

DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT



FRANK KÖHLER

Der Dichter und die Sonne im Rgveda

XXX. Deutscher Orientalistentag
Freiburg, 24.-28. September 2007
Ausgewählte Vorträge
Herausgegeben im Auftrag der DMG
von Rainer Brunner, Jens Peter Laut
und Maurus Reinkowski

online-Publikation, März 2008

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:gbv:3:5-92600>

ISSN 1866-2943

Die Dichter und die Sonne im Ṛgveda

Frank Köhler

1. Einleitung:¹ Die Selbstreferentialität der Ṛgveda-Hymnen

Bekanntermaßen nehmen in den Hymnen des Ṛgveda (= RV) Aussagen über Dichter und Dichtung einen breiten Raum ein. So findet sich eine Vielzahl von Termini für Dichtung (z.B. *arká-*, *íc-*, *dīdhiti-*, *dhī-*, *dhītí-*, *matí-*, *mántra-*, *mánman-*, *vácas-* und *víp-*) und Dichter (z.B. *kaví-*, *ṛṣi-*, *vedhás-*, *brahmán-*, *kārú-*, *vāghát-* und *rebhá-*). Zudem werden nicht nur Dichterbezeichnungen verwendet, sondern auch mythische Dichter und ihre Familien genannt. Darüber hinaus werden in diesen Hymnen immer wieder Entstehung, Bedeutung und Wirkung von Dichtung thematisiert. Es liegt nahe, diese Aussagen als Selbstreferentialität zu deuten: Die Verfasser der RV-Dichtung machen in ihren Hymnen Aussagen über sich selbst und ihre Aktivitäten. Dreh- und Angelpunkt ist dabei das vedische Ritualwesen in seiner frühen Form. Die Durchführung der verschiedenen darin enthaltenen Rituale wird unter der Rezitation von Dichtung vollzogen. Auch dazu haben sich die Dichter geäußert, so dass sich von der Analyse dieser Dichtung Erkenntnisse über das RV-Ritual (zu dem es ansonsten keine Quellen gibt), dem damit verbundenen Weltbild und der Stellung, die die Dichtung darin einnimmt, erwarten lassen.

Erschwert wird die philologische Analyse der RV-Dichtung jedoch durch ihren besonderen Charakter. Es handelt sich um enigmatische Dichtung, in der es häufig für jede einzelne Strophe die Identität der beteiligten Wesen zu ermitteln gilt. Das trifft zwar nicht auf alle Hymnen gleichermaßen zu, aber wie die folgenden Beispiele zeigen werden, treten diese Schwierigkeiten insbesondere in Passagen auf, die einen selbstreferentiellen Charakter aufweisen. Dieser Umstand birgt Konsequenzen für die Analyse der Hymnen. Es dürfen keine Theorien mit einem festen Bestand an Axiomen erwartet werden. Weiterhin muss die Dichtung als solche ernst genommen werden: So sind z. B. metrische Unregelmäßigkeiten oder ungewöhnliche Formenbildungen zunächst nicht dem Unvermögen der vedischen Dichter zuzuschreiben, sondern als bewusst verwendete Elemente poetischer Diktion zu werten.

Andere Voraussetzungen ergeben sich aus dem Kontext der Hymnen. Die Dichtung ist Bestandteil des vedischen Rituals und dieses wiederum verantwortlich für

¹ An dieser Stelle sei den Hörerinnen und Hörern des Vortrags für Anregungen und Kritik, Mareike Heinritz für Übersetzungen aus dem Russischen und Martin Christof-Füchle für Korrekturen gedankt.

die Ordnung der Welt. Daher empfiehlt es sich, aufgrund der engen Verbindung von Dichtung und Ritual, vom ritualistisch-poetologischen Wortfeld zu sprechen: Es ist nicht immer eindeutig, ob z. B. unter den mit den obigen Begriffen bezeichneten Personen Ritualisten, die auch dichten, oder Dichter, die rituell tätig werden, zu verstehen sind. Im Folgenden werden der Einfachheit halber die Subjekte dieser Bezeichnungen als „Dichter“ bezeichnet.

Wenn im RV von Dichtung und Dichter gesprochen wird, dann geschieht dies u.a. unter der Verwendung von Begriffen für Licht, Lichtquellen und Leuchten. Unter der Annahme, dass sich diejenigen Strophen, in denen Dichtung und Dichter thematisiert werden, selbstreferentiell deuten lassen, können sie in Hinsicht auf das Selbstverständnis ein besonderes Interesse beanspruchen.

Die Rolle des Lichts im Weltbild der vedischen Dichter ist verschiedentlich untersucht worden. In den diversen Handbüchern zur vedischen Religion werden die Mythen von der Auffindung des Lichts ebenso behandelt wie die Bedeutung des Feuergotts Agni, der bedeutendsten Lichtquelle.² Die Identifizierung der Sonne mit Soma hat insbesondere Lüders untersucht.³ Geht es in diesen Arbeiten in erster Linie um Aspekte des vedischen Weltbildes schlechthin, setzen sich einige Arbeiten auch spezieller mit dem Zusammenhang zwischen Dichter, Dichtung und Licht auseinander. Geldner hat im Kommentar zu seinen Übersetzungen bereits auf den Zusammenhang zwischen Denken und Licht hingewiesen; Renou stellt die Vorstellung von der Lichthaftigkeit des Denkens schlechthin in den Vordergrund, gefolgt von Gonda, der jedoch in erster Linie auf das *innere* Licht der Dichter eingeht; alle drei betonen die Bedeutung der Vorstellung vom Licht der Inspiration, durch das die Dichter zu ihren Dichtungen befähigt werden.⁴ Kuiper und Bodewitz sehen die Bedeutung des Lichts: Ohne den Interpretationen ihrer soeben genannten Vorgänger grundsätzlich zu widersprechen, sehen beide bereits im RV oder sogar in indo-iranischer Vergangenheit eine mystische Funktion des Lichts vorliegen: das innere Licht wird mit der Sonne identifiziert, die am Abend in die mit dem Nachthimmel identifizierte Unterwelt eingeht; das Gewahrwerden des inneren Lichts, das antizipierend auf ein lichthaftes Jenseits verweist, wird bildlich als Sicht der Sonne dargestellt.⁵ Den letzten wichtigen Beitrag zu dieser Thematik bildet die Monographie Roeslers zu den Verben des Leuchtens im RV,

² BERGAIGNE 1878–1883; OLDENBERG 1917; HILLEBRANDT 1927–29.

³ LÜDERS 1951; 1959.

⁴ RENOUE 1955, S. 6f.; GONDA 1963, S. 271 – 274.

⁵ KUIPER 1964; BODEWITZ 1991, insbesondere S. 19 – 28.

in der auch auf den Zusammenhang zwischen Licht und Denken bzw. Licht und Dichtung eingegangen wird.⁶ In Bezug hierauf urteilt Roesler wesentlich skeptischer als ihre Vorgänger; zwar fänden sich im RV durchaus Stellen, in denen Dichtung und Dichter als „leuchtend“ oder „glühend“ bezeichnet würden, ihnen liege jedoch in erster Linie nicht eine einheitliche poetologische Auffassung zugrunde, sondern sie seien vielmehr das Resultat verschiedener Faktoren: Neben der Vorstellung, dass der Dichter seine Gedichte in Agnis Brennen sehe und sie somit metaphorisch aus dessen Flammensprache übersetze, seien auch imitative Magie (der Dichter vollziehe im Kult die mythische Lichtgewinnung nach, daher seien er bzw. seine Dichtungen ebenfalls mit Licht versehen) sowie schamanistische Praktiken (Versenkung der Dichter in Trance und Ansammlung innerer Glut, die zum Verfassen von Dichtung führe) dafür verantwortlich.⁷

Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung ist zunächst ein Teilaspekt des Verhältnisses von Dichter und Licht, nämlich das Verhältnis von Dichter und Sonne. Für diese werden im RV die Bezeichnungen *sūrya-* als Name des Sonnengottes, sowie *svār-* und *sūra-*, die beide die Sonne als Himmelskörper bezeichnen, verwendet.⁸ Der Sonnengott Sūrya trägt eine Bezeichnung aus dem ritualistisch-poetologischen Bereich, während umgekehrt Menschen, die Bezeichnungen aus diesem Bereich tragen, mit der Sonne verglichen, identifiziert oder als Sonnen bezeichnet werden. Im Folgenden sollen diese Stellen in Hinsicht auf das poetologische Selbstverständnis der vedischen Dichter untersucht werden.

2. Die Sonne als „Dichter“

Relativ selten sind Stellen, an denen Bezeichnungen aus dem ritualistisch-dichterischen Bereich für die Sonne verwendet werden. Die erste stammt aus dem nach Geldner „schwierigsten Lied des RV“⁹, einer Hymne aus dem fünften Maṇḍala an alle Götter:

5.44.7 *véty ágrur jánivān vā áti spṛdhaḥ samaryatā manasā sūryaḥ kavīḥ*
 ghraṃsām rākṣantam pári viśváto gáyam asmákaṃ sárma vanavat svāvasuḥ

⁶ ROESLER 1997.

⁷ ROESLER 1997, S. 255 – 262.

⁸ EWA, s.v. *sūrya-* und *svār-*.

⁹ GELDNER 2, S. 46.

„Gewiss unvermählt beweibt sinnt der *kaví-* Sūrya über die Konkurrenten/Kämpfe hinweg mit streitlustigem Denken. Fein mit Gut zur Hand wird er uns überall (vor) Hitze schützenden Hausstand, Schirm gewinnen.“

ágrur jānivān: „unvermählt beweibt“: Velankar vermutet, dass hier Agni als gerade erzeugtes Opferfeuer unvermählt ist, während er als Sūrya in Begleitung der als Frauen gedachten Morgenröten auftritt.¹⁰

Angesichts der Schwierigkeiten der gesamten Hymne scheint es unmöglich, die Unklarheiten dieser Strophe aufzulösen. Das unmittelbare Nebeneinander von Sūrya und *kaví-* legt deren Identität nahe; ein Grund für diese Identifizierung wird nicht genannt. Formen der Wurzel *v̄r̄* „trachten nach, Augenmerk auf etwas richten“¹¹ treten zwar u. a. in ritualistischen Kontexten auf und finden sich dort auch neben *kaví-* (z. B. *padavī kavīnām* RV 3.5.1; 9.96.6,18; *devavītama- kaví-* RV 9.107.7; *vītāye* neben *kaví-* auch RV 1.13.2), die Verbindung mit dem Präfix *āti*, die innerhalb des RV nur an dieser Stelle belegt ist, weist zusammen mit *sp̄rdhaḥ samaryatā mānasā* allerdings nicht auf einen ritualistischen Kontext hin.

Auch die folgende Strophe findet sich in einer Hymne an alle Götter des fünften Maṇḍala. Hier nimmt Sūrya möglicherweise die Position des Subjekts für die Bezeichnung *kaví-* ein, denkbar wären jedoch auch Agni oder Soma.

5.45.9 *ā sūryo yātu saptāśvaḥ kṣétraṃ yád asyorviyā dīrghayāthé*
raghúḥ śyenaḥ patayad ándho áchā yúvā kavír dīdayad gósu gáchan

„Sūrya soll mit seinen sieben Pferden in das Feld fahren, das weithin auf seiner langgestreckten Bahn (ist). Der schnelle Falke fliegt hin zum Somaspross / zur Dunkelheit; der junge *kaví-* leuchtet, wenn er zu den Kühen geht.“

ándhas-: „Somaspross“, „Dunkelheit“: Von der Deutung dieses Wortes hängt das Verständnis des Pādas ab; Geldner denkt an den Mythos vom Somaraub, Velankar an Sūrya, der die Dunkelheit erhellt.¹²

Hintergrund der Strophe ist die in Form des Vala-Mythos geschilderte Regengewinnung. Unter den Kühen könnten daher die Gewässer zu verstehen sein, obwohl dies nicht sicher ist. Auch die Identität des *kaví-* kann nicht ermittelt werden; Geldner vermutet dahinter Agni oder Soma.¹³ Da jedoch Sūrya der einzige in dieser Strophe explizit genannte Gott ist, scheint es viel nahe liegender zu sein, ihn als Subjekt

¹⁰ VELANKAR 2003, S. 229.

¹¹ Zur Semantik dieser Wurzel vgl. SCHMID 1968.

¹² GELDNER 2, S. 51; VELANKAR 2003, S. 234.

¹³ GELDNER 2, S. 51.

für *kaví-* zu verstehen. Ein Grund für die Identifizierung wird auch an dieser Stelle nicht genannt.

Ein ähnlicher Sachverhalt findet sich in einer Strophe aus einer Hymne an Himmel und Erde: Auch hier ist Sūrya nur einer der möglichen Kandidaten für die Bezeichnung als *kaví*; daneben kommen auch Agni, Soma oder die *kaví*-s schlechthin als so Bezeichnete in Frage:

1.160.1 *té hí dyāvāpṛthivī viśvāsambhuva ṛtāvarī rājaso dhārayátkavī*
 sujánmanī dhiśāṇe antár īyate devó devī dhármaṇā sūryaḥ śúcīḥ

„Denn dieser Himmel und diese Erde, die allen zum Heil gereichen, die ordnungsgemäßen, tragen den *kaví-* des Luftraums. Der helle Sūrya wandelt aufgrund des Halts zwischen den beiden Dhiśāṇas von guter Geburt, den beiden Göttinnen.“

dhiśāṇe: Akk. Dual. f. Gemäß EWA ist die Bedeutung von *dhiśāṇā-* unklar, die Vermutungen reichen von „Göttin der Säugung“ über „Potenz des Setzens“, „Grundlage“ und „Himmel und Erde“ (im Dual) zu „une personification de l’inspiration poétique“. ¹⁴ Hier legt der Kontext eine Bezeichnung für Himmel und Erde nahe. *īyate*: Nach Joachim (und Werba): red. Präs. von *yā-*, „dahinziehen“, ¹⁵ gegen Lubotsky, der eine zweite Wz. *yā-* „bitten“ annimmt. ¹⁶

dhármaṇā: Nach Horsch tritt die Grundbedeutung des Nomen agentis *dhárman-* „Stütze, Halt“ in kosmologischen Passagen wie hier am deutlichsten hervor; ähnlich deutet auch Brereton Himmel und Erde als kosmische Grundlagen der Sonne. ¹⁷

Neben Himmel und Erde, die als Träger des *kaví-* nicht mit ihm identifiziert werden können, wird wiederum nur Sūrya als Gottheit genannt. Deshalb erscheint es auch hier wieder plausibel, den Bezug auf *kaví-* für Sūrya zu konstatieren. Erneut fehlt eine textimmanente Erklärung für die Verwendung dieses Begriffs.

Insgesamt lassen sich damit gerade einmal drei RV-Strophen für die Anwendung eines Begriffs aus dem poetologisch-ritualistischem Bereich auf Sūrya zusammentragen, wobei nur in einem Fall die Identifizierung als gesichert gelten darf (RV 5.44.7); die beiden anderen Strophen lassen sich diesem Feld nur wahrscheinlich zuordnen (RV 1.160.1 und RV 5.45.9). In allen Fällen wird *kaví-* verwendet, ohne dass explizit ein Grund für die Verwendung genannt wird. Von den Begriffen, mit denen die Akteure des poetologisch-ritualistischen Bereichs bezeichnet werden, wird *kaví-* innerhalb des RV

¹⁴ Referat der verschiedenen Auffassungen mit Literatur in EWA, s. v. *dhiśāṇā*.

¹⁵ JOACHIM 1978, S. 138f.; WERBA 1997, S. 407f.

¹⁶ LUBOTSKY 1997, s. v. *yā-*₂.

¹⁷ HORSCH 1967, S. 36; BRERETON 2004, S. 468f.

neben *vípra-* am häufigsten verwendet; darüber hinaus dient es häufiger als vergleichbare Begriffe zur Bezeichnung von Göttern und zudem ist die Anzahl der so bezeichneten Götter am größten.¹⁸ Eine Vermutung für die Verwendung von *kaví-* für Sūrya soll am Ende des vierten Abschnitts geäußert werden; zunächst seien die Stellen besprochen, an denen die Dichter in Bezug mit der Sonne gesetzt werden.

3. Die Dichter als Sonnen

In der zehnten Strophe aus einer Indra-Hymne des achten Maṇḍala vergleicht sich der Dichter mit Sūrya:

8.6.10 *ahám íd dhí pitúṣ pári medhám ṛtásya jagrábha*
 ahám sūrya ivājani

„Denn sogar ich habe vom Vater die Geisteskraft der Ordnung angenommen, ich bin soeben wie Sūrya geboren worden.“

ajani: Wörtl. „ist soeben geboren worden“; die dritte Person nach Geldner hier als Attraktion an den Vergleich.¹⁹

Nach Krick handelt es sich hier um eine Initiation,²⁰ aber damit dürfte die Aussage dieser Strophe noch nicht erschöpft sein. Bei *ṛtá-* handelt es sich nach Kölver um die (kosmische) Ordnung.²¹ Bei der Analyse von *medhā-*, das als *mānas dhā-* „Setzen des Geistes“ paraphrasiert werden kann,²² ergibt sich als Sinn dieser Strophe, dass der Dichter die Fähigkeit zur Erfassung der kosmischen Ordnung und – da *ṛtá-* im RV auch als Bezeichnung für Gedichte dient –²³ zur Umsetzung dieser Einsicht in Dichtung bekommen hat. Der in Pāda c angestellte Vergleich sollte einen Bezug zum Rest der Strophe aufweisen, daher liegt die Deutung nahe, dass das Erfassen der Ordnung durch die Geburt sozusagen als Sonnengott veranschaulicht wird.

In einer weiteren Strophe aus dem achten Maṇḍala tritt etwas überraschend Sūrya im Plural neben zwei Dichtergeschlechtern auf:

8.3.16 *kāṇvā iva bhṛgavaḥ sūryā iva víśvam íd dhītám ānaśuḥ*
 índraṃ stómebhir maháyanta āyávaḥ priyámedhāso asvaran

¹⁸ Zu der Verteilung von *kaví-* auf Götter und Menschen vgl. KÖHLER 2008.

¹⁹ GELDNER 2, S. 295.

²⁰ KRICK 1975, S. 40

²¹ KÖLVER 1995-96.

²² EWA, s.v. *medhā-*.

²³ Vgl. LÜDERS 1959, S. 420 – 485.

„Die Bhrgus haben wie die Kaṇvas, wie die Sūryas alles Geschaute erreicht; den Indra mit Preisliedern vergrößernd tönten die Āyus, die Priyamedhas.“

āyú: „regsam“; nach Graßmann Bezeichnung sowohl für Menschen allgemein, als auch für die im Ritualdienst Tätigen.²⁴

Die Signifikanz des Vergleiches ist unklar; die dem *ta*-Partizip *dhītá-* zugrunde liegende Wz. *dhī-* kann zwar mit „Sehen“ übersetzt werden, weist jedoch häufig einen mentalen Aspekt auf.²⁵ Damit würde man nicht in erster Linie Sūrya charakterisieren, allerdings wurde oben schon RV 5.44.7 genannt, dort wird Sūryas Tätigkeit mit der Wz. *vī-* „trachten nach“ bezeichnet, und auch dort ist eine geistige Komponente enthalten.

Die beiden soeben genannten Strophen RV 8.3.16 und 8.6.10 kommen aus demselben Maṇḍala, dessen Verfasser der Familie der Kaṇvas zugeschrieben werden. Die hier zutage tretende Vorstellung von der Vergleichbarkeit von Sonne und Dichter könnte also der spezifischen Gedankenwelt einer einzigen Dichterfamilie entspringen. Im vorangegangenen Abschnitt wurde bereits darauf hingewiesen, dass umgekehrt durchaus Stellen im RV zu finden sind, die die Sonne in Verbindung mit den Bezeichnungen aus dem poetologisch-ritualistischen Wortfeld bringen. Vorausgesetzt dieser Zusammenhang war allen vedischen Dichterfamilien bekannt, resultiert daraus auch für andere Stellen zumindest die Option einer weiteren Lesart. Als Beispiel soll RV 9.10.5 mitsamt einigen anderen Strophen derselben Hymne (RV 9.10, Verfasser Kaśyapa oder Asita Devala) diskutiert werden. Strophe 4 dieser Hymne bietet für sich genommen nichts Ungewöhnliches:

9.10.4 *pári suvāñāsa índavo mādāya barhāṇā girá*
 sutá arṣanti dhārayā

„Die Tropfen fließen, während sie gepresst werden, mit Macht, mit Lied zum Rausch ausgepresst als Strom.“

Diese Strophe kommentiert in einfachen Worten den Ablauf der Somapressung unter Nennung von Ziel (Somaraus) und begleitender Rezitation. Weitaus interessanter gestaltet sich die Aussage der folgenden Strophe:

²⁴ GRASSMANN s. v. *āyú*.

²⁵ Zu *dhī-* und seinen Derivationen, insbesondere dem Wurzelnomen *dhī-* vgl. insbesondere GONDA 1963.

9.10.5 *āpānāso vivásvato jánanta uśáso bhágam*
súra āṇvaṃ ví tanvate

„Nachdem sie [den Anteil] des Vivasvant erlangt haben, den Anteil der Uśas erzeugend spannen sie als Sonnen sich die Seihe aus.“

āpānāso vivásvataḥ: „Nachdem sie des Vivasvant erlangt haben“: Hier ist vermutlich *bhágam* aus Pāda b zu ergänzen. Vivasvant ist der Vater Manus und zählt zu den ersten Opfernden, besitzt jedoch zugleich Aspekte eines Sonnengottes.²⁶

Hier stellt sich zunächst die Frage nach dem Subjekt. Eine Vielzahl von Sonnen, die als Subjekte von Handlungen auftreten, wäre recht ungewöhnlich. Daher ist es kein Zufall, dass hier der einzige Pluralbeleg von *súra-* vorliegt. Die in der Strophe verwendete Form *súráḥ* lässt sich als prädikativer Nominativ deuten: „als Sonnen“.²⁷ Daraus ergibt sich die Frage, wer hier als Sonne bezeichnet wird. Der Kontext der Hymne lässt zwei Möglichkeiten zu: (1) Entweder übernimmt man die Somatropfen aus Strophe 4. Diese Option wird nahezu einhellig in der Forschung vertreten. Bei dieser Deutung werden die Somatropfen durch die Sonnenstrahlen geseiht.²⁸ Im neunten Maṇḍala finden sich zahlreiche Stellen, an denen Soma mit der Sonne identifiziert oder verglichen wird,²⁹ und die auf diese Weise eine solche Deutung *prima facie* nahelegen. Insbesondere zwei weitere RV-Strophen unterstützen diese Deutung explizit: 9.66.5 *táva śukráso arcáyo divás pṛṣṭhé ví tanvate pavítraṃ soma dhāmbhiḥ* „Deine hellen Strahlen breiten sich am Rücken des Himmels mit den Satzungen eine Seihe aus, Soma.“ Ähnlichen Inhalts ist auch die folgende Strophe: 9.83.2 *tápoṣ pavítraṃ vítataṃ divás padé śócanto asya tántavo vy ásthiran ávanty asya pavītāram āśávo divás pṛṣṭhám ádhi tiṣṭhanti cetasā* „Die Seihe des Glühenden ist ausgespannt an der Stätte des Himmels; seine flammenden Fäden haben sich ausgebreitet. Seine Raschen fördern den Läuternden; mit dem Denken ersteigen sie den Rücken des Himmels.“ In diesen Strophen wird ganz eindeutig von einer aus

²⁶ Vgl. OBERLIES 1998, S. 384f. und die dort genannte Literatur.

²⁷ Auch von dem verwandten *súrya-* sind nur sieben Pluralformen belegt, alle im Nominativ. Von diesen Belegen bilden vier das Komparandum im Vergleich (RV 1.64.2; 8.3.16; 8.34.17; 9.101.12), an einer Stelle werden tausend Sonnen als fiktiver Gegenpart zu Indra genannt (RV 8.70.5), einmal ist die Vielzahl der Sonnen Gegenstand einer Frage (RV 10.88.18), also nicht gegeben. Lediglich an einer Stelle wird ausdrücklich von vielen Súrýas gesprochen (RV 1.125.6); in der betreffenden Strophe werden dem Spender der Dakṣ ṇā neben anderen Sachen die Sonnen am Himmel gegeben. Es finden sich also keine Belege für die Annahme einer Vielzahl von Sonnen im RV.

²⁸ Sāyaṇa, Kommentar; GELDNER 3, S. 17; LÜDERS 1951, S. 267; BHAWE 1957, S. 53; RENOUE 1960, S. 59; OBERLIES 1998, S. 238, Fn. 435; ELIZARENKOVA 1999, S. 13, 361.

²⁹ Vgl. die zu RV 9.10.5 genannten Stellen in GELDNER 3, S. 17.

Strahlen bestehenden Seihe (*pavitra-*) gesprochen, die im Himmel lokalisiert ist. Von dieser Lokalisierung wird in 9.10.5 zwar nicht direkt gesprochen, aber die Juxtaposition von Vivasvant, Uṣas und Sonnen könnte auch an dieser Stelle dafür sprechen. Den Hintergrund der soeben aufgeführten Stellen bildet vermutlich die Identifizierung des Zwischenraums mit der Seihe aus Schafswolle. Wie von Oberlies überzeugend dargelegt worden ist, handelt es sich bei dem Rücken des Himmels um die Schnittstelle von Zwischenraum und Himmelswelt.³⁰

Neben der Vorstellung einer kosmischen Seihe findet sich eine weitere Gebrauchsweise von *pavitra-*: Die Entstehung sakraler Dichtung wird als Prozess der Läuterung durch eine oder mehrere Seihen aufgefasst. Dies geht aus Stellen innerhalb und außerhalb des neunten Maṇḍala hervor. Aus dem neunten Maṇḍala sind z. B. die folgenden Strophen zu nennen: 9.67.23 *yát te pavítram arcíṣy ágne vítatam antár á bráhma téna punīhi naḥ* „Mit der Seihe, die in deiner Flamme ausgespannt ist, Agni, reinige unsere Formulierung!“ Außerdem zwei Strophen aus der 73. Hymne, RV 9.73.8: *ṛtásya gopā ná dábhāya sukrátus trí śá pavitrā hṛdy antár á dadhe vidvān sá vísvā bhúvanābhí paśyaty ávājuṣṭān vidhyati karté avratān* „Der Hüter der Ordnung von guter Tatkraft ist nicht zu täuschen; er trägt drei Seihen im Herz. Wissend sieht er alle Wesen; er stößt die unbeliebten Gebotslosen in die Grube hinab.“ und RV 9.73.9: *ṛtásya tántur vítataḥ pavitra á jihvāyā ágre varuṇasya māyāyā dhīrās cit tát samínakṣanta āsatātrā kartám áva padāty āprabhuḥ* „Der Faden der Ordnung ist ausgespannt auf der Seihe, an der Spitze der Zunge durch die Formkraft des Varuṇa. Nur die Weisen, die das erreichen wollten, haben es soeben erreicht. Der Kraftlose soll hier in die Grube fallen.“ In diesen Strophen wird das Motiv der Seihe vielfältig variiert in Bezug auf Anzahl (eine bzw. drei Seihen) und Lokalisierung (Flamme, Herz, Zungenspitze). Daneben spielen die vedischen Dichter hier mit den mehrdeutigen Subjektszuweisungen: Direkt genannt werden Agni in RV 9.67.23 und Varuṇa in RV 9.73.9. Auch das Epitet *ṛtásya gopā-* in RV 9.73.8 kann sowohl auf Soma als auch auf Varuṇa bezogen werden.³¹ Weiterhin wird durch die Lokalisierung der Seihe an der Zungenspitze sowie die Nennung des „Fadens der Ordnung“ *ṛtásya tántu-* als Umschreibung für das sakrale Gedicht in RV 9.73.9 auch der Dichter als Bezugsperson nahegelegt. Allerdings verkompliziert sich die Sachlage durch die Identifizierung von Varuṇa und Soma in 9.73, zudem wird letzterer auch

³⁰ OBERLIES 1999, S. 151 – 154.

³¹ Sāyaṇa, Geldner und Varuṇa sehen hier Soma als Subjekt (SĀYAṆA, Kommentar; GELDNER 3, S. 68; LÜDERS 1959, S. 402), doch da Varuṇa in den Strophen 3 und 9 explizit genannt wird, könnte er auch als Subjekt fungieren bzw. mit Soma identifiziert worden sein.

durchgängig im neunten Maṇḍala als Dichter bezeichnet. Es kann also keine eindeutige Subjektszuweisung getroffen werden.

Auch außerhalb des neunten Maṇḍala finden sich derartige Vorstellungen, am deutlichsten in RV 3.26.8: *tribhīḥ pavitrair apupod dhy ārkāṃ hṛdā matīm jyótir ānu prajānān vārṣiṣṭhaṃ rātnam akṛta svadhābhir ād id dyāvāpṛthivī páry apaśyat* „Weil er mit drei Seihen das Lied gereinigt hat, mit dem Herzen den Gedanken, dem Licht gemäß³² erkennend, hat er sich den höchsten Schatz mit eigenen Kräften gemacht und überschaute daraufhin Himmel und Erde.“ Die bei den anderen Stellen bemerkten Unsicherheiten in Bezug auf die Deutung gelten auch hier: Die Hymne ist als Ganzes an Agni gerichtet, in diesem Vers könnte jedoch auch der Dichter als Subjekt verstanden werden. Das Überschauen von Himmel und Erde deutet wiederum auf Sūrya.

In den soeben aufgeführten Strophen liegen eindeutige Belege für die vielfältige Verwendung des Motivs der Seihe vor: Zu der im Ablauf des Somarituals verwendeten Seihe aus Schafswolle treten die Identifizierung mit dem kosmischen Abstieg Somas vom Himmel durch den Zwischenraum zur Erde und von der Läuterung der anlässlich des Rituals verfassten Dichtung, die sich mit oder im Herzen vollzieht. Aufbau und Kontext vieler Strophen der Hymnen des neunten Maṇḍala lassen keine eindeutige Entscheidung über den intendierten Kontext zu, dies bleibt Aufgabe der Exegese. Dass dabei die verschiedenen Möglichkeiten der Verwendung des Motivs der Seihe einander nicht ausschließen, liegt auf der Hand. Somit soll im Folgenden für die Deutung von RV 9.10.5 erwogen werden, ob nicht trotz der plausibel erscheinenden Annahme, Soma sei das Subjekt, nicht auch eine andere Deutung möglich wäre: (2) Das Subjekt von RV 9.10.5 sind die im Somaritual aktiven *Dichter*. Diese Interpretation wird durch einige weitere Strophen von 9.10 nahegelegt. So heißt es in der unmittelbar anschließenden Strophe:

9.10.6 *āpa dvārā matīnām pratnā ṛṇvanti kārāvaḥ*
 vṛṣṇo hārasa āyāvaḥ

„Die alten *kārú*-s öffnen die Tore der Gedanken, die regsamen für das *haras*.“

hāras:- Dieses Wort wird von den Exegeten nicht einmütig übersetzt, da mindestens zwei Deutungen postuliert werden: Neben der Deutung als Abstraktnomen mit Suffix *-as-* von der Wz. *hr-* „bringen,

³² Mit Velankar wird *ānu* hier als Postposition mit der Bedeutung „gemäß, entsprechend“ aufgefasst (VELANKAR 1968, S. 56)

tragen, darbringen“ wird auch noch mit der Möglichkeit einer Ableitung von der Wz. **g^{mh}er-*, die als Grundlage für (u. a.) *gharmá-* „Glut“ angenommen wird, gerechnet.³³

In dieser Strophe werden explizit die Aktivitäten der Dichter – hier unter der Bezeichnung *kāru-* – in den Vordergrund gerückt, die sich mit ihren Ahnen identifizieren.³⁴ Zunächst wird nur die bloße Tätigkeit erwähnt, die nächsten Strophen werden etwas spezifischer:

9.10.7 *samīcīnāsa āsate hótāraḥ saptājāmayah*
 padām ekasya pīrataḥ

„Vereint sitzen die Hotṛ mit den sieben Schwestern, während sie das Dichterwort des Einen fördern.“

padá-: Das Wort umfasst die Bedeutungen „Fährte“, „Stätte“, Schritt und „Dichterwort“; für diese Stelle verweist Renou auf RV 8.12.31 *imāṃ ta indra suṣṭutīm vipra iyarti dhītībhiḥ jāmīm padéva pīpratīm prádhvaré* „Der Begeisterte treibt für dich dieses gute Loblied unter Gedanken an, das wie eine Schwester die Schritte vorwärts geleitet zur Opferfeier.“³⁵ Da gemäß dieser Strophe die Ritualpriester sitzen, während sie hinübergeleiten, liegt es jedoch näher, für *padá-* die Bedeutung „Dichterwort“ anzusetzen. Auf eine Strophe ähnlichen Inhalts verweist Narten: RV 1.166.6ab: *yūyám na ugrā marutaḥ sucetúnářiṣṭagrāmāḥ sumatīm pīpartana* „Ihr gewaltigen Marut fördert wohlwollend in unversehrter Schar unser Gebet“.³⁶ Auch RV 9.10.7 kann entsprechend gedeutet werden

Auch in dieser Strophe wird, wenngleich nicht explizit ausgesprochen, auf die dichterische Aktivität der Ritualisten Bezug genommen. Zu den Hauptaufgaben des Hotṛ zählt die Rezitation von Strophen während der rituellen Abläufe; innerhalb des Somarituals sorgt er durch seine Dichtung dafür, dass der geläuterte Soma seine wahre Gestalt annimmt. Der Plural ist vermutlich elliptisch zu verstehen, „der Hotṛ und die anderen Ritualpriester“.³⁷ Unter den „sieben Schwestern“ sind mit Geldner vermutlich

³³ Geldner übersetzt „Brunst“ und scheint also die zweite Möglichkeit zu Grunde zu legen (GELDNER 3, S. 17); Bhawe akzeptiert Geldners Herleitung (BHAWE 1957, S. 57) ebenso wie Manessy, die für alle Belege von *háras-* die Bedeutung „emportement“ „Wutausbruch“ annimmt (MANESSY 1961, S. 246ff.), während nach Nowicki beide Ableitungen existieren, die Zuteilung zu den einzelnen Belegen jedoch unsicher ist (NOWICKI 1976, S. 139f.).

³⁴ Wie bereits Geldner angemerkt hat; dies gilt auch, wenn man seine Deutung, dass *pratná-* (Adj.) wie *purá* (indekl.) Präsensformen einen präterialen Sinn gebe (GELDNER 3, S. 17), nicht teilt; Bhawe hat zu Recht darauf verwiesen, dass Adjektiven in der Bedeutung „alt“ nicht die Funktion von *purá* zukomme (BHAWE 1957, S. 57). Für die Identifizierung der am Somaritual beteiligten Dichter mit ihren Vorgängern ist zudem ein Vergangenheitsbezug von Verben nicht notwendig.

³⁵ RENO 1960, S. 59f.

³⁶ NARTEN 1969, S. 143 (= NARTEN 1995, S. 111f.).

³⁷ Renou verweist auf die sieben „Setzer“ *dhātí-*, die in Strophe 3 dieser Hymne genannt werden und vermutlich mit den sieben Hotṛ identisch sind (RENO 1960, S. 59)

die in RV 9.8.4 und 15.8 genannten „sieben Schauungen“ (*saptá dhītáyah*) als Gesamtheit der rituellen Dichtung, die während der Somaläuterung rezitiert wird, zu verstehen. In der folgenden Strophe werden die Beziehungen zwischen Soma und Dichtung weiter ausgeführt:

9.10.8 *nābhā nābhiṃ na ā dade cákṣuś cit sūrye sácā*
 kavér ápatyam ā duhe

„Er hat sich unseren Nabel an den Nabel geknüpft, die Sicht jedoch zugleich an die Sonne. Er milcht einen Nachkommen aus dem *kaví*.“

ā dade: „er hat sich geknüpft“; diese Form ist unterschiedlich gedeutet worden. Grassmann, Renou, Elizarenkova und Kümmel vermuten ein Perfekt von *dā-* „binden, knüpfen“ mit Präfix *ā*, während Geldner und Bhawe an *ā dā-* „nehmen“ denken.³⁸ Gemäß der unten vorgestellten Deutung dieser Strophe als Erklärung für die Wahrnehmungsfähigkeit der ṛgvedischen Dichter durch eine besondere Vermittlungsleistung Somas liegt die erste Deutung näher, da *nābhi-* häufig im Sinne von „Verwandtschaft“ gebraucht wird und das Bild der miteinander verbundenen Nabelschnüre für das Herstellen einer Verwandtschaft recht prägnant ist.³⁹ Denkbar wäre neben der dritten auch die erste P. Sg. Perf. Ātm. Ind. In der Übersetzung ist die dritte Pers. gewählt worden, da in den übrigen Stropfen dieser Hymne die erste Pers. Sg. nicht auftritt.

kavér ápatyam ā duhe: „Er milcht einen Nachkommen aus dem *kaví*“; nach Kümmel 3. P. Sg. Ind. Stativ mit effizientem Objekt,⁴⁰ das Subjekt muss ergänzt werden. Denkbar wäre auch „der Nachkomme gibt Milch“, dann ist das Objekt zu ergänzen.

Trotz der hier auftretenden syntaktischen Mehrdeutigkeiten erlauben die in dieser Strophe verwendeten Topoi eine inhaltliche Deutung. Subjekt des Geschehens ist Soma, mit Geldner kann die Verbindung der Nabel als Herstellen von Verwandtschaft im Sinne der durch das Ritual hergestellten Verbindung zwischen Göttern und Menschen gedeutet werden.⁴¹ Daneben ist auch eine andere Deutung möglich: Pāda b lässt sich als Herstellen einer besonderen Wahrnehmungsfähigkeit verstehen, als Inspiration. Sicherlich ist hier nicht von gewöhnlicher Wahrnehmung die Rede, sondern von einer solchen, die innerhalb des Rituals von besonderer Bedeutung ist. Innerhalb des Somarituals muss es sich um die inspirierende Wirkung Somas auf die Dichter handeln.

³⁸ GRASSMANN s.v. 3. *dā*, GELDNER 3, S. 17, BHAWE 1957. S. 56; RENO 1960, S. 8; ELIZARENKOVA 1999, S. 13; KÜMMEL 2000, S. 242.

³⁹ Zu der Bedeutung „Verwandtschaft“ für *nābhi-* und den Kontexten, in denen diese Bedeutung zugrunde gelegt werden muss, vgl. ELIZARENKOVA 2002-03.

⁴⁰ KÜMMEL 1996, S. 52, 54f.

⁴¹ GELDNER 3, S. 17.

In einigen RV-Stellen findet sich die Wendung „das Auge des Sūrya“ *sūryasya cākṣuḥ*,⁴² daher dürfte diese Stelle so zu deuten sein, dass den im Ritual anwesenden Dichtern ebenfalls die Sicht der Sonne, also eine besondere Wahrnehmungsfähigkeit verliehen werden soll. Unter dem *kaví-* in Pāda c dürfte ebenfalls Soma zu verstehen sein, der Gebrauch einer Bezeichnung aus dem poetologisch-ritualistischen Bereich erklärt sich aus dessen inspirierender Wirkung.

9.10.9 *abhí priyā divás padám adhvaryúbhir gúhā hitám*
 sūraḥ paśyati cākṣasā

„Den lieben [Stätten], der Stätte des Himmels, die durch die Adhvaryus verborgen worden ist, sieht er entgegen mit der Sehkraft der Sonne.“

priyā: „den lieben“; die Form ist syntaktisch mehrdeutig, im Kontext der Hymne könnte es auch Nom. Sg. f. sein, dann wäre darunter das Subjekt von *paśyati* zu verstehen, das dann allerdings nur erraten werden kann.⁴³ Plausibler scheint die Annahme einer Ellipse des Bezugswortes von *priyā*, vermutlich *padā*.⁴⁴

adhvaryúbhir gúhā hitám: „durch die Adhvaryus verborgen worden“: Unter Verweis auf RV 3.1.9cd versteht Geldner den Instr. im Sinne eines Ablativs: „...die vor den Adhvaryus verborgen ist“.⁴⁵ Bhawe und Renou sind Geldner nicht gefolgt,⁴⁶ da die Satzstruktur ohne weiteres einsichtig ist und somit die Unverständlichkeit dieses Pādas als Gegenstand weiterer Untersuchungen hingenommen werden muss.⁴⁷ Dies gilt auch für 3.1.9cd *gúhā cārantaṃ sákhībhiḥ śívébhīr divó yahvībhīr ná gúhā babhūva* „Während er verborgen gewandelt ist mit den/durch die glücklichen Freunde, ist er mit den jugendlichen Frauen nicht verborgen geworden.“ Auch diesen beiden Pādas lässt sich ihr Sinn nicht unmittelbar entnehmen, aber das ist wiederum für Agni-Hymnen nicht ungewöhnlich.

Auch in dieser Strophe wird das Ineinander von Offenbarung und Verborgenheit thematisiert, wiederum auf zwei Ebenen. Zum einen bilden die Begriffe *gúhā* und *sūraḥ paśyati cākṣasā* einen Gegensatz: Der Verborgenheit steht die besondere Wahrnehmung eines ungenannten Subjekts entgegen. Zudem werden weitere Sprachebenen in diese Verschränkung miteinbezogen: Auf der syntaktischen Ebene bleibt die Strophe unterbestimmt, denn es wird kein Subjekt genannt und *priyā* ist mehrdeutig. Damit wird diese Strophe auf der semantischen Ebene unverständlich. Auf der pragmatischen

⁴² RV 1.164.14; 5.40.8; 5.59.5; 10.10.9.

⁴³ Geldner vermutet Uṣas als Subjekt (GELDNER 3, S. 17).

⁴⁴ So bereits Oldenberg, der auf die Parallele RV 9.12.8 (*abhí priyā divás padā*) verweist (OLDENBERG 1912, S. 156).

⁴⁵ GELDNER 3, S. 17.

⁴⁶ BHAWE 1957, S. 55, 57; RENOUE 1960, S. 8.

⁴⁷ Eine (zugegebenermaßen nur bedingt überzeugende) Interpretation hat Sāyaṇa vorgeschlagen, der das Verbergen wörtlich interpretiert und *guhā hitam* durch *p tam somam* glossiert (SĀYAṆA, Kommentar).

Ebene gilt das jedoch nicht: Der Verfasser dieser Hymne thematisiert die angesprochene Verknüpfung, um zu demonstrieren, dass er zu den Personen gehört, über deren besondere Wahrnehmung insbesondere in der letzten Strophe, aber auch an anderen Stellen dieser Hymne gesprochen wird. Dadurch bestätigt der Dichter seine Funktion innerhalb des Somarituals: Seine Hauptaufgabe ist es, die Verwandlung Somas durch die angemessene Dichtung zu unterstützen. Welche Rolle die Charakterisierung der Dichter als Sonnen in Strophe 5 dabei innehat, soll im nächsten Abschnitt erörtert werden. Zunächst sei noch einmal betont, dass von den drei zu Anfang genannten Bezeichnungen für die Sonne *sūrya-* und *sūra-* in Bezug auf die Dichter verwendet worden sind.

4. Gemeinsamkeiten von Dichtern und Sonne

Nachdem nun eine Handvoll Belege für eine mysteriöse Beziehung zwischen Sonne und Dichter vorgestellt worden sind, stellt sich die Frage nach ihrer Signifikanz. Welche Gründe könnte es für die Postulierung dieser Beziehung geben? Zur Beantwortung empfiehlt sich ein Blick auf die Eigenschaften, die der Sonne im RV beigelegt werden. In Bezug auf die Gemeinsamkeiten mit den Dichtern sind in erster Linie Licht und Beobachtung⁴⁸ die prominenten Attribute der Sonne. Diese sind auch für die Dichter von Bedeutung.⁴⁹

Zunächst wird nicht nur der Sonne, sondern auch den Dichtern eine besondere Wahrnehmungsfähigkeit zugesprochen. Belege für deren besondere Wahrnehmungsfähigkeit finden sich viele, als Beispiele seien folgende Strophen genannt: RV 7.88.2 *ádhā nv ásyā saṃdṛśam jaganvān agnér ánikam varuṇasya maṃsi | svār yád áśmann adhipā u ándho 'bhí mā vāpur dṛśáye ninīyāt* „Nun halte ich aber, der ich zu seinem Anblick gekommen bin, das Antlitz des Agni (für das) des Varuṇa. Wenn das Sonnenlicht im Felsen (ist), dann ist nun die Finsternis der Oberaufseher. Zur Wundergestalt möge er mich (unbedingt) hinzuführen, um (sie) zu sehen.“⁵⁰

Auch in einer anderen Strophe aus einer Hymne an Mitra und Varuṇa schreibt sich der Dichter eine besondere Wahrnehmung zu: RV 5.62.1 *ṛténa ṛtām ápihitam dhruvām vām sūryasya yātra vimucānty áśvān | dáśa śatā sahá tasthus tād ékam devānām śréṣṭham vāpuṣām apaśyam* „Euer festes Gesetz ist durch das Gesetz verborgen, dort, wo

⁴⁸ Zu der Sonne als Lichtquelle vgl. die in ROESLER 1997 behandelten Verben für „Leuchten“ und die jeweils einzelnen Listen ihrer Subjekte; für die Wahrnehmung der Sonne vgl. insbesondere die Wendung *sūryasya cákṣuḥ* (z. B. in RV 1.164.145.40.8; 5.59.5 und 10.10.9).

⁴⁹ Zum folgenden vgl. insbesondere GONDA 1963 mit umfassender Belegsammlung.

⁵⁰ Übersetzung nach GOTŌ 2000, S. 150.

sie die Pferde des Sonnengottes ausspannen. Es stehen tausend zusammen; das eine hervorragendste der Wunder der Götter sah ich.“ Bildet hier ein jenseitiger Ort den Gegenstand der Vision, so steht in der folgenden Strophe die primordiale Einrichtung des Opfers im Mittelpunkt: RV 10.130.6 *cākṣpré téna řṣayo manuṣyā yajñé jāté pitáro naḥ purāṇé | páśyan manye mánasā cákṣasā tán yá imám yajñám áyajanta pūrve* „Damit haben sich die menschlichen řṣi-s gestaltet, unsere Väter, als das vorzeitige Opfer entstand. Mit der Sehkraft, mit dem Denken halte ich mich für einen, der die sieht, die als frühere dieses Opfer opferten.“ In einer hochgradig esoterischen Strophe richtet sich die Wahrnehmung der Dichter auf einen nicht genau spezifizierbaren Bereich, vermutlich den eigenen Sitz der Inspiration:⁵¹ RV 10.177.1 *patamgám aktám ásurasya māyáyā hṛdá paśyanti mánasā vipāścítaḥ | samudré antáḥ kaváyo ví cakṣate márīcīnām padám ichanti vedhásah* „Die Kenner der Begeisterungen sehen mit dem Denken, mit dem Herzen den mit der Formkraft des Asura gesalbten Vogel. Die *kaví-s* blicken im Meer umher, die *vedhás-* suchen die Stätte der Lichtteilchen.“ Während in den vorangegangenen Beispielen die Subjekte eindeutig als Dichter zu erkennen waren, ist dies in der folgenden Strophe, die aus einer an die Marut gerichteten Hymne stammt, unsicher: RV 5.59.1 *prá va spál akran suvitáya dāváné 'rcā divé prá pṛthivyā řtám bhare | ukśante áśvān táruṣanta á rájó 'nu svám bhānūṃ śrathayante arṇavaíḥ* „Euer Späher ist soeben vorangegangen/hat soeben aufgebrüllt, um guten Gang zu geben; dem Himmel singe ich, der Erde trage ich eine Ordnung (= Gedicht) vor. Den Raum durcheilend begießen sie die Pferde; mit Wogen lockern sie den eigenen Glanz“. Wiederum ist hier unklar, wer hier als Subjekt zu *spás-* fungieren soll: Die wahrscheinlichsten Kandidaten sind Agni und der Dichter. Diese Unsicherheit bzgl. der Identitätszuschreibung des Subjekts wurde bereits in anderen oben genannten Strophen beobachtet.

Neben ihrer besonderen Wahrnehmungsfähigkeit wird auch das Licht der Dichter thematisiert, so in einer Hymne an Himmel und Erde:

1.159.4 *té māyíno mamire suprácetaso jāmf sáyonī mithunā sámokasā
návyam-navyam tántum á tanvate diví samudré antáḥ kaváyaḥ sudítayaḥ*

„Die durch Māyā ausgezeichneten sehr Einsichtigen haben die beiden Verschwisterten, die einen gemeinsamen Schoß haben, als Paar vereinten ausgemessen. Die *kaví-s* von gutem Leuchten spannen immer neue Fäden am Himmel im Ozean aus.“

⁵¹ GONDA 1963, S. 281

Auch diese Strophe bietet dem Verständnis große Schwierigkeiten, denn es ist nicht klar, ob die Subjekte der Pādas a-b mit denen von c-d identisch sind, und ob es sich dabei um Götter oder Menschen handelt. Anhand der Verwendung von *kaví-* kann diese Frage nicht entschieden werden, denn dieses Wort kann sowohl für Götter als auch für Menschen gebraucht werden. Allerdings wird die Wz. *tan-* (mit oder ohne Präfix) metaphorisch auch für das Ausführen von Dichtungen oder Ritualen gebraucht, und diese Bedeutung könnte auch hier vorliegen: Durch die Ausführung von Ritualen wird die Verbindung mit der Götterwelt immer wieder erneuert. Gemäß dieser Deutung wären unter den *kaví-s* hier die Ritualisten zu verstehen. Der Gebrauch des Attributs *sudītí-* steht dem nicht entgegen, da es an einer anderen Stelle aus einer Hymne an Indra ebenfalls für Ritualisten gebraucht wird: RV 8.97.12 *nemíṃ namanti cákṣasā meṣám víprā abhisvárā sudītáyo vo adrúhó 'pi kárṇe tarasvínah sám fkvabhiḥ* „Die *vípra-s* beugen die Radfelge mit der Sehkraft, den Widder mit Anruf, die Leuchtenden, Truglosen am Ohr [= sehr nah], die Ausdauernden zusammen mit den Sängern.“ Bei den *vípra-s* sollte es sich um die in Strophe 11 dieser Hymne genannten *rebhá-s* handeln, also um Dichtersänger, die in prominenter Weise mit dem Morgenritual verbunden sind. Für Götter wird dieses Wort nur im Sg. verwendet, daher sind es hier die Ritualdichter, die über gutes Leuchten verfügen.

Auch an anderer Stelle wird den Dichtern (in diesem Fall den Vasiṣṭhas) ein besonderes Licht zugesprochen: RV 7.33.8 *sūryasyeva vakṣátho jyótir eṣām samudrásyeva mahimā gabhīrāḥ | vātasyeva prajavó nānyéna stómo vasiṣṭhā ánveta ve vah* „Ihr Licht ist wie das Wachstum der Sonne, (ihre) Größe tief wie das Meer.“ Und schließlich sei auch ein Beispiel aus dem vierten Maṇḍala genannt: RV 4.2.17 *sukármāṇah surúco devayánto 'yo ná devā jánimā dhámantaḥ | śucánto agníṃ vavṛdhánta índram ūrvāṃ gávyam pariśádanto agman* „Die, deren Werk gut ist, von gutem Licht, die zu den Göttern streben, wie die Götter *áyas-* das Geschlecht anfachend, flammend, Agni wachsen lassend, [und] Indra, sie sind gerade gekommen, den Rinderpferch umsitzend.“ Dass es sich in diesen Strophen bei den angesprochenen Lichtern um Inspiration handelt, legt die folgende Strophe aus einer Hymne an Agni nahe: RV 3.10.5 *prá hótre pūrvyám váco 'gnáye bhara tā bṛhát vipāṃ jyótīmṣi bíbhrate ná vedhāse* „Tragt dem Hotṛ Agni die erste hohe Rede vor, der wie ein *vedhas-* die Lichter der begeisterten Reden trägt.“⁵² Agni wird hier mit einer Bezeichnung aus dem poetologisch-ritualistischen Bereich verglichen, und das *terium comparationis* sind die Lichter der begeisterten Reden, d. h. Inspiration. In eine

⁵² Zu der Bedeutung von *vip-* als „begeisterte Rede“ vgl. OLDENBERG 1909.

ähnliche Richtung geht sicherlich auch die folgende Strophe, die an Soma Pavamāna gerichtet ist: RV 9.9.8 *nū nāvyaṣe nāvīyaṣe sūktāya sādhaḥ pathāḥ pratnavād rocayā rúcaḥ* „Nun bring den Weg für jedes neuere Gedicht zum Gelingen, lass wie früher die Lichter leuchten!“ Da hier *rúc-* neben *sūktá-* steht, wird es sich um eine Bitte um Inspiration handeln,⁵³ ebenso wie in RV 9.36.3 *sá no jyótīṃṣi pūrvya pávamāna ví rocaya krátve dáksāya no hinu* „Lass unsere Lichter leuchten, o erster Pavamāna, treib uns an für Tatkraft und Verstand!“

Anhand der aufgewiesenen Gemeinsamkeiten von Sonne und Dichter ergibt sich auch für die oben erfolgte Interpretation des in RV 9.10. 5 auftretenden Nominativs *sūrāḥ* „Sonnen“ als prädikativer Nominativ zu den als Subjekt zum Verb *ví tanvate* zu ergänzenden Dichtern ein befriedigender Sinn: Sonne und Dichter teilen Wahrnehmung und Aussenden von Licht, dieses ist sicherlich als Bedingung für jenes aufzufassen. Wenn die Dichter also als Sonnen die Seihe ausspannen, dann üben sie ihre besondere Wahrnehmung aus (darauf zielt die Charakterisierung als Sonnen) und „veredeln“ diese zu Dichtung (darauf zielt das Ausspannen der Seihe). Auch die Verwendung des Begriffs *kaví-* für Sūrya in RV 5.44.7 und 5.45.9 mag aus poetologischen Erwägungen erfolgt sein. Möglicherweise hat der Dichter in beiden Fällen die logische Abhängigkeit auf den Kopf gestellt: Der Vergleich mit dem Sonnengott Sūrya wird explizit ausgesprochen, und die hier genannten Gründe waren den Dichtern und vielleicht auch ihren Hörern bekannt: Die Dichter sind wie Sūrya, weil sie wie er durch ihr Licht die Welt auf eine besondere Weise wahrnehmen. Vielleicht hat der Dichter der beiden soeben genannten Stellen deswegen den Umkehrschluss gezogen: Sūrya ist wie ein *kaví-*, weil auch er die Dinge durch sein Licht wahrnimmt.

Neben den erwähnten Gemeinsamkeiten muss auch noch auf einen Unterschied in den Eigenschaften von Sonne und Dichtern hingewiesen werden. Im RV wird zwar von der Glut der Sonne gesprochen, die mit Formen der Wz. *tap-* bezeichnet wird, für die Dichter ist das jedoch nur äußerst selten der Fall.

⁵³ So GELDNER 3, S. 16. Roesler bezweifelt, dass an derartigen Stellen von Inspiration die Rede ist, unter *rúc-* sei vielmehr das Tageslicht zu verstehen (ROESLER 1997, S. 138, Fn. 254). Da der Plural des Wurzelnomens jedoch mit einer Ausnahme (RV 10.188.3, dort werden die Flammen Agnis so bezeichnet) nur im neunten Maṇḍala auftritt und an keiner Belegstelle vom Tageslicht die Rede ist, liegt es näher, für die einzelnen Belegstellen eine Erklärung aus dem Hymnenkontext zu suchen, die für Soma spezifisch ist, anderenfalls wäre der Plural auch außerhalb des neunten Maṇḍala zu erwarten.

5. *vená-*

Als weiteres Beispiel für die Verbindung zwischen Dichter und Sonne sei noch die Bezeichnung *vená-* erwähnt. Das Wort ist abgeleitet von der Wz. *ven-* „nachspüren, nachschauen“.⁵⁴ Dementsprechend kommt der mit Suffix *-a-* derivierten Bildung des *Nomen agentis vená-* die Bedeutung „Späher“ bzw. „Seher“ zu.⁵⁵ Hinsichtlich der Verwendung gibt es Unterschiede im Gebrauch von Sg. und Pl. Im Pl. kann dieses Wort innerhalb des neunten Maṇḍala zur Bezeichnung der rituell tätigen Dichter verwendet werden.⁵⁶

9.64.21 *abhí venā anūṣatékṣanti prácetasah*
 májjanty ávicetasah

„Die *vená-s* haben ihn soeben angebrüllt, die Einsichtigen wollen ihn erreichen, die Uneinsichtigen versinken.“

Wie die Parallelen RV 4.32.9ab *abhí tvā gótamā girānūṣata prá dāvānc* „Die Gotama-s haben mit einem Loblied soeben [dich] zum Geben angeschrien“ oder RV 9.17.6 *abhí víprā anūṣata mūrdhān yajñāsya kāravaḥ dádhānās cákṣasi priyám* „Die *vípra-s* haben ihn soeben angebrüllt auf dem Haupt des Opfers, die *kārú-s*, sich den Lieben in die Sehkraft setzend“ zeigen, passt die mit der Wz. *nu-/nū-* „brüllen“ bezeichnete Tätigkeit zu den Aktivitäten von Ritualdichtern. Somit sind unter den *vená-s*, die mit den „Einsichtigen“ *prácetasah* aus Pāda b identisch sein dürften, hier Ritualdichter zu verstehen.

Auch in der nächsten Strophe stehen die *vená-s* in Verbindung mit rituell eingebundener Dichtung:

9.73.2 *samyák samyāñco mahiṣā aheṣata síndhor ūrmāv ádhi venā avīvipan*
 mádhor dhārābhir janáyanto arkám ít priyám índrasya tanvám avīvṛdhan

„Die vereinten Büffel haben ihn gerade vereint angetrieben, auf der Welle des Stroms haben die *vená-s* ihn begeistert gemacht [= inspiriert]. Sie haben Indras liebe Gestalt wachsen lassen, indem sie durch Ströme des Süßen ein Preislied erzeugen.“

⁵⁴ So die Bedeutungsangabe von Mayrhofer (EWA, s.v. *ven*).

⁵⁵ EWA, ebda, GONDA 1963, S. 356.

⁵⁶ So auch Geldner: „Seher“ (GELDNER 3, S. 49, 67, 78). Renou schwankt zwischen „Vigilantes“ (RENOU 1960, S. 38) und „Voyantes“ (RENOU 1961, S. 22, 31), während Gonda Geldners Deutung folgt („inspired seers“, GONDA 1963, S. 354f.).

Thema dieser Strophe ist die Tätigkeit der Dichter, die durch das Zusammenspiel von Dichtung und Soma-Opferung Indra stärken. Interessanterweise wird hier der Aorist des Kausativs von *vip-* „erregt, angeregt, inspiriert sein“ gebraucht, allerdings sind die *vená-s* hier Subjekt, während als Objekt Soma oder Indra anzunehmen ist.

Die nächsten Strophen weisen große Ähnlichkeit zu der Vena-Hymne RV 10.123 auf und sind entsprechend mysteriösen Inhalts:

9.85.10 *divó nāke mádhujihvā asaścáto venā duhanty ukṣāṇaṃ giriṣṭhām*
apsú drapsám vāvṛdhānám samudrá ā síndhor ūrmā mádhumantam pavitra ā

„Am Firmament des Himmels melken die *vená-s* mit den Honigzungen ununterbrochene [Ströme] aus dem bergbewohnenden Jungtier, den in den Gewässern gewachsenen Tropfen, im Meer, in der Woge des Stroms, den Süßen in der Seihe.“

In dieser Strophe scheint die Deutung von *vená-* als „Ritualdichter“ fraglich, denn hier wie in der folgenden Strophe ist das Geschehen nicht auf der Erde, sondern in einer Himmelswelt lokalisiert.⁵⁷ Dennoch lässt sich die bisher vertretene Deutung aufrecht erhalten. Zum einen kann der Dichter dieser Strophen den Opferplatz mit der Himmelswelt identifiziert haben, dann wären wiederum die anwesenden Ritualdichter gemeint. Zum anderen gibt es auch in der Himmelswelt Ritualdichter, wie RV 10.154.5, einer Wunschformel für einen guten Bestimmungsort eines Verstorbenen, zu entnehmen ist: *sahásraṇīthāḥ kaváyo yé gopāyānti sūryam ṣṣīn tápasvato yama tapojám āpi gachatāt* „Zu den *ṣṣi-s*, den Glutversehenen, den Glutgeborenen, die als *kaví-s*, mit tausend Liedweisen die Sonne hüten, o Yama, soll er gelangen!“ Hier befinden sich die *ṣṣi-s* definitiv in einem als Himmelswelt vorgestellten Jenseits. Eine vergleichbare Vorstellung mag auch dem Dichter von RV 9.85.10 vorgeschwebt haben, begünstigt durch die Identifizierung von Soma mit der Sonne, die in beiden Strophen zum Handlungsbereich der Dichter zu zählen wäre.

Einfacher gestaltet sich die Deutung von *vená-* in der anschließenden Strophe:

9.85.11 *nāke suparṇám upapaptivāṃsaṃ gíro venānām akṛpanta pūrvīḥ*
śísuṃ rihanti matáyaḥ páṇipnataṃ hiraṇyáyaṃ śakunám kṣāmaṇi sthām

⁵⁷ Nach Geldner und Lüders wird Soma hier mit der Sonne identifiziert (GELDNER 3, S. 78; LÜDERS 1951, S. 267, Fn. 2).

„Die vielen Reden der *vená*-s ersehnten sich den zum Firmament aufgeflogenen Vogel. Die Gedanken belecken das laut schreiende Junge, den goldenen Śakuna-Vogel, der auf der Erde steht.“

Hier wird einerseits die Identifizierung Somas mit der Sonne aufrecht erhalten, andererseits durch die Aussage über den Wohnort des hier als Śakuna-Vogel vorgestellten Soma die Verbindung zum aktuellen Geschehen auf dem Ritualplatz hergestellt. Entsprechend zwanglos lassen sich in dieser Strophe die Reden der *vená*-s als Dichtungen, die während der Somazubereitung rezitiert werden, interpretieren.

Können die Plural-Belege von *vená* im neunten Maṇḍala somit als Bezeichnungen für Ritualpriester gewertet werden, liegen die Verhältnisse für die Belege im Singular etwas anders. Unstrittig dient *vená* u. a. zur Bezeichnung eines göttlichen Wesens, an das die Hymnen RV 10.123 und die Atharvaveda-Hymnen 2.1 und 4.1 gerichtet sind. Über die Natur dieses Wesens gibt jedoch verschiedene Hypothesen, die vom Regenbogen (Oldenberg) über die himmlische Form Agnis (Apte), die mystische Einheit von Sonne und Soma (Geldner, Lüders) und *vená* als Geheimname für die Sonne (Lindenau) bis zu Soma schlechthin (Renou, Gonda) reichen.⁵⁸ Mit Ausnahme der Deutung Oldenbergs ist allen Vorschlägen ein Bezug zur Sonne gemeinsam, zudem sieht die Mehrheit der Forscher auch einen Bezug zur Dichtung. Neben dem *vená* wird in der Hymne RV 10.123 auch der Gandharva genannt, eine weitere rätselhafte Gestalt, die aber, da mit ihrem Namen keine Ritualdichter bezeichnet werden, an dieser Stelle nicht weiter untersucht werden soll.⁵⁹ Um einen Eindruck von der mit dem Vena verbundenen Gedankenwelt zu geben, folgt RV 10.123; die Interpretation als Identifizierung von Soma und Sonne, Ritualplatz und Vorgängen am Himmel folgt im Wesentlichen Geldner:⁶⁰

10.123.1 *ayám venás codayat pśsnigarbhā jyótirjarāyū rájaso vimāne*
 imám apám saṅgamé sūryasya śísuṃ ná víprā matíbhī rihanti

„Dieser Vena treibt die, deren Keime bunt sind, beim Ausmessen des Luftraumes an, in einer Eihülle aus Licht. Die *vípra*-s lecken ihn mit ihren Gedanken im Zusammentreffen der Gewässer, der Sonne wie ein Junges.“

⁵⁸ OLDENBERG 1912, S. 342; GELDNER 3, S. 150; LINDENAU 1922; APTE 1944, S. 42ff.; RENOU 1956, S. 258; LÜDERS 1959, S. 605; GONDA 1963, S. 276, 351.

⁵⁹ Zum Gandharva vgl. insbesondere HAAS 2004, OBERLIES 2005 und die dort genannte Literatur.

⁶⁰ GELDNER 3, S. 350ff.

ṛṣṇigarbhāḥ: „deren Keime bunt sind“; angesichts der diversen möglichen Interpretationen dieses Bahuvr hi-Kompositums kann nur geraten werden.

Hier werden Himmelswelt und Ritualplatz miteinander identifiziert. In den ersten beiden Pādas wird auf ein Geschehen, das im Himmel lokalisiert ist, gedeutet; der Wortwahl von Pāda c gemäß wird der Ort beibehalten, der in Pāda d genannte Vorgang deutet jedoch auf den Ritualplatz.

10.123.2 *samudrād ūrmīm úd iyarti venó nabhojāḥ ṛṣṭhám haryatásya darśi
ṛtásya sánāv ádhi viṣṭápi bhrāṭ samánám yónim abhy ànūṣata vrāḥ*

„Aus dem Meer treibt der Vena die Welle hoch; der Wolkengeborene, der Rücken des Begehrenswerten ist sichtbar als Glanz auf der Stütze auf dem Rücken der Ordnung. Die *vrā*-s haben soeben dem gemeinsamen Schoß entgegen geschrien.“

nabhojāḥ ṛṣṭhám haryatásya: „der Wolkengeborene, der Rücken des Begehrenswerten“; vermutlich ist mit Scarlata „der Rücken des begehrenswerten Wolkengeborenen“ gemeint.⁶¹

ṛtásya sánāv: „auf dem Rücken der Ordnung“: hier und in der folgenden Strophe nach Lüders für „auf dem Rücken des Meeres“, in dem der himmlische Soma und das Ṛta lokalisiert sind.⁶² Angesichts der Identifizierung von Ritualplatz mit der Himmelswelt könnte auch ersterer als „Rücken der Ordnung“ bezeichnet worden sein.

vrāḥ (Nom. Pl. f): Etymologie und Bedeutung sind unklar;⁶³ falls die Somapressung als Hintergrund dieser Strophe fungiert, bezieht sich dieses Wort vermutlich auf die Dichtungen (gewöhnlich mit femininen Wörtern bezeichnet).

10.123.3 *samánám pūrvīr abhí vāvaśānās tiṣṭhan vatsásya mātáraḥ sánīlāḥ
ṛtásya sánāv ádhi cakramāṇā rihánti mádhvo amṛtasya vāṇīḥ*

„Die vielen Mütter des Kalbes aus dem gemeinsamen Nest stehen und brüllen dem Gemeinsamen zu. Über den Rücken der Ordnung ausgeschritten lecken die Stimmen vom süßen Unsterblichen.“

samánám: „dem Gemeinsamen“; Geldner ergänzt „Junges“, vermutet also *vatsá-* als Bezugswort.⁶⁴ Denkbar wäre auch *yóni-* aus Strophe 2.

In dieser Strophe werden die Motive der ersten (Lecken des Jungen/vom süßen Unsterblichen) und zweiten (Rücken der Ordnung, Entgegenschreien) wieder

⁶¹ SCARLATA 1999, S. 140.

⁶² LÜDERS 1959, S. 605f.

⁶³ EWA, s.v. *vrā-*

⁶⁴ GELDNER 3, S. 351.

aufgegriffen, ohne dass dadurch ihr mysteriöser Inhalt an Klarheit gewönne. Als Hypothese kann man die Stimmen (*vāñīḥ*) in Pāda d metonymisch als *vīpra-s* aus Strophe 1 deuten.

10.123.4 *jānānto rūpām akṛpanta vīprā mṛgāsya ghóṣam mahiśāsya hí gmán*
 ṛténa yānto ádhi síndhum asthur vidád gandharvó amṛtāni nāma

„Seine Form erkennend ersehnten die *vīpra-s* [sie], denn sie gehen zum Getöse des wilden Büffels. Mit der Ordnung gehend standen sie auf dem Strom. Der Gandharva kennt die unsterblichen Namen“

mahiśá-: „Büffel“: vermutlich Soma.

síndhu-: Nach Lüders der Himmelsstrom; denkbar wäre auch der (u. U. damit identifizierte) Strom des abfließenden Soma.⁶⁵

Pāda a klingt an RV 9.85.11 an, der Sinn dürfte jedoch umfassender sein: Nach Lüders tritt der Gandharva, der vermutlich mit dem Vena identisch ist, hier als Helfer der *vīpra-s* auf, denn diese kennen zwar die Form Somas, nicht jedoch seine Namen, für deren Kenntnis sie vom Gandharva abhängig sind.⁶⁶

10.123.5 *apsará jārám upasiṣmiyāñā yóṣā bibharti paramé vyòman*
 cárat priyásya yóniṣu priyáḥ sán sídat pakṣé hiraṇyáyc sá venáḥ

„Die Apsaras, die junge Frau, trägt im höchsten Himmel ihren Buhlen, ihn anlächelnd. Als Lieber wandelt er in den Schößen des Lieben. Der Vena sitzt auf dem goldenen Flügel.“

apsará-: In der indischen Mythologie sind die Apsaras die Begleiterinnen der Gandharvas. In dieser Strophe hängt mit Geldner die Deutung der Apsaras von der des Gandharva ab: Entweder Soma und Mischmilch bzw. Dichtung, oder Sūrya und Uṣas.⁶⁷

upasiṣmiyāñā-: „anlächelnd“: nach Kümmel präsentisch gebrauchtes Perf.-Partizip.⁶⁸

Hier scheint das Geschehen ganz in die Himmelswelt verlagert, allerdings muss dies nicht für Pāda c gelten, dessen Inhalt unklar ist. Pāda d verweist bereits auf die nächste Strophe.

⁶⁵ LÜDERS 1959, S. 540, Fn. 2.

⁶⁶ LÜDERS 1959, S. 540, Fn. 2.

⁶⁷ GELDNER 3, S. 352.

⁶⁸ KÜMMEL 2000, S. 587.

10.123.6 *nāke suparṇám úpa yát pátantaṃ hṛdá vénanto abhy ácakṣata tvā
híraṇyapakṣaṃ váruṇasya dūtám yamásya yónau śakunám bhuraṇyúm*

„Als sie mit dem Herzen schauend dich gut Geflügelten am Firmament fliegen sahen, den goldgeflügelten Boten des Varuṇa am Schoß des Yama, den eilenden Śakuna-Vogel,“

Hier scheint zunächst die Schilderung eines auf die Himmelswelt bezogenen Vorgangs weitergeführt zu werden, die Wendung *hṛdá vénantaḥ* „mit dem Herzen schauend“ weist jedoch darüber hinaus: die hier ungenannten, aber aus den Strophen 1 und 4 zu ergänzenden *vípra*-s schauen mit dem Herzen, und was sie sehen, geht aus den Pādas c-d hervor: den Boten Yamas und Varuṇas, der beiden Jenseitsgötter. Die *vípra*-s sind also in der Lage, das verborgene Wesen einer allen zugänglichen Erscheinung (falls die Deutung als Sonne richtig ist) zu sehen.

10.123.7 *ūrdhvó gandharvó ádhi nāke asthāt pratyāñ citrá bíbhrad asyāyudhāni
vásāno átkam surabhím dṛśé kám svār ṇá nāma janata priyāñi*

„da hat sich der Gandharva soeben aufrecht hingestellt über dem Firmament, hergewandt, seine leuchtenden Waffen tragend, sich in ein schön umfangendes Gewand kleidend zum Sehen wie die Sonne; er erzeugt die lieben Namen.“

surabhí:- Grassmann gibt (u. a.) für diese Stelle die Bedeutung „schön umfangend, lieblich umfassend“, in der die Ableitung von der Wz. *rabh-* „greifen, fassen“ noch sichtbar ist;⁶⁹ da hier explizit von einer Himmelserscheinung gesprochen wird, passt diese Bedeutung besser als „wohlriechend“.

dṛśé kám svār ṇá:- „zum Sehen wie die Sonne“; nach Apte hat *dṛśé kám* immer passive Bedeutung: „umgesehen zu werden“.⁷⁰ Hier wurde demgegenüber eine Übersetzung gewählt, die sowohl aktivisch als auch passivisch verstanden werden kann, da hier der Dichter vermutlich beide Verständnismöglichkeiten intendiert hat.

Pādas c-d: In Anbetracht des Themas dieser Untersuchung liegt es nahe, unter Berücksichtigung der Pädagrenzen zu übersetzen: „er erzeugt wie die Sonne die lieben Namen“. Im Ggs. zu *súrya*-, dem Sonnengott bezeichnet *svār*- jedoch die unbelebte Sonne. Daher kann sie keine Namen erzeugen, es wäre allerdings auch denkbar, *svār*- als Akkusativ aufzufassen: „Er erzeugt die unsterblichen Namen wie die Sonne“.

Das Auftreten des Gandharva, der hier explizit von der Sonne unterschieden wird, erschwert eine befriedigende Deutung dieser und auch der syntaktisch mit ihr

⁶⁹ GRASSMANN, s. v. *su-rabhí*.

⁷⁰ APTE 1957, S. 287f.

verbundenen vorangegangenen Strophe. Deutlich ist sein besonderer Lichtcharakter und seine damit zusammenhängende inspirierende Wirkung als Schöpfer der Namen. Vermutlich ist auch diese Beschreibung die Widergabe der in Strophe 6 erwähnten „Schau mit dem Herzen“ *hr̥dā́ vén-*. Problematisch ist allerdings der Adressat des Pronomens *tvā* „dich“ in Strophe 6; es sollte sich eigentlich um Vena handeln, zu dem die dort genannten Attribute passen. Die Identität mit dem Gandharva leuchtet angesichts des Wechsels von der zweiten zur dritten Person im korrelierten Satz jedoch nicht mehr unmittelbar ein. Sie ist zwar nicht ausgeschlossen, doch wäre eher ein „du der Gandharva“ etc. zu erwarten gewesen. Vielleicht ging es dem Dichter an dieser Stelle um die Unterscheidung von Gottheit und Inspiration des Dichters.

10.123.8 *drapsáh samudrám abhí yáj jígāti páśyan g̥dhrasya cákṣasā vídharman
bhānūḥ śukrēṇa śociśā cakānás tṛtīye cakre rájasi priyāṇi*

„Wenn der Tropfen dem Meer entgegen geht, mit der Sehkraft des Geiers in der Ausdehnung sehend, dann hat der Strahl gerne mit heller Glut sich seine Lieben im dritten Luftraum gemacht.“

drapsáh samudrám abhí yáj jígāti: „Wenn der Tropfen dem Meer entgegen geht“; nach Geldner auf Soma zu beziehen.⁷¹

cakānā- „gerne“; nach Kümmel bedeutet das Perf.-Partizip von *kā-* „begehren“ in absoluten Konstruktionen „gerne“.⁷²

priyāṇi: „lieben“; mit Geldner ist sicherlich *nāma* „Namen“ wie in Strophe 7 zu ergänzen.

In der abschließenden Strophe dieser Hymne können die Hörer Anzahl und Identität der Subjekte nur erraten. Bei *drapsá-* „Tropfen“ denkt man angesichts des Wortes *indu-* „Tropfen“, das fast ausschließlich für Soma gebraucht wird, ebenfalls an diesen. Pāda b legt wiederum Sūrya nahe, während *bhānū-* „Strahl“ keiner spezifischen Gottheit zugeordnet ist.⁷³ Falls dieser „Strahl“ sich wirklich seine lieben *Namen* geschaffen hat, dann müssen diese vom Hörer erraten werden. Der Plural weist dabei darauf hin, dass mehr als nur ein Wesen als Subjekt zu *bhānū-* anzunehmen ist.

Zusammengefasst ergibt sich folgendes Bild: Hintergrund dieser Strophe bildet einerseits die Somapressung, andererseits der Aufstieg eines Lichtwesens zum Himmel. Die hier als *vīpra-s* bezeichneten Ritualdichter werden in den Strophen 1 und 4 direkt

⁷¹ GELDNER 3, S. 352.

⁷² KÜMMEL 2000, S. 142.

⁷³ ROESLER 1997, S. 84.

genannt und liegen vermutlich als Subjekt auch dem Pada 6b zugrunde. Ihnen steht in den Strophen 1, 2 und 5 der Vena und in den Strophen 4 und 7 der Gandharva entgegen. Beide sind mit besonderem Licht verknüpft, so dass es nahe liegt, sie miteinander zu identifizieren (unter dem zu Strophe 7 genannten Vorbehalt). Die Verknüpfung von Licht und Finden bzw. Erzeugen der Namen lässt auf einen engen Zusammenhang beider schließen: Der Vena-Gandharva ist zu diesen Tätigkeiten in der Lage, *weil* er über ein besonderes Licht verfügt. Dadurch kann er inspirierend auf die *vīpra-s* wirken, denen er die Kenntnis der Namen vermittelt. Auf subtile Weise spricht der Dichter dabei auch von sich: Wie aus Strophe 6 hervorgeht, schauen die Dichter - befähigt durch die Kenntnis der Namen - mit dem Herzen, d. h. sie üben ihre besondere Tätigkeit aus. Der Dichter sagt auch, was sie sehen und gibt dadurch zu verstehen, dass er selbst ebenfalls inspiriert ist. Vielleicht sind auch die Unsicherheiten in Bezug auf die Deutung des Gandharva in Strophe 7 und bei der Bestimmung des Subjekts von Strophe 8 vor diesem Hintergrund zu verstehen: In beiden Fällen werden eindeutige Identitätszuweisungen aufgelöst und gewissermaßen „Leerstellen“ geschaffen, die vom Hörer gefüllt werden müssen. Und als eine mögliche Lösung könnte der Dichter dabei auch an sich gedacht haben.

6. Schluss

Ausgangspunkt dieser Untersuchung war das Verhältnis zwischen Dichter und Sonne. Unter den Bezeichnungen aus dem poetologisch-ritualistischen Bereich findet lediglich *kaví-* für *Sūrya* Verwendung; als Grund wurde die Vermutung geäußert, dass der Dichter von RV 5.44 und 5.45 bewusst mit der Umkehrung der logischen Abhängigkeiten gearbeitet hat. Anders verhält es sich mit dem Gebrauch von Bezeichnungen für „Sonne“, die identifizierend oder vergleichend für Dichter verwendet werden. Direkt im Vergleich wird *sūrya-* verwendet, als prädikative Ergänzung auch *sūra-* und in Verbindung mit *vená-* auch *svār-*. Bedingt durch die gemeinsame Attributierung von Licht und besonderer Wahrnehmung wird das Motiv der Sonne von den vedischen Dichtern gewählt, um das Verfassen von Dichtung zu illustrieren und zugleich die eigene Wahrnehmungsfähigkeit als Voraussetzung ihrer Dichtung zu demonstrieren. Bleibt zu klären, woher diese besonderen Eigenschaften stammen. Zu ihrer Beantwortung muss man sich vergegenwärtigen, dass die RV-Dichter in ihren Hymnen den Prozess des Dichtens, seine Voraussetzungen und seine Wirkungen thematisieren. Dabei nutzen sie alle Möglichkeiten, die ihnen durch den Gebrauch

poetischer Sprache geboten werden. Gleichzeitig sind die Dichter mit ihren Tätigkeiten rituell eingebunden und sie sehen sich dabei als Mittelpunkt des Rituals. In den hier besprochenen Strophen tritt als ein wesentliches Moment poetischer Sprache die Verrätselung ihrer Inhalte hervor. Es konnte herausgearbeitet werden, dass in einem Großteil dieser Strophen eine bemerkenswert große Unsicherheit in Hinsicht auf das Subjekt, über das die in Frage stehenden Aussagen gemacht werden, auftritt. Das ist kein Zufall. Im Weltbild der ṛgvedischen Dichter existiert eine spezifische Konstellation von Dichter, Agni, Soma und Sūrya. So wird Sūrya als himmlische Form Agnis angesehen und Soma als Erzeuger Sūryas aufgefasst, der bisweilen ebenfalls mit der Sonne identifiziert werden kann. Darüber hinaus inspiriert Soma den Dichter, während Agni auch im Herzen des Dichters weilt. Unter Anspielung auf diese Zusammenhänge gelingt es den vedischen Dichtern, ihren eigenen rituell verankerten Aktivitäten eine ontologische Komponente zu geben, die zugleich eine Erklärung für ihren Erfolg liefert.

Zu Beginn wurden einige Arbeiten genannt, die sich ebenfalls mit dem Verhältnis von Dichtung und Licht auseinandergesetzt haben. Abschließend sei in aller Kürze skizziert, wie sich die Annahme, dass die Bezugnahme der vedischen Dichter auf die Sonne durch Vergleich oder Identifizierung Bestandteil poetologischer Selbstlegitimierung sei, zu den dort vertretenen Positionen verhält. Mit den Thesen Geldners, Renous und Gondas, dass Inspiration von den vedischen Dichtern als inneres Licht aufgefasst worden sei, lässt sich die hier vertretene These ohne weiteres vereinbaren. Allerdings wird hier dafür argumentiert, dass zumindest einige der vedischen Dichter eine recht genaue Vorstellung vom inneren Licht haben und dadurch zu ihren Bezugnahmen auf die Sonne motiviert worden sind. Die Annahme Kuipers und Bodewitz', dass das innere Licht innerhalb einer Mysterienreligion mit der verborgenen Sonne identifiziert worden sei, lässt sich anhand der hier besprochenen Strophen nicht bestätigen, denn in ihnen wird nahezu immer die poetologische Funktion des inneren Lichts thematisiert und damit ein ganz spezifischer Kontext genannt, der über Religion hinausgeht. Es ist jedoch möglich, dass RV-Stellen wie die hier diskutierten die Entwicklung mystischer Strömungen in spätvedischen Texten beeinflusst haben. Roesler vertritt die Auffassung, dass der Zusammenhang von Dichtung und Licht aus mehreren Faktoren resultiere, unter denen die Annahme eines inneren Lichts keine prominente Rolle spiele. Diese Auffassung erweist sich jedoch aufgrund ihrer Voraussetzungen als problematisch. So ist Agni zwar der *kaví-* schlechthin, jedoch bei weitem nicht der einzige Gott, der so bezeichnet wird. Weiterhin findet sich keine RV-Stelle, in der es

heißt, dass die Dichter ihre Dichtungen in Agnis Flammen sehen. Darüber hinaus lassen die hier angeführten Strophen nicht den Schluss zu, dass sich ihre Verfasser ausschließlich dem kultischen Nachvollzug der mythischen Lichtgewinnung widmen. Und schließlich geht aus der Verwendung von *vípra-* „Begeisterter“ für die vedischen Dichter nicht hervor, dass sie sich schamanistischer Praktiken bedient hätten, um Glut zur Abfassung von Dichtung zu sammeln. Das Verb *vip-* „zittern, sich erregen“ ist im RV vierzehn Mal belegt, an keiner dieser Stellen wird diese Erregung dem Dichter zugeschrieben. Dem stehen 245 Belege für *vípra-* entgegen, so dass die Bedeutung dieses Begriffs von der Wurzelbedeutung losgelöst scheint und eher auf einen *terminus technicus* deutet.⁷⁴ Damit scheiden die von Roesler als Gründe für den Zusammenhang von Dichtung und Licht angeführten Faktoren aus.

Die Hymnen des RV stellen *Dichtung* dar, und als solche müssen sie akzeptiert werden. Zugleich sind die Hymnen im Ritual verankert, das sie durch ihre magische Qualität zum Erfolg führen. Welche Vorstellung die Verfasser dieser Hymnen von diesen Qualitäten und ihrer Ausübung hatten, und wie sie sich innerhalb ihres Weltbildes mit ihren Fähigkeiten einordnen, haben sie in denselben Hymnen dargestellt. Die Form der Darstellung ist poetisch; es bleibt Aufgabe der Vedistik, diese Darstellung aufzuschlüsseln.

7. Literatur

1. Nach Abkürzungen

EWA: Mayrhofer, Manfred: Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen. 2 Bde. Heidelberg 1992, 1996.

GELDNER: Geldner, Karl Friedrich: Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen. 4 Bde. Cambridge/Mass 1951, 1957 (= Harvard Oriental Series ; 33 – 36)

GRASSMANN: Grassmann, Hermann: Wörterbuch zum Rig-Veda. 6., überarbeitete und ergänzte Auflage von Maria Kozianka. Wiesbaden 1996

RV: Rig-veda-saṃhitā: the sacred hymns of the brāhmins. Together with the commentary of Sāyaṇāchārya ed. by Max Müller. 4 Bde. London 1849, 1854, 1856, 1862.

2. Nach Autoren

APTE, V. M.

1944: An investigation into the nature of *Venā́*, the Deity of the Ṛgveda-Hymn X. 123. In: BDCRI 6, S. 37 – 46.

⁷⁴ Vielleicht vergleichbar mit dem Verhältnis von „Vorsitzender“ zu „vorsitzen“; ersteres ist omnipräsent, während das dazugehörige Verb kaum verwendet wird.

1957: On 'Dṛṣe kam' and 'Dṛṣe' in the Ṛgveda. In: BDCRI 18, S. 286 – 293. (= Taraporewala Memorial Volume)

BERGAIGNE, Abel
1878–1883: La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda. 3 Bde. Paris

BHAWE, S. S.
1957-62: The Soma Hymns of the Ṛgveda. A fresh interpretation. 3 Bde. Baroda: Oriental Institute

BODEWITZ, Hendrik
1991: Light, Soul and Visions in the Veda. Poona

BRERETON, Joel
2004b: Dhárman in the Ṛgveda. In: JIP 32, S. 449 – 489.

ELIZARENKOVA, Tatyana.
1999: Rigveda. Mandaly IX – X. Moskva.

2002-03: On the Uses of *nābhi*- in the *Ṛgveda*. In: *Orientalia Suecana* 51-52, S. 117 – 123.

GONDA, J.
1963: The Vision of the Vedic Poets. The Hague. (= *Disputationes Rheno-Trajectinae* ; 8)

GOTŌ, Toshifumi
2000: Vasiṣṭha und Varuṇa in ṚV VII 88. Priesteramt des Vasiṣṭha und Suche nach seinem indoiranischen Hintergrund. In: Forssmann, Bernhard (u.a.) (Hg.): *Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik*. Wiesbaden. S. 147 – 161.

HAAS, Cornelia
2004: Wie man den Veda lesen kann. Gandharva und die „Zwischenzustände“ im Ṛgveda und im Kommentar des Sāyaṇa. Wege der Interpretation eins archaischen Textes. Göttingen (= *Historische Sprachforschung: Ergänzungsheft* ; 43)

HILLEBRANDT, Alfred
1927-29: *Vedische Mythologie*. 2 Bde. 2. Aufl. Breslau

HORSCH, Paul
1967: Vom Schöpfungsmythos zum Weltgesetz. In: AS 21, S. 31 – 61

JOACHIM, Ulrike
1978: Mehrfachpräsentien im Ṛgveda. Frankfurt/M. [u. a.]: Lang. (= *Europäische Hochschulschriften: Reihe 21, Linguistik* ; 4)

KÖHLER, Frank
2008: *kaví* im Ṛgveda. Dissertation Leipzig.

KÖLVER, Bernhard
1995-96: From transcendent order to reality: Early developments in the Indian concept of truth. In: IT 21-22, S. 197 – 214.

KRICK, Hertha
1975: Der Vaniṣṭhusava und Indras Offenbarung. In: WZKSA 19, S. 25 – 74.

KÜMMEL, Martin J.
1996: Stativ und Passivaorist im Indoiranischen. Göttingen (= *Historische Sprachforschung : Ergänzungsheft*; 39)

2000: Das Perfekt im Indoiranischen. Eine Untersuchung der Form und Funktion einer ererbten Kategorie des Verbuns und ihrer Weiterentwicklung in den altindoiranischen Sprachen. Wiesbaden 2000.

KUIPER, F. B. J

1964: The Bliss of Aśa. In: *IJ* 8, 1964, S. 96 - 129

LINDENAU, Max

1922: Ein schwieriger Hymnus des Atharvaveda (II, 1). In: *ZII* 1, S. 33 – 50

LUBOTSKY, Alexander

1997: A Ṛgvedic word concordance. 2 Bde. New Haven/Conn. 1997 (= American Oriental Series ; 82-83)

LÜDERS, Heinrich

1951: Varuṇa und die Wasser. Göttingen

1959: Varuṇa und das Ṛta. Göttingen

MANESSY, Jacqueline.

1961: Les substantifs en *-as-* dans la Ṛk-Saṃhitā. Contribution a l'étude de la morphologie védique. Dakar.

NARTEN, Johanna

1969: Griech. *πίμπλημι* und rv. *áprīpata*. In: *Studia Classica et Orientalia Antonino Pagliaro Oblata*. Bd. 3. Rom (= NARTEN 1995, S. 108 – 124)

1995: Albino, Marcos (u. a.) (Hg.): Johanna Narten. *Kleine Schriften*. Bd. 1. Wiesbaden: Reichert

NOWICKI, Helmut

1976: Die neutralen *s*-Stämme im Indo-iranischen Zweig des Indogermanischen. Würzburg

OBERLIES, Thomas

1998: Die Religion des Ṛgveda. Erster Teil: Das religiöse System des Ṛgveda. Wien

2005: Der Gandharva und die drei Tage währende 'Quarantäne'. In: *IJ* 48, S. 97 – 109.

OLDENBERG, Hermann

1909: Vedische Untersuchungen. In: *ZDMG* 63, S. 287 – 302 (= OLDENBERG 1967, S. 314 – 316).

1912: Ṛgveda. Textkritische und exegetische Noten. Siebtes bis zehntes Buch. Berlin

1917: Die Religion des Veda. 2. Auflage. Stuttgart [u. a.]

1967: *Kleine Schriften*. Hg: Janert, Klaus. 2 Bde. Wiesbaden. (Glasenapp-Stiftung ; 1)

RENOU, Louis

1955: Les Pouvoirs de la Parole dans le Ṛgveda. In: id: *Études Védiques et Pāṇinéennes*. Tome 1. Paris, S. 1 - 27.

1956: *Hymnes spéculatifs du Veda*. Paris

1960: *Études Védiques et Pāṇinéennes*. Tome 8. Paris

ROESLER, Ulrike

1997: Licht und Leuchten im Ṛgveda. Swisttal-Odendorf. (= *Indica et Tibetica* ; 32)

SCARLATA, Salvatore

1999: Die Wurzelkomposita im Ṛg-Veda. Wiesbaden.

SCHMID, Wolfgang. P.:

1968: Die Wurzel *v* - im Ṛgveda. In: *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*. Paris 1968, S. 613 - 624.

VELANKAR, H. D.

1968: Rgveda Maṇḍala iii. Bombay

2003: Moghe, Shantaram G. (Hg.): The fifth Mandala of the Ṛg-Veda. With English translation and critical notes. Delhi.

WERBA, Chlodwig

1997: Verba Indoarica. Die primären und sekundären Wurzeln der Sanskrit-Sprache. Pars 1: Radices Primariae. Wien 1997.