



Die Religion des R̥gveda

Von B. Schlerath*

Schon ein Jahr nach dem ersten Band seiner „Religion des R̥gveda“ legt der Autor nunmehr den zweiten Teil vor. Nun steht noch ein dritter Band aus, der die „Opfer, Riten Rituale“, sowie eine Darstellung der Gottesgestalt Agni umfassen soll (vgl. Band I, S. XIV). Das Gesamtwerk soll Hermann Oldenbergs „Religion des Veda“ ersetzen (vgl. Band I, S. XI). Bevor ich mich dem zu besprechenden zweiten Teil zuwende, noch ein Wort über den völlig verfehlten und absolut unverständlichen Aufbau des Gesamtwerks: Es beginnt mit einem 160 Seiten langen Kapitel „Soma und die r̥gvedische Religion“. In dieses Kapitel sind unverständlicher Weise 90 Seiten eingeschoben, auf denen etwa 20 vedische Götter ganz kurz behandelt werden. Es fehlt Agni, der im 3. Teil des Gesamtwerks dargestellt werden soll. Indra wird in einem folgenden Unterabschnitt auf S. 247–257 behandelt, der den Titel trägt „Soma und die Götter des R̥gveda“, aber im Text spielt Soma keine besondere Rolle. – Auf das Soma-Kapitel folgen Kapitel über „Gesellschaftsordnung und religiöses System“ (330–358) und „Kosmogonie“ (363–390), dann kehrt der Text verwirrenderweise zu Soma zurück: „Soma, Macht und Herrschaft(slegitimation)“ (S. 391–447, worin aber meistens anderes abgehandelt wird), „Der Soma-Rausch und seine Interpretation“ (449–506) und „Form und Funktion der Soma-Hymnen“ (507–551). Daran schließt sich nun der zweite, hier zu besprechende Teil mit insgesamt 313 Seiten an. Wir haben also eine Darstellung der Religion des R̥gveda – Ersetzung Oldenbergs! –, die z. B. dem Gott Sūrya eine knappe Seite widmet (S. 240f.), dem Gott Soma jedoch ungefähr 400 Seiten.

Auch der zweite Teil trägt einen irreführenden Titel: es handelt sich nicht um eine Kompositionsanalyse ganzer Hymnen oder auch nur einzelner Tṛcas, 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. Einige Charakteristika des

r̥gvedischen Liedaufbaus habe ich 1959 dargestellt. Dies war vor allem als Anregung für weitere Untersuchungen gemeint.

Etwas anderes springt ins Auge, schon wenn man das Buch nur oberflächlich durchblättert: es werden kaum Textstellen in der Originalsprache zitiert, weder ganze Strophen, noch einzelne Pādas. Fragen des grammatischen und syntaktischen Verständnisses, die selbstverständlich nötig wären, können also gar nicht angemessen diskutiert werden. Das Buch sieht daher schon äußerlich ganz anders aus als die mittlerweile klassisch gewordenen Werke etwa von Paul Thieme oder H. P. Schmidt. Der Grund dafür liegt darin, dass der Autor nicht von der Interpretation einzelner Textstellen ausgeht, sondern dass seiner Ansicht nach „hieb- und stichfeste Aussagen (selbst) zur Komposition(stechnik) der Soma-Hymnen – dies mein Thema (ich dachte das Thema sei gemäß dem Titel die Religion des R̥gveda! B. S.) – eigentlich nur dann zu machen sind, wenn man die Religion des R̥gveda aus der Vogelperspektive überblickt und nicht im dschungelartigen Dickicht des Textes steckt“ (Band I, S. XI). Damit wendet sich der Autor radikal von der Methode seines Lehrers Paul Thieme ab, dessen Lieblingsaufenthalt nicht „das dschungelartige Dickicht“, sondern der faszinierende Wunderwald der Texte ist.

Natürlich sieht sich die Sache anders an, wenn das Buch vorwiegend für Nicht-Sanskritkundige gedacht sein sollte, die an der Religion interessiert sind, aber für diese werden zu viele Details gegeben, die sich auf Sprachliches beziehen, und diese Leser dürften durch den unausgewogenen Aufbau des Buches eher verwirrt werden. Für den Vedisten weist das Werk allzuviel Bekanntes auf.

Untersuchungsobjekt sind in erster Linie die kleinsten isolierbaren Einheiten. Zweifellos steckt hinter der Sammlung und Deutung dieser Einheiten eine immense philologische Arbeit, aber diese wird nicht so recht sichtbar. Der Autor hat sich zwar – im Gegensatz zu vielen Indogermanisten – weitgehend von Geldners Übersetzung gelöst, und in seine Übertragungen ist nicht nur die Forschung der letzten Jahrzehnte eingeflossen, sondern auch viele vergessene wichtige Aussagen aus der Frühzeit der Indologie (kein Mensch kann verlangen, dass er das im Einzelnen belegt), aber ungelöste Schwierigkeiten lässt er in der Regel stehen.¹

* zugleich eine Besprechung von: Oberlies, Thomas: **Die Religion des R̥gveda. Teil 2: Kompositionsanalyse der Soma-Hymnen des R̥gveda.** Wien: Institut für Indologie der Universität Wien 1999. XX, 313 S. 8° – Publications of the De Nobili Research Library, 27. Hartbd. ISBN 3-900-271-32-1

¹ Einige ausgewählte Beispiele für dieses Ausweichen des Autors: „Ich übernehme – nicht ohne Bedenken – Geldners Übersetzung“ (S. 52 Anm. 243 zu RV 9,114,4). „Geldner übersetzt *vāvaśānā*... einmal mit ‚brüllend‘, einmal mit ‚verlangend‘... ohne dass sich für eine solche Verfahrensweise ein Grund erkennen ließe“ (S. 61 Anm. 292), „Die Verse [9,96] 18 und 19 sind sehr problematisch und bedürften

Diese Schwierigkeiten sollten eine Herausforderung für den Philologen sein, sich daran die Zähne auszubeißen. Der Autor schiebt sie beiseite.

Zwischen die Behandlung der verschiedenen Aspekte der Soma-Mythologie und -dichtung sind andere Untersuchungen eingestreut, nicht immer einleuchtend platziert und nicht immer in diesem Umfang notwendig: 6.13 „Gesellschaftliche und volkswirtschaftliche Daten“ (S. 106–120), 8.2 „Die Aufgaben und Leistungen des Königs“ (S. 170–194), 9.1.1 „Exkurs: Der vedische Streitwagen“, 9.2 „Der (Wett)kampf des Wagenrennens“ (221–227).

Da ich nicht auf alle Details des Werkes eingehen kann, gebe ich die Überschriften der einzelnen Abschnitte und gehe nur, wenn ich glaube, etwas zu einer konstruktiven Kritik beitragen zu können, auf Einzelheiten ein.

Das Buch zerfällt in vier Teile: „Die Kompositionselemente der Somahymnen“ (S. 1–123), „Raum‘ und ‚Zeit‘ als Ordnungsprinzipien der Kompositionselemente“ (S. 125–165), „Vājasāti I: König Somas Kriegszug“ (S. 167–219), Vājasāti (II): Der Siegeslauf des Rennpferdes und des Streitwagens Soma“ (S. 221–256).

Im ersten Abschnitt werden auf S. 6–11 die Bitten an Soma nach dem Objekt der einzelnen Bitten vorgeführt, um die „von uns gesuchten Kompositionselemente“ (S. 11) zu gewinnen. Dazu gehören Bitten um Wohlstand, Güter, Labung, Kraft, Siegeskraft, Dichterkraft, Ruhm usw., alles Bitten, die auch an andere Götter gerichtet werden. Die Liste ist deshalb unspezifisch. Der Vf. sagt S. 11 Anm. 49: „Es wäre sehr lohnend, einmal eine Art Katalog der im Rgveda vorgetragenen Bitten zusammenzustellen, um zu sehen, welche Götter um was gebeten werden“. Man hätte verlangen können, dass der Vf. lediglich diejenigen Bitten aufführt, die nur an Soma gerichtet werden.

Schlägt man die fast immer nur in Übersetzung oder Paraphrase zitierten Stellen im Text nach, so stellt man sehr häufig fest, dass sie ein wenig anders gelagert sind, als man zunächst annehmen musste, oder dass der Text Schwierigkeiten aufweist, mit denen der Autor die Leser allein lässt. Das Buch ist überladen mit Aussagen und Material aller Art, aber zugleich von einer bedauerlichen Textferne, die offenbar der „Vogelperspektive“ des

einer eigenen Untersuchung“ (S. 67 Anm. 313), „Weder die eine noch die andere Ableitung von *sāpti-* vermag zu befriedigen“ (S. 243 Anm. 115 nach einer ausführlichen Darstellung der Forschungslage), „Unter diesem Gesichtspunkt sollte auch einmal das wichtige Lied RV 10,123 interpretiert werden ...“ (S. 148 Anm. 98), „Ich übernehme, nicht ohne Bedenken, Gaedickes Übersetzung ...“ (S. 161 Anm. 145 zu RV 9,32,5). – Bisweilen finden sich auch Fehlübersetzungen, die den Autor schon wegen ihres seltsamen Inhalts hätten stutzig machen sollen. Ein Fall ist RV 1,163,3c: *āsi sōmena samāyā vipṛktaḥ* „Du [o Rennpferd] bist zur Hälfte mit Soma durchmischt“ (S. 242 Anm. 110). *samā-* heißt nicht „Hälfte“ und *vi-ṣṛ-* heißt nicht „durchmischen“. Die Strophe ist der einzige angeführte Beleg dafür, dass Soma „dem Krieger und dem Pferd Kampfeskraft, Schnelligkeit, Unbezwingbarkeit verleiht“ (S. 242). RV 1,163 1–3 ist von etwas völlig anderem die Rede: von dem mythischen Ursprung des Opferrosses. 3 ab sind von H. P. Schmidt 1958, 88f. behandelt.

Autors geschuldet wird. Ein Beispiel statt vieler: S. 38 heißt es: „Der Soma dringt, wenn er getrunken ist, ins Herz (Indras) ein (RV 9.72.7, 84.4, 86.21)“. 9,72,7 steht jedoch *sōmo hydē pavate cāru* „der Soma läutert sich angenehm für das Herz“, 9,86,21 steht dasselbe, es ist also keine eigene Belegstelle. 9,84,4 steht *éndrasya hārdi kalāṣeṣu sīdati* „er setzt sich in die Krüge, in das Herz Indras“. Es ist nicht die Rede davon, dass der Soma getrunken wurde. Dabei hätte der Autor in unmittelbarer Nähe dieser Stelle einen passenden Beleg zur Verfügung gehabt: 9,86,19 *éndrasya hārdy āviśan*. Gleich darauf heißt es „Doch sollte man immer auch den ‚manti-schen‘ Aspekt einer solchen Aussage mitberücksichtigen: Der Mensch ‚schaut (den Gott/das Loblied etc.) mit dem Herzen‘ (RV 10.123.6).“² Der Autor geht also unvermittelt von der Situation des Somatrinkens zur „zentralen Rolle (des Herzens) für die dichterischen Visionen“ (S. 39) über, die gar nicht Soma in erster Linie betrifft, sondern auch andere Götter. 10,123,6 sehen „sie“ keinen Gott, sondern einen schöngefiederten Vogel, von dem Geldner z. St. nachweist, dass es Soma ist. Das Lied enthält viele rätselhafte Passagen, die man hier gern behandelt sähe, aber der Vf. sagt lediglich auf S. 148 Anm. 96 „Unter diesem Gesichtspunkt sollte auch einmal das wichtige Lied 10.123 interpretiert werden“.

Auf S. 78 sagt der Vf.: „Von besonderer Relevanz für unsere Fragestellung (das Verhältnis von Epitheta zu Namen, B. S.) sind wiederum die diversen Anknüpfungspunkte, die der Dichter durch die Beilegung eines ganz bestimmten Epithetons schafft, stellt er doch Soma schon allein dadurch gewöhnlich in Beziehung zu einem anderen Gott oder anderen Göttern, denen dieses nämliche Epithet ebenso eignet. Dies mögen einige beliebig herausgegriffene Beispiele zeigen.“ Es folgt dann eine Tabelle, in der neun Adjektive aufgezählt werden samt Belegstellen aus dem 9. Maṇḍala, wo dieses Adjektiv Soma qualifiziert, worauf die Nennung weiterer Gottheiten folgt, denen dasselbe Epitheton beigelegt wird. Viele Adjektive haben eine so allgemeine Bedeutung, dass damit allein keine Beziehung zu einem anderen Gott hergestellt werden kann. Es hilft also nichts, man muss sich die Textstellen selbst ansehen. Dass der Vf. das unverzeihlicherweise nicht getan hat, wird sogleich aus dem ersten Eintrag der Tabelle deutlich:

ādhrigu RV 9,98,5 Agni, Aśvin, Indra, Marut

Zunächst verschweigt der Autor, dass Adhrigu auch der Name eines Menschen oder eine Familie ist, die in besonderer Beziehung zu den Aśvin steht (RV 8,22,10.11; 8,12,2). RV 8,93,11 wird gesagt, dass keiner das *svarājya-* des Indra täuscht *nā devó nādhṛigur jānaḥ*. Außer diesen vier Stellen, an denen *ādhrigu-* Menschen bezeichnet, wird es noch dreimal von Agni gesagt (3,21,4; 5,10,1; 8,60,17), viermal in Beziehung mit den Aśvin (1,112,20; 5,73,2 und die schon genannten 8,22,10.11), einmal von den Marut (RV 1,64,3) und drei-

² Ganz abwegig ist der Hinweis auf Matth. 5,8: „Selig die lauten Herzens sind, denn sie werden Gott schauen“. καθαροί τῇ καρδίᾳ bezieht sich auf die Reinheit von Sünden (vgl. Bauer/Aland 1988, 797).

mal von Indra (RV 1,61,1; 6,45,20; 8,70,1). An keiner dieser Stellen ist auch nur die entfernteste Verbindung zu Soma auszumachen. Eine solche ist auch wegen der Bedeutung des Adjektivs „mächtig, unabhängig“ (falls J. Narten 1986, S. 238f. Anm. 158, recht hat) nicht zu erwarten. Ein Dichter hätte auch schwerlich allein durch dieses Adjektiv eine Verbindung zu Soma herstellen können. – Nun steht aber die einzige Stelle, an der Soma *ádhrigu-* genannt wird, in engster Verbindung zu dem Vers RV 8,24,8 (an Indra), an dem das in Rede stehende Adjektiv nicht vorkommt. Dieser Vers, den der Vf. mit Sicherheit nicht eingesehen hat, lässt *ádhrigu-* als Beiwort Somas in zweifelhaftem Licht erscheinen:

9,98,5: *vayám te asyá vṛtrahan*
váso vásvaḥ puruspṛhaḥ
ní nédiṣṭhatamā iṣāh
syāma sumnásyādhriḡo

„Wir wollen, o Vṛtratöter, an deinem Gut, o Guter, teilhaben, an dem vielbegehrten, an deinem Labetrunk, als die Nächsten an deiner Gunst, o Unabhängiger (?)“ (an Soma).

8,24,8: *vayám te asyá vṛtrahan*
vidyāma śūra nāvyaśaḥ
váso spārhāśya puruhūta rādhasaḥ

„Wir wollen, o Vṛtratöter, kennenlernen, o Held, deine sehr neue, o Guter, beehrenswerte Freigebigkeit, o Vielgerufener“ (an Indra).

Es ist klar, dass 8,24,8 die Vorlage von 9,98,5 ist. 9,98,5 wird Soma als Indra (Vṛtratöter) angesprochen, der Pāda a wörtlich übernommen, Pāda b ist nach 8,24,8 c kunstvoll umgestaltet. Das *-sprh-* nimmt das *spārhā-* auf, und das *puru-* von *puruhūta-* ist zu *sprh-* gezogen. Der Vokativ *váso* ist übernommen. Das *vásvaḥ* reflektiert möglicherweise ein zweites Mal *váso* in 8,24,8, das als für *vásoḥ* stehend gedacht wurde. Tatsächlich fasst Geldner dieses *váso* gegen den Padapāṭha und mit zweifelhaftem Sandhi (*-os- > -o s-*) als Genetiv zu *rādhasaḥ* auf. Unter diesen Umständen ist es denkbar, dass der Dichter von 9,98 in Pāda d, das sonst dreimal von Indra und niemals von Soma gesagte *ádhrigu-* als weiteres Bindeglied einführte. Vielleicht wurde er zu dieser Identifikation ange-regt durch das in 8,24,6.11 stehende *adrivah* „du mit (Press)stein versehener“, das in den beiden Versen keinen weiteren Anhalt hat.

Dieses Beispiel soll zeigen, dass die vom Vf. S. 79 gegebene Aufstellung nichts als ein mechanisch erstellter Merkzettel ist, wie man ihn ständig während der Arbeit herstellt. Die philologische Behandlung hat dann erst zu folgen. Hier wurde sie nicht geleistet.

Der Abschnitt 6.9.1. (S. 81–93) besteht aus einer alphabetischen Liste von 370 Epitheta, die Soma im 9. Liederkreis beigelegt werden mit Angabe der Belegstellen (in 20 Fällen wird jedoch nur eine Auswahl von diesen gegeben). Diese Liste wird im Folgenden mit keinem Wort kommentiert. Was soll mit ihr gezeigt werden? Haben nicht etwa Agni oder Indra ebenso viele

Epitheta? Der nicht vedakundige Religionswissenschaftler kann mit dieser Liste nichts anfangen, weil keine Bedeutungen angegeben sind, der Vedakundige kann sie nicht als Hilfsmittel benutzen, weil sie nicht vollständig ist. Der Vf. sagt selbst auf S. 81 Anm. 370, dass *pávamāna-*, *punāná-*, *mádhu-*, *suvāná-*, *sutá-*, *súsuta-* nicht verzeichnet sind, und dass er das eine oder andere Epitheton übersehen haben kann. Ein Blick in Grassmanns Wörterbuch zeigt, dass von den dort aufgelisteten „Beiwörtern“ Somas folgende fehlen: *atirātrá-*, *āmiśla-*, *ukthín-*, *rjīśín-*, *gōśakhi-* (diese Angabe Grassmanns ist falsch. Das Wort bezieht sich auf Indra. Wahrscheinlich hat er es mit *gōśrīta-* verwechselt, das beim Vf. ebenfalls fehlt), *tirōahnya-*, *tryāśir-*, *prāsthita-*, *babhrūdūhūta-*, *śrūtá-*. Das übersteigt das vertretbare Maß. – Das einzige, was interessant sein könnte, wird nicht gegeben: ein Vergleich der Soma-Epitheta im 9. Buch mit denen im übrigen RV. Die Nennungen Somas außerhalb des 9. Maṇḍala sind jedoch ausgeschlossen.

Auf S. 101f. folgt ein Exkurs über Soma und Mitra. RV 9,77,5 werden Mitra und Soma „miteinander (sic!) identifiziert“: *āsāvi mitró vṛjāneṣu yajniyāḥ* „ausgepresst wurde der opferwürdige Mitra bei den Gemeinschaften“. Es ist natürlich Soma, der ausgepresst wird und in diesem Fall Mitra ist. Der Vf. übersetzt „bei den Sippen“, sodass man denkt, es stünde *vikṣú* im Text.³ Es wäre gut gewesen, noch darauf hinzuweisen, dass neben dieser isolierten Identifikation in der gleichen Strophe eine ebenso isolierte mit Vāruṇa steht, der als nicht zu täuschender, als Saft geläutert wird. Es ist ein Charakteristikum vieler letzten Strophen eines Hymnus, dass in ihnen, oft mehrere und oft unerwartete Identifikationen, oft unter Nennung vorher nicht erwähnter Gottheiten, gegeben werden (vgl. dazu Schlerath 1959). Deshalb möchte ich nicht glauben, dass durch einen Zufall der Überlieferung eine sonst gängige Vorstellung nur hier belegt ist. Sicher hat der Dichter eine außergewöhnliche persönliche Erkenntnis, die Identität von Vāruṇa/Mitra und Soma hier an herausragender Position am Ende des Liedes ausgesprochen. – Die sehr wichtige Stelle 9,77,5 wird nun vom Vf. mit einer gleichfalls isolierten Stelle, nämlich RV 8,69,7 verbunden, in der der Sprecher sich offenbar mit Viṣṇu gleichsetzt und nach dreimal sieben Schritten und nach einem gemeinsamen Somatrunk sich mit Indra (wie Indra mit Viṣṇu) als Gefolgsmann verbindet. Die vielen Schwierigkeiten des Verses werden nicht angesprochen. Der Vf. paraphrasiert: „Durch gemeinsames Schreiten von sieben Schritten und das Trinken des Soma wird der Bund (*mitrá*) geschlossen“ (S. 101). Aber *mitrá-* steht nicht im Text, und es ist auch nicht sicher, ob das Wort hier sinngemäß vorausgesetzt werden kann. Ob 8,69,7 das Modell eines indo-irani-schen Vertragsabschlusses wiedergibt, scheint mir nach

³ SII 15,85 gibt Oberlies diesen Bedeutungsansatz unter Berufung auf Thieme, Fremdling, S. 103. Dort wird aber nur von aw. *varazana-* gesprochen, das Thieme mit „Sippe, Geschlechtsverband“ wiedergibt, ohne eine Untersuchung über dieses Wort vorzulegen, vorrangig geht es an dieser Stelle um *airyaman-*.

dem Charakter der Stelle und trotz des Hinweises auf Yt. 10,120 höchst zweifelhaft. An der Awestastelle ist gar nicht von einem Vertragsabschluss die Rede, sondern davon, dass der Wahrhafte das *zaōθra-*, die flüssige Opferspende (von indo-iran. **žav-* „gießen“), genießen (*frā-xʷar-*) soll, damit Miθra ohne Groll ist. – Die angeblich „enge Beziehung“ zwischen indo-iranisch **Mitrá* und **Sáuma* (weil beim Vertragsabschluss [= Mitra] angeblich Soma getrunken wurde) soll nun dazu geführt haben, dass im Veda dem Soma das Epitheton *urúgavyūti-*, dem aw. Miθra das Epitheton *vouru.gaoiiaoti-* „weites Weideland gewährend“ beigelegt werden konnte. Schlägt man aber die vom Vf. nicht genannte einzige Belegstelle von *urúgavyūti-* (RV 9,90,4) nach, so sieht man, dass das weite Weideland an dieser Stelle nicht durch einen Vertrag mit den Nachbarstämmen, sondern durch kriegerische Überlegenheit gesichert wird, genau wie 9,78,5 *urvīm gavyūtim* (dazu s. unten) und annähernd dasselbe, was sonst häufig mit *urúm lokām kṛ-* ausgedrückt wird. Damit fällt die angebliche spezielle „enge Beziehung“ der beiden Götter, denn Sieg im Kampf gewähren auch andere Götter.⁴ – 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.

An dieser Stelle hätte ich ein Eingehen auf eine ganz andere Beziehung zwischen Soma und Mitra erwartet, die auch im Abschnitt 7.6.1. „Die Tötung des Soma“ (S. 142–144) am Platze gewesen wäre. Dort billigt der Vf. meine 1987a und 1987b vertretene Ansicht, dass es bereits im RV die Vorstellung gab, dass Soma beim Pressakt getötet wird, worauf nur an wenigen Stellen verhüllt und indirekt angespielt wird. Der Vf. sagt aber nicht, dass meine Feststellung im Zusammenhang mit der Behandlung einiger Brāhmaṇastellen durch Lommel (Lommel 1944–1949a und b, beides vom Vf. im Literaturverzeichnis zitiert) steht, an denen gesagt wird, dass Soma von Mitra getötet wird, nachdem dieser sich anfänglich geweigert hatte, dies zu tun. Diese Passagen werden gewöhnlich als eine späte Erfindung angesehen, die auf einer Spekulation mit der Bedeutung von *mitrá-* „Freund“ beruht.⁵ Da dann noch gesagt wird, dass Mitras Rinder ihn nach der Tötung des Soma verließen, schließt Lommel weiter, dass Soma in Gestalt eines Stieres geopfert wurde. Dies gibt ihm die Möglichkeit, die bildlichen Darstellungen des (schriftlos überlieferten) Mitras-Mysteriums anzuschließen, die zeigen wie Mitras (= *sol invictus*) einen Stier, nach Lommel = Soma, tötet. Diese kühne Verbindung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn dem RV die Vorstellung bekannt war, dass

das Pressen des Soma eigentlich ein Töten ist. Damit erlangen die Aussagen des RV, in denen Soma als *vṛṣan-* „Bulle, Stier“ bezeichnet wird, eine neue Bedeutung. Diese Gleichsetzung wäre dann nicht ein dichterisches Bild, angeregt durch das „Brüllen“ bei der Pressung, sondern sie hätte einen mythologischen Hintergrund. Aber in dem Abschnitt 6.8.1 (S. 69–71), in dem die Gleichsetzung Somas mit einem Stier behandelt wird, geht der Vf. auf diese Hypothesen nicht ein. Das hätte man aber unbedingt erwarten dürfen. – Wenn das Somaopfer eigentlich ein Rinderopfer ist, kommt eine andere von mir gelegentlich angedeutete Vermutung ins Spiel, dass nicht alle vedischen Stämme Soma gepresst haben. Dann würde sich nämlich *asunvā-*, *ásunvant-* nicht auf Nichtarier, sondern auf andere vedische Stämme beziehen. Dies wiederum könnte in Beziehung zu der an einigen Stellen des RV angesprochenen Unverletzlichkeit des Rindes stehen. Im Awesta haben wir dazu eine exakte Parallele: die Ablehnung des Haoma durch Zarathustra und die Tatsache, dass Haoma ursprünglich nicht zu den Yazatas gehörte, was sich darin niederschlägt, dass er nicht im Kalender auftaucht und deshalb sein Yašt im Yasna überliefert ist.⁶ Alle diese Probleme werden in dem vorliegenden Buch nicht besprochen.

Für Lommels Anschauung ist es von Bedeutung, dass nach weltweiten ethnologischen Parallelen die getötete Pflanze der Mond ist. Er folgt daher der Ansicht Hillebrandts, dass schon im RV Soma mit dem Mond gleichgesetzt wird. Zu dieser Frage hat sich Vf. im 1. Band nur ganz beiläufig geäußert (S. 181 Anm. 153; 241; 453 Anm. 19). Bd. 1, S. 241 heißt es: „Der Bräutigam Soma, hier im RV singulär mit dem Mond identifiziert . . .“, aber die Stelle wird nicht genannt und kann deshalb auch nicht nachgeprüft werden. Da für die spätvedische Zeit Soma unbestritten der Mond ist, hätte diese Theorie auch im Hinblick auf die Ablehnung durch Lüders eine ausführliche Diskussion erfordert. Wie kommt es zur spätvedischen Gleichsetzung Soma = Mond? Möglicherweise war diese Vorstellung schon in alter Zeit lebendig, ist aber im Rigveda wie die ganze Mondmythologie unterdrückt worden.

Am Ende des ersten Teils des Buches über die Kompositionselemente kommt der Vf. unter 6.14 auf die „Indo-iranische Phraseologie“ zu sprechen (S. 120–123). Hier gibt er auf S. 121 eine Auswahl von 13 Formeln der indo-iranischen Dichtersprache. 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 (Index S. 198 s. v. *sóma-*). 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. Die in meinem

⁴ Auch im Awesta gibt es eine enge Beziehung von Sieg bzw. Niederlage im Kampf und Vertrag. So ist dann auch *vazra-*, die Keule, Miθras Hauptwaffe, deren vedisches Gegenstück, der unbesiegbare *vajra-*, nur in den Händen von Indra ist. (Übertragung von Zügen des indo-iran. **Vṛtraghan* auf Miθra)

⁵ Inzwischen hat Heestermann 1993 die Tötung des Soma im sinnvollen Zusammenhang des Opfers souverän und überzeugend dargestellt.

⁶ Zarathustra wäre dann ein Angehöriger eines Stammes, der nicht Haoma presste und der das blutige Rinderopfer ablehnte. Auf dieser Grundlage erlebte er seine Visionen, die er zu einem eigenen Weltbild ausbaute. – In Indien dagegen haben wir eine Mischung dieser beiden Richtungen: das Pressen des Soma, aber andererseits die Ablehnung des blutigen Opfers (Tötung der Opfertiere durch Ersticken).

Buch gesammelten Angaben habe ich inzwischen (unpubliziert) vielfach ergänzt und für Soma noch hinzugefügt: RV 10,101,3 *durōṣam* ... *sómam*: Y 9,2 (und sehr viel öfter) *haomō* ... *dūraōṣō*; RV 9,63,28 (vgl. 9,48,3; 9,65,30; 9,72,8; 9,73,8) *soma* ... *sukrato*: Y 9,23 *haomō* ... *buxratuṣ*. Auch diese, nicht schwer aufzufindenden Parallelen, werden nirgends behandelt. Insbesondere wäre eine Äußerung zu dem umstrittenen *durōṣa*-erwünscht gewesen.

An dieser Stelle hätte der Vf. auch auf indo-iran. **sauma*- eingehen können. Das Wort bedeutet „Pressung“ von **su*-, wie **stauma*- „Lobpreis“ von **stu*-. Es ist doch eine merkwürdige Metonymie, eine Pflanze „Pressung“ zu nennen. Da **sauma*- dem Wortsinn nach nicht die Bezeichnung einer Pflanze sein kann, war offenbar die spätere Substitution der ursprünglichen durch andere Pflanzen erleichtert. Falls schon indo-iran. **su*- in diesem Kontext tabuisierend für **ghan*- „töten“ steht, könnte **sauma*- für **hánma*- „Tötung“ stehen (vgl. ved. *hánman*- „(tödlicher) Schlag“).

Der zweite Hauptabschnitt „Raum‘ und ‚Zeit‘ als Ordnungsprinzipien der Kompositionselemente“ (S. 125 bis 165) beginnt mit einer Darstellung der Hauptkonstituenten der Welt nach vedischer Vorstellung: Himmel (*dyaús*-), Zwischenreich (*antárīkṣa*-) und Erde (*prthivī*-). Diese Regionen durchquert Soma bei der Läuterung. Lüders (1951, S. 207–225) hat diesen Vorgang genau und ausführlich untersucht. Während man bis dahin vor allem Wert auf die Herabkunft Somas vom Himmel gelegt hat, betont Lüders, dass viel öfter vom Aufstieg des irdischen Soma in den Himmel die Rede ist. Insbesondere erklärt sich der Ersttrunk des Vāyu dadurch, dass Soma auf seinem Weg in den Himmel zu den Göttern zuerst dem Wind (Vāyu) begegnet, der das Zwischenreich durchweht. Dies sei die alte Vorstellung, die vergessen wurde, „als mehr und mehr an die Stelle der Vorstellung von dem Aufstieg des Opfers zu den Göttern die von der Herabkunft der Götter zu der Opferstätte trat“ (Lüders 1951, S. 221). Die Hypothese: Aufstieg des Opfers = alt, Herabkunft der Götter = jung bedürfte dringend einer erneuten Nachprüfung. Der Vf. geht leider auf diese These nicht ein, obwohl er den entsprechenden Abschnitt bei Lüders bei der Nennung einzelner Rigvedaverse ständig zitiert. S. 155 sagt er unter Mißachtung der von Lüders beigebrachten Belege für Somas Aufstieg „Vāyu trinkt den vom Himmel durch den Zwischenraum stürzenden Soma ...“ Es wäre ein interessantes Thema, den Auf- und Abstieg Somas zu vergleichen mit den gleichen Bewegungen Agnis, der die Opfergaben in den Himmel bringt und andererseits die Götter zum Opferplatz. Auf diese gegensätzliche Bewegung spielt anscheinend RV 6,59,5 an, wo es heißt „Indra und Agni! Welcher Sterbliche begreift das von euch, ihr beiden Götter? Der eine fährt auf dem gleichen Wagen, indem er die Pferde auf verschiedenen Seiten anschirrt“ (*viśūco ásvān yuyujānāḥ*). Man vgl. auch 10,79,7.

Oft wird gesagt, Soma solle uns die himmlischen und die irdischen Güter herbeibringen. Vf. sagt, dass dies unterstelle, „daß er den erbetenen Reichtum auf seinem Läuterungsweg verschafft“. Falls damit gemeint ist, dass

Soma die himmlischen Güter vom Himmel her und die irdischen Güter auf der Erde bringt, so hat der Vf. nicht gesehen, dass von den himmlischen Gütern (*divyāni vāsūni* usw.) allein nie die Rede ist, sondern nur von den himmlischen und irdischen Gütern (*divyāni pārthivā vāsūni* usw.). Etwa im Zusammenhang mit Indra 2,14,11; 7,97,10 im Zusammenhang mit Indra und Brhaspati. Dagegen ist von den irdischen Gütern allein öfter die Rede, so z. B. 2,23,9; 6,45,20; 10,111,10. Es wäre auch schwer zu sagen, was die himmlischen Güter eigentlich sind. Ich bin daher überzeugt, dass der Ausdruck „himmlische und irdische Güter“ lediglich bedeutet „alle denkbaren Schätze überhaupt“. Es ist allerdings auffällig, dass dieser Ausdruck besonders häufig von Soma gesagt wird.

Der Abschnitt 7.5.1 behandelt die in RV 1,28 geschilderte Somapressung. Das Lied 1,28 schildert in knappen Andeutungen eine Somapressung. Da in 1,28 das Wort *ulūkhala*- „Mörser“ vorkommt, der Mörser aber sonst bei der Somapressung keine Anwendung findet, nimmt man an, dass hier von einer besonderen, „vereinfachten oder sofortigen“ Somapressung (*añjāsava*) mit dem in jedem Hause befindlichen Mörser und Kolben“ (Geldner, Übersetzung) die Rede sei. Es kam die Vorstellung auf, dass es neben dem aufwendigen und langwierigen Somaopfer noch eine Somapressung für häusliche, vor allem medizinische Zwecke gegeben haben könne. Diese Form könnte die ursprüngliche gewesen sein, da auch die Zarathustrier nur die Haomapressung mit Mörser und Stößel kennen. Die Pressung des Śrautarituals mit Hilfe von Steinen, wobei die Pflanzen auf zwei Brettern liegen, auf denen wiederum eine Rindshaut lag, ist eine indische Entwicklung.

Der Hinweis auf den *añjāsava*- beweist nichts für eine schnelle Mörserpressung. In ŚB. 12,3,3,6ff. ist von den beschleunigten Formen eines tausendjährigen Somaopfers der Götter die Rede. Auch der AitBr 7,17 geschilderte *añjāsava*- gehört nicht in unseren Zusammenhang, wie Lommel (1959, S. 133, 136 = 1978, S. 401, 404) gezeigt hat.

Der Vf., der sich strikt gegen die Annahme einer Mörserpressung wendet, diskutiert all das eben erwähnte nicht. Man sollte aber erwarten, dass er das Lied Schritt für Schritt durchnimmt und sich dabei vor allem mit der maßgeblichen Übersetzung und Interpretation Lommels (1959) auseinandersetzt. Aber Text und Kontext sind seine Sache nicht. Er stützt seine Ansicht vor allem auf drei Wörter: *grāvan*- „Pressstein“ in Vers 1, *adhīṣa-vanyā* in Vers 2 und das in Vers 1–6 vorkommende *ulūkhala*-.

grāvan- ist natürlich der Pressstein, aber der Vf. hätte dem Hinweis Geldners auf hölzerne Pressinstrumente nachgehen sollen: *vānaspatyā grāvaṇaḥ* AV 3,10,5 und *ādrir asi vānaspatyāḥ* VSK 1,14. Offenbar konnte die uns bekannte feierliche Somapressung auch mit hölzernen Stößeln durchgeführt werden. Wie sie ausgesehen haben, sagt uns das Beiwort in Vers 1 *prthūbudhna*- „einen breiten Boden habend“, das in RV 1,169,6 von den „breithufigen“ Antilopen gesagt wird. Damit wird ein Stößel anschaulich beschrieben. Die angeführten Belege für ein hölzernes Pressinstrument erhalten noch

eine Stütze durch 1,28,6 *utá sma te vanaspate vāto ví vāty āgram it* „Und freilich, o Holz, um deinen vorderen (oder vorzüglichsten) Teil weht der Wind“. Es ist offensichtlich der in heftiger Bewegung befindliche hölzerne Stößel gemeint. Auch Lommel (1959, S. 141 = 1978, S. 409) sieht hier den Stößel, den er zudem in eine innere Beziehung zu Soma setzt, der ja häufig *vānaspāti-* genannt wird. Mit einer Ableitung von diesem Wort wird AV und VS der Stößel beschrieben. Es scheint mir unzweifelhaft zu sein, dass der in 1,28 beschriebene *grāvan-* einen Holzstößel bezeichnet, was eben auch durch das im Lied eine wichtige Rolle spielende *ulūkhala-* „Mörser“ nahegelegt wird.

Das zweite Wort, das der Autor in Augenschein nimmt, ist *adhiṣavanyā*. Die beiden *adhiṣavane* sind die beiden Bretter, auf denen der Soma ausgepresst wird (*adhi-su-*). RV1,28,2 wird gesagt, dass Indra den im Mörser ausgepressten Soma immer wieder hinunterschlingen soll, *yātra dvāv iva jaghānādhiṣavanyā kṛtā* „wo die beiden Pressbretter wie Schamteile (oder Hinterbacken) geformt sind“. Die beiden Pressbretter sind nach ĀpŚS 11,13,1 *pradhiprakāra-* „nach Art eines *pradhi-*“ geformt, hinten (*purastāt*) dagegen *samāvikarte* „gleichmäßig beschnitten“. Die beiden *pradhi-* sind nach Rau 1983,22 die „zwei kreissegmentförmigen Seitenteile“ des vedischen Vollrades. Der Vf. sagt nichts über *samāvikarte* und nimmt offenbar an, dass – da zum Rad noch ein Mittelstück (*nabhya-*) gehört – auch zwischen die beiden Pressbretter noch ein eigentliches Pressbrett gesetzt wurde. Diese Annahme ist völlig abwegig, denn ein solches drittes Brett wäre mit Sicherheit in der Śrautaliteratur erwähnt worden. Zuvor hatte der Autor Wert darauf gelegt, dass die *adhiṣavanyā* so genannt sind, weil nach dem Wortsinn darauf gepresst wurde, nun handelt es sich nur um „Ansatzbretter“. In 1,28,2 seien die beiden *adhiṣavanyā* die angeblichen Ansatzbretter und „die *ulūkhala-* genannte Steinplatte (!) das Pressbrett“ (S. 140). Die Darlegungen des Autors sind ohne Zeichnung kaum nachzuvollziehen und führen mit Sicherheit in die Irre. In einem im Druck befindlichen Aufsatz lege ich eine neue Interpretation des Liedes 1,28 vor.

Auf S. 146 gibt der Vf. folgendes Schema:

Der Soma wird <i>hinab-</i> gelegt auf das Pressbrett.	Der Soma kommt vom Svārṇara <i>herab</i> in tiefergelegene Regionen des Himmels (= Pressbrett).
Das den Soma-Saft aufnehmende Rindsleder wird <i>hochgehoben</i> und	Der gepresste Soma steigt <i>auf</i> zum Himmel.
der Saft wird <i>hinab-</i> gegossen in die Seihe, aus der	Der Soma gelangt <i>herab</i> vom Himmel in den Zwischenraum zwischen Himmel und Erde (= Seihe).
der Soma in das Mischgefäß fließt.	Der Soma kommt auf die Erde (= Mischgefäß).

Für keine dieser Parallelen wird ein Beleg gegeben. Das ganze Parallelogramm ist eine Phantasie des Vf.s. Am deutlichsten wird das in der Aussage, dass der Soma, der bei der Pressung auf das Rindsleder geflossen ist, hochgehoben und dann aus dem Rindsleder in die Seihe hinabgegossen wird. Es gibt 6 Stellen, in denen *gós* (*gāvām, gāvya*) *tvac-* im Zusammenhang mit Soma genannt wird. Keine besagt das, was hier behauptet wird: 1,28,9 „Lege den Rest (*śiṣṭām*) herab auf das Rindsleder“, 9,65,25 „Soma läutert sich in Fluß gebracht auf der Rindshaut“, 9,66,29 „Soma spielt mit den Steinen auf der Rindshaut“, 9,79,4 „Die Preßsteine schnappen nach dir (Soma) auf der Rindshaut“, 9,101,11 „Mit Steinen ausgepreßt machen sie (die *sómāḥ . . . indavah*) sich auf der Rindshaut bemerkbar“, 9,101,16 „Soma wird durch das Schafshaar auf der Rindshaut geläutert“. Kein Wort von Hochheben und Hinabgießen.⁷ – Insbesondere fällt in dieser Aufstellung das Fehlen der Läuterung auf, die am häufigsten mit dem Aufstieg und der Niederkunft Somas verbunden wird.

Der Abschnitt 7.12 (S. 160f.) trägt die Überschrift „Die Ordnung der Kompositionselemente durch Raumkontingente“. Die „Raumkontingente“ sind die „Versatzstücke“ (1) Einweichen und Spülen im Wasser (von mir hinzugefügt) – (2) Pressung – (3) Läuterung in der Seihe – (4) Mischung mit Milch – (5) Trank. Nach ihnen sollen die beiden Hymnen 9,78 und 9,32 geordnet sein, „die rituellen Vorgänge geben den chronologischen Rahmen ab“ (S. 160). Ich verweise auf die vom Vf. gegebene Übersetzung der Hymnen auf S. 160f. und gebe unter Verzicht auf jede weitere Bemerkung nur die „Raumkontingente“: 9,78,1: (1) „in Wasser gehüllt“, (4) „eilt zu den Kühen“, (3) „das Schaf(-Wollsieb) ergreift ihn“. 9,78,2: (5) für Indra wird Soma eingegossen“, (4) „Soma wird im Holzbottich gesalbt“. 9,78,3: (vom Vf. aus unerfindlichen Gründen ausgelassen): (1) die dem Meer entstammenden Apsarasen sitzen (in der Kufe) und sind zu Soma geflossen, (3) er läutert sich. 9,78,4: (3) er läutert sich, (5) er ist zum Trank bereit. (Vf. sieht in dieser Strophe die Sequenz *Läuterung – Mischung – Trank*, aber von Mischung ist nicht die Rede!). 9,78,5: (3) er läutert sich.

Von irgendeiner Ordnung oder Sequenz kann in diesem Lied nicht die Rede sein. Will man in diesem Lied eine Komposition erkennen, so wäre es am ehesten folgende:

1: Der König (Soma) erzeugt die Rede, er gibt dem Dichter die Worte ein, die dieses Lied und das Opfer erst zur Existenz bringen. Sehr häufig weisen die Dichter am Beginn ihres Liedes auf ihre Inspiration hin und wem sie diese verdanken. – Gewaschen, mit Milch gemischt und geläutert geht er zum Zusammentreffen mit den Göttern. Es

⁷ Der Vf. geht S. 144f. noch einmal auf das Problem ein und erwähnt in Anm. 89 einige der aufgeführten Stellen. Seine Ausführungen bleiben aber unklar. Die Rolle des Rindsleders ist aus dem Rigveda nicht zu klären.

werden also Vorgänge im Himmel geschildert, die auf wunderbare Weise denen auf dem Opferplatz parallel laufen.

2: Soma wird hier auf dem Opferplatz von den Männern (Priestern) eingegossen, gleichzeitig schaut er auf diese selben Männer herunter (dadurch, dass der Vf. einmal *nṛ-* mit „Männern“, dann mit „Menschen“ übersetzt, verflacht er den Text), denn er wird gleichzeitig im Himmel für Indra eingegossen, im Himmel wird er zur selben Zeit auf dem Opferplatz (mit Milch) gesalbt, vom Himmel aus hat er viele Bahnen zu befahren.

3: Die Apsarasen, metonymisch für das Wasser im Himmel (dazu Lüders 1951, S. 271), vereinen sich mit Soma, senden ihn auf seine Wege (vom Himmel herunter). Den sich Läuternden bitten sie um unvergängliches Wohlwollen. Mit dieser Schlussbitte sind die Vorgänge im Himmel abgeschlossen. – Wenn der Dichter die Schlussbitte hier bringen wollte, musste er die Apsarasen (keine Göttinnen!) einführen, denn Götter bitten nicht um Wohlwollen.

4: Nach den drei Strophen, die sich auf die Vorgänge im Himmel beziehen, wendet sich der Dichter den irdischen Verhältnissen zu, aber diese sind mit dem Somaopfer der Götter verknüpft: die Götter haben sich Soma zum Trunk bereitet, aber er läutert sich für uns hier auf dem Opferplatz. Er verschafft uns Rinder, Wagen, Gold, Wasser, Sonnenlicht.

5: Er läutert sich für uns hier, uns zum Heil. Es folgt die Schlussbitte, nicht wie die der Apsarasen lediglich um Wohlwollen, sondern um ganz konkretes: Erschlagung aller Feinde, um weites ungefährdetes Weideland (*urvīm gavyūtim*).

Nichts von diesem sinnvollen Aufbau des Liedes wird beim Vf. sichtbar, weil er völlig auf die Abfolge der Handlungen bei der Somazubereitung fixiert ist, die hier – wie ganz leicht zu sehen – keinerlei Rolle spielen.

Das zweite Beispiel des Verfassers: „Auch in RV 9,32 – um noch ein weiteres Beispiel anzuführen – geben die rituellen Vorgänge den chronologischen Rahmen der Komposition vor“ (S. 160). Ich behandle das Lied zunächst im Sinne des Vf.s.

9,32,1: (2) „(Soma) ist ausgepreßt. 9,32,2: (2) „Tritas Frauen entsenden ihn mittels der Steine“, (5) dem Indra zum Trunke. 9,32,3: (4) „er wird mit Milch gesalbt“. 9,32,4: (5?) „du läufst (wohl nach der Pressung) dich in den Schoß der Wahrheit setzend. 9,32,5: (4) „hin (zu ihm) brüllten die Kühe (= die Milch strebt zu Soma). 9,32,5: Schlussbitte.

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.

Wie ich 1959 gezeigt habe, gibt sehr häufig der erste Vers eines Liedes das Thema an, auf das im letzten Vers wieder Bezug genommen wird. Das Stichwort von 9,32,1

ist *śrávase*, um Ruhm zu erringen, ist Soma ausgezogen. Ruhm erlangt man durch Sieg, an dessen Ende die Verteilung, *vidátha-*, (der erbeuteten Güter) steht. Das wird in der letzten Strophe (6) wieder aufgenommen: „Uns verschaffe glänzende Ehre (*yáśah*), den Freigebigen und mir, Gewinn, Weisheit und Ruhm (*śrávah*)“ (der Vf. verwechselt die beiden Wörter in seiner Übersetzung). Das Schlüsselwort setzt den Schlusspunkt. Dem *vidáthe* in 1 entspricht das *maghávadbhyah* am Ende: der König, dem dies alles vom freigebigen Soma gegeben wird, ist (wie der Dichter hofft) ebenfalls ein Freigebiger bei der Verteilung. – In diesem Rahmen stehen in 3–5 fünf Vergleiche. Alle fünf Vergleiche haben keine mythologische Bedeutung, sondern sie sprechen Vorgänge aus der allen bekannten Umwelt an, um die Vorgänge beim Somaopfer zu illustrieren. Die Vergleiche werden durch *iva*, *ná* und *yáthā* eingeführt, wie es bei diesem Typ üblich ist. Die drei Wörter lassen keinen Unterschied in der Verwendung erkennen.

Ich gehe auf einige dieser Vergleiche näher ein, um vorzuführen, wie ich mir die Behandlung der Identifikationen und Vergleiche auf S. 65–81 gewünscht hätte. In Strophe 3 wird gesagt, dass der Gedanke durch Soma angeregt wird (Aor. von *vās-*). Diese Situation wird mit den Verständigungsrufen der Wildgans (*hamsá-*) und ihrer Schar deutlich gemacht. Es ist klar, dass dieser Vergleich keinerlei mythologische Bedeutung hat. Eine Durchsicht der Belege von *hamsá-* zeigt nun, dass dieses Wort fast ausschließlich in illustrierenden Vergleichen gebraucht wird. Von den 14 Belegen des Wortes werden 9 mit *ná*, *iva* oder *yáthā* in diesem Sinne eingeführt. Damit ist es wahrscheinlich, dass es sich bei den übrigen Belegen, wo die Vergleichspartikel fehlt (4,40,5; 4,45,4; 7,59,7; 9,97,8; 10,124,9) ebenso verhält. Das wäre nachzuprüfen. – Ganz ähnlich ist es mit dem dritten Vergleich in 9,32,4: Soma rinnt wie ein aufgeschrecktes Jagdwild (*mṛgá-*). Das Wort kommt im RV zehnmal in dieser Bedeutung vor (ich füge den bei Grassmann darunter eingereihten Belegen noch 1,191,4; 5,29,4; 8,26,6 hinzu). Von den 10 Belegen werden 6 mit einer Vergleichspartikel verbunden. An den übrigen Belegstellen wird *mṛgá-* deutlich zur Illustration gebraucht, sodass man sagen kann, dass das Wort *mṛgá-* in der Mythologie keine Rolle spielt.

Etwas schwieriger ist *átya-* das „eilende (Pferd)“, dessen Salbung mit Milch (vor oder nach dem Rennen) die Mischung von Soma und Milch anschaulich macht (9,32,3 *átyo ná góbbhir ajyate*). Ich habe nur die Belege im 9. Buch vollständig nachgeprüft. Es zeigt sich, dass von den 22 Belegen 17 mit Vergleichspartikel eingeführt werden, was die Grundlage für die Behandlung der 5 restlichen abzugeben hat. Auch hier ergibt sich, dass *átya-* offenbar nicht für mythologisch bedeutsame Vergleiche verwendet wurde. Diese Erkenntnis hilft dann zur richtigen sprachlichen Auffassung anderer Stellen, so z. B. 1,149,3, wo von Agni gesagt wird *átyah kavír nabhanyò nārvā* „das eilende (Pferd), der Seher, wie ein voranstürzender Renner.“ Natürlich ist Agni tatsächlich der Kavi, aber für das davorstehende *átya-* gilt sinngemäß das *ná*, das sich zunächst nur auf das Synonym

arvan- bezieht. – Diese Beispiele als Beleg dafür, dass – entgegen der Auffassung des Vf. (s. dazu oben) – eine genaue Untersuchung der Vergleiche und Identifikationen in einer ganzen Reihe von Fällen ermöglicht, deutliche Unterscheidungen von verschiedenartigen „Identifikationen“ zu treffen. – Für 9,32 ergibt sich, dass der Dichter mit den Vergleichen in 3–5 nur illustrieren will.

Im Abschnitt 8.3 „König Soma“ (S. 194–195) und 8.4 „Soma und Herrschaft. Diachrones“ (S. 197–200) wendet sich der Vf. gegen meine 1960, S. 123 geäußerte Ansicht, dass Soma wenig Beziehungen zum Königtum und zum Kṣatra aufweise. Diesen Schluss habe ich deshalb gezogen, weil ich vornehmlich die Verbindung der Wörter *sōma-*, *rājan-* und *kṣatrā-* im Auge hatte. Danach ergab sich, dass Soma vorzüglich nur dann König genannt wird, wenn er sich gerade auf der Seihe läutert. Andere Aussagen, in denen Soma Funktionen des Königs ausübt, ohne *rājan-* genannt zu werden, habe ich zu wenig berücksichtigt, insbesondere bin ich nicht auf die zehn Stellen außerhalb des 9. Maṇḍalas, an denen Soma *rājan-* genannt wird (1,91,4,5,8; 6,75,18; 8,48,7,8; 8,79,8,9; 10,97,22; 10,109,5) als gesonderte Gruppe eingegangen. Hier gibt es keine Parallelen zum Buch 9, denn außerhalb von 9 ist bekanntlich die Form *pávamāna-* nicht belegt. Die Läuterung spielt sonst im RV eine sehr geringe Rolle, man vgl. aber etwa 8,2,2 *avyo vāraiḥ páripūtaḥ* mit der Parallele 9,98,7 *háriṃ vāreṇa paripunanti*. Ich gebe gern zu, dass die Sache einer erneuten Untersuchung am Text des Rigveda bedarf, die der Vf. nicht geleistet hat, und ziehe meine damalige Meinung zurück.

Das Buch schließt mit zwei umfänglichen Exkursen: „Vājasāti I: König Somas Kriegszug“ (S. 167–219) und „Vājasāti II: Der Siegeslauf des Rennpferdes und des Streiwagens 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.

Literatur

- Bauer/Aland 1988 = W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament, 6. Aufl. bearbeitet von K. und B. Aland, Berlin/New York.
 Heesterman 1993 = The Broken World of Sacrifice, Chicago/London.
 Lommel 1944–49a = Der Gott Soma. Paideuma 3,36–39.
 Lommel 1944–49b = Mithra und das Stieropfer. Paideuma 3,207–218.
 Lommel 1959 = Über RV 1,28. Jñānamuktāvali. Gs. Nobel, 133–144.
 Lommel 1978 = Kleine Schriften, Wiesbaden.
 Lüders 1951 = Varuṇa, Göttingen.
 Narten 1986 = Der Yasna Haptaṇhāiti, Wiesbaden.
 Rau 1983 = Zur vedischen Altertumskunde, Abh. Akad. Wiss. Lit. Mainz, Jahrgang 1983. Nr. 1.
 Schlerath 1959 = Die Komposition des vedischen Hymnen, Akten XXIV. Intern. Orientalistenkongress München, Wiesbaden, 532–543.
 Schlerath 1968 = Awesta-Wörterbuch. Vorarbeiten II, Wiesbaden.
 Schlerath 1987a = The slaying of the god Soma, ABORI 68, 345–348.
 Schlerath 1987b = *rākṣate śīraḥ* RV 9,68,4, StII 13/14, 195–201.

Allgemein

Born in Heaven, Made on Earth. The Making of the Cult Image in the Ancient Near East. Ed. by M. B. Dick. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns 1999. XII, 243 S. m. Abb. 4°. Harbd. \$ 35.00. ISBN 1-57506-024-8. – Bespr. von Angelika Berlejung, Leuven.

Der Sammelband, der vier verschiedene Beiträge in sich vereint, geht auf ein Manuskript zurück, das bereits 1994 abgeschlossen wurde. Leider wurden nur der erste Aufsatz von M. B. Dick sowie der Beitrag von D. Lorton für die Publikation auf dem Hintergrund der inzwischen veröffentlichten Literatur überarbeitet. Die ersten beiden Aufsätze des Manuskripts von 1994, das die Autoren Rez. freundlicherweise zur Verfügung gestellt hatten, wurden in meiner Monographie „Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik, OBO 162, Göttingen, Fribourg 1998 (bes. 135–141. 196–275) ausführlich diskutiert, so dass sich die vorliegende Rezension weitgehend auf die Modifikationen des alten Manuskriptes und die letzten beiden Beiträge beschränken kann.

Nach der Einleitung des Herausgebers, in der er die Genese des Bandes beschreibt und sein Thema vorstellt (S. vii–xii), bieten sich dem Leser die folgenden Beiträge, die sich mit der Herstellung und Einweihung von Kultstatuen unterschiedlicher Götter im Alten Testament, in Mesopotamien, Ägypten und modernen Indien beschäftigen: M. B. Dick gibt in seinem Beitrag über die „Prophetic Parodies of Making the Cult Image“ (S. 1–54) einen kurzen Einblick in das archäologische Material der Eisenzeit (4–7) und hält abschließend daran fest, dass „Israel’s religion appears to preserve its aniconic character despite the archaeologist’s spade“ (6). Der Abschnitt lässt im Wesentlichen die Rezeption von O. Keel/C. Uehlinger, Göttingen, Götter und Gottessymbole, Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels auf Grund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, QD 134, Freiburg, Basel, Wien 1997⁴, dem wichtigen Aufsatz von C. Uehlinger, Anthropomorphic Cult Statuary in Iron Age Palestine and the Search for Yahweh’s Cult Images, in: K. van der Toorn (Hg.), The Image and the Book, Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East, CBET 21, Leuven 1997, 97–155, und weiteren Beiträgen dieses Autors zum Thema¹ vermis-

¹ S. z. B. C. Uehlinger, Israelite Aniconism in Context. Rezension zu T. N. D. Mettinger, No Graven Image?, Bib. 77, 1996, 540–549; ders., *Figurative Policy*, Propaganda und Prophetie, in: J. A. Emerton (Hg.), Congress Volume Cambridge 1995, VT. S 66, Leiden u. a. 1997, 297–349; ders., „... und wo sind die Götter von Samarien?“ Die Wegführung syrisch-palästinischer Kultstatuen auf einem Relief Sargons II. in Ḥoršābād/Dūr-Šarrukīn, in M. Dietrich/I. Kottsieper (Hg.), „Und Mose schrieb dieses Lied auf ...“, Festschrift O. Loretz, AOAT 250, Münster 1998, 739–776, sowie die Artikel „Bilderkult III. Bibel“ und „Bilderverbot“, RGG⁴ I, 1998, 1565–1570. 1574–1577.