

Minkowski, Christopher Z.: Priesthood in ancient India.

A study of the Maitrāvaruṇa priest. Wien: [Sammlung De Nobili] 1991. 272 S. gr. 8° = Publications of the De Nobili Research Library, ed. by G. Oberhammer, 18. Kart. – Bespr. von Th. Oberlies, Tübingen.

Ch. Minkowski, der in letzter Zeit bereits durch eine Reihe von hervorragenden Beiträgen auf sich aufmerksam gemacht hat, legt hier eine Arbeit vor, die höchste Beachtung verdient, handelt es sich doch um die erste monographische Schrift, die sich einen bestimmten Priester des vedischen Rituals, den Maitrāvaruṇa, zum Thema der Untersuchung gewählt hat.

Der Maitrāvaruṇa, ein Ṛgveda-Priester, fungiert nicht in allen Śrauta-Opfern, sondern in erster Linie in den verschiedenen Somaopfern und im Paśubandha (*nirūdhapaśubandha/agnīsomīya*). Diesen beiden Opfern – ersterem in seiner Grundform als Agniṣṭoma, letzterem in seiner selbständigen Form, dem Nirūdhapaśubandha – gilt daher der erste Teil der Untersuchung (p. 39–109). Detailliert wird die

Rolle des Maitrāvaruṇa quer durch die einzelnen Abschnitte des Opfers nachgezeichnet, wobei der Vf. jeweils der Darstellung dieser Opfer in den Standardwerken von Schwab resp. Caland-Henry folgt. Die Funktionen des M. sind in beiden Opfern wesentlich dieselben: 1.) der M. erteilt *praiṣas*, Befehle, mittels derer den anderen Priester ihre (verbalen) Aufgaben und Funktionsbereiche zugewiesen werden;¹ auf diese Befehls-Funktion deutet auch seine alternative Bezeichnung *praśāstr* hin; versinnbildlicht wird diese Funktion durch den *daṇḍa*, den der M. bei all seinen charakteristischen Aufgaben in Händen hält (p. 141). 2.) als unabhängiger Ṛgveda-Priester rezitiert er *puronuvākyās*. 3.) er trägt unabhängige Rezitationen vor; diese stehen zumeist im Zusammenhang mit der Zubereitung einer Spende, die durch Tötung gewonnen wird (p. 63). Im Agniṣṭoma kommt 4.) die Funktion als *botraka* hinzu (p. 68); diese Funktion führt im Zusammenspiel mit der unter 1.) genannten dazu, daß der M. sich selbst Befehle erteilt (hierzu vgl. auch p. 73)!

Wie sein bloßer Name zeigt, ist der Maitrāvaruṇa „die funktionale Verkörperung von Mitra und Varuṇa“ (p. 39). Wie Varuṇa ist er Befehlsgeber mit legitimierender Autorität. Als „Mittler“ (: Mitra) fungiert der M. (p. 42) zwischen Adhvaryu, der ihn mittels *sampraiṣas* „antreibt“ (p. 82), und Hotṛ, dem er befiehlt, und andererseits zwischen Mensch und Gott (p. 64).

Außerordentlich wichtig sind die von Minkowski im zweiten Teil (p. 111–168) vorgelegten Untersuchungen, die sich mit der diachronen Rekonstruktion der Figur des M. und damit der Behandlung wichtiger Aspekte des ṛgvedischen Rituals befassen. Seine diesbezüglichen Ergebnisse seien an dieser Stelle kurz zusammengefaßt. Der ṛgvedische Praśāstr und der Maitrāvaruṇa des klassischen Rituals sind zu identifizieren (p. 111–8). Der Brahman des ṛgvedischen Rituals entspricht weitgehend dem Brāhmaṇacchamsin des klassischen Rituals, während sich der Brahman des klassischen Rituals teilweise aus dem Upavaktṛ des ṛgvedischen Rituals entwickelte, der, wie jener später, u. U. die Funktion der Überwachung des Opfers hatte; in einer seiner Funktionen, nämlich als „Antreiber“ (: Savitr) des Hótr, verschmilzt der Upavaktṛ mit dem Praśāstr; das bedeutet, daß der Upavaktṛ des ṛgvedischen Rituals durch zwei Priester ersetzt wird (p. 126).² Die „beiden göttlichen Hotṛ“ der Āprī-Hymnen haben ihre Prototypen innerhalb des ṛgvedischen Rituals im Hótr und Upavaktṛ/Praśāstr (: Maitrāvaruṇa); ihre komplementären Funktionen sind Rezitation und Mittlung; ihre Gegenparts unter den Göttern

sind Varuṇa und Mitra. An anderen interessanten Untersuchungsergebnissen seien genannt: 1. die Bezeichnung *vānaspāti* der Āprī-Hymnen bezieht sich auf den Yūpa (p. 48/153). 2. die Ṛtuyājas scheinen bereits in frühester ṛgvedischer Periode als gesondertes Ritual existiert zu haben (p. 85).

Da die Praiṣas des Maitrāvaruṇa in den Ṛgveda-Khilas überliefert sind, hat der Vf. den Praiṣādhyāya, der einst von Scheftelowitz in den „Apokryphen des Ṛgveda“ auf Grund von lediglich 3 Mss. herausgegeben worden war, text-kritisch ediert und übersetzt (App. I). Aus Raumgründen kann ich nur erwähnen, daß hier ganz Hervorragendes geleistet worden ist. Nicht weniger als 55 Mss. wurden vom Vf. verwendet, wodurch ein Text hergestellt wurde, der zu den best-edierten vedischen Texten überhaupt zählen dürfte!

Es ist eigentlich nur ein Punkt, der wirklich Anlaß zu Kritik gibt:³ dies ist die m. E. ungenügende Aufarbeitung relevanter Sekundärliteratur. Hier weist die Arbeit ein deutliches Defizit auf, da doch sehr spärlich mit diesbezüglichen Verweisen umgegangen ist. So vermissen ich, um nur wenig zu nennen, die Aufarbeitung der Monographien von F. B. J. Kuiper⁴ und P. Thieme zu Varuṇa und Mitra, das Zurateziehen von H.-P. Schmidts *vrata*-Monographie, wenigstens einen Hinweis auf verschiedene Studien zu Savitr (p. 120), auf P. Rollands Bearbeitung der „Litanie des Quatre Oblateurs“, JA 1979, p. 261–279 (zu p. 121–2), auf Oldenbergs umfangreiche Besprechung der „Apokryphen des Ṛgveda“ von Scheftelowitz, GGA 1907, p. 210–241,⁵ u. a. m.⁶ Besonders eine deutlichere Profilierung von Mitra⁷

³ Ein kleinerer Mangel ist, daß aus keinem ersichtlichen Grund in den Zitaten der Praiṣas im Hauptteil durchgehend keine Akzente gesetzt werden. Verschiedentlich sind auch in Zitaten versehentlich einzelne Wörter unakzentuiert geblieben (z. B. *śanair* [p. 117], *ucchrayasva vanaspate* [p. 151 n. 416]) oder falsch akzentuiert (z. B. *amṛtesu/pāvaka* [p. 52], *nyṛñje* [p. 133]).

⁴ Kuipers Monographie „Varuṇa and Vidūṣaka“ ist zwar zu Rate gezogen worden (vgl. p. 166 n. 466), doch scheint sie nicht wirklich in die Untersuchung eingegangen zu sein.

⁵ Zu den vorgelegten Übersetzungen ṛgvedischer Hymnen, die im wesentlichen Geldner folgen (p. 49 n. 94), hätte man sich doch manche Fußnote gewünscht, in der man darüber Aufschluß findet, warum der Vf. z. B. p. 91 *ṛtāvṛdhā* gegen Lüders, Varuṇa S. 555–568, als „increasers of *ṛta*“ übersetzt, p. 100 *svāsara*, gegen Renou, Vishveshvaranand Indol. Journ. 1 [1963] 37–9, als „stable“, p. 119 *dvitā* trotz Tichy, MSS 42 [1983] 220, unübersetzt läßt (u. a. m.).

⁶ Die Zahl der Druckfehler ist verschwindend gering (so z. B. p. 53/l. 28 [Āgni/Hotr's], p. 62/l. 12 [*purodāśa*]). Auch die abgedruckten Textpassagen weisen sehr wenige Fehler auf (so ist etwa p. 134 n. 350 die Kāth-Stelle *vanīṣan na etad* zu lesen; p. 155 sollte der Text der MS-Stelle 3.6.8 gleich lauten wie p. 88 [nicht: *tām śvāhsutyāyām maitrāvaruṇā!*]).

⁷ Ich meine, nach all den Forschungen der älteren Generation der Vedistik hat Mitra ein schärferes Profil erhalten, als lediglich „bienveillant“ zu sein (p. 139). Es wundert mich, daß der Vf. die zahlreichen Stellen, an denen er von einer „vermittelnden“ Funktion verschiedener Priester spricht, nicht genützt hat, um die Funktion des vedischen Gottes zu diskutieren.

¹ Dieses „System der Zuweisung ist eine der Bedeutungen des Terminus *ṛtu*“ (p. 109).

² Diese vom Vf. vorsichtig formulierte These erklärt eine Reihe von Ähnlichkeiten zwischen dem Maitrāvaruṇa und dem Brahman (p. 126).

und Varuṇa wäre der Arbeit zugute gekommen, da viele der Aussagen zu beiden Göttern doch etwas unbestimmt bleiben.

Zum Schluß sei es gestattet, einen Punkt anzumerken, der sich mir bei Durcharbeitung der Monographie aus meiner Beschäftigung⁸ mit dem religiösen System des R̥gveda ergeben hat und der dazu beitragen mag, Minkowskis These, der Priester verkörpere Mitra und Varuṇa, etwas schärfer zu fassen. Die r̥gvedische Gesellschaft fluktuiert zwischen zwei Lebensformen, der des *yóga* (Aufbruch/Nicht-Seßhaftigkeit/Krieg) und der des *ḷséma* (Seßhaftigkeit/Frieden), und entsprechend zwischen zwei Herrschaftsformen, je nachdem sie sich in der Phase der Seßhaftigkeit oder der Phase des Weiterzuges befindet: der monokephalen Organisation des *yóga*, die in der Organisation der Vrātyas fortlebt, steht eine polykephale (oder besser: akephale) des *ḷséma* gegenüber. Während „draußen“ (: *aranya*) die Herrschaft in den Händen eines Anführers (: Indra) liegt, ist „drinnen“ (: *grāma*) jeder *pater familias* sein eigener Herr. Ihnen übergeordnet ist der „Friedenshüptling“ (: Varuṇa). Seine Funktion liegt ganz im Bereich des mantisch-verbalen, er eben hat die „power of speech“ (p. 148). Zwischen den Bereichen „draußen : drinnen“, zwischen „Krieg“ und „Frieden“ mittelt Mitra. Entsprechend stellt sich die „Religion des R̥gveda“ als ein aus zwei komplementären Religionen bestehendes Gesamtsystem⁹ dar, einerseits der Indra-Religion des Kampfes, des Aufbruchs, kurzum des ‚Draußen‘ (: *yóga*), andererseits der Āditya-Religion des seßhaften, friedlichen Wohnens, des ‚Drinnen‘ (: *ḷséma*). Betrachtet man den Maitrāvaruṇa vor diesem Hintergrund, erhält die Tatsache, daß der Priester die beiden Götter Varuṇa und Mitra verkörpert, eine gesellschaftliche Dimension, wird das Ritual zur „Abbildungsebene“ gesellschaftlicher Realität. Besonders interessant dürften diese Punkte im Lichte der engen Beziehung, die zwischen Viśpāti und Hótr besteht, werden.

Die Vedistik kann nur hoffen, daß der Vf. dieser Ritualstudie weitere folgen läßt und dabei auch wieder den R̥gveda in seine Untersuchung miteinbezieht. Auf diesem Gebiet ist noch so vieles zu erforschen, und Minkowski scheint auf Grund seines Wissens und seiner Kombinationsgabe trefflich für diese Aufgabe gerüstet zu sein. Besonders fruchtbar werden sich weitere Bemühungen um die Beziehung zwischen Religion/Pantheon und rituel-ler Abbildungsebene erweisen, zumal wenn in dieses zweidimensionale System die gesellschaftliche Dimension als weitere Achse eingebaut wird.