu vollenden und damit wirksam zu machen, sondern die Strophen des Sūryāsūkta in die atharvavedische Ritualvariante zu integrieren,

als Text dagegen obsolet zu sein. In ihrem Hochzeitsritual lassen manche von ihnen – möglicherweise anstelle des Sūryāsūkta – das Sarasvatī-Lied singen.[1873]

Die Gṛhyasūtras zitieren in ihren Anweisungen zum Hochzeitsritual vor allem einzelne Strophen des Sūryāsūkta bzw. die entsprechenden Strophen ihrer eigenen Saṃhitā. Das Inventar an Riten stimmt dabei im Wesentlichen mit dem des Sūryāsūkta überein – zumindest bei Akzeptanz meiner Deutung des ṛgvedischen Hochzeitsliedes, mit der ich auch den Siebenschritt und das Lāja-Opfer, für die das Sūryāsūkta nach bisherigem Forschungsstand keine Strophen bietet, im Text nachweise (siehe Kap. 2.3.1 Str. 20 und 34–36). Unterschiede bestehen vor allem in der Reihenfolge der Riten und in der mit diesen verknüpften Liturgie. Diese Unterschiede können vielfältige Gründe haben. Einer dieser Gründe betrifft die Interpretation des alten Textes. Die *sūtrakāras* scheinen die Ritenreihenfolge des Hochzeitsrituals in Teilen entsprechend ihres deskriptiv ausgerichteten Textverständnisses umgestellt zu haben. So wird die Strophe 36, mit der im Sūryāsūkta – meiner Interpretation zufolge – poetisch umschrieben wird, wie das Feuer Agni die Opfergabe aus Sūryās Hand annimmt, von allen Gṛhyasūtras mit dem Ritus der Handergreifung verknüpft, auf den das Sūryāsūkta nur anzuspielen scheint. Möglicherweise begründet sich das Verbot des Vārāha-Gṛhyasūtra (14.27), die Darbringung gerösteter Getreidekörner ohne die Handergreifung zu wiederholen (*nāpāṇigrahaṇe lājāḥ*), in dieser rezeptiven Verquickung von Lāja-Opfer und Handergreifung.

Die rezeptiven Änderungen dürften sich wesentlich in geänderten, gesellschaftlichen Rahmenbedingungen begründen, so zum Beispiel die auch in der indischen Tradition fassbare, implizite Zweiteilung des ṛgvedischen Hochzeitsliedes. Die meisten, von den Gṛhyasūtras zitierten Strophen des Sūryāsūkta entstammen dem zweiten Teil des alten Liedes. Dies erklärt sich wahrscheinlich dadurch, dass der erste Teil des Sūryāsūkta in der Hauptsache mit der Selbstwahl beschäftigt ist und die Selbstwahl in späterer Zeit zu einer problematischen Kategorie wird. Sie wird durch verschiedene Formen der Brautgewinnung ersetzt. In diesen klassischen Formen der Brautgewinnung findet die Selbstwahl ihre Entsprechung im so genannten *gāndharva vivāha*, über den z. B. Manu (3.32) sagt:

> Die freiwillige Vereinigung von Mädchen und Liebhaber, die aus Zuneigung und Begierde entsteht, sollte als „(Hochzeitssitte der) Gandharvas“ verstanden werden (Michaels 2010: 49).

---

ohne durch diese Zitate den ṛgvedischen Priestern die letztliche Zuständigkeit für das Hochzeitsritual zuzuerkennen.

1873 Siehe z. B. KGS 25.23 mit Appendix IV (Caland 1925: 292–304) und vgl. Jamison/Witzel (1992: 45 mit Fn. 52) zum Verhältnis von Sūryāsūkta und Sarasvatyanuvāka.

Die Bezeichnung als *gāndharva* ergibt sich meines Erachtens zunächst aus der Rolle, die der Gandharva Viśvāvasu bei Sūryās Hochzeit spielt: Ich verstehe ihn als Priester, der die Darbringung des Eidopfers bei Sūryās Hochzeit leitet und für die Herstellung der Wahrheit verantwortlich ist. Auch scheint man ihn zur Rechenschaft zu ziehen, falls die erwartete Wirklichkeit sich nicht einstellen sollte.

### Eidesstattliches Opferritual

Schließlich identifiziere ich mit der präsentierten Analyse einen konkreten rituellen Handlungsablauf, der vielleicht auch zum Verstehen anderer Lieder des Ṛgveda sowie verschiedener Formulierungen in der post-ṛgvedischen Literatur beitragen kann. Dieser Ritualablauf ist durch das Eidopfer geprägt, das hier als Opfertyp hervortritt.[1874] Dieses Opfer scheint eine grundlegende Struktur für das ṛgvedische wie das spätere Ritual zu bilden und in dem berühmten Mythos vom Quirlen des Milchozeans und anderen hinduistischen Vorstellungen und Bräuchen fortzuleben.[1875] Es lassen sich hier entsprechende Forschungsfragen anschließen.

Für das Sūryāsūkta und im Vergleich auch für den Ṛgveda lege ich dar, dass der Opferherr unter Berührung von Wasser mit dem quasi-assertorischen Eid eine Wahrheit beschwört, die vielleicht noch nicht besteht, die er sich aber als bestehend wünscht. Diese Wahrheit wird durch ein Opfer, das das Expertenwissen eines Priesters erfordert, bestätigt oder regelrecht hergestellt. Nach Vollendung des Opfers wird der Eid unumstößlich gemacht, indem das Wasser ausgegossen

1874 Das im Sūryāsūkta thematisierte Eidopfer ist als grundlegender Opfertyp bisher nur im Ansatz erforscht. Dies begründet sich vielleicht darin, dass Lüders seine für den dritten Band seiner Varuṇa-Trilogie geplanten Ausführungen zum Eid nicht vollenden konnte. Die Ausführungen zum „indischen Eid", die Lüders bis zu seinem Ableben erstellt hat, finden sich in den „Fragmente[n] zum dritten Band" (Lüders 1959: 655–676). Das Thema wird von Oberlies (2002) in seinem Artikel, „Die Formalien eines Vertragsschlusses", wieder aufgegriffen. Als solche bespricht er – voneinander getrennt – das „Ausgießen von Wasser" (ebd. 76–79), das „Reichen der rechten Hand" (ebd. 80), das „gemeinsame Schreiten von 7 Schritten" (ebd. 80 f.) sowie „Tieropfer und gemeinsame Mahlzeit" (ebd. 81–85). Im Einzelnen geht es Oberlies ausschließlich um die „Besiegelung eines ‚gewöhnlichen' Vertrags". Den mit dem Hochzeitsritual geschlossenen ‚Ehevertrag' klammert er aus seiner Analyse explizit aus (ebd. 72).

1875 Neben den unten gegebenen Ausblicken lassen sich vielleicht die in den vedisch-hinduistischen Traditionen so wichtige, als „zweite Geburt" bekannte Initiation, auf den Abstammungseid beziehen, den ich im Kap. 2.3.1 bezüglich des *pāda* 4d des Sūryāsūkta identifiziere. Der hinduistische *tilaka* kann in Zusammenhang stehen mit dem Salben, das die *pādas* 7a und 7b thematisieren, und die *śikhā* in Zusammenhang mit der in *pāda* 8b genannten Haarschlinge. Sītās aus dem Epos bekannte Feuerordal gemahnt an Sūryās, in den *pādas* 24cd thematisierte Ordal.

wird. Die Wahrheit (*ṛtá*) gilt dann als relativ sicher etabliert.[1876] Die Verwirklichung (*satyá*) dieser Wahrheit wird, so die Zuversicht der Akteure, in der Zukunft eintreten. Bei der Hochzeit betrifft diese Wahrheit die Zugehörigkeit der Nachkommen zur Patrilinie des Brautnehmers *oder* des Brautgebers. In der äußerlichen Gestalt des heranwachsenden Kindes verwirklicht sich – so die ritualistische Überzeugung – die im Opfer hergestellte Zugehörigkeit. Manche Lieder des Ṛgveda legen nahe, dass diese Zugehörigkeit erst dann abschließend verhandelt wird, wenn die erblichen Merkmale in der Gestalt des Kindes erkennbar werden. Diese Verhandlung bedeutet eine zeitlich deutlich nachträgliche Einigung der Akteure über den Opfererfolg, also die Fehlerfreiheit und Wirksamkeit des Eidopfers.[1877] Eine Kritik am Eidopfer scheint zur Zeit des Ṛgveda nicht unüblich zu sein.[1878] In anderen Liedern wird das Eidopfer an sich oder der Erfolg eines konkreten Opfers infrage gestellt oder von Eidopfern erzählt, die aufgrund eines sich abzeichnenden Misserfolgs abgebrochen werden. Eine ausführliche Studie der betreffenden, ṛgvedischen Lieder scheint lohnenswert. Es ließe sich eine emische Sicht auf die theoretisch problematische Kategorie der Wirksamkeit von Ritualen erarbeiten und die Motivation der formulierten Ritualkritik erforschen.

Die Vergleichstextstellen des Ṛgveda, die ich in der vorliegenden Arbeit zitiere, legen nahe, dass das Eidopfer eine wichtige Kategorie des ṛgvedischen Opferrituals bildet, die weitere Lieder des alten Textkorpus erklären kann. Wahrscheinlich liegen mehrere der kommunizierten Handlungsabläufe auch der späteren Opfertradition zugrunde. In Kapitel 2.2.3 ziehe ich Hochzeit, Atirātra, Neu- und Vollmondopfer sowie die Caturmāsyas als mögliche Reaktualisierungskontexte des Sūryāsūkta in Betracht. Diese Verbindungen ließen sich gewinnbringend studieren.[1879]

Unter anderem in den Gṛhyasūtras und den zugehörigen Kommentaren finden sich zahlreiche Formulierungen, die sich vor dem Hintergrund des Ritualablaufs, den ich für das Sūryāsūkta rekonstruiere, möglicherweise besser verstehen lassen. So lässt z. B. das Kāṭhaka-Gṛhyasūtra im Vorfeld des Hochzeitsrituals ein Tieropfer ausführen, dessen Einzelheiten noch der Erklärung bedürfen.[1880]

---

1876 Der als Priester agierende Gandharva kommuniziert dem Sūryāsūkta zufolge nur die Zuversicht, nicht das Wissen, dass er im Opfer die Wahrheit erkannt hat.

1877 Zu Ritualfehlern siehe Hüsken (2013), zur Wirksamkeit von Ritualen Töbelmann (2013).

1878 Zum Konzept der Ritualkritik siehe Grimes/Hüsken (2013).

1879 In Kap. 2.1.1 nenne ich eine tentative Liste von Charakteristika des späteren Rituals, die wahrscheinlich auf ṛgvedische Tradition zurückgehen.

1880 Z. B. ist Norelius (2015: 26 Fn. 52) zufolge nicht ganz klar, „what is meant when the girl is admonished to lit two fires *gandharve devakule vā*, 'in/at a gandharva or a shrine' ([KGS] 19.3)".

> KGS 19.2–3:
> *daśavārṣikaṃ brahmacaryaṃ kumārīṇāṃ dvādaśavārṣikaṃ vā* ||
> *brahmacaryānte gandharve devakule vā dvāv agnī prajvālya dvau paśū upākaroty aryamṇe dakṣiṇaṃ, prājāpatyam uttaram* ||
>
> Das Brahmacarya von Mädchen [dauert] zehn oder zwölf Jahre.
> Am Ende des Brahmacarya, nachdem man beim Gandharva oder im Tempel zwei Feuer hat entzünden lassen, treibt man zwei Tiere hin; das südliche für Aryaman, das nördliche gehört Prajāpati (vgl. Keßler 2008: 118).

Das von Kāṭhaka angewiesene Tieropfer umfasst zwei Opfertiere und soll am Ende des *brahmacarya* beim Gandharva dargebracht werden, d. h. im ṛgvedischen Kontext am Ende der Sabhā-Zeit beim Priester/Lehrer.[1881] Die Kommentatoren erklären dagegen, dass die Angabe „beim Gandharva" (*gandharve*) auf bestimmtes Wasser verweist. Ādityadarśana glossiert *gandharve* mit „in der Nähe von Gandharva-Wasser" (Keßler 2008: 118 f. Fn. 535) und Devapāla mit „an einem Ort, an dem Wasser fließt, ohne dass man dessen Quelle kennt (*scil.* ‚grundlos')" (ebd.).[1882] Diese Glossierung lässt erkennen, dass die gesellschaftlichen Umstände sich geändert haben – es gibt weder die Sabhā, noch die Selbstwahl, noch den Gandharva als Priester. Spuren des ṛgvedischen Rituals sind aber bis in die Kommentarliteratur hinein bestehen geblieben. So dürfte das „Gandharva-Wasser" auf das Wasser zurückgehen, bei dem die Aśvins dem Sūryāsūkta zufolge ihren Eheeid schwören, und das doppelte Tieropfer dürfte dem Eidopfer des Ṛgveda entsprechen.

Die grundlegende Struktur *Eid – Eidopfer – Eidbesiegelung* lebt darüber hinaus fort in der feierlichen Intentionserklärung (*saṃkalpa*), die in den hinduistischen Traditionen üblich ist und die ich bereits in Kapitel 2.1.1 anspreche. Es handelt sich beim *saṃkalpa* um eine „rituelle (Selbst)Verpflichtung".[1883] Im Einzelnen charakterisiert Michaels (2016: 45–49) die Sequenz folgendermaßen: Der Opferherr verpflichtet sich unter Berührung von Wasser zur Ausführung eines Rituals. Der *saṃkalpa* muss zu Beginn des Rituals bewusst gesprochen werden, muss eine bestimmte sprachliche Form haben und den Zweck (*artha*) oder Wunsch (*kāma*)

1881 Den Kommentatoren zufolge geht es dagegen um die Zeit „am Ende der Nicht-Geschlechtsreife, [aber] vor der Hochzeit" (*brahmacaryāvasāne vivāhāt pūrvam*, Devapāla *ad* KGS 19.3).

1882 Siehe Ādityadarśana *ad* KGS 19.3 (*gandharve gandharvodakasaṃnidhāne*) und Devapāla *ad* KGS 19.3 (*gandharve nirnimittajalasrāviṇi deśe*).

1883 Siehe Michaels (2016: 43), der den *saṃkalpa* definiert als „a ceremonial or formal resolution or a kind of ritual (self-)commitment to undertake the ritual", sowie Humphrey/Laidlaw (1994), die vom Konzept des „ritual commitment" schreiben.

des Opferherrn artikulieren; ohne diese Artikulation wird kein Opferertrag entstehen. Zum Schluss des Rituals wird der Ritualplatz mit einer *visarjana* genannten Handlungsabfolge aufgelöst. Zu dieser Abfolge dürfte auch das Ausgießen des Wassers gehören. Meine Studie des Sūryāsūkta legt nahe, dass diese sowie weitere Hymnen des Ṛgveda frühe Vorstellungen zur Initiierung und Terminierung von Ritualen und zu anderen formalen Charakteristika von Ritualen kommunizieren. Eine entsprechende Studie scheint lohnenswert.

Ferner lässt sich der Mythos vom Quirlen des Milchozeans als Thematisierung des Eidopfers verstehen.[1884] Dieser Mythos …

> […] is one of the most widespread and enduring of myths in South and Southeast Asia, providing a foundational structure for innumerable other myth cycles that depict the perennial tension and conflict between the gods and the demons (Rodrigues 2012).

Versionen dieses Mythos finden sich in alten Texten wie dem Mahābhārata (1.15–17) und Rāmāyaṇa (1.44), aber auch moderne Texte wie die beliebte Comicserie *Amar Chitra Katha* bieten einflussreiche Adaptionen.[1885] Diesem Mythos zufolge reiben/quirlen (√*manth*) die Devas und die Asuras den Milchozean.[1886] Das Quirlen zielt auf die Gewinnung des Unsterblichkeitstrunkes (*amṛta*). Je nach Version entstehen jedoch zunächst unter anderem Alkohol (*surā*), Vāruṇī als die Göttin des Alkohols und/oder ein Gift, das als *kālakūṭa* oder *hǎlāhala* bezeichnet wird.[1887] In den meisten Versionen wird Vāruṇī von den Göttern abgelehnt und stattdessen von den Asuras akzeptiert. Vergleichbar wird das Gift zum Schutz der Götter von Śiva/Śaṅkara konsumiert. Es verleiht seinem Hals eine blaue Färbung. Nach Händeln des entstandenen Gifts fahren die Devas und Asuras mit dem Quirlen fort, wobei die Devas den Schwanz der Weltenschlange Vāsuki und die Asuras deren vermeintlich glückverheißenden Kopf fassen. Beim Quirlen spuckt Vāsuki Rauch aus, von dem jedoch entsprechend nur die Vāsukis Kopf fassenden Asuras betroffen sind.[1888] Die Asuras gehen deshalb leer aus. Der Unsterblichkeitstrunk und all die anderen Güter, die das Quirlen des Milchozeans hervorbringt, fallen den Devas zu.

---

1884 Bedekar (1967) listet die von den Epen und Purāṇas überlieferten Versionen dieses Mythos.

1885 Siehe Keßler-Persaud (2014).

1886 Manche Texte erklären, dass der Ozean zunächst aus Wasser bestand und dieses Wasser sich erst durch den *amṛta*-Trunk der Götter zu Milch wandelt (siehe MBh 1.16.25–27).

1887 Zu den Belegstellen siehe Bedekar (1967: 32–47).

1888 Zu den Belegstellen siehe Bedekar (1967: 21–27).

Die Frage der Verwurzelung dieses Mythos im Veda ist umstritten.[1889] Die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit machen jedoch wahrscheinlich, dass der *amṛtamanthana*-Mythos tatsächlich auf das ṛgvedische Eidopfer zurückgeht. Meiner Interpretation des Sūryāsūkta zufolge gründen die Aśvins das Feuer bei der Selbstwahl durch Reibung/Quirlen (√*manth*). Auf eben dieses „Quirlen" (√*manth*) des Feuerholzes dürfte das Quirlen des Milchmeeres zurückgehen.[1890] Bei Sūryās Hochzeit trinkt dann Vāyu den ersten, offenbar als giftig geltenden Teil des Soma-Saftes, verwahrt ihn in seiner Kehle und ersetzt ihn durch Milch. Die Gottesgestalt Vāyu steht in enger Beziehung zu Rudra, dem vedischen Vorläufer des hinduistischen Gottes Śiva,[1891] der dem *amṛtamanthana*-Mythos zufolge das Gift trinkt, das beim Quirlen des Milchozeans entsteht. Bei Sūryās Hochzeit ermöglicht unter anderem die genannte Ersetzung des ersten Soma-Teiles mit Milch die Veränderung der Wahrheit. Am Schluss des Eidopfers trinkt der frisch gebackene Hausherr nicht den Soma-Saft, sondern diese „Behagen stiftende" Milch. Insgesamt leistet das Eidopfer die Verdrängung des – asurischen – Brautgebers und schenkt dem – daivischen – Brautnehmer in Form unilinear eigener Nachkommen Unsterblichkeit.

Ferner lässt sich vor dem Hintergrund meiner Deutung des Sūryāsūkta möglicherweise das Kuhtötungsverbot, das so charakteristisch für die zoroastrischen, buddhistischen und hinduistischen Traditionen ist, als teilweise ritualbegründet verstehen.[1892] Das Tötungsverbot gilt in erster Linie für Kühe und weniger für Bullen und Ochsen. Bei Sūryās Hochzeit werden meiner Interpretation zufolge zwei Rinder getötet; bei beiden scheint es sich um männliche Tiere zu handeln. Sie repräsentieren die Brautnehmer- bzw. Brautgeberpartei und werden geopfert, um die Fortführung der Patrilinie zu sichern. Ich nehme an, dass sich dieses Opferziel nicht durch Darbringung weiblicher Tiere erreichen lässt.[1893] Vielleicht

1889 Siehe Bedekar (1967: 7 f. mit Fn. 1), Brereton/Jamison (2020: 67, 173).

1890 Brereton/Jamison (2020: 173 f.) scheinen dagegen vorauszusetzen, dass mit dem Quirlen des Milchmeeres das Quirlen von Butter gemeint ist. Sie stellen fest, dass das Quirlen von Butter im Ṛgveda nicht erwähnt wird, „which is especially surprising because one of the enduring myth of the later period is the churning of the ocean of milk" (ebd.).

1891 Siehe Arbman (1922: 298), vgl. Oberlies (1998: 217 Fn. 323).

1892 Die sprichwörtlich gewordene Heiligkeit der Kuh lässt sich sicherlich nicht eindimensional erklären. Mindestens aus indologischer Perspektive bleibt Alsdorfs (1962) Abhandlung zentral. Harris (1977) kulturmaterialistische Erklärung des Kuhtötungsverbots sowie anderer Konsumptionsverbote wird unter anderem von Korom (2000) kritisiert, der eine hermeneutisch orientierte Analyse des „cattle complex" zu einem „multidisciplinary picture of the cow in India" beisteuert (ebd. 196).

1893 Manu (11.60) zählt das „Erschlagen einer Kuh" (*govadha*) zu den mittelschweren Vergehen. Dabei kann es um das gleiche rituelle Erschlagen gehen, das das Sūryāsūkta mit der Verwendung des Begriffes *vadhú́* impliziert.

würde die Opferung einer Kuh ob der impliziten Identifikation von Opfertier und Opferherr vielmehr als symbolische Entmaskulinisierung des Opferherrn und endgültiges Ende seiner Patrilinie gedeutet. In Sūryās Hochzeitsritual sind aber auch mindestens zwei Kühe von großer Bedeutung. Sie liefern die beiden Milche, die für den Opfererfolg so zentral sind. In diesem Sinn kann z. B. die hinduistische Vorstellung der alles in sich tragenden „Wunschkuh" (*kāmadhenu*) auf das Eidopfer zurückgehen. Aus dem Kuhtötungsverbot kann sich ein geschlechterübergreifendes Tötungsverbot entwickelt haben. Ein solches Verbot kann Ausdruck der Sicherheit schaffenden Ersetzung des Opfertieres sein, wie dies im Sūryāsūkta belegt ist, oder Ausdruck der Furcht vor der Lebensgefahr, die der Eid bedeutet. Es lässt sich auch als Opposition gegen das Beschwören der Patrilinie, als Opposition gegen den im Opferritual auf die Götter ausgeübten Zwang oder als Opposition gegen Gewalt im Allgemeinen verstehen.

## 3.4 Aktuelle Präsenz ṛgvedischer Werte und Problematiken

Mit meiner Analyse des ṛgvedischen Hochzeitsliedes und insbesondere mit den zum Eidopfer erzielten Resultaten sowie den anderen, oben gegebenen Ausblicken kann ich wahrscheinlich machen, dass der vom Sūryāsūkta und anderen Hymnen des Ṛgveda kommunizierte, kulturelle Hintergrund, d. h. die rituellen Handlungsabläufe sowie zugrunde liegende Werte und Vorstellungen, präsent in der hinduistischen Gegenwart ist. Im Prinzip handelt es sich beim Ṛgveda um einen häuslich geprägten Text, indem es dort immer wieder um die von Agni und Soma, von Tier- und Milchopfer vermittelte Unsterblichkeit, d. h. die Erlangung eines eidesstattlich eigenen Sohns zu gehen scheint. Dieser Wunsch ist in der hinduistischen Gegenwart ubiquitär. Er zeigt sich in dem großen familiären Druck, zu heiraten und Kinder zu bekommen. Er zeigt sich in dem Aufwand, mit dem die Hochzeit in hinduistischen Traditionen zumeist gefeiert wird. Er zeigt sich darin, dass die Dowry-Praxis trotz des „Dowry Prohibition Act" von 1961 oftmals fortbesteht. Oben argumentiere ich, dass es bei der strukturell vergleichbaren Gabe im Ṛgveda – also bei Savitṛs im Gāyatrī-Mantra genannter Wahlgabe – darum geht, dass der Brautgeber durch diese Beigabe die Verwirklichung der Gabe garantiert, d. h. dass die Nachkommenschaft die Gestalt des Brautnehmers und nicht die des Brautgebers haben wird. Und schließlich zeigt sich der Wunsch nach einem eigenen Sohn in der Ungleichbehandlung von Söhnen und Töchtern, schlimmstenfalls in der pränatalen Geschlechtsbestimmung bzw. dem weiblichen Infantizid. Entsprechende Studien, die inhaltlich wirklich vom Ṛgveda ausgehen und diese anspruchsvolle Textsammlung nicht nur in der Einleitung oder knappen Zitaten berücksichtigen, scheinen lohnenswert.

## 3.5 Fazit

Insgesamt zeige ich mit der vorliegenden Arbeit, dass sich der scheinbar inkohärente oder undurchsichtige Charakter ṛgvedischer Lieder weitgehend verlieren kann, wenn es gelingt, die von den Autoren zugrunde gelegten, performativ etablierten oder textuell konzipierten, oft häuslich geprägten, rituellen Handlungsabläufe detailliert zu rekonstruieren. Der Ṛgveda wird dann zu einem historischen Dokument, das Einblick in die Anliegen der Männer gewähren kann, die diese Texte verfasst haben bzw. für die diese Texte verfasst wurden. In ihrem Kontext dürften die meisten, wenn nicht alle – bis heute hintergründig fortwirkenden – Hymnen des Ṛgveda kunstvoll kohärent sein.

# Literaturverzeichnis

## Abkürzungsverzeichnis der Primärliteratur

| | |
|---|---|
| ĀgniGS | Āgniveśya-Gṛhyasūtra (zitiert nach Tsuji 1977) |
| AiB | Aitareya-Brāhmaṇa (zitiert nach Aufrecht 1879) |
| Anukramaṇī | Kātyāyanas Sarvānukramaṇī (zitiert nach MacDonell 1886) |
| ĀpGS | Āpastamba-Gṛhyasūtra (zitiert nach Winternitz 1887) |
| ĀpŚS | Āpastamba-Śrautasūtra (zitiert nach Garbe 1882–1902) |
| ĀśvGS | Āśvalāyana-Gṛhyasūtra (zitiert nach Sharma 1997) |
| AVP | Atharvaveda-Saṃhitā der Paippalāda-Rezension (zitiert nach Bhattacharya 1997–2016, Buch 2 nach Zehnder 1999, Buch 15 nach Lelli 2015) |
| AVŚ | Atharvaveda-Saṃhitā der Śaunaka-Rezension (zitiert nach Kim 2021) |
| BGS | Baudhāyana-Gṛhyasūtra (zitiert nach Srinivasachar/Sastri 1983) |
| BhāGS | Bhāradvāja-Gṛhyasūtra (zitiert nach Salomons 1913) |
| Divyāvadāna | Divyāvadāna (zitiert nach Vaidya 2015 [= $^{1}$1959]) |
| GGS | Gobhila-Gṛhyasūtra (zitiert nach Knauer 1884; Mukundabakhśīs Kommentar nach Mālavīya 1997) |
| HGS | Hiraṇyakeśi-Gṛhyasūtra (zitiert nach Kirste 1889) |
| JB | Jaiminīya-Brāhmaṇa (zitiert nach Raghu Vira/Lokesh Chandra 1954) |
| JGS | Jaiminīya-Gṛhyasūtra (zitiert nach Caland 1922) |
| KauśS | Kauśikasūtra (zitiert nach Bloomfield 1890) |
| KB | Kauṣītaki-Brāhmaṇa (zitiert nach Sarma 1968) |
| KGS | Kāṭhaka-Gṛhyasūtra (zitiert nach Caland 1925) |
| KhādGS | Khādira-Gṛhyasūtra (zitiert nach Sastri/Srinivasacharya 1913) |
| Manu | Mānava-Dharmaśāstra (zitiert nach Olivelle 2005) |
| Mbh | Mahābhārata (zitiert nach Sukthankar 1933–1966) |
| MGS | Mānava-Gṛhyasūtra (zitiert nach Knauer 1897) |
| PGS | Pāraskara-Gṛhyasūtra (zitiert nach Mālavīya $^{2}$2000) |
| Rāmāyaṇa | Vālmīkis Rāmāyaṇa (zitiert nach Mehta 1958–1982) |
| RV | Ṛgveda-Saṃhitā (zitiert nach Aufrecht $^{2}$1877; van Nooten/Holland 1994) |
| Sāyaṇa | Sāyaṇas Kommentar zum Ṛgveda (zitiert nach Müller 1849–1874) |
| ŚGS | Śāṅkhāyana-Gṛhyasūtra (zitiert nach Zehnder 1997a) |
| SMB | Sāmaveda-Mantrabrāhmaṇa (zitiert nach Zehnder 1997b) |

Publiziert in: Anne Keßler-Persaud: Sūryās Hochzeit: Kohärenz von Text und Ritual im Ṛgveda (10.85), Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2025 (Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie, Band 28). https://doi.org/10.11588/hasp.1457

| | |
|---|---|
| ŚŚS | Śāṅkhāyana-Śrautasūtra (zitiert nach Hillebrandt 1885–1899) |
| TB | Taittirīya-Brāhmaṇa (zitiert nach Mahadeva Sastri $^{2}$1985 [$^{1}$1908–1921]) |
| TS | Taittirīya-Saṃhitā (zitiert nach Weber 1871–1872) |
| VGS | Vārāha-Gṛhyasūtra (zitiert nach Rolland 1971) |

## Abkürzungsverzeichnis der Sekundärliteratur

| | |
|---|---|
| AiGr | *Altindische Grammatik* (siehe Wackernagel/Debrunner 1957–1975) |
| EWA | *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen* (siehe Mayrhofer 1992–2001) |
| GRA | *Wörterbuch zum Rig-Veda* (siehe Graßmann 1873) |
| Pandanus | *Pandanus database of plants* (siehe Pandanus project 1998–2009) |
| PW | *Sanskrit-Wörterbuch* (siehe Böhtlingk/Roth 1855–1875) |
| pw | *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung* (siehe Böhtlingk 1879–1889) |
| Rivelex | *Rivelex: Rigveda-Lexikon* (siehe Krisch 2006–2012) |

## Allgemeines Literaturverzeichnis


Adamzik, Kirsten: $^{2}$2016, *Textlinguistik: Grundlagen, Kontroversen, Perspektiven*, 2., völlig neu bearbeitete, aktualisierte und erweiterte Neuaufl., Berlin–Boston: De Gruyter (DOI: https://doi.org/10.1515/9783110339352); [$^{1}$2004, *Textlinguistik: Eine einführende Darstellung*, Tübingen: Niemeyer (Germanistische Arbeitshefte; 40) (DOI: https://doi.org/10.1515/9783110946642)].

Alsdorf, Ludwig: 1961, „Bemerkungen zum Sūryāsūkta“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 111, S. 492–498 [= *Kl. Schr.*, S. 763–935].

—: *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*, Mainz: Verl. der Akad. der Wiss. und der Literatur.

Arbman, Ernst: 1922, *Rudra: Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus*, Uppsala: Appelberg.

Arnold, Edward Vernon: 1905, *Vedic metre in its historical development*, Cambridge: University Press.

Aufrecht, Theodor (Hrsg.): $^{2}$1877 [$^{1}$1861–1863], *Die Hymnen des Rig Veda*, 2. Aufl., Bonn: Marcus.

— (Hrsg.): 1879, *Das Aitareya Brāhmaṇa: Mit Auszügen aus dem Commentare von Sāyaṇācārya und anderen Beilagen*, Bonn: Marcus.

Bedekar, V. M.: 1967, „The legend of the churning of the ocean in the epics and in the Purāṇas: A comparative study“, in: *Purāṇa* 9, S. 7–61.

Bergaigne, Abel: 1878–1883, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*, Bde. 1–2, Paris: Vieweg.

Bernau, Anke: 2007, *Virgins: A cultural history*, London: Granta Books.

Bhat, G. K.: 1979, „Marriage of Sūryā (Ṛgveda X. 85)“, in: Sinha, J. P. (Hrsg.), *Ludwik Sternbach felicitation volume*, Bd. 1, Lucknow: Akhila Bharatiya Sanskrit Parishad, S. 63–75.

Bhattacharya, Dipak (Hrsg.): 1997–2016, *The Paippalāda-Saṁhitā of the Atharvaveda*, Bd. 1–4, Kolkata: Asiatic Society (Bibliotheca Indica; 319).

Bloomfield, Maurice: 1890, *The Kāuçika-Sūtra of the Atharva-Veda: With extracts from the commentaries of Dārila and Keçava*, New Haven: American Oriental Society (Journal of the American Oriental Society; 14) (DOI: https://doi.org/10.2307/592399).

Bodewitz, H. W.: 2006, „Vedic *aghám*: Evil or sin, distress or death?“, in: *Indo-Iranian Journal* 49, S. 105–125.

—: $^{2}$2019 [$^{1}$1985], „Yama's second boon in the Kaṭha Upaniṣad“, in: Bodewitz, H. W., *Vedic cosmology and ethics: Selected studies*, Boston: Brill, S. 66–85 (DOI: https://doi.org/10.1163/9789004400139_007).

Böhtlingk, Otto; Roth, Rudolph: 1855–1875, *Sanskrit-Wörterbuch*, 7 Bde., St. Petersburg: Buchdr. der Kaiserlichen Akademie.

Böhtlingk, Otto: 1879–1889, *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung*, 7 Bde., St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.

Brereton, Joel P.: 1981, *The Ṛgvedic Ādityas*, New Haven, Conn.: American Oriental Society.

—: [2018], „The early evolution of the *puróhita*“, in: Brereton, Joel P.; Proferes, Theodore N. (Hrsg.), *Creating the Veda, living the Veda: Selected papers from the 13th World Sanskrit Conference*, Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, S. 31–43.

—: 2019, „The heavenly sea“, in: Bausch, Lauren M. (Hrsg.), *Self, sacrifice, and cosmos: Vedic thought, ritual, and philosophy. Essays in honor of Professor Ganesh Umakant Thite's contribution to Vedic studies*, New Delhi: Primus Books, S. 81–100.

Brereton, Joel P.; Jamison, Stephanie W.: [2020], *The Rigveda: A guide*, New York: Oxford University Press.

Brinker, Klaus; Cölfen, Hermann; Pappert, Steffen: $^{9}$2018, *Linguistische Textanalyse: Eine Einführung in Grundbegriffe und Methoden*, 9., durchgesehene Aufl., Berlin: Erich Schmidt Verlag.

Brodbeck, Simon: 2009, *The Mahābhārata patriline: Gender, culture, and the royal hereditary*, Farnham [u. a.]: Ashgate.

— : 2013, „The story of Sāvitrī in the Mahābhārata: A lineal interpretation“, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 23,4, S. 527–549.

Caland, Willem (Hrsg.): 1922, *Jaiminigṛhyasūtram: Belonging to the Sāmaveda; with extracts from the commentary*, Lahore: Punjab Sanskrit Book Depot 1922 (Punjab Sanskrit Series; 2).

— (Übers.): 1924, *Das Śrautasūtra des Āpastamba*, [Bd. 2], Buch 8–15, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [u. a.].

— (Hrsg.): 1925, *The Kāṭhakagṛhyasūtra: With extracts from three commentaries, an appendix and indexes*, Lahore: Research Dep., D. A. V. College (Dayānanda Mahāvidyālaya Saṃskṛta-Granthamālā; 9).

Casaretto, Antje; Fischer, Anna; Halfmann, Jakob; Korobzow, Natalie; Kölligan, Daniel; Reinöhl, Uta: 2023, *The morphologically glossed Rigveda – The Zurich annotation corpus revised and extended. Hosted by VedaWeb – Online Research Platform for Old Indic Texts*, University of Cologne (URL: https://vedaweb.uni-koeln.de [letzter Zugriff: Jan. 2023], DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.8410655).

Chatterjee, C. K.: 1978, *Studies in the rites and rituals of Hindu marriage in ancient India*, Calcutta: Sanskrit Pustak Bhandar.

Dahl, Eystein: 2010, *Time, tense and aspect in early Vedic grammar: Exploring inflectional semantics in the Rigveda*, Leiden [u. a.]: Brill.

Datta, Pradyot Kumar: 1996, „Marriage episode in the Veda", in: *Journal of the Asiatic Society* 38,1, S. 93–99.

De Beaugrande, Robert-Alain; Dressler, Wolfgang Ulrich: 1981, *Einführung in die Textlinguistik*, Tübingen: Niemeyer.

De Joseph, Kristen: 2019: „As above, so below: textual variation in the Paippalāda *sūryāsūkta*", in: *Lingua Posnaniensis* 61, S. 55–69 (DOI: https://doi.org/10.2478/linpo-2019-0013).

Dexter, Miriam Robbins: 1984, „Proto-indo-european sun maidens and gods of the moon", in: *The Mankind Quarterly*, S. 137–144.

Dōyama, Eijirō; Gotō, Toshifumi (Übers., Hrsg.): 2022, *Rig-Veda: Das heilige Wissen*, Bd. 3: *Sechster und siebter Liederkreis*, Berlin: Verlag der Weltreligionen.

DuBois, Fletcher; Jungaberle, Henrik 2013: „Erfahrungsdynamik", in: Brosius, Christiane; Michaels, Axel; Schrode, Paula (Hrsg.), *Ritual und Ritualdynamik: Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen [u. a.]: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 46–54.

Dunkel, George: 1979, „Verb repetition", in: *Münchner Studien zur Sprachwissenschaft* 38, S. 41–82.

Ehni, J.: 1879, „Rigv. X, 85. Die Vermählung des Soma und der Sūryā", in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 33, S. 166–176.

Einoo, Shingo: 1988, *Die Cāturmāsya, oder die altindischen Tertialopfer: Dargestellt nach den Vorschriften der Brāhmaṇas und der Śrautasūtras*, Tokyo: Inst. for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa (Monumenta Serindica; 18).

Elizarenkova, T.; Syrkin, Alexander: 1965, „К анализу индийского свадебного гимна (Ригведа X. 85)", in: *Σημειωτκή – Sign Systems Studies* 1, S. 173–188.

Elizarenkova, Tat'jana Ja. (Übers.): 1989–1999, *Rigveda*, 3 Bde., Moskva: Nauka.

—: 2002, „'Words and things' in the *Ṛg-veda* (field–meadow–pasture)", in: Balcerowicz, Piotr; Mejor, Marek (Hrsg.), *Essays in Indian philosophy, religion and literature*, Delhi: Motilal Banarsidass, S. 25–34.

—: 2016, „On the meaning of words signifying 'body' in the Ṛgveda", in: Parpola, Asko; Koskikallio, Petteri (Hrsg.), *Papers of the 12th World Sanskrit Conference*; Bd. 1: *Vedic investigations*, Delhi: Motilal Banarsidass, S. 75–95.

Emeneau, M. B.; van Nooten, B. A.: 1991, „The young wife and her husband's brother in *Ṛgveda* 10.40.2 and 10.85.44", in: *Journal of the American Oriental Society* 111,3, S. 481–494.

Falk, Maryla: 1942, „Amāvāsyā in mythical and philosophical thought“, in: *Indian Historical Quarterly* (Calcutta) 18, S. 26–45.

Falk, Harry: 1988, „Savitṛ und die Sāvitrī“, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 32, S. 5–33.

—: 1993, „Der Zobel im Ṛgveda“, in: Meiser, Gerhard (Hrsg.), *Indogermanica et Italica. Festschrift für Helmut Rix zum 65. Geburtstag*, Innsbruck: Inst. für Sprachwiss., S. 76–94 (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft; 72).

Fritz, Matthias: 2000, „Die indoiranische Bezeichnung für ‚heiraten‘. Rekonstruktion auf der Basis indirekter Evidenz“, in: Forssman, Bernhard; Plath, Robert (Hrsg.), *Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik*, Wiesbaden: Reichert, S. 111–118.

Garbe, Richard (Hrsg.): 1882–1902, *The Śrauta Sūtra of Āpastamba, belonging to the Taittirīya Saṃhitā with the commentary of Rudradatta*, Bde. 1–3, Calcutta: Asiatic Society [of Bengal] (Bibliotheca Indica; 92).

Geertz, Clifford: 1983, *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme* (übers. von Luchesi, Brigitte), Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Geib, Ruprecht: 1975, „Die Formel *āyus prá tṝ* im Ṛg-Veda“, in: *Indo-Iranian Journal* 16, S. 269–283.

Geldner, Karl Friedrich (Übers.): 1951, *Der Rig-Veda*, Bde. 1–3, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press [u. a.] (Harvard Oriental Series; 33–35).

Gonda, Jan: 1959, *Stylistic repetition in the Veda*, Amsterdam: N.V. Noord-Holland. Uitg. Mij.

—: 1964/65, „Notes on Atharvaveda-Saṃhitā book 14“, in: *Indo-Iranian Journal* 8, S. 1–24.

—: 1969, *Eye and gaze in the Veda*, Amsterdam [u. a.]: North-Holl. Publ. Co.

—: 1975, *A history of Indian literature*, Bd. 1: *Veda and Upanishads* / Fasc. 1, *Vedic literature: (Saṃhitās and Brāhmaṇas)*, Wiesbaden: Harrassowitz.

—: 1976, *Triads in the Veda,* Amsterdam [u. a.]: North-Holland Publ. Co.

Gotō, Toshifumi: 2006, „Aśvín and Nā́satya in the Ṛgveda and their prehistorical background“, in: Osada, Toshiki; Hase, Noriko (Hrsg.), *Proceedings of the Pre-symposium of RHIN and 7th ESCA Harvard-Kyoto Roundtable*, Kyoto, S. 253–283.

Goudriaan, Teun: 1986, „Vedic *kṛtyā́* and the terminology of magic“, in: Mehrotra, L. L. [u. a.] (Hrsg.), *SAARC 2000 and beyond: International Seminar organised by India International Centre …*, New Delhi: Omega Scientific, S. 450–456.

Graßmann, Hermann: 1873, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, Leipzig: F. A. Brockhaus.

— (Übers.): 1877, *Rig-Veda: In zwei Theilen*, Teil 2, Leipzig: Brockhaus.

Griffith, Ralph T. H. (Übers.): 1892, *The hymns of the Rigveda: Translated with a popular commentary*, Bd. IV, Benares: E. J. Lazarus.

Grimes, Ronald L.; Hüsken, Ute: 2013, „Ritualkritik“, in: Brosius, Christiane; Michaels, Axel; Schrode, Paula (Hrsg.), *Ritual und Ritualdynamik: Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen [u. a.]: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 159–164.

Gunkel, Dieter; Ryan, Kevin M.: 2018, „Phonological evidence for pāda cohesion in Rigvedic versification“, in: Hackstein, Olav; Gunkel, Dieter (Hrsg.), *Language and*

*Meter*, Leiden: Brill, S. 34–53 (Brill's Studies in Indo-European Languages & Linguistics; 18), (DOI: https://doi.org/10.1163/9789004357778_004).

Günther, Herbert: 1951, „Gabe und Geber", in: *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen* 69, S. 225–244.

Gutschow, Niels; Michaels, Axel: 2008, *Growing up: Hindu and Buddhist initiation rituals among Newar children in Bhaktapur, Nepal*, Wiesbaden: Harrassowitz (Ethno-Indology; 6).

—: 2012, *Getting married: Hindu and Buddhist marriage rituals among the Newars of Bhaktapur and Patan, Nepal*, Wiesbaden: Harrassowitz (Ethno-Indology; 12).

Haas, Cornelia: 2004, *Wie man den Ṛgveda lesen kann: Gandharva und die „Zwischenzustände" im Ṛgveda und im Kommentar des Sāyaṇa – Wege der Interpretation*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Historische Sprachforschung. Ergänzungsheft; 43), (Teilw. zugl.: Würzburg, Univ., Diss., 2003).

Haas, Dominik A.: 2018, *Vom Feueraltar zum Yoga: Kohärenz und Konzept der Kaṭha-Upaniṣad*, Master thesis, University of Vienna (DOI: https://doi.org/10.25365/thesis.52786).

—: 2020, „A nature deity? The Ṛgvedic Savitṛ revisited", in: *Studia Orientalia Electronica* 8,1, S. 153–174 (DOI: https://doi.org/10.23993/store.89288).

—: 2022, *Gāyatrī: Mantra and mother of the Vedas. A philological-historical study*, Doctoral Dissertation/PhD Thesis, University of Vienna (DOI: https://doi.org/10.25365/thesis.72156).

Haas, E.: 1862, „Die Heirathsgebräuche der alten Inder, nach den Gṛihyasūtra", in: *Indische Studien* 5, S. 267–412.

Hale, Wash Edward: 1986, Ásura- *in early Vedic religion*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Hanneder, Jürgen: 2017, *To edit or not to edit*: *On textual criticism in Sanskrit works*, New Delhi: Aditya Prakashan.

Harris, Marvin: 1977, *Cows, pigs, wars & witches: The riddles of culture*, [London]: Fontana.

Hellwig, Oliver: 2012, „Intoxication", in: Jacobsen, Knut A. [u. a.] (Hrsg.), *Brill's encyclopedia of Hinduism*, Brill Online (URL: http://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-encyclopedia-of-hinduism/intoxication-BEHCOM_000182 [letzter Zugriff: 28.05.2015])

Hettrich, Heinrich: 1988, *Untersuchungen zur Hypotaxe im Vedischen*, Berlin – New York: De Gruyter.

—: 2002, „Syntax und Wortarten der Lokalpartikeln des Ṛgveda. III: *Pári*", in: Fritz, Matthias; Zeilfelder, Susanne (Hrsg.), *Novalis Indogermanica. Festschrift für Günter Neumann zum 80. Geburtstag*, Graz: Leykam, S. 215–242.

Hillebrandt, Alfred: 1884, „Spuren einer älteren Ṛigvedarecension", in: *Bezzenbergers Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen* 8, S. 195–203.

— (Hrsg.): 1885–1899, The *Śāṇkhāyana Śrauta Sūtra*, Bde. 1–4, Calcutta: Asiatic Society (Bibliotheca Indica; 99).

—: 1891/1899/1902, *Vedische Mythologie*, 3 Bde., Breslau: Koebner.

— (Übers.): 1913, *Lieder des Ṛgveda*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [u. a.] (Quellen der Religionsgeschichte; 5).

Hoffmann, Karl: 1967, *Der Injunktiv im Veda: Eine synchronische Funktionsuntersuchung*, Heidelberg: Winter.

Horsch, Paul: 1966, *Die vedische Gāthā- und Śloka-Literatur*, Bern: Francke.

Houben, Jan E. M.: 1999, „To kill or not to kill the sacrificial animal (*yajña-paśu*)? Arguments and perspectives in Brahminical ethical philosophy“, in Houben, Jan E. M.; van Kooij, Karel R. (Hrsg.), *Violence denied: Violence, non-violence and the rationalization of violence in South Asian cultural history*, Leiden: Brill, S. 105–183.

Humphrey, Caroline; Laidlaw, James: 1994, *The archetypal actions of ritual: A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*, Oxford [u. a.]: Clarendon Press.

Hüsken, Ute: 2013, „Ritualfehler“, in: Brosius, Christiane; Michaels, Axel; Schrode, Paula (Hrsg.), *Ritual und Ritualdynamik: Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen [u. a.]: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 129–134.

Jamison, Stephanie W.: 1991, *The ravenous hyenas and the wounded sun: Myth and ritual in ancient India*, Ithaca, N.Y: Cornell University Press.

—: 1993, „Thornless paths and others: Vedic *anṛkṣará-/Greek* φθείρω*“, in: Meiser, Gerhard (Hrsg.), *Indogermanica et Italica: Festschrift für Helmut Rix zum 65. Geburtstag*, Innsbruck: Inst. für Sprachwiss., S. 237–251.

—: 1996, *Sacrificed wife – sacrificer's wife: Women, ritual, and hospitality in ancient India*, New York [u. a.]: Oxford Univ. Press.

—: 1999, „Penelope and the pigs: Indic perspectives on the *Odyssey*“, in: *Classical Antiquity* 18, S. 227–272.

—: 2001, „The ṛgvedic svayaṃvara? Formulaic evidence“, in: Karttunen, Klaus; Koskikallio, Petteri (Hrsg.), *Vidyārṇavavandanam*, Helsinki: Finnish Oriental Society, S. 303–315 (Studia Orientalia; 94).

—: 2003, „Vedic vrā́: Evidence for the svayaṃvara in the Ṛgveda?“, in: Adhami, S. (Hrsg.), *Paitimāna*, Costa Mesa (Calif.): Mazda, S. 39–56.

—: [2018], „Sacrificer's wife in the *Ṛgveda*: Ritual innovation?“, in: Brereton, Joel P.; Proferes, Theodore N. (Hrsg.), *Creating the Veda, living the Veda: Selected papers from the 13th World Sanskrit Conference*, Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, S. 19–30.

—: [2024], *Rigveda translation: Commentary* (URL: http://rigvedacommentary.alc.ucla.edu/ [letzter Zugriff: 18.07.2024]).

Jamison, Stephanie W.; Brereton, Joel P. (Übers.): 2014, *The Rigveda: The earliest religious poetry of India*, Bde. 1–3, Oxford [u. a.]: Oxford Univ. Press.

Jamison, S. W.; Witzel, M.: 1992, *Vedic Hinduism*, (unveröffentl. pdf-Dokument „long version“, [URL: https://sites.harvard.edu/witzel/publications/ {letzter Zugriff: 30.12.2022}]).

Johnston, Sarah Iles: 2018, *The story of myth*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Jurewicz, Joanna: 2010, *Fire and cognition in the Ṛgveda*, Warszawa: Dom Wydawniczy ELIPSA.

—: 2016, „Etymologies in the Brāhmaṇas and the Ṛgveda: A case study of 'fire's precedence'", in: Parpola, Asko; Koskikallio, Petteri (Hrsg.), *Papers of the 12th World Sanskrit Conference*; Bd. 1: *Vedic investigations*, Delhi: Motilal Banarsidass, S. 251–270.

Kajihara, Mieko: 2002, „The Upanayana and marriage in the Atharvaveda", in: Griffiths, Arlo; Houben, Jan E. M. (Hrsg.), *The Vedas. Texts, language & ritual. Proceedings of the third International Vedic Workshop, Leiden*, Groningen: Forsten, S. 417–431.

Kane, Pandurang Vaman: 1941, *History of Dharmaśāstra* (*Ancient mediaeval religious and civil law*), Bd. II,1, Poona: Bhandarkar Oriental Research Inst. (Government Oriental Series: Class B; 6,2,1).

Karttunen, Klaus: 1998, „Orality vs. written text: Mediaeval developments in Vedic ritual literature", in: *Folklore (Estonia)* 8, S. 114–126 (DOI: https://doi.org/10.7592/FEJF1998.08.veda).

Kazzazi, Kerstin: 2001, *„Mann" und „Frau" im Ṛgveda: Mit einem Excurs über Wörter für „Frau" im Atharvaveda*, Innsbruck: Institut für Sprachen und Literaturen der Universität Innsbruck, 2001 (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft; 98).

—: 2004, „Of brides and goddesses. Determining the semantic differences between terms for a young woman in the Ṛgveda", in: *Journal of Indo-European Studies* 32, S. 43–59.

Keith, Arthur Berriedale: 1925, *The religion and philosophy of the Veda and Upanishads*, Bd. 2, Cambridge, Mass. [u. a.]: Harvard University Press [u. a.].

Keßler, Anne: 2007, „‚Soma gewann sie sich als erster' – Die Deifizierung des Brautpaares zu vedischer Zeit", (unveröffentl. Vortragsskript, xxx. *Deutscher Orientalistentag*, Freiburg i. Br.).

—: 2008, *Die Komposition des klassischen Hochzeitsrituals: Brautwerbung, Verlobung und Bräutigamszug*, (unveröffentl. Magisterarbeit, Göttingen).

—: 2009, „Zwischen Mythos und Ritual: Die Rezitation des Sūryāsūkta im Hochzeitsritual vedischer und hinduistischer Traditionen", in: Jamme, Christoph; Matuschek Stefan (Hrsg.), *Die mythologische Differenz – Studien zur Mythostheorie*, Heidelberg: Winter, S. 209–236.

Keßler-Persaud, Anne: 2010a, „Economy and composition of complex rituals: Upanayana and Samāvartana as part of nuptial ceremonies", in: Zotter, Astrid; Zotter, Cristof (Hrsg.), *Hindu and Buddhist initiations in Nepal and India*, Wiesbaden: Harrassowitz, S. 45–69 (DOI: https://doi.org/10.11588/hasp.1551).

—: 2010b, „Sanskrit texts and language", in: Jacobsen, Knut A. [u. a.] (Hrsg.), *Brill's encyclopedia of Hinduism*, Bd. 2: *Sacred texts and languages, ritual traditions, arts, concepts*, Leiden–Boston: Brill, S. 3–18 (DOI: https://doi.org/10.1163/2212-5019_BEH_COM_2010010).

—: 2011, „'Prajāpati is the glory in a woman' – The rites of procreation in the Taittirīya Gṛhyasūtras' marriage ritual", in: *Zeitschrift für Indologie und Südasienstudien* 28, S. 75–100.

—: 2014, „Unsterbliche Bildergeschichten: Zur Repräsentation und Präsentifizierung indischer Mythologie in den Comics der Amar Chitra Katha“, in: Gebert, Bent; Mayer, Uwe (Hrsg.), *Mythos zwischen Präsenz und Repräsentation*, Berlin [u. a.]: De Gruyter, S. 323–355 (linguae & litterae; 26), (DOI: https://doi.org/10.1515/9783110332827.323).

Kim, Jeong-Soo (Hrsg.): 2021, *Atharvavedasaṃhitā der Śaunakaśākhā: Eine neue Edition unter besonderer Berücksichtigung der Parallelstellen der Paippalādasaṃhitā*, Würzburg (DOI: https://doi.org/10.25972/OPUS-27703).

Kirste, Johann (Hrsg.): 1889, *Hiraṇyakeśigṛhyasūtram: With extracts from the commentary of Mātṛidatta*, Vienna: Hölder.

Klein, Jared S.: 1985, *Toward a discourse grammar of the Rigveda*, 2 Bde., Heidelberg: Winter (Indogermanische Bibliothek. Reihe 1. Lehr- und Handbücher).

—: 1987, „The two senses of the term ‘anaphora’ and their functional unity“, in: Cardona, George (Hrsg.), *Festschrift for Henry Hoenigswald: On the occasion of his seventieth birthday*, Tübingen: Narr, S. 193–197.

—: 1999, „A triadic structural feature of nominal anaphora in the Rigveda“, in: Habisreitinger, Jürgen; Plath, Robert; Ziegler, Sabine (Hrsg.), *Gering und doch von Herzen. 25 Indogermanistische Beitraege, Bernhard Forssman zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden: Reichert Verlag, S. 119–134.

—: 2000, „Polyptoton and Paronomasia in the Rigveda“, in: Hintze, Almut; Tichy, Eva (Hrsg.), *Anusantatyai. Festschrift für Johanna Narten zum 70. Geburtstag*, Dettelbach: J. H. Röll, S. 135–155.

—: 2001, „Patterns of verb repetition in the Rigveda“, in: *General Linguistics* 41, S. 222–256.

—: 2002a, „Responsion in the Rigveda“, in: *Journal of the American Oriental Society* 122,2, S. 311–317.

—: 2002b, „Homoioteleuton in the Rigveda“, in: Southern, Mark (Hrsg.), *Indo-European perspectives*, Washington, D.C.: Institute for the Study of Man, S. 199–222 (Journal of Indo-European Studies; 43).

—: 2003a, „Āmreḍitas and related constellations in the Rigveda“, in: *Journal of the American Oriental Society* 123,4, S. 773–802.

—: 2003b, „Phrasal Repetition in the Rigveda“, in: *Bulletin d’Etudes Indiennes* 21,1, S. 7–45.

—: 2007, „Sequential negation in the Rigveda“, in: Nussbaum, Alan (Hrsg.), *Verba docenti. Studies in historical and Indo-European linguistics presented to Jay H. Jasanoff by students, colleagues, and friends*, Ann Arbor: Beech Stave Press, S. 213–229.

—: 2012a, „Categories and types of interstanzic repetition in the Ṛigveda“, in: *Historische Sprachforschung* 125, S. 191–210.

—: 2012b, „Deictic pronoun repetition in the Rigveda“, in: Klein, Jared S.; Yoshida, Kazuhiko (Hrsg.), *Indic across the millennia: From the Rigveda to modern Indo-Aryan; 14th World Sanskrit Conference, Kyoto, Japan, September 1st–5th, 2009. Proceedings of the linguistic section*, Bremen: Hempen, S. 59–76.

—: 2014, „Conjunctive sequences in the Rigveda“, in: Klein, Jared; Tucker, Elizabeth (Hrsg.), *Papers of the 13th World Sanskrit Conference;* Bd. 3: *Vedic and Sanskrit historical linguistics*, New Delhi: Motilal Banarsidass, S. 265–292.

Klein, Wolfgang; von Stutterheim, Christiane: 1992, „Textstruktur und referentielle Bewegung“, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 86, S. 67–92.

Knauer, Friedrich (Hrsg.): 1884. *Das Gobhilagṛhyasūtra,* Heft 1: *Text (nebst Einleitung)*, Leipzig: Commissionsverl. von Simmel & Co.

— (Hrsg.): 1897, *Das Mānava-Gṛhya-Sūtra nebst Commentar in kurzer Fassung*, St. Petersburg: L'Académie Impériale des Sciences.

Knobl, Werner: 2007, „Mind-reading the poet: Cases of intended metrical irregularity in Vedic poetry“, in: *Studien zur Indologie und Iranistik* 24, S. 105–139.

—: 2008, „Conspicuous absence. A new case of intended metrical irregularity: The catalectic line ṚV 10.129.7b“, in: Kulikov, Leonid; Rusanov, Maxim (Hrsg.), *Indologica: T. Ya. Elizarenkova memorial volume*, Bd. 1, Moscow: Russian State University of the Humanities, S. 183–195 (Orientalia et Classica; 20).

Kolhatkar, Madhavi Bhaskar: 1999, *Surā: The liquor and the Vedic sacrifice*, New Delhi: D. K. Printworld (teilw. zugl.: Univ. of Pune, Diss., 1985 u. d. T.: *A ritualistic study of the sautramani sacrifice*).

Kölver, Bernhard: 1995/96, „From transcendent order to reality: Early developments in the Indian concept of truth“, in: *Indologica Taurinensia* 21/22, S. 197–214.

Korom, Frank J.: 2000, „Holy cow! The apotheosis of zebu, or why the cow is sacred in Hinduism“, in: *Asian Folklore Studies* 59, S. 181–203.

Kramrisch, Stella: 1961, „Pūṣan“, in: *Journal of the American Oriental Society* 81, S. 104–122 [= ²1983, in: Miller, Barbara Stoler (Hrsg.), *Exploring India's sacred art. Selected writings of Stella Kramrisch*, Philadelphia, S. 159–177].

Krick, Hertha: 1982, *Das Ritual der Feuergründung (Agnyādheya)*, Wien: Verl. d. Österr. Akad. d. Wiss. (ÖAW phil.-hist. Kl. Sb 399).

Krisch, Thomas: 2006–2012, *Rivelex: Rigveda-Lexikon*, Bde. 1–2, Graz: Leykam.

Kuiper, F. B. J.: 1965, „Postscript on *ajá*“, in: *Indo-Iranian Journal* 9, S. 30 f.

—: 1975, „The basic concept of Vedic religion“, in: *History of Religions* 15,2, S. 107–120

—: 1996, „Gandharva and Soma“, in: *Studien zur Indologie und Iranistik* 20, S. 225–255.

Kümmel, Martin Joachim: 2000, *Das Perfekt im Indoiranischen: Eine Untersuchung der Form und Funktion einer ererbten Kategorie des Verbums und ihrer Weiterentwicklung in den altindoiranischen Sprachen*, Wiesbaden: Reichert.

Kwella, Peter: 1973, *Flussüberschreitung im Rigveda: RV III, 33 und Verwandtes*, Wiesbaden: Harrassowitz (zugl.: Freiburg i. Br., Univ., Diss., 1973 u. d. T.: Kwella, Peter Hubert Maria: *Flußüberschreitung im Rigveda*).

Lelli, Duccio: 2015, *The Paippalādasaṁhitā of the Atharvaveda kāṇḍa 15: A new edition with translation and commentary*, Ph.D. diss., Leiden University (URL: https://hdl.handle.net/1887/32592 [letzter Zugriff: 28.05.2025]).

Lommel, Herman: 1956, „Die aufopferungsvolle Gattin im alten Indien“, in: *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde* 6,3, S. 95–109.

Ludwig, Alfred (Übers.): 1876–1888, *Der Rigveda oder die heiligen Hymnen der Brâhmana*, 6 Bde., Prag: Tempsky.

Lubotsky, Alexander M.: 1997, *A Ṛgvedic word concordance*, 2 Bde. New Haven, Conn.: American Oriental Soc. (American Oriental Series; 82).

Lüders, Heinrich: 1951–1959, *Varuṇa*, 2 Bde., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

MacDonell, Arthur Anthony (Hrsg.): 1886, *Kâtyâyana's Sarvânukramanî of the Rigveda: With extracts from Shadgurusishya's commentary entitled Vedārthadīpikā*, Oxford: Clarendon Press.

—: 1916, *A Vedic grammar for students*, Oxford: Clarendon.

— (Übers.): [1922], *Hymns from the Rigveda: Selected and metrically translated …*, Calcutta: Association Press (Y.M.C.A.).

Mahadeva Sastri, A. (Hrsg.): $^{2}$1985 [$^{1}$1908–1921], *The Taittirīya Brāhmaṇa with the comm. of Bhaṭṭa Bhāskara Miśra*, Delhi [u. a.]: Motilal Banarsidass.

Mālavīya, Sudhākara (Hrsg.): $^{2}$1997 [$^{1}$1936], *Gobhilagṛhyasūtram: Prathame dvitīye ca prapāṭhake Mukundabakhśī-saṅkalitayā „Mṛdulā“ saṃskṛta-vyākhyopetam tathā ca tṛtīye caturthe ca prapāṭhake-„Saralā“-saṃskṛta-„Anākulā“-hindīvyākhyāsahitam*, Vārāṇasī: Caukhambhā Saṃskṛta Saṃsthāna (Kāśī Saṃskṛta Granthamālā; 118).

— (Hrsg.): $^{2}$2000, *Pāraskaragṛhyasūtram (sampūrṇa) (Hariharabhāṣya-sahitam): Dvitīyakāṇḍaṃ gadādharabhāṣya-samanvitam, tṛtīya-kāṇḍaṃ jayarāmapraṇītabhāṣyeṇa samalaṅkṛtam*, 2. Aufl., Vārāṇasī: Caukhambhā Saṃskṛta Saṃsthāna (Kāśī Saṃskṛta Granthamālā; 17).

Mayrhofer, Manfred: 1992–2001, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, 2 Bde., Heidelberg: Winter.

Mehta, Jyotindra Markand [u. a.] (Hrsg.): 1958–1982, *The Vālmīki-Rāmāyaṇa: [The national epic of India]; critical edited for the first time*, 7 Bde., Baroda: Oriental Inst., 1960–1975.

Menski, Werner Friedhelm: 1984, *Role and ritual in the Hindu marriage*, (unveröffentl. Ph.D. dissertation, London).

—: 1991, „Marital expectations as dramatized in Hindu marriage rituals“, in: Leslie, Julia (Hrsg.), *Roles and rituals for Hindu women*, Delhi: Motilal Banarsidass, S. 47–67.

Michaels, Axel: 1998, *Der Hinduismus: Geschichte und Gegenwart*, München: Beck.

—: 2005, „*Saṃkalpa*: The beginning of a ritual“, in: Gengnagel, Jörg; Hüsken, Ute; Raman, Srilata (Hrsg.), *Words and deeds: Hindu and Buddhist rituals in South Asia*, Wiesbaden: Harrassowitz, S. 45–63.

— (Übers., unter Mitarb. von Mishra, Anand): 2010, *Manusmṛti: Manus Gesetzbuch*, Berlin: Verl. der Weltreligionen.

—: 2013, „Bedeutung und Bedeutungslosigkeit“, in: Brosius, Christiane; Michaels, Axel; Schrode, Paula (Hrsg.), *Ritual und Ritualdynamik: Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen [u. a.]: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 39–45.

—: 2016, *Homo ritualis: Hindu ritual and its significance for ritual theory*, New York: Oxford University Press.
Müller, Friedrich Max (Hrsg.): 1849–1874, *Rig-Veda-Sanhita, the sacred hymns of the Brahmanas: Together with the commentary of Sayanacharya*, 6 Bde., London: Allen.
Narten, Johanna: 1986, „Vedisch *prapharvī́*“, in: *Sprache* 32, S. 34–42 [= *Kl. Schr.*, S. 331–339].
Norelius, Per-Johan: 2015, „*Strīkāmā vai gandharvāḥ*. Spirit-possession, women, and initiation in Vedic India“, in: *Acta Orientalia* 76, S. 13–87.
—: 2016, „The honey-eating birds and the tree of life: Notes on Ṛgveda 1.164.20–22“, in: *Acta Orientalia* 77, S. 3–70.
—: 2017, „Crossing the waters of darkness: Solar imagery in the mythology of the Aśvins“, in: *Zeitschrift für Indologie und Südasienstudien* 34, S. 185–213.
—: [2023], *Soul and self in Vedic India*, Leiden: Brill (Studies in the History of Religions; 176).
Oberlies, Thomas: 1998–1999, *Die Religion des Ṛgveda*, Wien: Sammlung De Nobili, Inst. für Indologie der Univ. Wien (Publications of the De Nobili Research Library; 26–27).
—: 2002, „Milch und Soma: Die Formalien eines Vertragsschlusses“, in: *Studien zur Indologie und Iranistik* 23, S. 71–89.
—: 2005, „Der Gandharva und die drei Tage währende ‚Quarantäne‘“, in: *Indo-Iranian Journal* 48, S. 98–109.
—: 2012, *Der Rigveda und seine Religion*, Berlin: Verlag der Weltreligionen.
O’Flaherty, Wendy Doniger (Übers.): 1981, *The Rig Veda: An anthology: 108 hymns*, Harmondsworth [u. a.]: Penguin.
Oldenberg, Hermann (Übers.): 1886, *The Grihya Sutras: Rules of Vedic domestic ceremonies*, Teil 1: *Sâṅkhâyana-Grihya-Sûtra, Âsvalŷana-Grihya-Sûtra, Pâraskara-Grihya-Sûtra, Khâdira-Grihya-Sûtra*, Oxford: Clarendon Press (Sacred Books of the East; 29).
—: 1888, *Die Hymnen des Ṛigveda*, Bd. 1, *Metrische und textgeschichtliche Prolegomena*, Berlin: Hertz.
—: 1889, „Besprechung von Pischel/Geldner“, in: *Göttingische gelehrte Anzeigen* 1, S. 1–10 [= *Kl. Schr.*: 1902–1911].
—: [1]1894 [[2]1917], *Die Religion des Veda*, Berlin: Hertz [[2]Stuttgart/Berlin: Cotta].
—: 1909–1912: *Ṛgveda: Textkritische und exegetische Noten*, 2 Bde., Berlin: Weidmann.
Olivelle, Patrick (Hrsg., Übers., unter Mitarb. von Olivelle, Suman): 2005, *Manu’s code of law: A critical edition and translation of the Mānava-Dharmásāstra*, Oxford [u. a.]: Oxford Univ. Press.
Pandanus project: 1998–2009, *Pandanus database of plants*, Seminar of Indian Studies, Institute of South and Central Asia, Faculty of Arts, Charles University, Prague, Czech Republic (URL: http://iu.ff.cuni.cz/pandanus/database/ [letzter Zugriff: 05.09.2024]).
Parpola, Asko: 2004, „From archaeology to a stratigraphy of Vedic syncretism: The banyan tree and the water buffalo as Harappan-Dravidian symbols of royalty, inherited in succession by Yama, Varuṇa and Indra, divine kings of the first three layers of Aryan speakers in South Asia“, in: Griffiths, Arlo; Houben, Jan E. M. (Hrsg.), *The*

*Vedas. Texts, language & ritual. Proceedings of the third International Vedic Workshop, Leiden 2002*, Groningen: Forsten, S. 479–515.

—: 2015, „Sanskrit kaparda (braided hair): Yet another Harappan symbol of royalty surviving in Vedic 'Vrātya rituals'", in: Pontillo, Tiziana; Bignami, Cristina; Dore, Moreno; Mucciarelli, Elena (Hrsg.), *The volatile world of sovereignty. The Vrātya problem and kingship in South Asia*, New Delhi: DK Printworld, S. 10–32.

Pinault, Georges-Jean: 2008, „About the slaying of Soma: Uncovering the Rigvedic witness", in: Kulikov, Leonid; Rusanov, Maxim (Hrsg.), *Indologica: T. Ya. Elizarenkova memorial volume*, Bd. 1, Moscow: Russian State University of the Humanities, S. 353–388 (Orientalia et Classica; 20).

—: 2011 [2013], „Mātariśvan, the Vedic firebird", in: *Indologica Taurinensia* 37, S. 269-293 (URL: http://www.asiainstitutetorino.it/indologica/volumes/vol37/vol37-art08-georgesjean-pinault.pdf [letzter Zugriff: 28.05.2025]).

—: 2016, „Increase in flourishing: Vedic *púraṃdhi-*, Av. *parəṇdi*", in: *Historische Sprachforschung* 129, S. 83–107.

—: 2017, „The self-representation of the Indo-European society through kinship terms", in: Bichlmeier, Harald; Opfermann, Andreas (Hrsg.), *Das Menschenbild bei den Indogermanen*, Hamburg: Baar Verlag, S. 81–111 (Studien zur historisch-vergleichenden Sprachwissenschaft 9).

Pischel, Richard; Geldner, Karl F.: 1889–1897, *Vedische Studien*, Bde. 1–2, Stuttgart: Kohlhammer.

Proferes, Theodore N.: 2003, „Kuru kings, Tura Kāvaṣeya, and the *-tváya* gerund", in: *Bulletin of SOAS* 66,2, S. 210–219.

—: 2007, *Vedic ideals of sovereignty and the poetics of power*, New Haven, Conn.: American Oriental Society (American Oriental Series; 90).

—: 2012, „Vedas and Brāhmaṇas", in: Jacobsen, Knut A. [u. a.] (Hrsg.), *Brill's encyclopedia of Hinduism*, Brill Online (URL: http://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-encyclopedia-of-hinduism/vedas-and-brahmanas-BEHCOM_2020010 [letzter Zugriff: 15.06.2015]).

Raghu Vira; Chandra, Lokesh (Hrsg.): 1954, *Jaiminīya-Brāhmaṇa of the Sāmaveda: Complete text*, Nagpur (Sarasvati Vihara Series; 31).

Raheja, Gloria Goodwin: 1988, *The poison in the gift: Ritual, prestation, and the dominant caste in a North Indian village*, Chicago, Ill. [u. a.]: Univ. of Chicago Press.

Ranade, H. G. (Hrsg., Übers.): 2019, *Jaiminīyabrāhmaṇam*, Bde. 1–3, New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts.

Rau, Wilhelm: 1957, *Staat und Gesellschaft im alten Indien: Nach den Brāhmaṇa-Texten dargestellt,* Wiesbaden: Harrassowitz.

—: 1983, *Zur vedischen Altertumskunde,* Mainz: Akad. der Wiss. und der Literatur [u. a.].

Renou, Louis: 1947, *Les écoles Védiques et la formation du Veda*, Paris: Impr. Nationale (Cahiers de la Société Asiatique; 9).

— (Übers.): ²1956, *Hymnes spéculatifs du Véda*, 2. Aufl., [Paris]: Gallimard.

—: 1967, *Études védiques et pāṇinéennes; Tome XVI,* Paris: Boccard.

Rodrigues, Hillary: 2012, „Asuras, Daityas, Dānavas, Rākṣasas, Piśācas, Bhūtas, Pretas, etc.“, in: Jacobsen, Knut A. [u. a.] (Hrsg.), *Brill's encyclopedia of Hinduism*, Brill Online (URL: http://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-encyclopedia-of-hinduism/asuras-daityas-danavas-raksasas-pisacas-bhutas-pretas-etc-BEH-COM_1030340 [letzter Zugriff: 28.05.2015]).

Rolland, Pierre (Hrsg., Übers.): 1971, *Un rituel domestique védique: Le Varāhagṛhyasūtra*, [Paris]: Ophrys (Publications universitaires de lettres et sciences humaines d'Aix-en-Provence; 75).

Rosen, Friedrich August (Hrsg., Übers.): 1838, *Rigveda-Sanhita: Sanskritè et Latinè*, Londini: Allen.

Roth, Rudolf [von]; Whitney, William D. (Hrsg.): 1856, *Atharvavedasaṃhitā*, Berlin: Dümmler.

Said, Edward W.: 1978, *Orientalism*, London [u. a.]: Routledge & Kegan.

Sakamoto-Gotō, Junko: 2010, „The Vedic calendar and the rituals (1)“, in: *Journal of Indian and Buddhist Studies* 58, S. 1117–1125.

Salomons, H. J. W.: 1913, *Het hindoesche huisritueel volgens de school van Bhāradvāja*, Leiden: Brill.

Sandig, Barbara: 2000, „Text als prototypisches Konzept“, in: Mangasser-Wahl, Martina (Hrsg.), *Prototypentheorie in der Linguistik. Anwendungsbeispiele – Methodenreflexion – Perspektiven*, Tübingen: Stauffenburg, S. 93–112.

Sarma, E. R. Sreekrishna (Hrsg.): 1968–1976, *Kauṣītakibrāhmaṇa*, 3 Bde., Wiesbaden: Steiner (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland; Suppl. 9,1).

Sastri, A. M.; Srinivasacharya, L. (Hrsg.): 1913, *Khādiragṛhyasūtram: Rudraskanda vyākhyāsahitam*, Mysore: Government Branch Press (Bibliotheca Sanskrita; 41).

Schlaffer, Heinz: 2004, „Orientierung in Gedichten: Text und Kontext der Lyrik“, in: *Poetica* 36, S. 1–24.

Schlerath, Bernfried: 1987, „*rákṣate śíraḥ* RV 9,68,4“, in: *Studien zur Indologie und Iranistik* 13/14, S. 195–201 [= *Kl. Schr.*, Band 2, Dettelbach: Röll, S. 613–618].

Schmidt, H.-P.: 1987, *Some women's rites and rights in the Veda*, Poona: Bhandarkar Oriental Research Inst. (Post-graduate and Research Department Series / Bhandarkar Oriental Research Institute; 29).

Schrader, Otto: 1901, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde: Grundzüge einer Kultur- und Völkergeschichte Alteuropas*, Straßburg: Trübner.

Schwab, Julius: 1886, *Das altindische Thieropfer: Mit Benützung handschriftlicher Quellen bearbeitet*, Erlangen: Andreas Deichert.

Sellmer, Sven: 2004, „The heart in the Ṛg-veda“, in: Balcerowicz, Piotr; Mejor, Marek (Hrsg.), *Essays in Indian philosophy, religion and literature*, Delhi: Motilal Banarsidass S. 71–83.

Sengupta, Nilakshi: 1965, *Evolution of Hindu marriage*, Bombay: Popular Prakashan.

Sharma, N. N. (Hrsg.): 1997, *Āśvalāyana gṛhyasūtram, with Sanskrit commentary of Nārāyaṇa*, [2. Aufl.], Delhi: Eastern Book Linkers.

Slaje, Walter: 1997, „Zur Erklärung der sog. ‚Tobiasnächte' im vedischen Indien", in: *Studien zur Indologie und Iranistik* 21, S. 207–234.

Smith, Caley Charles: 2019, „The Invisible World of the Rigveda", in: Seigneurie, Ken (Hrsg.), *A Companion to World Literature*, John Wiley & Sons, S. 1–13 (DOI: https://doi.org/10.1002/9781118635193.ctwl0019).

Snoek, Jan A. M.: 2004, „'Initiations' in theory and in Zoroastrianism", in: Stausberg, Michael (Hrsg.), *Zoroastrian rituals in context*, Leiden–Boston: Brill, S. 77–98 (Numen Book Series; 102).

Söhnen, Renate: 1991, „Indra and women", in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 54, S. 68–74.

Sontakke, Nārāyaṇa Śrīpāda (Hrsg.): 1933–1951, *Ṛgvedasaṃhitā: Śrīmatsāyaṇācārya-viracita-bhāṣyasametā*, 5 Bde., Poona: Vaidika Saṃśodhana Maṇḍala.

Sparreboom, Marcus: 1984, *Chariots in the Veda*, Meppel: [Drucker:] Krips (zugl.: Leiden, Rijksuniv., Proefschr.: 1983).

Sprockhoff, Joachim Friedrich: 1979, „Die Alten im alten Indien: Ein Versuch nach brahmanischen Quellen", in: *Saeculum* 30, S. 374–433.

Srinivasachar, L.; Sastri, R. Shama (Hrsg.): 1983, *Bodhāyana-gṛhyasūtram of Bodhāyana Maharṣi*, Maisūru: Prācyavidyāsaṃśodhanālaya (Prācyavidyā-Saṃśodhanālaya-Granthamālā; 141).

Steets, Cheryl: 1993, *The sun maiden's wedding: An Indo-European sunrise/sunset myth*, Los Angeles, Calif.: Univ. of California, Diss.

Steiner, Karin: 2004, *Texte zum Vājapeya-Ritual: Maitrāyaṇīsaṃhitā 1.11 und Taittirīyabrāhmaṇa 1.3.2-9 mit Bemerkungen zu Kāṭhakasaṃhitā 13.14 und 14.1–10*, Marburg: Indica-et-Tibetica-Verl. (Indica-et-Tibetica; 45).

—: 2009, „Götterfrau und Menschenmann: Eine Beziehung im Ṛgveda", in: Badry, Roswitha (Hrsg.), *Liebe, Sexualität, Ehe und Partnerschaft – Paradigmen im Wandel: Beiträge zur orientalistischen Gender-Forschung*, Freiburg [im Breisgau]: Fwpf, Fördergemeinschaft wissenschaftlicher Publikationen von Frauen, S. 25–52.

Sukthankar, S. [u. a.] (Hrsg.): 1933–1966, *The Mahābhārata*. 19 Bde., Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.

Suryakanta: 1956–1957, „Saras, soma and sīra", in: *Bhāratī* 1, S. 14–31.

Tambiah, Stanley J.: 1973, „Dowry, brideprice and the property rights of women in South India", in: Goody, Jack; Tambiah, Stanley J. (Hrsg.), *Bridewealth and dowry*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 59–169.

Thieme, Paul: 1938, *Der Fremdling im Ṛgveda: Eine Studie über die Bedeutung der Worte Ari, Arya, Aryaman und Ārya*, Leipzig: Brockhaus [in Komm.].

—: 1949, *Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda*, Halle (Saale): Niemeyer.

—: 1963, „‚Jungfrauengatte': Sanskrit *kaumāraḥ patiḥ*, homer. κουρίδιος πόσις, lat. *maritus*", in: *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen* 78, S. 161–248 [= *Kl. Schr.* 426–513].

—: 1980, „Homerisch μνάομαι", in: *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 94, S. 124–140 [= *Kl. Schr.*: 1022–1038].

Thomson, Karen; Slocum, Jonathan (Hrsg.): 2006, *The Rigveda: Metrically restored text. By Barend van Nooten and Gary Holland. 1994*, Linguistics Research Center, The University of Texas at Austin, 2006 (URL: https://lrc.la.utexas.edu/books/rigveda/RV00 [letzter Zugriff: 19.11.2024]).

Thomson, Karen: 2009, „A still undeciphered text. How the scientific approach to the *Rigveda* would open up Indo-European studies", in: *Journal of Indo-European Studies* 37, S. 1–47.

Tichy, Eva: 1995, *Die Nomina agentis auf -tar- im Vedischen*, Heidelberg: Winter.

—: 2006, *Der Konjunktiv und seine Nachbarkategorien: Studien zum indogermanischen Verbum, ausgehend von der älteren vedischen Prosa*, Bremen: Hempen.

Töbelmann, Paul: 2013, „Wirksamkeit", in: Brosius, Christiane; Michaels, Axel; Schrode, Paula (Hrsg.), *Ritual und Ritualdynamik: Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, Göttingen [u. a.]: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 222–228.

Tull, Herman W.: 1991, „F. Max Müller and A. B. Keith: 'Twaddle', the 'stupid' myth, and the disease of Indology", in: *Numen* 38,1, S. 27–58.

Tsuji, Naoshirō: ²1977, „The marriage section of the Āgniveśya-Gṛhyasūtra", in: *Veda gaku ronshū*, Tokio: Iwanami shoten, 1977, S. 105–147 (= ¹1960, *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 19, S. 43–77).

Vaidya, Paraśurāma Lakṣmaṇa (Hrsg.): 2015 [= ¹1959], *Divyāvadāna*, Darbhanga: Mithilāvidyāpīṭhena (Buddhist Sanskrit Texts; 20).

Van den Bosch, Lourens P.: 1985, „The Āpri hymns of the Ṛgveda and their interpretation", in: *Indo-Iranian Journal* 28, S. 95–122; 169–189.

Van Gennep, Arnold: 1909, *Les rites de passage : Étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.*, Paris: Nourry.

Van Nooten, Barend A.; Holland, Gary B. (Hrsg.): 1994, *Rig Veda: A metrically restored text with an introduction and notes*, Cambridge, Mass. [u. a.]: Harvard Univ. Press.

Vasilkov, Yaroslav V.: 1990, „Draupadī in the assembly-hall, Gandharva-husbands and the origin of the Gaṇikās", in: *Indologica Taurinensia* 16, S. 387–389.

Vater, Heinz: ³2001, *Einführung in die Textlinguistik. Struktur und Verstehen von Texten*, 3. überarb. Aufl., München: Fink.

Vishva Bandhu (Hrsg.): 1963–1966, *Ṛgveda: With the Padapāṭha and the available portions of the Bhāṣya-s by Skandasvāmin and Udgītha, the Vyākhyā by Veṅkaṭa-Mādhava and Mudgala's Vṛtti based on Sāyaṇa-bhāṣya*, 8 Bde., Hoshiarpur: Vishveshvaranand Vedic Research Inst.

Von Simson, Georg: 1986, „Ṛśyaśṛṅga: Ursprung und Hintergrund“, in: Kahrs, Eivind (Hrsg.), *Kalyāṇamitrārāgaṇam: Essays in honour of Nils Simonsson*, Oslo [u. a.]: Norwegian Univ. Pr. [u. a.], S. 203–228.

Wackernagel, Jacob; Debrunner, Albert: 1957–1975, *Altindische Grammatik*, 3 Bde., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Walker, Henry John: 2015, *The twin horse gods: The Dioskouroi in mythologies of the ancient world*, London–New York: Tauris.

Warnke, Ingo: 2002, „Adieu Text – bienvenue Diskurs? Über Sinn und Zweck einer poststrukturalistischen Entgrenzung des Textbegriffs“, in: Fix, Ulla; Adamzik, Kirsten; Antos, Gerd; Klemm, Michael (Hrsg.), *Brauchen wir einen neuen Textbegriff? Antworten auf eine Preisfrage*, Frankfurt a. M. [u. a.]: Lang, S. 125–141.

Weber, Albrecht: 1862, „Vedische Hochzeitssprüche“, in: *Indische Studien* 5, S. 177–266.

— (Hrsg.): 1871–1872, *Die Taittirīya-Saṃhitā*, Leipzig: Brockhaus (Indische Studien; 11–12).

Wettlaufer, Jörg: 1999, *Das Herrenrecht der ersten Nacht: Hochzeit, Herrschaft und Heiratszins im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M. [u. a.]: Campus-Verl. (Campus historische Studien; 27).

Wezler, Albrecht: 1998, „‚Dowry deaths‘ – Bemerkungen zu einer neuen Form von Gewalt in Indien“, in: Lüderssen, Klaus (Hrsg.), *Aufgeklärte Kriminalpolitik oder Kampf gegen das Böse?*, Bd. 2, Baden-Baden: Nomos, S. 284–308.

Wilson, Horace H. (Übers.): 1888, *Rigveda-Sanhita: A collection of ancient Hindu hymns constituting the seventh and the eighth Ashṭaka or book of the Ṛig-Veda, the oldest authority for the religious and social institutions of the Hindus*, London: Trübner.

Winko, Simone: 2009, „Textualitätsannahmen und die Analyse literarischer Texte“, in: *Zeitschrift für germanistische Linguistik* 36,3, S. 427–443.

—: 2015, „Zur Plausibilität als Beurteilungskriterium literaturwissenschaftlicher Interpretationen“, in: Albrecht, Andrea; Danneberg, Lutz; Krämer, Olav; Spoerhase, Carlos (Hrsg.), *Theorien, Methoden und Praktiken des Interpretierens*, Berlin–Boston: De Gruyter, S. 483–511.

Winternitz, Moriz (Hrsg.): 1887, *Āpastambīyaṃ gṛhyasūtram: With extracts from the commentaries of Haradatta and Sudarśanārya*, Vienna: Hölder.

—: 1892a, „On a comparative study of Indo-European customs, with special reference to the marriage customs“, in: Jacobs, Joseph; Nutt, Alfred (Hrsg.), *The International Folk-Lore Congress 1891: Papers and transactions*, London: David Nutt, S. 267–291.

— (Übers.): 1892b, *Das altindische Hochzeitsrituell nach dem Āpastambīya-Gṛhyasūtra und einigen anderen verwandten Werken*, Wien: Tempsky [in Comm.] (Denkschriften der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Cl.; 40).

—: 1908, *Geschichte der indischen Litteratur*, Bd. 1: *Einleitung. Der Veda. Die volkstümlichen Epen und die Purāṇas*, Leipzig: Amelang (Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen; 9,1).

Witzel, Michael: 1997, „The development of the Vedic canon and its schools: The social and political milieu (Materials on Vedic Śākhās, 8)“, in: Witzel, Michael (Hrsg.),

*Inside the texts, beyond the texts: New approaches to the study of the Vedas; proceedings of the International Vedic Workshop, Harvard University, June 1989*, Columbia, Mo.: South Asia Books, S. 257–345.

—: 2000, „Prajātantu", in: Tsuchiyama, Ryutaro; Wezler, Albrecht (Hrsg.), *Harānandalaharī. Volume edited in honour of professor Minoru Hara on his seventieth birthday*, Reinbek: Wezler, S. 457–480.

—: 2001, „A first link between the Ṛgvedic Panjab and Mesopotamia: *Śimbala/śalmali*, and *GIŠgišimmar*?", in: Karttunen, Klaus; Koskikallio, Petteri (Hrsg.), *Vidyārṇavavandanam*, Helsinki: Finnish Oriental Society, S. 497–508 (*Studia Orientalia*; 94).

—: 2003, *Das alte Indien*, München: Beck.

—: 2014, „Textual criticism in Indology and in European philology during the 19th and 20th centuries", in: *Electronic Journal of Vedic Studies* 21,3, S. 9–91 (DOI: https://doi.org/10.11588/ejvs.2014.3.258).

Witzel, Michael; Gotō, Toshifumi (Übers., Hrsg.): 2007, *Rig-Veda: Das heilige Wissen*, Bd. 1: *Erster und zweiter Liederkreis*, Frankfurt a. M.: Verl. der Weltreligionen.

Witzel, Michael; Gotō, Toshifumi; Scarlata, Salvatore (Übers., Hrsg.): 2013, *Rig-Veda: Das heilige Wissen*, Bd. 2: *Dritter bis fünfter Liederkreis*, Berlin: Verl. der Weltreligionen.

Zehnder, Thomas (Hrsg.): 1997a, „Śāṅkhāyana-Gṛhyasūtra: On the basis of the editions by Hermann Oldenberg, Indische Studien, Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums, herausgegeben von Albrecht Weber. Fünfzehnter Band, 1878, S. 1–166, and S. R. Sehgal (Sahagala), Delhi 1960", electronically edited by Thomas Zehnder, Freiburg (Breisgau) 1997, TITUS version by Jost Gippert, Frankfurt a. M., 18.10.1997 / 28.2.1998 / 21.6.1998 / 20.10.1999 / 1.6.2000 (URL: http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/rv/sankhgs/sankh.htm [letzter Zugriff: Dez. 2007]).

— (Hrsg.): 1997b, „Mantra-Brāhmaṇa (Chāndogya-Brāhmaṇa): On the basis of the editions by Heinrich Stönner, Das Mantrabrāhmaṇa, 1. Prapāṭhaka, Diss. Halle/Saale 1901 and Hans Jörgensen, Das Mantrabrāhmaṇa, 2. Prapāṭhaka, Diss. Kiel. Darmstadt 1911", electronically edited by Thomas Zehnder, Freiburg (Breisgau) 1997; TITUS version by Jost Gippert, Frankfurt a. M., 16.10.1997 / 28.2.1998 / 1.7.1998 / 20.10.1999 / 1.6.2000 / 7.12.2008 (URL: http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/ved/sv/manb/manb.htm [letzter Zugriff: Dez. 2007]).

— (Hrsg., Übers.): 1999, *Atharvaveda-Paippalāda: Buch 2, Text, Übersetzung, Kommentar; eine Sammlung altindischer Zaubersprüche vom Beginn des 1. Jahrtausends v. Chr.*, Idstein: Schulz-Kirchner.

Zimmer, Heinrich: 1879, *Altindisches Leben: Die Cultur der vedischen Arier, nach den Saṁhitā dargestellt*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

# Verzeichnis der Strophen und *pādas*


1 Präsentieren des mit Soma-haltigem Wasser gefüllten Gefäßes ..... 131
- 1a Präsentieren des Wassergefäßes ..... 133
- 1b Platzieren von Gold ins Wassergefäß ..... 135
- 1c Stehen der Ādityas ..... 137
- 1d Platzieren Somas auf der Rindshaut ..... 138

2 Anerkennen der Soma-Pflanze auf der Rindshaut ..... 141
- 2a Kraft der Ādityas ..... 142
- 2b Größe der Erde ..... 143
- 2cd Schoß der Gestirne ..... 145

3 Zerschmettern der Soma-Pflanze ..... 147
- 3a Tragen des Soma-Trunkes im inneren Sinn ..... 148
- 3b Zusammenschlagen der Soma-Pflanze ..... 150
- 3c Erkennen des Soma-Saftes ..... 152
- 3d Nicht-Konsumption des ungeseihten Soma-Saftes ..... 154

4 Seihen des Soma-Saftes ..... 156
- 4a Behüten des Soma-Saftes durch ein Goldstück ..... 158
- 4b Beschützen des Soma-Saftes durch Seihung ..... 161
- 4c Stehen des Soma-Saftes ..... 164
- 4d Nicht-Konsumption des geseihten Soma-Saftes ..... 166

5 Vorabtrinken und Ersetzen des ersten Soma-Teils ..... 168
- 5a Vorabtrinken des ersten Teils des Soma-Saftes ..... 169
- 5b Anschwellen des Soma-Saftes mit der *nyócanī*-Milch ..... 172
- 5c Beschützen des Soma ..... 174
- 5d Bereitung des Soma-Trunkes durch Bereitung des giftigen Teils ..... 177

6 Sūryās Wandlung zur Selbstwählerin ..... 179
- 6a Bereitstellen der *anudéyī*-Milch ..... 181
- 6b Bereitstellen der *nyócanī*-Milch ..... 184
- 6c Tragen des glückverheißenden Gewands ..... 185
- 6d Hingehen zur Bewerberversammlung ..... 187

7 Sūryās Wahl ihrer Bräutigame ..... 190
- 7a Anlegen des Armes ..... 191
- 7b Auftragen des Salböls ..... 194
- 7c Geben des gefüllten Wassergefäßes ..... 196
- 7d Hinbegeben zur Feuerstelle ..... 199



Publiziert in: Anne Keßler-Persaud: Sūryās Hochzeit: Kohärenz von Text und Ritual im Ṛgveda (10.85), Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2025 (Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie, Band 28). https://doi.org/10.11588/hasp.1457

8 Annehmen der Wahl zum Bräutigam ... 201
8a Ansetzen des gefüllten Wassergefäßes ... 202
8b Aufwinden der Haarschlinge ... 204
8c Benennung der erwählten Bräutigame ... 207
8d Gründung des Feuers ... 209
9 Fortgeben Sūryās als Gabe ... 211
9a Hineingeben einer Soma-Pflanze ins Wassergefäß ... 212
9b Benennung der erwählten Bräutigame ... 214
9c Sūryās Lobgesang vor dem Feuer ... 215
9d Fortgeben Sūryās ans Feuer ... 217
10 Ausstatten Sūryās mit Gütern ... 219
10a Ausstatten Sūryās mit Karren ... 220
10b Ausstatten Sūryās mit einem Goldstück ... 222
10c Ausstatten Sūryās mit Zugtieren ... 223
10d Fortführen Sūryās zum Feuer ... 225
11 Rituelle Entscheidung zum Wagenrennen ... 227
11a Hinwendung der Rinder zu den Aśvins ... 227
11b Übereignung der beiden Rinder an Sūryā ... 229
11c Identifikation von Sūryās beiden Rädern mit den Bräutigamen ... 231
11d Pfad am Himmel ... 233
12 Aufsteigen Sūryās auf den Karren ... 234
12a Leuchten der Räder ... 235
12b Verstärkung der Achse ... 237
12c Sūryās sinngemachter Karren ... 238
12d Aufsteigen auf den Karren ... 239
13 Freigeben von Sūryās Brautzug ... 241
13a Sūryās Voranfahren zum ausgemachten Treffpunkt ... 242
13b Freigeben des Brautzuges ... 244
13c Schlagen von Savitṛs Rindern ... 246
13d Fahren der Kreisbahn ... 248
14 Wagenrennfahrt ... 250
14ab Suchen von Sūryās Brautzug ... 251
14c Anerkennen des Erfolgs der Aśvins ... 255
14d Erwählen der Aśvins zu den Vätern ... 256
15 Frage nach dem Anspruch der Aśvins auf Sūryā ... 258
15ab Hinfahren zu Sūryā ... 259
15c Menschliche Einheit der Aśvins ... 261
15d Anzeigen des Anspruchs ... 263
16 Bestätigung des ekstatischen Berichts ... 264
16ab Erkennen der Erzeuger ... 265
16c Sūryās ungeborenes Kind ... 267

16d Erkennen der wahren Zugehörigkeit ... 269
17 Austritt aus der Ekstase ... 270
17a Sūryā und die zum Himmel gehörigen Götter ... 271
17b Mitra und Varuṇa ... 273
17c Gesicherte Kenntnis der Selbstwahl ... 275
17d Ehrerweisung ... 276
18 Opfern des Hauptteils des Soma-Saftes ins Feuer ... 278
18a Sonne und Mond ... 280
18b Agni und Soma ... 282
18c Sonne und Agni ... 284
18d Mond und Soma ... 286
19 Siebenschritt der Bräutigame ... 288
19a Wiedergeburt des Bräutigams ... 289
19b Siebenschritt des Bräutigams ... 290
19c Abteilen eines Soma-Teils für die Götter ... 292
19d Der siebte Schritt des Bräutigams ... 294
20 Sūryās Siebenschritt hin zum Feuer ... 296
20a Erster und zweiter Schritt ... 297
20ab Dritter und vierter Schritt ... 299
20b Fünfter und sechster Schritt ... 301
20c Siebter Schritt ... 302
20d Brautzug als liebste Stätte ... 304
21 Berufen des Gandharva zum Priester ... 306
21a Erheben des Gandharva ... 308
21b Preisen des Gandharva ... 310
21c Suchen einer anderen Braut ... 312
21d Anteil des Gandharva ... 314
22 Berufen des Gandharva zum Priester ... 316
22a Erheben des Gandharva ... 317
22b Preisen des Gandharva ... 317
22c Suchen einer unverheiratet schwangeren Frau ... 317
22d Zusammenbringen des Omentums mit dem Feuer ... 318
23 Sicherstellung der Rechtmäßigkeit des Fortfahrens ... 321
23a Sichere Pfade ... 322
23b Pūṣan und die Aśvins ... 324
23c Aryaman und Bhaga ... 325
23d Alleinige Herrschaft über die Nachkommen ... 327
24 Aufsteigen auf den Wagen ... 329
24a Lösen des ersten Zopfes ... 330
24b Binden der Zöpfe anlässlich der Menarche ... 332
24cd Aufsteigen auf den Wagen der Aśvins ... 333

25 Nachtragen der *nyócanī*-Milch ... 336
25a Lösen des zweiten Zopfes ... 337
25b Zusammenbinden der Haare zu *einem* Zopf ... 338
25cd Nachtragen der *nyócanī*-Milch ... 340
26 Aufbruch des Brautzuges ... 342
26a Fortführen durch Pūṣan ... 343
26b Vorwärtsfahren durch Aśvins ... 345
26c Sūryās Hinbewegen zu den Häusern ... 347
26d Ansagen der Ordnung des Eidopfers ... 349
27 Platzieren des Feuers auf dem Opferplatz ... 350
27a Vervollständigen des lieben Namens ... 352
27b Durchwachen der Nacht ... 354
27c Zusammenbringen des Soma-Götteranteils mit dem Feuer ... 356
27d Übergenerationales Ansagen der Opferordnung ... 358
28 Darbringung von Klärbutter als Voropfer ... 361
28a Entfachen des Feuers ... 362
28b Fortsalben des Feuers ... 364
28c Aufleuchten des Feuers ... 367
28d Binden des Feuers ... 368
29 Preisgeben des zweiten Rindes ... 370
29a Preisgeben des zweiten Rindes ... 371
29b Zuteilen des Priesterlohns ... 373
29c Fortsalben des Omentums ... 375
29d Hinbringen des Omentums zum Feuer ... 377
30 Opfern des Omentums des zweiten Rindes ... 379
30a Darbringen des milchgesalbten Omentums ... 380
30b Aufleuchten des dargebrachten Omentums ... 382
30cd Verbrennen des Omentums ... 384
31 Zurückführen der Merkmalserscheinungen zum Brautgeber ... 386
31ab Auflösen des Omentums in Feuerglanz ... 387
31cd Zurückführen der Merkmalserscheinungen zum Brautgeber ... 389
32 Feststellung der Opferannahme ... 391
32a Deutungsverbot für die anderen Priester ... 392
32b Hinsetzen der Priester zum Feuer ... 393
32c Weg des Opfers ... 395
32d Fortgehen der gegengabenlosen Priester ... 396
33 Verkündung der im Opfer aufgefundenen Wahrheit ... 397
33a Finden der unsterblichen Namen ... 399
33b Bestätigung des Opferergebnisses ... 401
33c Zugießen des Soma-Saftes zur *anudéyī-Milch* ... 403
33d Informieren des Brautgebers ... 404

34 Verantwortungsübernahme des Priesters ... 405
34ab Ausbluten des Rindes ... 407
34c Erkennen Sūryās ... 409
34d Beseitigung des Blutes ... 411
35 Vorbereitung des Opfers ... 413
35ab Zerlegen des gegarten Rindes ... 414
35c Sehen von Blutflecken ... 416
35d Beseitigung jeglicher Blutflecken ... 418
36 Annehmen des Opfers ... 420
36a Annehmen der Opfergabe ... 421
36b Vorwärtstragen des Feuers ... 424
36cd Die Opfergabe und vorausgegangene Gaben ... 425
37 Platzieren der Glut im Gefäß ... 429
37a Herbeischaffen von Erde ... 430
37b Ackerbauliches Wissen ... 431
37c Ritzen der Feuerstelle ... 433
37d Platzieren des Feuers ‚in' die Erde ... 435
38 Umrunden des Hochzeitsfeuers (und Ergreifen der Hand) ... 437
38ab Umrunden des Feuergefäßes ... 438
38cd Installieren des Feuers als Hausfeuer ... 440
39 Umrunden des Hausfeuers ... 442
39ab Wandlung zur Hausherrin ... 443
39c Wandlung zum Hausherrn ... 446
39d Zusicherung von Nachwuchs ... 448
40 Umrunden des Hausfeuers ... 449
40a Finden des Soma-Stängels ... 451
40b Finden des Gandharva ... 454
40c Finden des Hochzeitsfeuers ... 456
40d Finden des Hausfeuers ... 457
41 Umrunden des Hausfeuers (und Ankündigung des Opfers) ... 459
41ab Aushändigung und Darbringung der *anudéyī*-Milch ... 460
41cd Feststellen der Gabe ... 462
42 Bündnis von Hausherrn und Hausfeuer ... 465
42a Freundschaft von Mann und Feuer ... 466
42b Lebensspanne von Mann und Feuer ... 468
42c Kontinuität der Opferpraxis ... 469
42d Hausherrschaft von Mann und Feuer ... 470
43 Darbringung von Klärbutter als Voropfer ... 471
43a Bitte um Erfolg des Hauptopfers ... 473
43b Erstes Klärbutteropfer ... 475
43c Hinbringen der *anudéyī*-Milch zum Feuer ... 478

43d Zweites Klärbutteropfer ..... 480
44 Darbringung der *anudéyī*-Milch als Hauptopfer ..... 481
44a Erste bis dritte Hauptopferspende ..... 483
44b Vierte bis siebte Hauptopferspende ..... 485
44c Achte bis zehnte Hauptopferspende ..... 490
44d Elfte Hauptopferspende ..... 494
45 Trinken der *nyócanī*-Milch ..... 495
45ab Erster bis siebter Schluck von der *nyócanī*-Milch ..... 496
45c Achter bis zehnter Schluck von der *nyócanī*-Milch ..... 497
45d Elfter Schluck von der *nyócanī*-Milch ..... 499
46 Zusammengießen der verbliebenen Milche ins Wassergefäß ..... 501
46ab Ansprüche der Eltern der Hausherrin ..... 503
46cd Pflichten der Geschwister des Hausherrn ..... 505
47 Ausgießen des Wassers ..... 508
47a Darbringung von Klärbutter als Nachopfer ..... 509
47b Ausgießen des Wassers ..... 510
47cd Legitimität des Feuerbesitzes ..... 513

# Verzeichnis der Vergleichstextstellen

Im Folgenden sind die Textstellen des Ṛgveda gelistet, die ich im Fließtext des Kapitels 2.3.1 zu den einzelnen *pādas* des Sūryāsūkta als Vergleichstextstellen diskutiere. Weitere, vor allem in den Fußnoten zitierte Textstellen lassen sich – in der *ebook*-Edition – wenig aufwendig per Suchfunktion auffinden, denn ich habe die Textstellenangaben nach dem Format „1.22.1, 1.23.1, 1.24.1“ ausgeschrieben und nicht zu „1.22.1, 23.1, 24.1“ zusammengefasst. Jedoch verweise ich bei der Diskussion verschiedener Strophen mit „ebd. 2, ebd. 3, ebd. 4“ auf andere Strophen desselben Liedes. Es kann also lohnenswert sein, den Text nicht direkt nach „1.22.2“, sondern nach „1.22“ abzufragen.

| RV | In Kap. 2.3.1 behandelte *pādas* des Sūryāsūkta |
|---|---|
| 1.22.14 | *Pādas* 41ab |
| 1.23.24 | *Pādas* 27c, 39ab |
| 1.24.1 f. | *Pāda* 3a |
| 1.24.8 | *Pāda* 29c |
| 1.30.19 | *Pāda* 11c |
| 1.34.5 | *Pāda* 12d |
| 1.34.9 | *Pāda* 15c |
| 1.34.11 | *Pāda* 19d, 45d |
| 1.35.4 | *Pādas* 20ab |
| 1.50.12 | *Pāda* 20a |
| 1.60.1d | *Pāda* 47cd |
| 1.72.1 | *Pāda* 36a |
| 1.81.6 | *Pāda* 29b |
| 1.82.5 | *Pādas* 15ab |
| 1.91.4cd | *Pāda* 44b |
| 1.91.20 | *Pāda* 44c |
| 1.95.1 | *Pāda* 44b |
| 1.113.12 | *Pāda* 33a |
| 1.114.10a | *Pāda* 44a |
| 1.116.2 | *Pāda* 15c |
| 1.116.17 | *Pāda* 14c |
| 1.117.7cd | *Pāda* 21c |
| 1.118.5 | *Pāda* 13d |
| 1.119.5cd | *Pāda* 8c |
| 1.122.9 | *Pāda* 47b |
| 1.123.4 | *Pāda* 10d |
| 1.134.5 | *Pāda* 5c |
| 1.154.5 | *Pāda* 25b |
| 1.162.19 | *Pādas* 35ab |
| 1.164.6 | *Pāda* 7a |
| 1.164.20 | *Pāda* 3d |
| 1.167.5 | *Pāda* 6d, 17a, 24a |
| 1.167.6 | *Pāda* 6d, 26d |
| 1.181.2 | *Pāda* 12a |
| 1.183.2 | *Pāda* 20b |
| 1.184.3 | *Pādas* 14ab |
| 1.185.10 | *Pāda* 7c |
| 1.188.11 | *Pāda* 47a |
| 2.11.14 | *Pāda* 5a |
| 2.13.1 | *Pāda* 18d |
| 2.15.6ab | *Pāda* 3b, 8b |
| 2.27.6 | *Pāda* 23a |
| 2.27.16 | *Pādas* 24cd |
| 2.32.2 | *Pāda* 21d |
| 2.32.4d | *Pāda* 44c |
| 2.32.5c | *Pāda* 44b |

Publiziert in: Anne Keßler-Persaud: Sūryās Hochzeit: Kohärenz von Text und Ritual im Ṛgveda (10.85), Heidelberg: Heidelberg Asian Studies Publishing, 2025 (Monographien zur indischen Archäologie, Kunst und Philologie, Band 28). https://doi.org/10.11588/hasp.1457

2.33.14 ..... *Pādas* 45ab
2.38.1 ..... *Pāda* 4a
2.38.11 ..... *Pāda* 9d
2.40.1 f. ..... *Pāda* 19a
3.2.7 ..... *Pāda* 18b
3.2.13 ..... *Pādas* 47cd
3.7.3 ..... *Pāda* 28a
3.19.2 ..... *Pāda* 32d
3.26.7b ..... *Pāda* 44a
3.31.9 ..... *Pāda* 5d
3.35.7 ..... *Pāda* 33d
3.39.1 ..... *Pāda* 8a, 9c
3.53.1 ..... *Pāda* 44c
3.53.5 ..... *Pāda* 15c
3.53.15 ..... *Pāda* 7b
3.53.19 ..... *Pāda* 12b
3.53.23 ..... *Pāda* 15c
3.54.5 ..... *Pāda* 16d
3.62.14 ..... *Pāda* 44b
4.3.2 ..... *Pāda* 37c
4.4.9 ..... *Pāda* 42c
4.5.15 ..... *Pādas* 30cd
4.7.1 ..... *Pādas* 47cd
4.23.9 ..... *Pāda* 29d
4.27.5 ..... *Pāda* 5b
4.43.6 ..... *Pādas* 14ab
4.45.1 f. ..... *Pāda* 10c
4.51.10 ..... *Pāda* 44c
4.53.1 ..... *Pāda* 4a, 10b
5.3.2 ..... *Pāda* 8d, 43b
5.28.3 ..... *Pāda* 23d
5.30.10 ..... *Pāda* 22d
5.37.2cd–3ab .. *Pāda* 4c
5.41.17 ..... *Pāda* 37a
5.45.7 ..... *Pāda* 45c
5.47.6 ..... *Pāda* 11d
5.50.4 ..... *Pāda* 11a
5.56.8 f. ..... *Pādas* 25cd
5.62.1 ..... *Pāda* 33b
5.65.6 ..... *Pāda* 23c
5.73.3 ..... *Pāda* 11c
5.73.10 ..... *Pāda* 17d
6.1.3 ..... *Pāda* 30b
6.15.19 ..... *Pādas* 36cd
6.16.41 ..... *Pāda* 20d
6.16.42 ..... *Pāda* 20d, 44c
6.18.7 ..... *Pāda* 6b
6.20.11 ..... *Pāda* 29a
6.28.6 ..... *Pāda* 30a
6.44.22 ..... *Pāda* 44b
6.55.5 ..... *Pāda* 14d
6.58.2 ..... *Pāda* 18c
6.58.3 f. ..... *Pāda* 10a
6.63.5 ..... *Pāda* 18a
6.74.1 ..... *Pāda* 43d
6.74.4 ..... *Pāda* 44b
7.37.7 ..... *Pāda* 36b
7.52.1 ..... *Pāda* 1c
7.59.12 ..... *Pāda* 24b
7.65.2 ..... *Pāda* 17b
7.69.4 ..... *Pāda* 13d
7.72.2 ..... *Pāda* 23b
7.83.1 ..... *Pāda* 13c
7.87.4 ..... *Pāda* 3c
7.104.8 f. ..... *Pādas* 2cd
8.9.18 ..... *Pāda* 7d
8.10.4 ..... *Pāda* 17c
8.14.5 ..... *Pāda* 8b
8.31.8 ..... *Pāda* 42b
8.31.13 ..... *Pāda* 32c
8.48.14 ..... *Pāda* 27d
8.51.8cd ..... *Pāda* 4d
8.69.7 ..... *Pāda* 26c
8.80.7 ..... *Pāda* 13a
8.84.9 ..... *Pāda* 28c
8.91.1 ..... *Pāda* 40a
8.100.1 f. ..... *Pāda* 19c
9.1.6 ..... *Pāda* 4b
9.12.3 ..... *Pāda* 1d
9.68.5 ..... *Pāda* 16c
9.69.3 ..... *Pāda* 1d, 9a
9.72.3ab ..... *Pāda* 4b

9.73.1 ..... *Pādas* 24cd
9.83.4 ..... *Pāda* 4b
9.83.5 ..... *Pāda* 18b
9.85.12 ..... *Pāda* 35c
9.112.4 ..... *Pāda* 37d
9.113.1 ..... *Pāda* 2a
9.113.3 ..... *Pāda* 40b
9.113.7 ..... *Pāda* 20c
9.113.9 ..... *Pāda* 44c
10.8.2 ..... *Pāda* 42d
10.8.4 ..... *Pāda* 19b, 40c
10.10.10 ..... *Pāda* 7a
10.11.9 ..... *Pāda* 42a
10.16.2 ..... *Pādas* 38cd
10.17.3 ..... *Pāda* 26a
10.17.9 ..... *Pāda* 34d
10.17.10 ..... *Pāda* 26b, 35d
10.18.8 ..... *Pāda* 21a
10.27.12 ..... *Pāda* 6c
10.27.20 ..... *Pāda* 11b
10.28.1 ..... *Pāda* 33d, 46ab
10.34.3 ..... *Pādas* 46ab
10.40.2 ..... *Pādas* 46cd
10.40.4 ..... *Pādas* 16ab
10.55.1 ..... *Pāda* 1a
10.61.19 ..... *Pādas* 41cd
10.80.6 ..... *Pāda* 21b
10.87.13 ..... *Pādas* 34ab
10.90.15 ..... *Pāda* 28d
10.91.1 ..... *Pāda* 27b
10.95.10 ..... *Pāda* 39c
10.97.11 ..... *Pādas* 31ab
10.101.3 ..... *Pāda* 37b
10.108.5 ..... *Pāda* 13b
10.108.9 ..... *Pāda* 46cd
10.114.2 ..... *Pāda* 15d, 47cd
10.121.10 ..... *Pāda* 43a
10.123.4 ..... *Pāda* 32a
10.123.7 ..... *Pāda* 27a
10.124.7 ..... *Pāda* 28b
10.135.6 ..... *Pāda* 6a
10.136.7 ..... *Pāda* 3b
10.142.6 ..... *Pāda* 32b
10.150.4 ..... *Pāda* 40d
10.161.4 ..... *Pāda* 39d
10.164.2 ..... *Pāda* 7b
10.173.1b ..... *Pāda* 44a
10.182.1 ..... *Pāda* 31cd
10.184.3 ..... *Pāda* 8d

Der Ṛgveda ist eine gegen 1000 v. Chr. angelegte Sammlung von gut tausend Sanskrit-Hymnen, die typischerweise einen hochpoetischen Stil aufweisen. Das in dieser Sammlung überlieferte Sūryāsūkta (Ṛgveda 10.85) gilt jedoch als lose strukturierte Zusammenstellung hochzeitsbezogener Strophen.
Im vorliegenden Buch stellt Anne Keßler-Persaud diese grundlegende Annahme zum Textualitätsgrad des Sūryāsūkta in Frage. Mithilfe textlinguistischer und hermeneutischer Verfahren belegt sie eine hohe Kohärenz dieses Textes. Das Sūryāsūkta zeigt eine ausgefeilte metrische und rhetorische Struktur, und kommuniziert auf poetische Weise einen gleichfalls kohärenten Ablauf des Hochzeitsrituals der Göttin Sūryā.