

1 Einleitung

Hinduistische Hochzeiten sind Großereignisse. Die hohe Anzahl von Gästen und die reiche Ausstaffierung des Brautpaars 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 Grhyasūtra, das die Reihenfolge der zentralen Riten vorgibt. Die Grhyasūtras, 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 Grhyasūtras 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 (*asmārohāna*), 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 Grhyasūtras 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-Grhyasūtra 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).

1 Einleitung

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 Gr̄hyasūtras 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 Gr̄hyasūtras 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 ŠGS (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.

1.1 Eineinhalb Jahrhunderte indologische Forschung zum Sūryāsūkta

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 Entwicklung 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“ (*nṛṇāṁ vivāhamantra*⁹). Und Sāyaṇa, den Weber (1862) mehrfach zitiert, vermerkt zur Strophe 1, *svapatiṁ somaṁ sūryā stauti*, und zur Strophe 21, *ābhīr nrṇāṁ vivāhah 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.

1 Einleitung

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 Rgveda 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 Sūryā (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.“

1.1 Eineinhalb Jahrhunderte indologische Forschung zum Sūryāsūkta

Stattdessen stellt Winternitz (1892b: 93) das Sūryāsūkta zu den *ākhyāna*-Hymnen, d. h. er sieht in ihm ein „episches 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 R̥gvedic 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). Bezuglich 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 litturgiques“ 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.).

1.1 Eineinhalb Jahrhunderte indologische Forschung zum Sūryāsūkta

die indische Tradition der Sonne zuweist¹⁷ – 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 „pre-dawn glow“, also dem Morgengrauen, das der Morgenröte vorausgeht (ebd. 158, 161). Mehrere IndologInnen folgen dieser Interpretation²¹ 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 (1917: 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), Käßler (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), Käßler (2009: 221), Jamison (2001: 305), Jamison/Brereton (2014: 1522).

1 Einleitung

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 nicht 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 R̥gveda.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 R̥gveda 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 R̥gveda, she marries Soma to please her father. In the earlier books of the R̥gveda, she runs off with 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.

1.1 Eineinhalb Jahrhunderte indologische Forschung zum Sūryāsūkta

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 Mythesvarian-ten, 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 hochzeits-relevanter 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 Anweisun- gen der Gr̄hyasūtras 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.

1 Einleitung

- 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 folgend²⁹ – als Thema der Strophen 32–47 „Sūryā“ nennen.³⁰ Andere Indologen verfolgen andere Ansätze, die das Sūryāsūkta jedoch ebenfalls – nur auf andere Weise – den Grhyaśūtras unterordnen. Manche Indologen stellen das Sūryāsūkta so um, dass es zum Ritualablauf der Grhyaśūtras passt;³¹ andere „rekonstruieren“ einen Ablauf durch Abgleich des Ṛgveda mit den Grhyaśūtras, 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 Grhyaśūtras.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 Dharmasāstras bekannten Formen des Brauterwerbs ab.

33 Siehe Oldenberg (¹1894: 462–464 ~ ²1917: 459–462), Keith (1925: 373–377).

1.1 Eineinhalb Jahrhunderte indologische Forschung zum Sūryāsūkta

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 Grhyasūtras 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 Brautpaars zu vedischer Zeit“.

36 Siehe Winteritz (1892b), zum Überblick siehe Schrader (1901: 353–362).

1 Einleitung

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 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 (1917: 460 mit Fn. 3).

38 Siehe Winteritz (1892b: 57), demzufolge der „religiöse Act“ mindestens „das Opfer des Bräutigams, das wiederholte Rechtsumwandeln des Feuers, das Opfer der Braut (läjahoma) 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, strophische 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 RV [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).

1 Einleitung

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 R̄gveda, 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.