

Thomas Oberlies

**Von Fach- und Sachgrenzen, von Exkursen  
und roten Fäden  
Bemerkungen zur *Religion des Rgveda***

“... the texts ... speak ... but through  
the mind of the modern student ...”  
(Kuiper 1982: 149)

1. Jüngst sind in der *OLZ* zwei Rezensionen meiner *Religion des Rgveda* (*Rel.* I-II) erschienen (Bodewitz 2000 / Schlerath 2000), die sich mit ihr in sehr kritischer Weise – *cum ira et studio* – auseinandersetzen. Ich will an dieser Stelle auf beide Besprechungen eingehen, dies allerdings nur insoweit, als von ihnen grundsätzliche Fragen der Vedistik (und der Indologie) berührt werden. Zu dieser Stellungnahme sehe ich mich also nicht nur dadurch veranlaßt, daß Mißverständnisse auszuräumen und Verzeichnungen<sup>1</sup> richtigzustellen sind, sondern auch dadurch, daß methodologische – und zwar ganz grundsätzliche methodologische – Probleme der Vedistik (und gewiß nicht nur der Vedistik) betroffen sind. Und ich meine, hierin liegt das Interesse, das die nachfolgende Auseinandersetzung mit Bodewitz und Schlerath für sich beanspruchen darf. Wenig Hoffnung habe ich indes, die verehrten Rezensenten überzeugen zu können, daß ihre Kritik zum allergrößten Teil ins Leere geht.<sup>2</sup> Denn

---

<sup>1</sup> Erstere kennzeichnen Bodewitz', letztere – und zwar in ganz auffälliger Weise – Schleraths Besprechung.

<sup>2</sup> Der von Schlerath (2000: 527) erhobene Vorwurf der Textferne ist ein topischer, will man unliebsame Methoden in Miskredit bringen. Er sollte aber doch besser untermauert sein als dies geschehen ist, und ihn mit dem Hinweis auf den fehlenden Abdruck der Originaltexte eingeführt zu sehen (l.c. 526), verblüfft doch sehr: Dies hätte die ohnehin schon voluminösen – und an Fußnoten nicht gerade armen – Bücher um gut zweihundert Seiten dicker gemacht. Und hat nicht jeder Vedist die Ausgaben greifbar? Da solches vom Avesta-Text nicht vorausgesetzt werden konnte, ist dieser durchgehend in transliterierter Form beigegeben. Hier also keine Textferne? An dieser Stelle sei mir auch eine Bemerkung zu (angeblichen) Übersetzungsfehlern gestattet (*pace* Schlerath 2000: 526). Daß solche bei einem Text wie dem *Rgveda* vorkommen (können), wird wohl nie ganz zu vermeiden sein. Doch die von Schlerath beanstandeten Übersetzungen (2000: 526-527, n.

ihre Vorbehalte gegen (gegenwärtige) Religionswissenschaft sind einfach zu groß als daß sich ein Konsens darüber finden ließe, wie eine Religion des Ṛgveda auszusehen habe. Hier scheinen sich doch Generationen aneinander zu reiben, und wie fast immer bei dieser Art von Konflikt verstehen die Älteren nicht, was die Jüngeren meinen und wollen, und den Jüngeren sind die Älteren ein völliges Rätsel. Doch gerade die hier zur Diskussion stehenden Rezensionen zeigen, daß es nicht überflüssig ist, noch einmal nachdrücklich darauf hinzuweisen, daß die Kenntnis dessen, was Religionswissenschaft<sup>3</sup> über die wissenschaftliche Bearbeitung und Darstellung<sup>4</sup> von Religionen veröffentlicht hat, unabdingbar ist, will man eine Religion des Ṛgveda – und natürlich nicht nur des Ṛgveda – schreiben.<sup>5</sup> Im folgenden seien einige Eckpunkte

---

1) sind sämtlich völlig in Ordnung. Hinsichtlich der des Halbverses RV 1.163.3cd sei auf Oldenberg, *Noten* z.St., verwiesen, wo *samáyā* mit “zu gleichen Teilen” wiedergegeben wird, sei in Erinnerung gerufen, daß *ví-√prc* durchaus “in verschiedene Richtungen mischen = durchmischen” bedeuten *kann* (zu der im Ṛgveda vorherrschenden Bedeutung “auseinander” von *ví* vgl. Lüders 1940: 434 mit n. 4 und Thieme 1984: 253), und sei auf Krick (1982: 308) aufmerksam gemacht, die das, was dieser Halbvers besagen *könnte* (in ihrer Übersetzung: “Du bist mit Soma zur Hälfte durchmischt”), in Fußnote 797 ausführlich erläutert (“Das Opferroß ... ist mit Soma [= “der Same des Rosses”, RV I 164,35] gefüllt”). Und die Wiedergabe von *vāvaśāná-* mit “brüllend” – und anders als Geldner *ausschließlich* mit diesem (*pace* Schlerath l.c.) – wird nun durch Kümmel (2000: 480) vollkommen bestätigt. Schleraths ausgewählte Beispiele sind somit sämtlich ohne jede Aussagekraft. Und ähnlich schlecht sind fast alle seine Vorwürfe untermauert (s. auch unten n. 27 und 32).

<sup>3</sup> Unter den vielen Ausprägungen von Religionswissenschaft sei im folgenden eine kulturwissenschaftlich-anthropologisch orientierte gemeint, wie sie sich in erster Linie (u.a.) im *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* (HrwG) artikuliert.

<sup>4</sup> Dazu gehört auch und vor allem die Verwendung einer metasprachlichen Terminologie.

<sup>5</sup> So war meine Bemerkung, daß “der Indologie ins Gedächtnis [zu] rufen [ist], daß sich ein eigenes akademisches Fach, die Religionswissenschaft, mit Religionen beschäftigt und Methoden zu deren Untersuchung und eine Terminologie zu ihrer Beschreibung entwickelt hat, die zu ignorieren nicht angeht – zumal von einem Fach, dessen hauptsächliches Arbeitsgebiet ‘Religionen’ sind” (*Rel.* I, p. XII), auch nicht (in erster Linie) als Vorwurf, sondern vielmehr als Hinweis darauf gemeint, wo im wissenschaftlichen Spektrum die *Religion des Ṛgveda* angesiedelt ist resp. sein will. Was dem nun von Bodewitz (2000: 315, n. 8) entgegengehalten wird, setzt mich doch sehr in Staunen: “In his preface (p. XII) Oberlies creates the impression that especially Indology does not care about ‘Religionswissenschaft’. Actually, several ‘Religionswissenschaftler’ have their basis in Classical Philology and most of them hardly care about Indology, whereas several Indologists at least have a basic knowledge of Greek and Roman religion”. Es ist schwer nachvollziehbar,

eines Zugriffs auf “Religion” beschrieben, mit denen beide Rezensenten nicht vertraut zu sein scheinen, die ihnen nahezubringen mir jedoch leider mit den von ihnen besprochenen Büchern nicht gelungen ist. Vielleicht vermögen dies doch die folgenden Zeilen.

2. Es ist eine Grunderkenntnis heutiger Religionswissenschaft, daß in den meisten traditionellen Gesellschaften Religion nicht als eigenständiges Subsystem von nicht-religiösen Bereichen unterschieden ist (Stolz 1996: 20). Es war – worauf Sabbatucci, *HrwG* I/48-49, hinweist – das frühe Christentum, das zum ersten Mal einen Religionsbegriff generierte, der “Religion” zu einem aus “Kultur” herauslösbaren oder zu ihr in Opposition stehenden Konzept machte. Diese grundsätzliche Ablösbarkeit von Religion ist – so Sabbatucci weiter – eine spätantike Konstruktion, die es dem Christentum ermöglichen sollte, die gesamte antike Kultur zu übernehmen, das Element “Religion” aber auszutauschen. Die Konsequenz, die aus dieser Erkenntnis der sozialen Gebundenheit von Religion zu ziehen ist, ist der Versuch, Religion strikt in einen, ihren kulturellen Kontext einzubinden und (folglich) religiöse Phänomene immer auch in ihrer Bedeutung für die Träger der betreffenden Religion zu untersuchen. Fragen wie die nach dem Zusammenhang zwischen Organisation auf Grundlage von Herrschaft und sinnhaftem Aufbau, Ordnung von Welt, zwischen dem Entwurf einer Arbeitsteiligkeit auch der Götter und deren Hierarchisierung in einem Pantheon und der Etablierung komplexer Gesellschaften oder zwischen der Selbstinterpretation von Herrschern und der “Theologie” großer Götter (hierzu s. *Rel.* I/168f.) treten in den Blick. Wie glücklich kann sich der Altphilologe schätzen, der in einer Darstellung griechischer Religion in einer *Einleitung in die griechische Philologie* knapp feststellen kann (Graf 1997: 457):

Ein gesichertes Ergebnis neuerer Forschung ist zum einen, daß insbesondere im archaischen und klassischen Griechenland Kult und Mythos (Religion) jeden Daseinsbereich durchdringen. Ein Sonderbereich,

---

warum solche Argumentation gerade dann auftaucht, wenn es um Religion(swissenschaft) geht. Denn niemand wird doch behaupten (wollen), er sei Altphilologe, Indogermanist oder Theologe, nur weil er “a basic knowledge of Greek and Latin” oder “of the Christian creed” besitzt! Es ist und bleibt ein fatales Fehltriteil zu meinen, daß Religion(en) zu kennen gleichbedeutend sei mit der Beherrschung religionswissenschaftlicher Methodik. Am Rande sei darauf hingewiesen, daß der von Bodewitz als abschreckendes Beispiel angeführte Walter Burkert drei Jahrzehnte den Züricher Lehrstuhl für klassische Philologie – und nicht etwa (wie von Bodewitz, l.c., behauptet) den für Religionswissenschaft – innehatte.

der nur mit Göttern und Heroen, ihrem Kult und dem Glauben an sie zu tun hätte, kann nicht ausgegliedert werden, erst recht ist ein Gegensatz zwischen “Religion” und “Politik” anachronistisch.

In der Vedistik hat sich diese Erkenntnis noch (lange) nicht Bahn gebrochen, und der Versuch, sie programmatisch in die Tat umzusetzen, stößt auf Unverständnis und Ablehnung.

**3.** Um Fragen wie den oben genannten nachgehen zu können, um also herauszufinden, was das religiöse System für die ṛgvedische Gesellschaft leistet, wie es funktioniert, ist *ein* Ansatzpunkt – ein m.E. allerdings sehr vielversprechender – die Bildlosigkeit eines Kultes, dem solch enorme Bedeutung zukam. Das grundsätzliche Problem eines anikoni-schen Kultes, seinen Bezugspunkt zugleich plausibel und verbindlich zu halten, scheint in der vedischen Gesellschaft/Religion seine Lösung darin gefunden zu haben, daß die Götter in Epiphanien durch Menschen – und zwar die das Ritual verrichtenden “Priester” – dargestellt werden, die (in aller Regel) die Funktion(en) des Gottes erfüllen, den sie repräsentieren, wie Minkowski (1991) in solch überzeugender Weise für den Maitrāvaruṇa nachgewiesen hat. Inszeniert werden solche göttlichen Epiphanien im Rahmen komplexer Rituale, und zumeist “zeigt” sich der Gott zu deren Höhepunkt, dem Opfer. Dieses charakteristische Merkmal des vedischen Rituals läßt sich mit großer Sicherheit aus den Texten herausarbeiten (s. *Rel.* I/396-444) und gibt seinerseits den Schlüssel an die Hand, eine große Zahl von dort gegebenen Details zu verstehen.<sup>6</sup> Die dadurch sich ergebende Beziehung von *Indra* – *Anführer* – *Hotṛ* – *Soma* rückt nun auch Soma aus seiner angeblichen Beziehungslosigkeit zu Macht und Herrschaft<sup>7</sup> mitten in deren Zentrum. Indras (vornehmlicher) Funktion entsprechend prägen Kampf und Krieg diesen Komplex, und folglich spielt Soma (etwa) für Wahl und Bestätigung des Anführers (= Indra) eine, ja *die* entscheidende Rolle, und – anschei-

---

<sup>6</sup> Und dies zeigt auch, wie konkret die Behauptung der Brahmanen (als Nachfahren der vedischen Priester) zu verstehen ist, sie *seien* irdische Götter.

<sup>7</sup> Mit Hinblick auf Soma war diese These Lommels (1978: 321) der eine Eckpunkt, von dem es sich abzusetzen galt (der zweite war Oldenbergs Urteil über das “formlose Gewirr” der Soma-Hymnen [hierzu siehe unten, Abschnitt 4]). Schlerath zieht zwar seine – vormals sehr fest ausgesprochene – “Ansicht, dass Soma wenig Beziehungen zum Königtum und zum Kṣatra aufweise”, zurück (2000: 539). Gleichwohl meint er hinzufügen zu müssen, “dass die Sache einer erneuten Untersuchung am Text des Rigveda bedarf, die der Vf. nicht geleistet hat”, eine angesichts von Kapitel 3 des ersten und Kapitel 8 des zweiten Bandes der *Religion des Rgveda* – zumindest für mich – nur sehr schwer nachvollziehbare Behauptung.

nend fernliegende – Vorstellungen wie die des “Ersttranks des Hotṛ” (*Rel.* I/438-440) fügen sich ins Bild.

Ein weiterer Ansatzpunkt, das Verhältnis “Religion – Gesellschaft” für den Ṛgveda genauer zu bestimmen, knüpfte an die (aus ihrer Erklärung einer Brāhmaṇa-Stelle gewonnene) Beobachtung von Hertha Krick an, daß eine gewisse Rivalität zwischen Indra und Varuṇa bestehe, “die auf dem Gegensatz von kriegerischem Leben und dem gesetzmäßig geregelten in einer friedlichen Gemeinschaft beruht” (1982: 177, n. 451). Die darauf fußende, am Text des Ṛgveda nachgewiesene Beziehung von “Indra-Religion” und *yóga*-Phase und “Varuṇa-Religion” und *kṣéma*-Phase der vedischen Stammesgesellschaft bringt letztlich nur den in den vedischen Texten als *die* Lebensweise dieser Gesellschaft dargestellten Wechsel zwischen Seßhaftigkeit und Aufbruch<sup>8</sup> und die Funktion(en)<sup>9</sup> der genannten Götter auf einen Nenner.

Es ist die unausweichliche Folge seines Widerstrebens, Religion und Gesellschaft (auch nur entfernt) zueinander in Beziehung zu setzen, daß von Bodewitz nicht nur solche Untersuchungsergebnisse in Zweifel gezogen werden müssen, sondern daß ihm auch die zentrale Bedeutung, die Soma für die Religion des Ṛgveda *und* die ṛgvedische Stammesgesellschaft spielt, unwahrscheinlich erscheint (2000: 318):

One may doubt whether such a “deity” ... can be regarded as the most important god of the Vedic pantheon. Rather one may assume that the

---

<sup>8</sup> Diesen mit “some sort of Yuga system of cyclical destruction and creation, which is absolutely not Vedic” in Verbindung zu bringen – wie dies Bodewitz (2000: 321, n. 16) getan hat –, unterschiebt Zusammenhänge, von denen mit keinem Wort die Rede war. Auch hier verstellt sich Bodewitz den Blick, da für ihn gesellschaftliche Realität und deren Abbildung auf mythologischer Ebene – konkret: Landeroberrung und Weltschöpfung – zwei inkompatible Größen sind.

<sup>9</sup> Zu diesen sei an dieser Stelle eine Bemerkung gestattet. Wenn es für Bodewitz “strange enough” ist, daß in Varuṇas tönernem Haus (= der Urne) die Knochen des Verstorbenen beigeetzt werden, obgleich für mich Varuṇa (angeblich) ein “god of heaven” ist (so Bodewitz 2000: 319), liegt einfach ein Mißverständnis seinerseits vor. Für ihn ist ein Himmels-gott schlichtweg ein Gott, der seinen (Wohn-)Sitz im Himmel hat. Nach der *Rel.* I/168-172 vorgetragenen Gottestypologie ist ein Himmels-gott – etwa Dyaus – ein Gott, der das materielle Substrat des nämlichen Weltbereiches bildet. Zwar “wohnen” auch die typischen Funktions-götter und die voll personalisierten Götter an bestimmten Orten dieser Welt. Doch sie sind – anders als die Bereichsgötter – nicht an diese gebunden. Sieht man also einmal davon ab, daß für mich Varuṇa nicht ein Himmels-gott, sondern – kurz gesagt – der Gott des *kṣéma* ist (s. *Rel.* I/193), so gestattet es ihm (u.a.) seine Mobilität ohne weiteres, die “Unterwelt” (*nether world*) in seinen Wirkungsbereich einzuschließen.



one-sided information of the Ṛgvedasamhitā falsely creates this impression.<sup>10</sup>

Und dann müssen Zusammenhänge wie etwa zwischen Soma, Herrschaftslegitimation und “Wettkämpfen” oder auch zwischen der Interpretation des Soma-Rausches und den Jenseits- und Seelenvorstellungen<sup>11</sup> abstrus wirken. Doch scheint es mir bezeichnend, daß an den wenig wirklich entscheidenden Punkten seiner Besprechung Bodewitz sehr wenig argumentiert, um so mehr aber mit (pauschalen) Urteilen wie “rather unconvincing” (Sp. 318), “entirely unconvincing” (Sp. 319), “I fail to see any coherence here” (Sp. 318) oder “I doubt” (Sp. 320) operiert.<sup>12</sup> Auch wäre es an Bodewitz gewesen, wenn er – um nur *ein* Beispiel herauszugreifen – die Beziehung von Indra-Religion und *yóga*-Phase und Varuṇa-Religion und *kṣéma*-Phase der vedischen Stammes-

---

<sup>10</sup> Da wir die Religion des Ṛgveda einzig aus diesem Text erschließen können, ist ein solches Argument an sich wenig aussagekräftig. Vollends entkräftet wird es durch die nach-ṛgvedische Literatur, die ja Soma noch weit mehr in den Mittelpunkt rückt als dies bereits der Ṛgveda tut.

<sup>11</sup> Die Ausführungen zur “ṛgvedischen Wiedergeburtstheorie” (*Rel.* I/464-506), die Bodewitz besonders wenig überzeugend findet – “the weakest pages of this book, in which a collection of untenable ideas on life after death is found which completely baffles me” (2000: 314, n. 2) – bieten nichts eigentlich Neues, sondern arbeiten mit Ergebnissen, zu denen u.a. von Negelein, Witzel, Ikari und Schmitthausen – auf Grund detaillierter Auswertung des Textmaterials – gelangt sind, die zum Teil Bodewitz jedoch unbekannt geblieben sind. Und mehr als alles andere läßt Bodewitz’ Unbehagen mit diesen Seiten des Buches die großen – und ich fürchte unüberbrückbaren – Gegensätze zwischen unseren Positionen erkennen. Denn so sehr seine Arbeiten zu den (ṛg)vedischen Jenseitsvorstellungen zu schätzen sind, so sehr verwundert es zu sehen, daß er an dem Punkt, an dem es beginnt, wirklich interessant zu werden, einfach aufhört weiterzufragen, gewiß Folge seines Widerstrebens, ethnologische, soziologische und religionswissenschaftliche Untersuchungen (und – damit – Fragestellungen) zu berücksichtigen, so etwa – um nur ein Beispiel zu nennen – die breite Phalanx von Untersuchungen aus genannten Wissenschaften, in denen an Hand einer eindrucksvollen Fülle von Zeugnissen nachgewiesen wurde, daß die Vorstellung eines *postmortalen Fortlebens in den Nachkommen* überaus gängig ist (s. etwa Hahn 1996). Warum sollte man also nicht die zwar wenigen, so doch deutlichen Hinweise des Ṛgveda und jüngerer vedischer Texte – wie etwa die Namensgebung nach den Ahnen – vor diesem Hintergrund interpretieren?

<sup>12</sup> Auch in seinem in der letzten Nummer dieser Zeitschrift veröffentlichten Aufsatz begnügt sich Bodewitz, meine Ausführungen zur Vorstellung eines “horizontalen” Jenseits (*Rel.* I/366-369), mit einfachem “this does not convince” (2000a: 22, n. 7) zurückzuweisen. Ganz offensichtlich stellt sich das vedische Weltbild für Bodewitz schlicht wie folgt dar: Der Himmel – und mit ihm die Götter (s.o., n.9) – liegt über, die Unterwelt (*nether world*) hingegen unter der Erde.

gesellschaft bezweifelt (Sp. 320), zu erklären, warum denn etwa die bloße Existenz Indras im R̥gveda in Frage gestellt wird.

Nun begründet Bodewitz viele seiner Zweifel an der Stimmigkeit meiner Ausführungen mit verschiedenen Behauptungen – bzw. verwebt beides miteinander –, die zum Teil allem widersprechen, was wir von der Religion des (R̥g)veda wissen,<sup>13</sup> zum Teil – zumindest – äußerst fragwürdig sind. Der monierte “weak point” in der *Rel.* I/258-268 vorgetragenen Rekonstruktion des Vala-Mythos, nämlich “(the) assumption that heaven, the result of the cosmogonic activity of Indra, would have been present before the mythic actions of Indra” (2000: 316), ist doch geradezu ein Strukturelement *des* kosmogonischen Mythos, der das *hysteron-proteron*-Paradoxon als Interpretationsmodell verwendet, um sich den Ursprüngen der Welt zu nähern (s. *Rel.* I/378-379).<sup>14</sup> Zudem wurde explizit vom “alten” Himmel gesprochen, den Indra zertrümmerte (*Rel.* I/369) – um den “neuen, jetzigen” zu schaffen. Und – um wenigstens *ein* Beispiel für zumindest sehr fragwürdige Behauptungen zu geben – die angemahnte Trennung in *Soma* und *soma* als “the god and the drink” (Bodewitz 2000: 313/318) – eingebracht, ohne daß dafür *Gründe* genannt oder gar *Begründungen* gegeben würden – hat weder im R̥gveda eine Stütze<sup>15</sup> noch kann ein solches Verfahren bei anderen Gottesgestalten Anwendung finden: Sollte *Agni* als Gott ein anderer sein als *agni* als Feuer? Hier genügt es auf Oldenberg (1917: 42) zu verweisen, der die

---

<sup>13</sup> Anders als Bodewitz (wozu unten) bin ich überzeugt, daß die vedistischen Arbeiten der letzten Jahrzehnte ein ziemlich klares Bild gezeichnet haben, wie das dem R̥gveda zugrundeliegende religiöse System ausgesehen hat; und ich meine, ein Zurateziehen der Ergebnisse (u.a.) religionswissenschaftlicher Forschung hilft uns, gewissen Unschärfen in diesem Bild deutliche Konturen zu verleihen.

<sup>14</sup> Man vergleiche auch Kuipers Bemerkungen zu einem ganz ähnlichen Paradoxon des Soma-Raub-Mythos: “It will perhaps be objected that at the moment of the theft of Soma there were not yet holes in the mountain, because the *śyená* stole Soma before Indra’s *vṛtrahátya*. ... The nether world, however, which, as the counterpart of the upper world, arose as the result of Indra’s act, continues the repressive power of the primordial world. The poet’s thoughts are often vacillating between the primordial world *in illo tempore* and the actuality of Varuṇa’s nether world, which still betrays its originating in the primeval chaos” (1992: 185). Mit anderen Worten: “Sometimes, however, later contrasts were projected back into the primordial world” (Kuiper 1996: 226).

<sup>15</sup> Allenfalls könnte doch zwischen der *Pflanze* und dem *Saft* Soma – was im übrigen geschehen ist (siehe u.a. *Rel.* II/195-196) – oder zwischen Soma *vor* und *nach* seiner Transformation unterschieden werden. Doch wer wollte sagen, wann von jenem, wann von diesem die Rede ist?

Unmöglichkeit, in diesem Falle Bereichsgott und Bereich zu trennen, klar herausstellte.<sup>16</sup>

Noch wesentlich problematischer als solche *ad-hoc*-Erklärungen scheint mir ein Kritikpunkt in Bodewitz' Besprechung, der, würde er in die Tat umgesetzt, sehr weitreichende Folgen für wissenschaftliches Arbeiten hätte. Denn meinen Versuch, das in der Vedistik über Jahrzehnte herrschende Nicht-Beachten der Erkenntnisse des jeweils anderen zu überwinden und die mir richtig erscheinenden Untersuchungsergebnisse – vor allem – unserer wissenschaftlichen Großväter, die beileibe nicht inkompatibel sind, zur Zeichnung eines Gesamtbildes ṛgvedischer Religion zu verwenden, beurteilt er wie folgt (2000: 315):

Sometimes critical remarks are made on views of scholars, sometimes positive remarks. In general the preferences of Oberlies are intelligent and he avoids outdated views. However, by selecting portions of theories of several scholars the total view of Vedic or Ṛgvedic religion becomes blurred. Since several scholars have put forward ideas which challenge the views of others which cannot be combined with their own, Oberlies sometimes seems to try to achieve the impossible in his mixing up of attractive ideas of scholars who rather fundamentally disagree in their theories.

Und ähnlich heißt es Sp. 316:

Now Oberlies accepts most of Kuiper's views, but he also accepts ideas which are rather different.

Bodewitz erhebt es also zu einer Art von methodologischem Grundsatz, daß der Vedist *einer* – und *nur* einer – *śākhā* zugehört, womit jene eisige Ablehnung, die über Jahrzehnte die Vedistik geradezu gelähmt hatte, nun endgültig zementiert wäre. Wo etwa stünde die Indogermanistik

---

<sup>16</sup> Es sei doch gestattet, darauf hinzuweisen, daß es insbesondere Bodewitz' Besprechung kennzeichnet, daß mir Dinge in den Mund gelegt werden, die ich *so* nicht – oder *überhaupt* nicht – gesagt (/geschrieben) habe – um sie sodann zu beanstanden. So schmuggelt die Behauptung, daß “[Oberlies] assumes that ṛgvedic poetry, especially of the ninth book, would have been *directly* influenced by the consumption of soma” (meine *Kursivierung*), ein *directly* in meine Ausführungen, an das sich eine fast eine drei-viertel Spalte einnehmende Diskussion anschließt, die zu einer “conclusion” (Bodewitz 2000: 317) gelangt, die sich mit dem, was tatsächlich gesagt worden ist, vollständig deckt. Hinzufügen möchte ich, daß ich nicht glaube, daß Bodewitz' Ausführungen auf meinem Hinweis auf die “direkte Verbindung, in die Prunkstil der Somalieder und Soma-Genuß vom Ṛgveda selbst gebracht werden” (*Rel.* I/147, n. 22), gründen. Jeder wird sehen, daß damit natürlich nicht gemeint war, daß die Dichter *direkt* unter dem Einfluß des Soma ihre Hymnen fertigten.



heute, hätte sie solches in die Tat umgesetzt? Stellte denn die Laryngal-Theorie eines Kuryłowicz die Brugmannsche Auffassung des Lautbestandes des Urindogermanischen nicht – und sogar: grundsätzlich – in Frage? Hat aber nicht gerade jene Theorie von Kuryłowicz die Richtigkeit von Brugmanns Regel – und damit auch die Ausnahmslosigkeit der Lautgesetze – in glänzender Weise bestätigt? Auch wenn ich hoffe, daß Bodewitz hier etwas zum Besten gegeben hat, was er so nicht wirklich gemeint haben kann, so bedauere ich doch sehr, daß es mir nicht gelungen ist, die Gräben zwischen traditioneller Philologie und Religionswissenschaft und zwischen holländischer und deutscher Vedistik zu schließen.

4. Auch das im Zentrum des (ṛg)vedischen Kults stehende Soma-Ritual prägten gesellschaftliche Rahmenbedingungen, wie – etwa im Hinblick auf Vorstellungen des Kampfes – Heesterman und Krick in eindrucksvoller Weise aufgezeigt haben, und dies beileibe nicht nur für das (rekonstruierbare ṛg)vedische “Opfer”. Nachzuweisen, daß dies auch für die Diktion der dieses Ritual begleitenden Hymnen gilt, war (u.a.) Ziel des zweiten Bandes der *Religion des Ṛgveda*, der sich mit der Komposition der Hymnen des 9. Liederkreises des Ṛgveda befasst.<sup>17</sup> Kernpunkt war die Frage, warum *alle* Lieder des 9. Maṇḍala – also dieser *ganze* Liederkreis – denselben “Tenor” aufweisen. Wie *Rel.* II, p. X ausgeführt, steht das Ziel einer diese Frage beantwortenden Kompositionsanalyse “in programmatischer Opposition zu der in der Vedistik vielfach vertretenen Ansicht, die Soma-Hymnen seien ‘ein formloses Gewirr von Bildern und mystischen Phantasmen’ (Oldenberg 1917: 175)”. Vorbedingung für die angestrebte Analyse war – ich zitiere weiter – “die breite Dokumentation – und Interpretation – der Elemente, aus denen die Soma-Hymnen aufgebaut sind: Dies leistet das umfangreiche sechste Kapitel ... Die verbleibenden drei Kapitel versuchen, die Regeln der Verknüpfung dieser Kompositionselemente, die – um mit Roman Jakobson zu sprechen – deren Selektion und Kombination steuern, herauszuarbeiten. Kapitel 7 stellt das *chronotopische Kompositionsmodell* vor, die Ordnung der Kompositionselemente mittels Zeit- und Raumkontingenten. Mit einer solchen arbeiten auch die beiden anderen Mo-

---

<sup>17</sup> Nicht nur, weil es eine anachronistisch enge Auffassung von *Religion* – *Religion* (im Erbe des Protestantismus) als reines *Glaubenssystem* – widerspiegelt, macht es einen etwas merkwürdigen Eindruck, wenn Schlerath meint, die Bemerkung nötig zu haben, daß er “dachte, das Thema sei gemäß dem Titel die Religion des Rigveda” (2000: 526).

delle, das des *Kriegszuges und Kampfes des Königs Soma*, ... und das des *Wagenrennens*. Alle drei Modelle, die durch umfangreiches Textmaterial nachgewiesen und illustriert werden, sind in den einzelnen Hymnen nicht als ganze und unmittelbar präsent, sondern bilden ein *Referenzsystem* für gleichsam fragmentarische Andeutungen” (*Rel.* II, p. X-XI). Das hiermit – so meine ich doch behaupten zu dürfen – klar darlegte Programm des Buches<sup>18</sup> liest sich bei Schlerath (2000: 525) wie folgt:

Auch der zweite Teil trägt einen irreführenden Titel: es handelt sich nicht um eine Kompositionsanalyse ganzer Hymnen oder auch nur einzelner *Ṭṛcas*, sondern um eine Sammlung und Besprechung der *Kompositionselemente* der Somahymnen. Normalerweise würde man das “Aussagen über den Gott Soma” nennen. Was die Komposition ganzer Hymnen angeht, so ist darüber nicht allzuviel zu sagen, weil in den meisten Liedern ein über längere Strecken durchgeführter Aufbau gar nicht vorhanden ist.<sup>19</sup>

Hier ist nun wirklich alles falsch – insbesondere die Behauptung, mein Buch ziele auf die Analyse der Komposition “ganzer Hymnen oder auch nur einzelner *Ṭṛcas*”<sup>20</sup> –, und befremdlicherweise gründet Schlerath darauf seine ganze Kritik an dem von ihm besprochenen Buch. Denn am Ende seiner Besprechung resümiert er (Schlerath 2000: 539):

Das Buch schließt mit zwei umfänglichen Exkursen: “*Vājasāti I: König Somas Kriegszug*” (S. 167-219) und “*Vājasāti II: Der Siegeslauf des Rennpferdes und des Streitwagens Soma*” (S. 221-256), die viel interessantes und anregendes (!), aber auch viel längst Bekanntes enthalten. Aus dem hier Dargelegten dürfte deutlich geworden sein, dass das Buch seine hochgesteckten Ziele nicht erreicht hat.

---

<sup>18</sup> Das *ibid.* p. 1 noch einmal wiederholt wird, d.h. auf der allerersten Seite des Buches nach dem Vorwort.

<sup>19</sup> Diese Bemerkung Schleraths scheint mir sein Unvermögen – resp. seinen Unwillen – widerzuspiegeln, sich aus dem 9. Liederkreis als *Ganzem* einen Reim zu machen. Wie so viele Vedisten vor ihm vermag er zwar den einen oder anderen Hymnus in seinem Aufbau zu erklären – aber der Bilderteppich der Soma-Hymnen bleibt ihm fremd. Übrigens war auch für meinen hochverehrten Lehrer Professor Thieme der 9. Liederkreis beileibe kein “faszinierender Wunderwald der Texte” (wie von Schlerath, Sp. 526, suggeriert wird), sondern Oldenbergs Dickicht. Und selbst inständige Bitten der Studierenden konnten ihn nicht erweichen, dieses – zumindest im Unterricht – zu betreten.

<sup>20</sup> Allein der Plural *Soma-Hymnen* im Titel des Buches – *Kompositionsanalyse der Soma-Hymnen des Rgveda* – zeigt doch, daß es gar nicht um die Komposition des einzelnen Hymnus oder gar um die einzelner *Ṭṛcas* geht.

Das eigentliche Kernstück des Buches also wird dem Leser als zwei “Exkurse” verkauft, die fast 100 Seiten umfassen!<sup>21</sup> Dies berechtigt Schlerath dann, ihnen in der Besprechung knappe sechs Zeilen (Sp. 539, l. 32-37) zu widmen, während er sich über die explizit als “*Exkurse*” ausgewiesenen Kapitel 6.10.2 (“Soma und Mitra”) und 7.5.1 (“RV 1.28”)<sup>22</sup> – zusammen etwas über fünf Seiten lang – volle vier Spalten ausläßt (nl. 530-532 [*Rel.* II/101-102] und 534-535 [*Rel.* II/137-141]).<sup>23</sup> Es wird nun auch nicht weiter überraschen, daß Schleraths Kritik an Abschnitt 7.12 (*Rel.* II/160-161) – und nur mit diesem beschäftigt er

---

<sup>21</sup> Da dies aus Schleraths Referat nicht hervorgeht – fälschlich spricht er sogar davon, daß “das Buch in vier Teile zerfällt” (2000: 527) –, sei (noch einmal) darauf hingewiesen, daß das Buch – ganz entsprechend dem anvisierten Ziel – zweigeteilt ist: Teil I (= Kap. 6) arbeitet die Elemente heraus, aus denen die Soma-Hymnen aufgebaut sind, Teil II (= Kap. 7-9) untersucht die Verknüpfung dieser (von mir) “Kompositionselemente” (genannten Einheiten) nach bestimmten Modellen.

<sup>22</sup> Wie wenig meine Behandlung von RV 1.28 “in die Irre führt” (Schlerath 2000: 535) – und wie wenig sich der Rezensent in den Śrautasūtras über Art und Anzahl der “Soma-Preßsteine” kundig gemacht hat –, zeigt eine breite Phalanx von Texten, die exakt den *Rel.* II/137-141 zugrundegelegten Aufbau der Preßvorrichtung beschreiben und das “eigentliche Pressbrett” *upara/upala* nennen: Āpastamba-Śrautasūtra 12.2.15-16, 12.10.2, Bhāradvāja-Śrautasūtra 12.13.9, 13.7.2, Mānava-Śrautasūtra 2.3.1.21, 2.3.3.4, Vaikhānasa-Śrautasūtra 14.9, Hiraṇyakeśi-Śrautasūtra 7.6 (vgl. auch [z.B.] Śatapatha-Brāhmaṇa 3.5.4.24 und Kātyāyana-Śrautasūtra 8.5.25). Völlig an der Sache vorbei gehen Schleraths Bemerkungen zu den “beiden *adhiśavane*”, in denen er wiederum – offenbar im Anschluß an Mylius (1995: 27) – “die beiden Pressbretter” sieht (2000: 535). Die RV 1.28.2 genannten *adhiśavanyā* entsprechen jedoch (sehr wahrscheinlich) den beiden *adhiśavanaphalakas* des Śrauta-Rituals und dienen wie diese (vermutlich) der Fixierung des Pressbretts (und eben *nicht* der Pressung des Soma). Damit aber muß die Preßvorrichtung ganz anders ausgesehen haben, als dies Schlerath meint.

<sup>23</sup> Ich will es mir versagen, über die Notwendigkeit zu urteilen, die Mithras-Mysterien im Zusammenhang mit der Frage zu behandeln, warum Soma *Stier* genannt bzw. mit einem solchen verglichen wird, wie dies Schlerath (2000: 531-532) fordert. Zu der 530-531 vorgetragenen Kritik an meinen Ausführungen zum Verhältnis von Soma und Mitra (*Rel.* II/101-102) darf ich auf einen im Druck befindlichen Aufsatz (Oberlies 2001) verweisen, der *Rel.* II/101, n. 410 angekündigt ist (was Schlerath mit keinem Wort erwähnt). Dort werden all die Stellen des R̥gveda und jüngerer Texte besprochen, die von einem Soma-Trunk anläßlich des/eines Vertragsschlusses sprechen, was (offenbar) der Grund für die Identifizierung von Soma mit Mitra war. Damit ist Schleraths abschließendem Urteil – “Es ist hier wie oft in diesem Buch: alles sieht auf den ersten Blick glatt und dem Geist des Rigveda entsprechend aus, macht man sich aber die Mühe, die Stellen nachzuschlagen, so bricht alles zusammen” (Sp. 531) – völlig der Boden entzogen.

sich<sup>24</sup> – negativ ausfällt. Doch gerade seine Auseinandersetzung mit dem “chronotopischen” Modell, das einzig dem Umstand Rechnung trägt, daß die Soma-Hymnen unmittelbar auf das Ritual bezogen sind<sup>25</sup> – dergestalt, daß die Rezitation der Hymnen das Soma-Ritual in seinem Verlauf begleitete oder (falls dies nicht für alle Hymnen/Strophen zuträfe) als begleitend vorgestellt wurde – zeigt aufs deutlichste, wie sehr seine Kritik ins Leere geht. Denn Schlerath – wohlgemerkt in dem Abschnitt seiner Besprechung, der sich mit “*Raum*” und “*Zeit*” als *Ordnungsprinzipien der Kompositionselemente* beschäftigt – moniert, daß “nichts von diesem sinnvollen Aufbau des Liedes [RV 9.78] beim Vf. sichtbar wird, weil er völlig auf die Abfolge der Handlungen bei der Somazubereitung fixiert ist, die hier – wie ganz leicht zu sehen – keinerlei Rolle spielen” (2000: 537). Ganz ähnlich fällt die Kritik an meinem zweiten (ebenfalls ganz willkürlich gewählten) Beispiel, RV 9.32, aus (ibid.):

Auch hier kann von einem “chronologischen Rahmen” bei besten (!) Willen nicht die Rede sein. Es ist außerordentlich befremdlich, dass der Vf. den in diesem Falle leicht erkennbaren Aufbau des Liedes nicht gesehen hat.

Abgesehen davon, daß ich eingangs von Kapitel 7 auf das Stilmittel der *Anachronie* hingewiesen habe, dessen sich die Dichter bedienten / bedienen konnten, da “die Abfolge der Ereignisse (der Soma-Zubereitung) stereotyp und invariabel” (*Rel.* II/126) und daher ihre Schilderung unmißverständlich ist,<sup>26</sup> abgesehen davon, daß es nun wirklich nicht der Begründung bedarf, in unmittelbar aufeinanderfolgenden Aussagen wie “Tritas Frauen entsenden den goldgelben [Soma] / Wie ein Rennpferd wird er mit Milch gesalbt” (RV 9.32.2-3) eine (*chronologische*) Abfolge ritueller Geschehnisse zu sehen – es scheint Schlerath überhaupt nicht klar geworden zu sein, daß es (auch) in diesem Kapitel gewissermaßen um den *Hintergrund* des *ganzen 9. Maṇḍala* geht, der durch stets dieselbe Verknüpfung der “Kompositionselemente” erzeugt wird und auf dem das einzelne Lied, die einzelnen Verse erst gemalt sind: Meine Erklärung

<sup>24</sup> Von insgesamt drei Modellen wendet sich Schlerath also einem einzigen zu, und auch hier beschäftigen ihn ganze zwei Seiten des von ihm besprochenen Buches!

<sup>25</sup> Wenn denn Schlerath meint, daß dies nicht der Fall ist, müßte er den Nachweis führen. Einige allgemein gehaltene Bemerkungen zum Gegenteil leisten dies beileibe nicht.

<sup>26</sup> Hätte Schlerath diesen Abschnitt zur Kenntnis genommen, hätte er nicht so ohne weiteres behaupten können, daß “von irgendeiner Ordnung oder Sequenz in diesem Lied [RV 9.78] nicht die Rede sein kann” (2000: 536), nur weil die “Raumkontingente” nicht in der von ihm erwarteten Reihenfolge aufeinander folgen.

des Hintergrundes und Schleraths Erklärung des eigentlichen Gemäldes – um im Bild zu bleiben – schließen sich doch nicht gegenseitig aus! Was Schlerath hier vorträgt, ist gewiß interessant, berührt jedoch meine Ausführungen in keinster Weise.<sup>27</sup>

5. Betroffen von Schleraths vehementer Kritik ist auch die *Darstellung* der ṛgvedischen Religion.<sup>28</sup> Gewiß wird man über den Aufbau von Band I<sup>29</sup> streiten können. Ihn als “völlig verfehlt und absolut unverständlich” zu bezeichnen, wie Schlerath dies tut (2000: 526), ist Folge, daß er das, was *Rel.* I/167 über die “konstitutiven Elemente des Polytheismus” gesagt wurde, schlechterdings nicht zur Kenntnis genommen hat. Denn diese wurden – dem “Programm” von p. 167-168 folgend – auf den

---

<sup>27</sup> Ich muß gestehen, daß ich bisweilen Schleraths Kritik überhaupt nicht nachvollziehen kann. So habe ich seine Ausführungen zu *ádhrigu*- (2000: 528-529) wieder und wieder gelesen, und immer kam ich zu demselben Schluß: In geradezu schlagender Weise bestätigen (!) sie, daß “der Dichter durch die Beilegung eines ganz bestimmten Epithetons ... Soma ... in Beziehung zu einem anderen Gott oder anderen Göttern stellt, denen dieses nämliche Epithet ebenso eignet” (*Rel.* II/78). Denn – und es ist Schlerath, der dies zeigt (!) – der Dichter des Verses RV 9.98.5, in dem das im 9. Maṇḍala nur einmal belegte *ádhrigu* verwendet wird, formulierte RV 8.24.8 dergestalt um, daß er Soma als *ádhrigu* – was das nun auch immer bedeuten mag – bezeichnete und ihn *dadurch* in noch engere Beziehung zu Indra rückte, als er dies durch die Beilegung (sprich: Beibehaltung) des Epithets *vrtrahán* ohnehin schon getan hat: “Soma ist Indra, da er nicht nur – wie dieser – *vrtrahán* ist, sondern auch ein *ádhrigu*”! Schleraths (eine ganze Seite füllende) Kritik an meiner Epithet-Liste fällt damit ganz in sich zusammen. Diese erscheint ohnehin in einem etwas merkwürdigen Licht, als er sich beispielsweise nicht einmal die Mühe gemacht hat, die von ihm als in der Liste der Soma im 9. Liederkreis beigelegten Epitheta als fehlend beanstandeten 10 bzw. 11 Beiwörter dahingehend zu überprüfen, ob sie denn tatsächlich im 9. Maṇḍala – und nur darum geht es doch – vorkommen. Tut man dies – und sondert man *prásthita*- aus, das doch kein Epithet Somas ist –, stellt man fest, daß einzig das nur einmal belegte *śrītá*- (RV 9.109.15) in der – angeblich so lückenhaften – Liste fehlt! Hier fährt Schlerath also eine ganz ähnliche Strategie wie im Falle der Kritik an meiner Zusammenstellung der “dichtersprachlichen Fügungen” des 9. Liederkreises (s. n. 32).

<sup>28</sup> Die von Bodewitz (2000: 313) monierte Konzentration auf *Soma* hatte auch den immensen Vorteil, eben nahezu alle Bereiche von *Religion* berühren zu können, was eine “dichte Beschreibung” der Religion des Ṛgveda – um bei einem (deutschen) Titel eines Buches von Clifford Geertz eine Anleihe zu machen – gewährleisten sollte. Es wäre sehr zu bedauern, sollte sie an manchen Stellen zu “dicht” geraten sein.

<sup>29</sup> Den Aufbau des Gesamtwerkes sollte auch Schlerath erst dann beurteilen, wenn ihm der dritte Band vorliegt. Dies sei hinsichtlich der Bemerkung in Sp. 525 seiner Besprechung festgestellt.



Seiten 168 bis 331 dargestellt. Und eine solche Aufarbeitung der Elemente des Zeichen-, Handlungs- und Symbolsystems, das – auch – die rgvedische Religion darstellt (s. Gladigow 1988: 16), war nun einmal unabdingbar, da erst die Kenntnis des Gesamtvorrats an “Zeichen” die umfassende Analyse *eines* “Zeichens” – im Sinne seiner Bedeutung für “Geber” und “Empfänger” – möglich macht und damit den “Ort” Somas in diesem Kommunikationssystem bestimmen läßt. Mit ihm als Ausgangs- und zugleich Fluchtpunkt wird sodann das Verhältnis *Religion – Gesellschaft* erörtert (*Rel. I/332-506*), wozu eben auch (u.a.) kosmogonische Entwürfe – im Sinne “politischer Mythen” – und die Interpretation des Soma-Rausches zählen. Danach mündet Band I ein in die Untersuchung der Komposition der Soma-Hymnen (*Rel. I/507-551*), die – letztlich – den Inhalt des gesamten zweiten Bandes bildet, dessen beide Schlußkapitel sich dann noch einmal dem Thema *Religion – Gesellschaft* zuwenden (s. *Rel. I*, p. XI).

**6.** Das Wenige, was die hier zur Diskussion stehenden Besprechungen der ersten beiden Bände meiner *Religion des Rgveda*<sup>30</sup> an wirklichen Verbesserungen beisteuern, habe ich mir dankbar notiert und werde es in eine Liste von *addenda et corrigenda* aufnehmen, die dem dritten Band beigegeben werden soll. Doch kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, daß Bodewitz<sup>31</sup> und Schlerath<sup>32</sup> Kritik um bloßer Kritik wil-

---

<sup>30</sup> Wer die *Religion des Rgveda* liest, wird feststellen können, daß spekulative Ausführungen durchgehend und deutlich als solche gekennzeichnet sind. Dies gilt auch für die von Schlerath (2000: 535-536) heftig kritisierte Parallelisierung zwischen den Auf- und Abbewegungen des im Ritual gepreßten und dem Auf- und Abstieg des “himmlischen” Soma – “Das ganze Parallelogramm ist eine Phantasie des Vf.s” (2000: 536) –, deren hypothetischer Charakter *Rel. II/146* in aller Deutlichkeit herausgestrichen wurde. Und da dies sichtlich eine zur Diskussion gestellte (doch wohluntermauerte) Hypothese ist – gegründet auf die Tatsache, daß die Soma-Hymnen rituelle Vorgänge “beschreiben” –, wurde in einer dazugehörigen Fußnote angemerkt: “Daß dies nicht bloße Spekulation ist, zeigt das spätere Ritual” (*Rel. II/146*, n. 94), und einige relevante Stellen aus Śrautasūtras angeführt, um sodann die aus dem Schema sich ergebenden Entsprechungen: Preßbrett – Himmel, Seihe – Zwischenraum und Mischgefäß – Erde auf ganzen elf Seiten (*Rel. II/148-158*) unter Beiziehung einer großen Zahl von Textstellen detailliert zu besprechen.

<sup>31</sup> So wird von Bodewitz (2000: 317, n. 9) kritisiert, daß zur Erklärung der eigentümlichen Diktion der Soma-Hymnen “rather different factors have been put together”: “It was oral poetry, it had the same schematic approach as that of the Brāhmaṇa texts and moreover the ‘Bilderreichtum’ of the Soma hymns would be based on the hallucinogenic effect of the soma drink” (ibid.). Es ist nun gar nicht einzusehen, weshalb sich diese Faktoren in irgendeiner Weise gegenseitig

len üben, von erstgenanntem werden sogar der Umfang<sup>33</sup> des Buches und die Liste der verwendeten Sekundärliteratur<sup>34</sup> moniert. Ich will darauf verzichten, beide Besprechungen gegeneinander auszuspielen –

---

ausschließen sollten. Der wirklich erstaunliche Nachsatz zur *oral poetry* macht klar, wie weit hergeholt die hier geübte Kritik ist: “The poetry of the Veda is indeed oral, but these short hymns of about ten verses cannot be compared with long epic stories as analysed by Parry”. Und als genügte diese Definition von *oral poetry* noch nicht, wird dann noch angefügt: “The difference between the authors of the Brāhmaṇa texts (‘vorwissenschaftliche Wissenschaft’) and poets, assumedly intoxicated by soma, is also rather great”!

<sup>32</sup> Ganz typisch (s. auch oben n. 2 und 27) für Schleraths ganze Besprechung ist seine Kritik an meiner Auflistung der “dichtersprachlichen formelhaften Wendungen” des 9. Maṇḍala (*Rel.* II/120-123): “Sehr merkwürdigerweise hat er unter diesen Beispielen keines ausgewählt, das Soma betrifft. Er hätte sie leicht in meinem (von ihm benutzten) Buch von 1968 finden können ... Von den 7 dort verzeichneten *sóma/haoma*-Parallelen findet sich nur eine (RV 5,36,2 zu Y. 10,12) auf S. 12 Anm. 50 behandelt” (2000: 532). Zur Erinnerung: Auch besagte Wendungen wurden im Rahmen meiner Herausarbeitung der Kompositionselemente des 9. Liederkreises untersucht. Daher sind von Schleraths sieben genannten Beispielen deren fünf ganz und gar irrelevant, da sie auf Seiten des Ṛgveda nicht im 9. Maṇḍala belegt sind! Und die restlichen zwei *sóma/haoma*-Parallelen betreffen ausschließlich Epitheta, die aus nur einem Wort bestehen und die entsprechend dem Hinweis von *Rel.* II/81, n. 369 auf Ṛgveda/Avesta-Parallelen hier nicht berücksichtigt wurden, da sie keine “dichtersprachlichen Fügungen” darstellen. In genannter Fußnote aber war auf Gray (1926) verwiesen worden, wo p. 111/129 die Avesta-Parallelen zu den von mir ordnungsgemäß verzeichneten Beiwörtern *duróṣa*- und *sukrátu*- längst verbucht sind. Schleraths Nachsatz entbehrt daher – 74 Jahre nach der Publikation von Grays Aufsatz – nicht einer gewissen Komik: “Die in meinem Buch gesammelten Angaben habe ich inzwischen (unpubliziert) vielfach ergänzt und für Soma noch hinzugefügt: RV 10,101,3 *duróṣam ... sómam* : Y 9,2 (und sehr viel öfter) *haomō ... dūraoṣō*; RV 9,63,28 (vgl. 9,48,3; 9,65,30; 9,72,8; 9,73,8) *soma ... sukrato* : Y 9,23 *haomō ... huxratuṣ*” (Sp. 533)!

<sup>33</sup> Bodewitz’ “irritation by the complete lack of restriction” (2000: 313) bereitet Unbehagen. Ist es tadelnswert, wenn ein Autor seinen Forschungsgegenstand möglichst umfassend zu untersuchen und seine Ergebnisse entsprechend darzustellen sucht? Ist der Umfang eines Buches überhaupt ein Kriterium für dessen Beurteilung? Und so sehr ich Oldenbergs *Religion des Veda* bewundere, so sehr ist zu fragen, ob er mit seinen grandseigneurhaft verkündeten *siddhāntas* zeitgenössischen Vedisten gerecht geworden ist (*pace* Bodewitz 2000: 314).

<sup>34</sup> Herr Bodewitz, der das Verzeichnis der von mir verwendeten Sekundärliteratur anprangert (2000: 314 mit n. 3-6), erkennt völlig die Funktion eines *Literaturverzeichnisses*, die in der vollständigen Auflistung aller verwendeten Sekundärliteratur besteht. Entschieden muß ich deshalb auch seine Behauptung zurückweisen, daß “the 137 pages of the bibliography do not exclusively contain titles referred to in the text” (Sp. 314). Denn ausnahmslos alles als “Verwendete Sekundärliteratur” Verbuchte (*Rel.* I/4-140) wurde in der *Religion des Ṛgveda* auch zitiert.

wer beide zur Kenntnis genommen hat, wird mir beipflichten, daß mich das, was beide fordern,<sup>35</sup> förmlich zerrissen hätte –, zu weit liegen beider Vorstellungen auseinander. Auf eine Gemeinsamkeit möchte ich abschließend aber doch hinweisen. Von beiden Rezensenten wird immer nur dann auf Oldenberg verwiesen, wenn ihnen dieser Ansatzpunkte für eine Kritik liefert. Natürlich – das will ich gerne zugeben – war es (rückblickend) ungeschickt von mir, meinem Werk *Handbuch-Charakter* zuzusprechen meinen zu müssen, auch wenn dies weder im Titel noch im Untertitel geschehen ist: Dieser Anspruch sei hiermit ausdrücklich aufgegeben.<sup>36</sup> Doch mag es mir ähnlich gehen, wie Mayrhofer mit seinem *Kurzgefaßten etymologischen Wörterbuch des Altindischen* (1996: 465):

Daß dieser Wälzer bis zuletzt “kurzgefaßt” heißen mußte, hat Generationen von Rezensenten mit Frohsinn versorgt.

### A b k ü r z u n g e n   u n d   L i t e r a t u r

|                |                                                                                                                                                                                             |
|----------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Bodewitz 2000  | Henk W. Bodewitz, Besprechung von <i>Rel. I. OLZ</i> 95 (2000) 313-321.                                                                                                                     |
| Bodewitz 2000a | Id., Classifications and Yonder World in the Veda. <i>WZKS</i> 44 (2000) 19-59.                                                                                                             |
| Gladigow 1988  | Burkhard Gladigow, Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte. In: H. Zinser (Hrsg.), <i>Religionswissenschaft: Eine Einführung</i> . Berlin 1988, p. 6-37. |
| Graf 1997      | Fritz Graf, Griechische Religion. In: H.-G. Nesselrath (Hrsg.), <i>Einleitung in die griechische Philologie</i> . Stuttgart – Leipzig 1997, p. 457-504.                                     |
| Gray 1926      | Louis H. Gray, A List of the Divine and Demonic Epithets in the Avesta. <i>JAOS</i> 46 (1926) 97-153.                                                                                       |
| Hahn 1996      | Alois Hahn, Unendliches Ende: Höllenvorstellungen in soziologischer Perspektive. In: Karlheinz Stierle – Rainer                                                                             |

---

Ich vermute, es ist dem Rezensenten – entschuldbarerweise – entgangen, daß das Literaturverzeichnis für Band 1 und Band 2 gilt.

<sup>35</sup> Insbesondere Schleraths leichthin ausgesprochene Hinweise darauf, was noch getan hätte werden können, füllten Jahrzehnte des Lebens eines – gewiß nicht müßigen – Vedisten.

<sup>36</sup> Immerhin hätte von beiden Rezensenten darauf hingewiesen werden können, daß beide Bände der *Religion des Rgveda* mit sehr ausführlichen und detaillierten Indices (von zusammen weit über 100 Seiten) versehen sind, die es leicht erlauben, die Bücher als Nachschlagewerk zu benützen.

- Warning (Hrsg.), *Das Ende. Figuren einer Denkform*. München 1996, p. 155-182.
- HrwG H. Cancik, B. Gladigow *et al.* (Hrsg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Band I-IV. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1988-1998.
- Krick 1982 Hertha Krick, *Das Ritual der Feuergründung*. [SbÖAW 399 = *Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens* 16]. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1982.
- Kümmel 2000 Martin J. Kümmel, *Das Perfekt im Indoiranischen*. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2000.
- Kuiper 1982 F. B. J. Kuiper, Three Approaches to the Study of Mitra. In: *Golden Jubilee Volume. Vaidika Saṃsodhana Maṇḍala*. Poona 1982, p. 148-155.
- Kuiper 1992 Id., *Nabhrāj* and the Purchase of Soma. In: *Essays in Honour of J. C. Heesterman*. Leiden 1992, p. 179-186.
- Kuiper 1996 Id., Gandharva and Soma. *StII* 20 (1996) 225-255.
- Lommel 1978 Herman Lommel, *Kleine Schriften*. Herausgegeben von Klaus L. Janert. [Glasenapp-Stiftung, Band 16]. Wiesbaden: Franz Steiner, 1978.
- Lüders 1940 Heinrich Lüders, *Philologica Indica*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1940.
- Mayrhofer 1996 Manfred Mayrhofer, *Ausgewählte kleine Schriften*. Band II. Herausgegeben von Rüdiger Schmitt. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert, 1996.
- Minkowski 1991 Christopher Z. Minkowski, *Priesthood in Ancient India*. [Publications of the De Nobili Research Library XVIII]. Wien: Sammlung De Nobili, 1991.
- Mylius 1995 Klaus Mylius, *Wörterbuch des altindischen Rituals*. Wichtach: Institut für Indologie, 1995.
- Oberlies 2001 Thomas Oberlies, Milch und Soma – Die Formalien eines Vertragsschlusses. (Erscheint) *StII* 23 (2001).
- Oldenberg 1917 Hermann Oldenberg, *Die Religion des Veda*. Stuttgart – Berlin: J. G. Gotta'sche Buchhandlung, 1917.
- Rel. I Thomas Oberlies, *Die Religion des R̥gveda*. Erster Teil: *Das religiöse System des R̥gveda*. [Publications of the De Nobili Research Library XXVI]. Wien: Sammlung De Nobili, 1998.
- Rel. II Id., *Die Religion des R̥gveda*. Zweiter Teil: *Kompositionsanalyse der Soma-Hymnen des R̥gveda*. [Publications of the De Nobili Research Library XXVII]. Wien: Sammlung De Nobili, 1999.
- Schlerath 2000 Bernfried Schlerath, Die Religion des R̥gveda (= Besprechung von Rel. II). *OLZ* 95 (2000) 525-539.

Stolz 1996

Fritz Stolz, Austauschprozesse zwischen religiösen Gemeinschaften und Symbolsystemen. In: V. Dreshen – W. Sparn (Hrsg.), *Im Schmelztiegel der Religionen*. Gütersloh 1996, p. 15-36.

Thieme 1984

Paul Thieme, *Kleine Schriften*. Herausgegeben von Georg Buddruss. [*Glasenapp-Stiftung*, Band 5]. Wiesbaden: Franz Steiner, <sup>2</sup>1984.