

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 Adamzik (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 R̥gveda 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 R̥gveda 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

3 Kohärenz und Unsterblichkeit

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 Süryāsūkta 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 Patrilineie 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 Süryā und den Aśvins stattfinden, werden im Süryāsūkta 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 Süryā 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 Süryāsūkta 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 Süryā 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-Patrilineie, das Rind und die zweite Milch die Patrilineie 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-Safes 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 unvermischt, erste Milch. Die zweite Milch wird dagegen als Opfer ins Feuer gegeben, allerdings nicht pur, sondern mit einem zurückbehaltenen Teil des Soma-Safes 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 ḗgvedischer 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 geehlicht und die Aśvins geeint werden, den Riten der zu ḗgvedischer 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 Kefler-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 Süryāsūkta verankert und fokussiert allein den Ṛgveda als Kontext. Sie fußt nicht auf Verweisen auf indo-europäische Parallelen oder die indische Rezeptionsgeschichte des Süryāsūkta. 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 Süryāsūkta 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 Süryāsūkta erfolgt dann durch die Erklärungskraft, die der vom Süryāsūkta 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 Süryāsūkta für sie hat. Der Zusammenhang sei an dem Text des eingangs zitierten Śāṅkhāyana-Grhyasūtra illustriert. Dieser Text zitiert die Strophen des Süryāsūkta 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 Süryāsūkta, plane ich mit einer nachfolgenden Publikation zu leisten (siehe dazu unten).

machen. In dem folgenden Abschnitt dieses Gr̄hyasūtra werden die Strophen 6, 7 und 47 des Sūryāsūkta zitiert.

ŚGS 1.12.1–5:

snātaṁ kṛtamangalam varam avidhavāḥ subhagā yuvatyaḥ kumāryai
veśma prapādayanti
tāsāṁ apratikūlaḥ syād anyatrābhakṣyapātakebhyas
tābhīr anujñāto 'thāsyai vāsah prayacchatī raibhy āśīd 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.

3 Kohärenz und Unsterblichkeit

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 besiegt wird. Das Śāṅkhāyanā-Grhyasūtra zitiert in dem oben gegebenen Textstück also die erste und die letzte Handlung von Sūryās Eheschließung.

3.3 Von den Sūktas des R̥gveda bis zum Quirlen des Milchmeeres

Die Methode der strikt kontextinternen Interpretation eines einzelnen Liedes des R̥gveda ist, wie gerade dargelegt, nicht ohne Fallstricke, liefert jedoch genuin ḥ̥vedische 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 R̥gveda

Es gibt meines Wissens nur eine weitere Monographie, die sich ähnlich detailliert mit einem Lied oder einer Gruppe von Liedern des R̥gveda beschäftigt wie die vorliegende mit dem Sūryāsūkta.¹⁸⁶⁶ In der Regel wird monographisch entweder der R̥gveda als Gesamttext¹⁸⁶⁷ fokussiert oder es werden – dann neben dem R̥gveda zu meist 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^o1917 [¹1894]), 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 r̄gvedischen Vergleichstextstellen, die ich im Hauptteil der vorliegenden Arbeit zitiere, betrachte ich den R̄gveda sozusagen aus der Perspektive der Verfasser des Sūryāsūkta. Wenn das Hochzeitslied tatsächlich zu den jüngsten Texten des R̄gveda gehört, können die vorhergehenden r̄gvedischen Hymnen wahrscheinlich sogar *de facto* als bekannt vorausgesetzt werden. Es handelt sich jedoch nicht um das einzige mögliche, sondern um ein konkretes Verständnis des R̄gveda 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 R̄gveda, 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 *ádurmaṅgali/sumaṅgali* schließe ich auf die Bedeutung „durch die die Kehle nicht schlecht/gut gesinnt ist“ (Fn. 1370),

1868 Siehe z. B. Brereton (1981), der den R̄gveda 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).

3 Kohärenz und Unsterblichkeit

für *āpí* „Wasserverbündeter“ und *āpya* „Wasserbund“ (Fn. 566), für *kuríra* in etwa „Wo strömt es?“ (Fn. 577), für *yákṣma* „Merkmalserscheinung“ (Fn. 1324), für *vadhú* „dem erschlagenen [Opfertier] gleichsam verwandte [Milch]“, *vadhūyú* „der nach dieser Milch strebende [Soma-Saft]“ und *vádhūya* „das zu dieser Milch zugehörige [erschlagene Tier]“ (Fn. 606), für *sāmulyā* „[Tier], das ruhig werden will“ (Fn. 1254) und für *ssépa* „das durch Eid erlangt [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 ḗrgedischen Hymnus als Wortspiel der wortgewandten ḗrgedischen 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 ḗRgveda – 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 ḗrgedischen 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 ḗRbus, 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 ḗrgedischen Liedes als des *Sūryāsūkta* kann sich die Mythologie des ḗRgveda – wahrscheinlich nicht in ihren Grundzügen,¹⁸⁶⁹ wohl aber im Detail – anders darstellen, denn bei den ḗrgedischen 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 R̄gveda dahingehend,

1870 Zur Präsentifizierung indischer Mythologie siehe Keßler-Persaud (2014).

3 Kohärenz und Unsterblichkeit

dass es als literarischer Text beansprucht, von der Wirklichkeit zu erzählen. Bei den Gr̥hyasūtras 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 R̥gveda 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 R̥gveda 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 R̥gveda 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 Sarasvati-Lied singen.¹⁸⁷³

Die Gr̄hyasūtras 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 Gr̄hyasūtras mit dem Ritus der Handergreifung verknüpft, auf den das Sūryāsūkta nur anzuspielen scheint. Möglicherweise begründet sich das Verbot des Vārāha-Gr̄hyasūtra (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 Gr̄hyasūtras 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.

3 Kohärenz und Unsterblichkeit

Die Bezeichnung als *gāndharva* ergibt sich meines Erachtens zunächst aus der Rolle, die der Gandharva Viśvāasu 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 identifizierte 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 themisierte 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 Vertragschlusses“, 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 identifizierte. 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 themisierte Ordal.

wird. Die Wahrheit (*rtá*) 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 Patrilineie 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 R̄gveda 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 R̄gveda 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 R̄gveda, 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 Gr̄hyasūtras 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 Kāthaka-Gr̄hyasūtra 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)“.

3 Kohärenz und Unsterblichkeit

KGS 19.2–3:

*daśavārṣikāṇ brahmaśaryaṇ kumāriṇāṇ dvādaśavārṣikāṇ vā ||
brahmaśaryaṇte gandharve devakule vā dvāv agnī prajvālyā dvau paśū¹⁸⁸¹
upākaroty aryamne dakṣiṇāṇ, prājāpatyam uttaram ||*

Das Brahmaśarya von Mädchen [dauert] zehn oder zwölf Jahre.

Am Ende des Brahmaśarya, 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 Kāthaka angewiesene Tieropfer umfasst zwei Opfertiere und soll am Ende des *brahmaśarya* beim Gandharva dargebracht werden, d. h. im ḥrgvedischen 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 ḥrgvedischen Rituals sind aber bis in die Kommentarliteratur hinein bestehen geblieben. So dürfte das „Gandharva-Wasser“ auf das Wasser zurückgehen, bei dem die Aśvins dem Sūryāśvāta zufolge ihren Eheeid schwören, und das doppelte Tieropfer dürfte dem Eidopfer des ḥrgveda 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“ (*brahmaśarya* *āvāsāne vivāhāt pūrvam*, Devapāla *ad* KGS 19.3).

1882 Siehe Ādityadarśana *ad* KGS 19.3 (*gandharve gandharvodakasaṇṇidhāne*) und Devapāla *ad* KGS 19.3 (*gandharve nirmittajalasrāvīṇi 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 R̄gveda 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 (v̄manth) 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 *hālāhala* 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 Kefler-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).

3 Kohärenz und Unsterblichkeit

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-Safes, verwahrt ihn in seiner Kehle und ersetzt ihn durch Milch. Die Gottesgestalt Vāyu steht in enger Beziehung zu Rudra, dem vedischen Vorfänger 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 Rgveda 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 ein-dimensional 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 *vadhū* 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 rgvedischer Werte und Problematiken

Mit meiner Analyse des rgvedischen 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 R̄gveda 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 R̄gveda 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 R̄gveda – also bei Savitṛs im Gāyatri-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 R̄gveda 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.