

Band 38 | 2021

Zeitschrift für Indologie und Südasiestudien

वरुण खामृतस्य

अत्राण्यस्मै पद्भिः सं भरंत्युत्तानहस्ता नमसाधि विश्व ॥

ऋतस्य पथा सरमा विदद्वाः

वरुण खामृतस्य

अत्राण्यस्मै पद्भिः सं भरंत्युत्तानहस्ता नमसाधि विश्व ॥

ऋतस्य पथा सरमा विदद्वाः

BUSKE



ZIS
38/2021

Zeitschrift
für
Indologie und Südasiastudien

bis einschließlich Band 27/2010

Studien zur Indologie und Iranistik

Zeitschrift
für
Indologie und Südasienstudien

herausgegeben von
Hans Harder und Ute Hüsken

Band 38/2021



BUSKE

Zeitschrift für Indologie und Südasiestudien

von O. von Hinüber, G. Klingenschmitt, A. Wezler und M. Witzel
gegründet als »Studien zur Indologie und Iranistik«,
ab Band 28 mit dem neuen Titel

Redaktion:

Prof. Dr. Hans Harder

Südasiestitut

Universität Heidelberg

Voßstr. 2, Gebäude 4130

69115 Heidelberg

<https://www.sai.uni-heidelberg.de/nsp/index.php>

e-mail: h.harder@uni-heidelberg.de

Erscheinungsweise: jährlich

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im
Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.

ISSN 2193-9144

ISBN (Print) 978-3-96769-200-6

ISBN (eBook-PDF) 978-3-96769-203-7

© 2021 Helmut Buske Verlag GmbH, Hamburg. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für
Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung
in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

Umschlaggestaltung: Detemple Design, Igel. Umschlagillustrationen: Fotos von Matthias
Walliser, Göttingen. Vorderseite: Sarasvatī und Text von RV 2.28.5, 10.79.2 und 5.45.8;

Rückseite: Harax^aitī und Text von Y 10.5, 28.1 und Y 51.5. Druck und Bindung:

CPI buchbücher.de, Birkach. Printed in Germany.

Inhalt

RAINER GRAFENHORST

Der Raub des Soma. Über Rivalität und Knappheit im vedischen Opfer 1

MUDAGAMUWE MAITHRIMURTHI

Identifying Three Entomological Species in Sanskrit Literature:
Peśaskṛt, *Indragopa* and *Viśvambhara* and the Term *Śāṅkupatha* 75

U. GÄRTNER, D. HELLMANN-RAJANAYAGAM, R. KORFF &
MO MO THANT

The King and the Bell. Some Considerations on Justice and Due Legal
Process from Classical Literature and Inscriptions in South India and
Southeast Asia 109

RUNA CHAKRABORTY PAUNKSNIS

Dalit Women in Hindi Films: A Study of *Sujata* and *Article 15* 136

MONIKA HORSTMANN

Who Can Tether the Cow? 159

PER-JOHAN NORELIUS

Kings and Serpents: The Mahābhārata and the Transformations of
Vedic Snake-lore 199

Herausgebernotiz

Im Jahr 2021 ist die ZIS vom Dr. Ute Hempen Verlag in Bremen zum Helmut Buske Verlag in Hamburg gewechselt. Sie wird weiterhin jährlich erscheinen und wissenschaftlichen Beiträgen aus den Bereichen Indologie und Südasienswissenschaft ein Forum bieten. Neu ist, dass wir ab der vorliegenden Nummer 38 auf ein Hybridformat umstellen und neben der herkömmlichen Buchform auch eine digitale Ausgabe anbieten. Außerdem haben wir ebenfalls mit diesem Jahrgang ein anonymes Begutachtungsverfahren eingeführt, um den mittlerweile zum internationalen Standard avancierten Normen der Qualitätssicherung Rechnung zu tragen.

Wir möchten unserer ehemaligen Herausgeberin Dr. Ute Hempen für die gute langjährige Zusammenarbeit danken und sehen der Zukunft der ZIS beim Helmut Buske Verlag mit Zuversicht entgegen.

Editorial Remark

In 2021, the ZIS changed publisher and was handed over from Dr. Ute Hempen Verlag (Bremen) to Helmut Buske Verlag (Hamburg). It will continue to appear annually and provide a forum for contributions from Indology and South Asian Studies. What is new from the present issue no. 38 onwards is its hybrid mode of appearance, with a digital version by the side of the conventional book format. Moreover, also starting with this issue, we have introduced a double-blind peer review process to go along with what has become the international standard procedure to ensure quality control.

We wish to thank our erstwhile publisher Dr. Ute Hempen for many years of pleasantly working together, and look forward very much to our cooperation with Helmut Buske Verlag.

Heidelberg, 9.12.2021

The Editors

Hans Harder & Ute Hüsken

Der Raub des Soma. Über Rivalität und Knappheit im vedischen Opfer

Rainer Grafenhorst

Das vedische Opfer ist im Wesentlichen ein Ritus
zur Gewinnung von Wohlstand und Reichtum.
Paul Thieme¹

I

Das Thema des nachfolgenden Beitrags geht auf eine Anregung zurück, die vor inzwischen geraumer Zeit Rainer Stuhmann in einer Fußnote seines Aufsatzes zur Frage der botanischen, pharmakologischen und poetischen Identität Somas gemacht hat. „Man könnte“, so lautete seine Anregung, „vielleicht einmal untersuchen, warum es in der Ritual-literatur neben der Dakṣiṇā von mindestens einer Kuh eine der größten Sorgen beim Somaopfer gewesen zu sein scheint, dass der Soma kurz vor dem Opfer geklaut wird“.²

Dass eine solche Sorge Verwunderung erregt und zu einer Erklärung herausfordert, lässt sich leicht nachvollziehen, so wenig passt sie in das Bild des festlichen und feierlichen Geschehens, als welches uns das Opfer im Spiegel der vedischen Ritualtexte erscheint:³ In frommer und friedlicher Gesinnung sind der Opferherr und sein Gefolge auf dem Opferplatz zusammengekommen, um dort unter priesterlicher Leitung einträchtig und ungestört während eines oder mehrerer Tage die komplizierten Zeremonien des Opfers zu vollziehen, auf deren Höhepunkt sie schließlich aus den Stängeln der Soma-Pflanze den Unsterblichkeitstrank für die Götter pressen – und da sollen sich die Teilnehmer zugleich „größte Sorgen“ darum gemacht haben, dass sie gestohlen werden könnten? Mag eine Besorgnis der Opferpriester um die Höhe des Opferlohnes vielleicht noch verständlich sein, die angebliche Furcht vor Somadieben hingegen verlangt in der Tat nach einer Erklärung.

1 Thieme 1995: 1977.

2 Stuhmann 2006: 43.

3 Wenn nicht sogar als eine ausgelassene Festlichkeit, bei der auch ein Raufen und Rangeln stattfindet. Nach Heesterman (1993: 10) ist das klassische Opfer „a solemn but no less joyously festive and, on occasion, even rowdy affair.“

Die Feststellung Stuhrmanns verwundert umso mehr, stellt man sich die naheliegende Frage, welchen Wert die Stängel⁴ gehabt haben sollen, dass es sich für jemanden gelohnt haben könnte, sie zu stehlen? Was hätten die Diebe mit ihrem erbeuteten Gut anfangen können? Gab es Hehler, die es ihnen abgenommen und dann an jemand anderen weiterverkauft hätten? Für Schmuckstücke und andere Wertobjekte wäre eine solche Verwendung durchaus vorstellbar – aus der späteren Erzählliteratur jedenfalls kennen wir eine Fülle von Geschichten, in denen von Einbrechern und Dieben (*cora, caura, stena, taskara* u.a.) oder gar von Räubern und Wegelagerern, die Reisende ausplündern und umbringen, berichtet wird.⁵ Von welcher Art von Raub oder Diebstahl

4 Trotz der von Stuhrmann (2006: 22) vorgebrachten Einwände bleiben wir im Folgenden bei der geläufigen Übersetzung des ṛgvedischen Wortes *amśu* mit „Stängel“ (oder „Faser“). Was immer die botanische Identität der im ṛgvedischen Ritual verwendeten Pflanze bzw. Pflanzen gewesen sein mag, bezeichnet es in den späteren Texten unterschiedslos jedes als (der Gott) Soma geltende (und dieser „ursprünglichen Somapflanze“ rituell gleichwertige) Gewächs, „wie es noch im ganzen und getrockneten Zustand als zu pressendes Etwas auf dem Opferplatz vorliegt“ (Stuhrmann 2006: 23) – selbst dann, so wäre zu ergänzen, wenn es sich dabei um ein reichlich holz- oder strohartiges „Substitut“ gehandelt hat, das für die Saftgewinnung zunächst durch eine Art von Aufweichen oder Rösten in Wasser (*āpyāyanam*) zum Aufquellen gebracht werden musste, um dann weniger „ausgepresst“ als vielmehr „zerstampft“ oder zwischen Steinen „ausgeschlagen“ zu werden. Siehe dazu auch Oberlies (2012: 268–270) und Malamoud (2005).

5 Manchmal taucht das Diebesgut später auf dem Marktplatz oder im Laden eines Goldschmieds wieder auf, vgl. beispielsweise *Mrcchakaṭika*, Kap. 4. Für die Annahme, dass es für gestohlenen Soma eine ähnliche Absatzmöglichkeit gab, etwa in der Gestalt eines anderen Opferveranstalters, der sich seinen Rohstoff auf diese Weise beschafft hätte, oder auch in der Gestalt des „Somahändlers“, von dem der Opferherr nach den Vorschriften der Brāhmaṇas den Soma im Rahmen des Rituals kaufen muss (*somakraya*), sind mir keine Hinweise bekannt.

Bereits Roth (1881: 688) hatte sich die Frage gestellt, wie das gestohlene Kraut überhaupt weiter zu verwenden gewesen wäre, und war zu der Ansicht gekommen, dass der Dieb allenfalls selber daraus den Opfertrank hätte zubereiten und verzehren können. Das allerdings hätte nach Roth wegen des räumlichen Zusammenlebens der arischen Stämme nicht weit vom Ort der Tat geschehen müssen und wäre nicht unbemerkt geblieben. Diese Überlegung spricht für ihn gegen den Realitätsgehalt der Bedingung der Texte, dass der Rückgriff auf Ersatzstoffe für den „echten“ Soma nur in dem Fall zulässig sein soll, dass dieser zuvor von irgendjemand gestohlen wurde. Dieses „Sacrilégium“ wird darüber hinaus kaum häufig genug begangen worden sein, um die Ersatzregel zu begründen; nach Roth „hatte man, auch ohne Diebstahl, eben kein Somakraut zur Verfügung“ und nahm einfach ein anderes. Anders formuliert, sieht bereits Roth in den Somadieben mehr eine priesterliche Fiktion als ein reales Phänomen. Siehe auch Houben (2003: 3).

mag aber hier, im Kontext des Rituals und in Bezug auf die *amśu*, die Rede sein?⁶

Die Frage gewinnt noch zusätzlich an Bedeutung, schließt man sich der weithin vertretenen Theorie an, dass zu dem Zeitpunkt, als die Literatur der Brāhmaṇas und Śrautasūtras verfasst und das klassische Ritual kodifiziert wurde, die bei der Pressung im Opfer verwendete Soma-Pflanze längst nicht mehr die ursprüngliche, „echte“, wahrscheinlich in Gebirgsregionen wachsende Pflanze war – ihre später mythisch verklarte, weitab von der bewohnten Menschenwelt gelegene „Heimat“ auf dem bis hinauf in den Himmel ragenden Berge Mūjavat, wie sie in den ṛgvedischen Liedern besungen wurde,⁷ war inzwischen auch in der realen Wirklichkeit zu einem geographisch fernen und schwer zugänglichen, wenn nicht gänzlich unerreichbaren Ort geworden.⁸ An ihre Stelle waren jedoch „Surrogate“ oder „Substitute“ getreten, die in den oder in der Nähe der neuen Siedlungsgebiete der spätvedischen Inder zu finden waren.⁹ Mit der zunehmenden Unerreichbarkeit der

6 Schon Roth (1881: 688) vermutete: „Lohnte sich der Diebstahl, so musste das Kraut teuer gewesen sein.“

7 Die aber immer noch als sacerdotales, autoritatives heiliges Wissen den Autoren der Brāhmaṇas und Śrautasūtras präsent waren und für ihre exegetischen Zwecke benutzt wurden. Zu den Liedern selbst vgl. u. a. RV I 93.6 und 9.77.2 sowie Oberlies (1999:12-16 und 2012:190). Zur sog. „Bergheimat“ des Soma siehe auch Hillebrandt (1927-1929: 240-244) und Oldenberg (1909: 178ff.), mit einer realgeographischen Lokalisierung (des Berges Mūjavat) insbesondere Staal (2001: 769f.) und Falk (2003: 145).

8 Zu den unterschiedlichen Vorstellungen über die Herkunftsorte des Soma siehe Oberlies (2012: 190). Zur Surrogattheorie in knappster Form Wasson (1971: 183) „As the conquest of India by the Aryans progressed the problems of procurement must soon have become insuperable. The Soma sacrifice, it seems to me, must have been performed almost always with surrogates, until finally most priests lived out their lives without having seen the genuine plant. They appear to have turned in the end to various species of climbers, *valli*, in the absence of Soma, all these plants yielding juices and all of them being widely recognized among Brahmins as substitutes.“
Zum Parallellfall der Substituierung der bzw. einer „ursprünglichen“ Somapflanze durch andere Gewächse im Āyurveda – Suśrutasaṃhitā 4.29.3-9 listet die Namen von 24 Pflanzen auf, die ihr substantiell und funktional gleichwertig sind – siehe Angermeier (2021: Anm. 16).

9 Vgl. Zimmer 1897: 338, Stuhmann 2006: 41ff.; Geldner (1951: 2) spricht von „später oft benötigten Surrogaten“. Einen Anflug von Unsicherheit hinsichtlich der Haltbarkeit der Substitutionstheorie, die von einer realgeographischen Deutung der „Bergheimat“ der „ursprünglichen“ = „echten“ Somapflanze ausgeht, findet sich bei Oberlies 1999: 135.

ursprünglichen Pflanze, so die Theorie,¹⁰ war im Interesse der Fortsetzbarkeit des prestigeträchtigen Soma-Rituals die Möglichkeit zugelassen worden, bei seiner Durchführung Ersatzgewächse zu verwenden, die ihr an ritueller Bedeutung und Funktionalität gleichwertig waren¹¹ – und dies, hält man sich die Vielfalt der dafür in Frage kommenden Arten vor Augen, so uneingeschränkt,¹² dass man mit einiger Plausibilität annehmen kann, dass der (Ersatz-) Rohstoff für den Opfertrank für einen jeden dafür in Frage kommenden Unternehmer eines Soma-Opfers überall so leicht zugänglich und verfügbar war,¹³ dass kaum ein

10 Vgl. u.a. Roth 1881, Schneider 1971: 29f.

11 Allerdings nicht unbedingt im Hinblick auf die unterstellte psychoaktive Wirkung. Hier schließt die bis heute noch zu keinem Konsens gelangte Kontroverse über die wahrscheinliche Identität der originären Soma-Pflanze und die mögliche Rauschwirkung des aus ihr gewonnenen Getränkes an. Siehe dazu ausführlich Doniger (1968), Falk (2003), Clark (2017) und zuletzt McHugh (2021: 289-295). Da die in den Texten bezeichneten – und wohl auch im Ritual tatsächlich verwendeten – „Ersatz“-Pflanzen botanisch über jeden Verdacht erhaben sind, vielleicht Arten von Fliegenpilz, Ephedra, Cannabis, Ayahuasca oder eines der anderen Kandidaten für „halluzinogene“ oder aufputschende Effekte zu sein, bleibt der Streitpunkt der besagten Auseinandersetzung für die vorliegende Fragestellung ohne Bedeutung.

12 Gemäß der Aufzählung der zugelassenen Substitute im Śatapatha-Brāhmaṇa (IV 5.10.1-6) ist am Ende sogar jede beliebige Art von gelblich-grünem, d. h. wohl noch nicht gänzlich ausgetrocknetem *kuśa*-Gras als Ersatz gestattet. („Wenn man rötliche Dürvās nicht finden sollte, dann kann er auch irgendwelche goldfarbigen Gräser pressen.“ Hillebrandt 1891: 22). Die extreme Fluidität und Austauschbarkeit der als Soma deklarierten Pflanzen zeigt das folgende Zitat aus Falk (1989: 88): „From later literature it is well known that parts of fig trees can replace Soma or are even regarded as equivalent. In the ŚGS 1.20.3, in the Pumsavana section a somāmśu is needed or a stalk of *kuśa*-grass or the buds of the *nyagrodha* fig (*peṣayitvā kuśakaṇṭakam vā nyagrodhaya vā skandhasyāntyāṇi śuṅgam*). A toothbrush made from *udumbara* wood is addressed in PGS 2.6.17 as king Soma (*somo rājā 'yam āgamat*). In the AB 7.29.2 it is said that Soma is the food of the *brahmīns*, and in 7.30.2 the proper Soma for *kṣatriyas* is defined as the downward-growing parts of the *nyagrodha*, and the fruits of the *aśvattha*, *udumbara* and *plakṣa* fig trees (*athāsyaiṣa svo bhakṣo nyagrodhasyāvarodhās ca phalāni caudumbarāṇi aśvatthāṇi plākṣyāṇy abhiṣunīyāt*), because the *nyagrodha* is a hidden form of Soma (2 *parokṣam iva ha vā eṣa somo rājā yan nyagrodhaḥ*). The *aśvattha*-figs are defined in AB 7.32.2 as representing the overlordship of the trees (*atha yad aśvatthāṇi ... sāmvrāḥyaṇi vā etad vanaspatīnām*). If a *vaiśya* or *rājanya* intends as a sacrificer to drink from Soma he should be given pounded *nyagrodha*-buds mixed in curds according to KŚS 10.9.30 ff. The ChU 8.5.3 knows of the *soma*-yielding *aśvattha* (*tad aśvatthaḥ somasavanaḥ*).“

13 Nach Stuhmann (2006: 42) und anderen Autoren zum Thema beginnt der Substitutionsprozess bereits in der spätrgvedischen Zeit: „Fassen wir zusammen: es gibt im jüngsten Buch des Ṛgveda sehr wohl Hinweise auf die Substitution des Soma mit

nachvollziehbares „vernünftiges“ oder auch „wirtschaftliches“ Interesse daran bestanden haben dürfte, ihn einem anderen Besitzer mehr oder weniger gewaltsam zu entwenden. Selbst wenn auch nicht gerade jede x-beliebige Pflanze für den rituellen Akt der Soma-Pressung¹⁴ benutzt werden durfte und daher *sóma*, wie die Substitute ohne Rücksicht

anderen Gewächsen: es werden Sträucher und Bäume „aus der Nähe“ genannt (...) Die Belege aus der späteren Literatur für die Substitution von Soma durch verschiedene andere Pflanzen brauchen nicht diskutiert zu werden, sie werden nicht bestritten; (...) an der bereits im zehnten Buche einsetzenden Substitution (kann es) überhaupt keinen Zweifel geben.“ Vgl. auch Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa IX 5.3 und Kāthaka XXXIV 3 [S. 37,14]. Das Śatapatha-Brāhmaṇa (IV 5.10.1-6) zählt ebenfalls eine Reihe von Pflanzen auf, die als Substitut für Soma verwendet werden können: *phālguna*, *śyenabhṛta*, *āḍāra*, *dūrṅā* oder jede Art von gelblich-grünem *kuśa*-Gras. Die ergänzenden Erläuterungen des Textes zu den einzelnen Pflanzen versichern aber mit Nachdruck, dass sie dem „echten“ Soma gleichwertig sind. Stuhmann (2006: 43) sieht in dem Ausweichangebot der Ritualliteratur vor allem ein Motiv im Spiel: „The show must go on“. Ob und in welchem Ausmaß die Ersatzpflanzen zumindest bestimmte morphologische Eigenschaften aufweisen mussten, um etwa annähernd so auszusehen und sich beim Pressvorgang ähnlich zu verhalten wie der „echte“ Soma gemäß den Aussagen der heiligen Überlieferung, kann hier dahingestellt bleiben. In letzter Konsequenz kommt es allem Anschein nach in den Brāhmaṇas und Śrautasūtras auf die Spezies und den Herkunftsort der Pflanzen gar nicht mehr an. (Fast) jede Pflanze scheint recht, die Hauptsache besteht darin, dass sie „ausgepresst“ bzw. mit Steinen zerstampft werden kann und dabei ein halbwegs genießbarer Saft entsteht. Nicht mehr dessen einstige „inspirierende“ (halluzinogene?) Wirkung ist für die Ritualisten des Somaopfers von Bedeutung, sondern nur noch die Durchführung eines bestimmten Pressverfahrens und bestimmter Libations- und Trinkhandlungen gemäß den minutiösen Vorgaben der liturgischen Choreographie, in deren Fixierung und Interpretation offensichtlich das Hauptanliegen der Autoren der Ritualliteratur bestand. Man könnte sich die Frage stellen, warum die „show“ nicht überhaupt auf die Einlage der Somaopferung verzichtet hat, nachdem das dabei gewonnene Getränk gar keinen ordentlichen „inspirierenden“ Rauschzustand mehr hervorrief und man sich – wohl gemerkt schon zu spätṛgvedischen Zeiten – bewusst war, dass die im Opfer verwendeten Pflanzen „Substitute“ für den „echten“ Soma waren? Vgl. RV X 89,5: „Alle [anderen] Gestrüppe und Bäume [nämlich als Soma] haben Indra noch nicht als Ebenbürtige getäuscht (= täuschen können).“

- 14 Die Funktion der verwendeten Soma- bzw. Somasubstitut-Pflanzen besteht zum einen darin, den Ausgangsstoff für das aus ihrem Saft gewonnene Getränk zu bilden, dessen Rezeptur im Regelfall eine Mischung mit weiteren Ingredienzen, insbes. mit Wasser, Milch, Sauermilch (*dadhī*), Ghee (*ghṛta*) oder Gerstenkörnern vorsieht (für eine Hypothese über noch andere Zutaten und deren möglichen psychotropen Wirkungen s. Clark 2017), zum anderen in der sichtbaren, ‚körperlichen‘ Vertretung des Gottes (deva) Soma als Adressat der Verehrung, Opfersprüche, Bitten, Spenden etc., sowie schließlich als „Quasiobjekt“ für die Handlung der Tötung oder Erschlagung des Soma durch den Akt der Pressung (vgl. Schlerath 1987).

auf ihre botanische Identität unterschiedslos bezeichnet wurden, nicht wirklich gänzlich „wohlfeil am Wegesrande wuchs“¹⁵, handelte es sich bei den pflanzlichen Ersatzstoffen jedenfalls um kein auch nur annähernd so seltenes und für einen potentiellen Opferveranstalter schwer zu beschaffendes „Kraut“ wie jenes, zu dem „die Pflanze von ehemals“¹⁶ inzwischen geworden war. Es ist deshalb nur schwer vorstellbar, dass die Pflanzenstängel, die im Śrautaritual *als* Soma verwendet wurden, ein so außergewöhnliches und wertvolles Objekt darstellten, dass sie möglicherweise wie andere „Luxusgüter“, die tatsächlich von Händlern aus der Ferne herbeigeschafft werden mussten, von irgendwelchen Dritten begehrt wurden, die sogar dazu bereit waren, sie (womöglich unter Einsatz von Gewalt) zu stehlen.¹⁷ Aber selbst dann noch: Was hätten die laut Stuhmann gefürchteten Diebe mit ihrer Beute anstellen können? Hätten die Opferbeteiligten nicht viel eher Sorge

Die Austauschbarkeit der Pflanzen beim Somaopfer dürfte sich auch theologisch leicht durch die Vorstellung begründen und integrieren lassen, dass Soma als „König der Pflanzen“ (RV X 97,18f., 22) Herrscher über das gesamte Pflanzenreich ist (*virīdhām pātiḥ*) und ihm bzw. seinem Willen und Walten alle anderen Pflanzen gewissermaßen untertan sind. Ihm verdanken sie überhaupt erst ihre Existenz, ohne ihn könnten sie nicht wachsen und gedeihen, er verleiht ihnen (Lebens-) Saft und Kraft – ähnlich wie die Menschen als soziale Gemeinschaft (*viś*) ihre Entfaltung und ihr Blühen dem *rājan* oder *pāti* verdanken, ohne den sie herren- und führerlos wären. Jede Pflanze ist eine Manifestation, Wirkung oder Folge des kreatürlichen, lebensspendenden Wesens Somas. Oder noch anders ausgedrückt: Soma ist *in jeder* Pflanze präsent – wie Indra in *jedem* Donner und Vāyu in *jedem* Windzug. Für Lommel (1955: 323) ist Soma explizit der „König der Pflanzen“ und „König der ganzen Physis, der in jeder Liebesregung (*sic!*) von uns, in jedem Gräslein, in jedem Regentropfen enthalten ist“. Vgl. auch Oberlies (1999: 52).

15 Hillebrandt 1891: 70.

16 Roth 1881: 683ff.

17 Dass in diesem Punkt Alfred Hillebrandt (1891: 23) gegenteiliger Ansicht ist, soll nicht verschwiegen werden: „So wird man auch bei fehlendem Soma von je her nicht zu einer beliebigen, milchreichen Pflanze, sondern zu solchen Gewächsen, die am meisten auch äußere Ähnlichkeiten aufwiesen, gegriffen haben; gleichviel nun ob der echte Soma nur gestohlen oder überhaupt nicht zu bekommen war. Ich bin nicht der Ansicht von Roth, dass es bloße Theorie der Priester war, wenn sie die Vorschrift über die Ersatzmittel an den Fall, dass der Soma gestohlen wurde, anknüpften. Denn auch in einem Lande, wo die Pflanze in Fülle wuchs, werden Übeltäter gelebt haben, die andern den Genuss nicht gönnten oder gar das frisch von den Bergen gebrachte oder in Tälern gesammelte Kraut dem zur Opferung sich anschickenden Frommen heimlich entführten, sei es um es weiter zu verkaufen oder es selbst zu genießen. Denn es ist nicht wahrscheinlich, dass Soma jedem ohne weiteres erreichbar, am Wegesrande wuchs. Man musste mindestens ihn von den Bergen holen oder in Tälern sammeln lassen, und schon daraus ergibt sich ein gewisser Handelswert der Pflanze für die älteste Zeit.“

beispielsweise um ihren Lebensmittel- und Brennholzvorrat, um andere nützliche oder gar kostbare Utensilien¹⁸ oder, noch viel naheliegender, um die Opfertiere und die *dakṣiṇās* für die Priesterdienste, nämlich die ebenfalls bereits beim Opferplatz befindlichen Rinder, Rosse, Wagen etc. haben müssen? Warum also gerade die Sorge um einen Diebstahl der an sich „wertlosen“ Somastängel? Um welche Art von Raub oder Diebstahl mag es sich hier überhaupt handeln?

II

Versucht man der Frage anhand der Textaussagen auf den Grund zu gehen, lässt sich zunächst die Beobachtung Stuhrmanns bestätigen und die merkwürdige Besorgnis der Ritualteilnehmer, *sóma* bzw. die Somastängel (*aṃśu*) könnten kurz vor der Pressung gestohlen werden, etwas genauer beschreiben. Sie findet ihren Ausdruck in einer auffälligen Sonderbehandlung der Pflanzenstängel, die sie von all den anderen Objekten und Utensilien, die in den Opferhandlungen ob als Opfergerät,

18 Was alles an Gegenständen und Vorrichtungen auf dem bzw. in der unmittelbaren Nähe des Opferplatzes bereitstehen muss, bevor der rituelle „Kauf des Soma“ (*somakraya*) stattfinden und damit die Ritualsequenz der eigentlichen Opferung des Soma beginnen kann, findet sich bei Caland/Henry (1906: 27 f.) zusammengestellt: „Le lendemain, c’est-à-dire le jour immédiatement consécutif à la fin de la consécration, quelque temps qu’elle ait duré – soit donc le 2e jour si elle n’est que d’un jour, – le sacrifiant apprête les accessoires suivants: de l’or; une chèvre; deux morceaux de laine, l’un blanc, l’autre noir; un turban, deux vêtements et deux peaux d’antilope noir; la vache pour l’achat du soma (*somakrayañī*), bête d’un an, brune, aux yeux rouge-brun; selon Āpastamba [22.4], elle doit avoir le pelage rouge parsemé de poils bruns, les poils de la queue et les sabots mouchetés, les yeux claires et les coins des yeux blanchâtres. Il fournit en outre: deux taureaux de trait pour le chariot (*anaḥ*) à soma; un chariot en état parfait de nettoyage, dont on a enlevé la planche d’avant; la peau d’un bœuf rouge (une peau de bœuf teinte en rouge?); deux lots de bûches et de jonchées, respectivement pour la *prāyañīyeṣṭi* et *l’ātithyeṣṭi*; puis, en outre, pour celle-ci, les bûches d’entourage (*paridhi*) de *gmelina arbora* Roxb. (*kārṣmaryamaya*), une jonchée d’*aśvavāla* (*saccharum spontaneum*) et non de *kuśa* suivant l’usage ordinaire, et deux tiges ‘séparatives’ (*vidhṛtī*) de canne à sucre (*aikṣavī*). Ce n’est pas tout: une écuelle (*sthālī paddharañī*) pour recueillir le sable de la trace du pied de la vache à soma; un plat pour mesurer les tiges des soma (*aṃśugrahaṇam*); de l’or, c’est-à-dire un anneau d’or; enfin une sorte de canapé en bois de figuier (*rajāsandhī* ‘siège du roi’), dont les pieds montent à hauteur de nombril, les dossiers (*śṛṣṇāñi*) et les accoudoirs (*anūcyāñi*) ont une coudée de longueur, le tout assemblé à l’aide de cordeaux de *muñja* d’une seule tresse.“ Die Frage, um die es für unsere Problemstellung letztlich geht, ist die, ob es unter all den Gegenständen, die sich auf dem Opferplatz befinden, tatsächlich nichts Besseres zu stehlen gegeben hätte als den getrockneten Soma(rohstoff), dessen materieller Wert mehr oder weniger unbedeutend war.

als Requisiten oder auch als weitere Opfersubstanzen Verwendung finden und für die erfolgreiche Durchführung nicht minder unentbehrlich sind, deutlich abhebt und unterscheidet. Während sich um deren mögliche Entwendung offenbar niemand sorgen muss – es fehlen jedenfalls jegliche Hinweise darauf –, wird für den Fall des Soma genau das Gegenteil angenommen. Gemäß der Darstellung des Ritualablaufs im Śatapatha-Brāhmaṇa¹⁹ wird der Karren, in den die getrockneten, noch ungespresten, in ein Tuch eingeschlagenen Schösslinge (*aṃśu*) nach dem rituellen bzw. inszenierten Kauf (*somakrayaṇam*) gelegt werden, zur *havirdhāna*-Opferhütte oder einer Art von Unterstand, der sich auf dem Opferplatz befindet, gefahren; dort wird ein schwarzes Antilopenfell auf der Erde ausgebreitet, auf dem das Somabündel dann niedergelegt wird und die Nacht über bis zur weiteren Verwendung der Stängel verbleibt.²⁰ Hält man sich an die Beschreibung des Textes, kommt das vorgeschriebene Vorgehen – wie überhaupt das gesamte Arrangement – der sicheren Aufbewahrung des Soma an einem geschützten Ort gleich: um die Dunkelheit zu vertreiben, brennen in unmittelbarer Nähe gleich mehrere Feuer²¹ und in den angrenzenden Hütten verbringen die Opferbeteiligten – mehr oder weniger schlaflos – die Nacht. Auch die Śrautasūtras haben das gleiche Szenario vor Augen: „Le sacrificant passe la nuit en veille dans le hangar de l’*āgnīdhṛīya* ou celui des chariots²²: des

19 Für eine ausführliche Beschreibung der Vorgänge auf dem Opferplatz im Anschluss an den Kauf der Somastängel gemäß den Śrautasūtras s. Caland/Henry (1906: 48-57).

20 Vgl. ĀŚS X 27.10; XI 17.10. Das Abstellen der Somapflanzen erfolgt mit der Bitte an Savitṛ, den Gott, der u. a. zur Nachtruhe „antreibt“, Soma (während der Nacht) zu beschützen. Vgl. ŚB III 6.3.18: *sa dakṣiṇasya havirdhānasya nīḍe kṛṣṇājīnam āstrīṇāti / tad enam āśādayati deva savitar eṣa te somas taṇi rakṣasva mā tvā dabhann iti tad enam devāyaiva savitre paridadāti guptyai //* „He spreads the black deer-skin on the enclosed part of the southern Soma-cart, and sets him down thereon with (Vāj.S.V.39), ‘O divine Savitṛ, this is thy Soma: shield him; may they not injure thee!’ whereby he makes him over to the God Savitṛ for protection.“ Gemäß ĀŚS XI 18.1 flüstert der Opferveranstalter: „Hier habt ihr, o Gott Savitṛ, den Soma; behütet ihn, er soll euch nicht hintergehen.“ (Caland 1924: 228).

21 Die Feuer werden bei der Ankunft des Transportkarrens bei der Hütte (*vimitam, śāla*), in der er abgestellt wird, zum Aufflammen gebracht. Vgl. Caland/Henry (1906: 52): „On fait flamber les feux, surtout l’*āhavanīya*, en y mettant des bois enflammés.“ (ĀŚS X 29.8: „Man setzt die drei Feuer oder das eine (den *Āhavanīya*) oder die beiden Feuer (*Āhavanīya, Gārhapatyā*) in Flammen (indem man Brennholz hinzulegt.“))

22 Anm. Caland/Henry zur Stelle: „A volonté: Āp[astambaśrautasūtra] Le *havirdhāna*: Bhār[advāja-śrautasūtra], Hir[anyakeśiśrautasūtra] L’*āgnīdhṛīya*, tandis que le soma demeure dans le *havirdhāna*: Baudh[āyanaśrautasūtra] De même: Mān[avaśrautasūtra] et Kāty[āyana-śrautasūtra]; ce dernier veut que le soma passe la nuit sur l’*āsandī*. A cette vue se rattache Lāty[āyanaśrautasūtra].“

Āryas lui racontent des histoires édifiantes pour écarter le sommeil, afin qu'il puisse garder le soma des atteintes de l'ennemi et des animaux.²³ L'épouse, de son côté, veille dans le *prāvamśa*. Quant aux officiants, ils passent la nuit dans le hangar de l'*āgnīdhriya*, et il leur est loisible de dormir.²⁴ Nimmt man die Texte beim Wort, muss man von einer regelrechten Bewachung des Soma sprechen.²⁵ Das Śatapatha-Brāhmaṇa erklärt das vorgeschriebene Vorgehen explizit als eine Schutzmaßnahme: "Therefore the consecrated keep charge of the king (Soma), 'lest (no thief²⁶) should carry him off'. Let him therefore guard him diligently, for verily in whosoever charge they carry him off, he is excluded (from the Soma). Wherefore the students guard their teacher, his house, and

23 Anm. Caland/Henry zur Stelle: „C'est lui qui le garde, ou bien les prêtres eux-mêmes, ou enfin des gardiens spéciaux (*rakṣiṇah*) lorsqu'il pernocte dans l'*āgnīdhriya*.“

24 Caland/Henry (1906: 123f.) mit Stellenangaben. Fast so, als läge Gefahr in der Luft, beschreibt das Vaitāna Sūtra (34.1) das Verhalten während dieser Nacht: „1. Wenn die Sterne sichtbar geworden sind, gehen (die Priester aus dem Sadas) heraus und sprechen leise den Vers: »Verjaget ihr, o Indra und Parvata, als Vorkämpfer einen jeden, welcher uns angreift; verjaget einen jeden mit dem Donnerkeil. Wenn er sich in der Ferne verborgen hält, so gefalle ihm das Versteck, das [er] erreicht hat. Es durchbreche unsere Feinde ringsum, o Held, der Zerbrecher ringsum« (RV I 132.6). 2. Darauf gehen sie auf dem Pfad des Adhvaryu (d. h. auf dem Wege, welcher zwischen den Havirdhānawagen und dem Āgnīdhriya hindurchführt), setzen sich südwestlich von dem Feuer nieder, wünschen sich ihre Wünsche und sprechen (...).“ (Weber 1878: 34).

Eine modernere Übersetzung des höchst suggestiven Verses bietet Witzel/Gotō (2007: 248): „Schlagt jeden, Indra und Parvata, ihr beide als Vorkämpfer, der mit uns Streit suchen würde, einzeln weg! Mit der Keule erschlagt eben jeden! Für den in die Ferne Geflohenen soll erscheinen der Abgrund, den er zu erreichen strebt. Unsere Feinde möge, o Tapferer, allerwärts, der Zerspalter zerspalten allerwärts.“

25 Auch gemäß Roth (1881: 688) ist eine „besondere Bewachung des Soma über die Nacht angeordnet.“ Vgl. ebenfalls Gonda (1981: 1): „Thereupon the *yajamāna* spends the night awake while guarding the soma, the officiants pass the time in the *āgnīdhra* (ĀpŚ 11.21.13).“

26 Eggeling setzt in seiner Übersetzung an dieser Stelle die Gandharvas ein, die für ihn offenbar als einzig mögliche Diebe in Frage kommen. Ich sehe dafür keinen hinreichenden Grund. Der Übersetzer hätte allenfalls sagen können „wie [einstmals] die Gandharvas“ und zur Erklärung auf den Mythos verweisen sollen, der von ihrer Entführung des Gottes Soma erzählt und im Brāhmaṇa auch als Begründung für das Verhalten der nächtlichen Bewachung zitiert wird. Die Vorstellung jedoch, dass die irdischen Opferer auf dem irdischen Opferplatz die himmlischen Gandharvas als die potentiellen nächtlichen Diebe erwarten würden, halte ich für gänzlich unplausibel; darüber hinaus möchte ich annehmen, dass die Ritualtexte die Gandharvas als mögliche oder gar wahrscheinliche Diebe explizit genannt bzw. explizit vor ihnen gewarnt hätten, wäre dies ihre Mitteilungsabsicht gewesen.

cattle, lest he should be taken from them. Let him therefore guard him (Soma) diligently in that place, for verily in whosoever charge they carry him off, he is excluded therefrom."²⁷

Mit der Begründung, einen möglichen Raub oder Diebstahl des Soma zu verhindern, werden die Ritualverantwortlichen nachdrücklich dazu angehalten, aufzupassen und wachsam zu sein.²⁸ Sollten ihnen die Somastängel abhandenkommen, droht dem Opferer, der explizit zu einem „Hüter“ (*gopa*) des Soma erklärt wird,²⁹ unweigerlich der „Ausschluss“. Mag auch im Detail unklar bleiben, was mit dem Wort *hīyate* genau gemeint ist³⁰, würde ein solches womöglich von Gewalt begleitetes Ereignis einem gravierenden Fehler und einer irreparablen „Verletzung“ des Rituals gleichkommen und im schlimmsten Fall dessen wei-

27 ŚB III 6.2.14: *tasmād dīkṣitā rājānaṃ gopāyanti / nenno 'paharāniti tasmāt tatra suguptaṃ cikīrṣed yasya ha gopanāyām apaharanti hīyate ha // 14 // tasmād brahmacāriṇa ācāryaṃ gopāyanti / grhān paśūn nenno 'paharān iti tasmāt tatra suguptaṃ cikīrṣed yasya ha gopanāyām apaharanti hīyate ha (...) // 15 //*

28 Während der Adhvaryu bei der Prozession zur Opferhütte hinter dem Soma-Karren hergeht, macht er bereits den folgenden Segensspruch (TS 1.2.9 a-b): *prā cyavasva bhuvās pate viśvāny abhī dhāmāni mā tvā pariṣarī vidan mā tvā paripanthīno vidan mā tvā vṛkā aghāyāvo mā gandharvo viśvāvasur ā daghat / śyenō bhūtvo pārā pata yājamānasya no grhē devāiḥ samskṛtām yājamānasya svasty āyany asi //* „Avance, ô roi de la terre, à la rencontre de tous les rites: que l'adversaire ne t'atteigne pas; que les gens de grand chemin ne t'atteignent pas, ni les loups sinistres; que le Gandharva Viśvāvasu ne te rejoigne pas. Devenu un aigle, envolte toi: dans la maison du sacrifiant [est le lieu] à nous préparé par les dieux.“ (Caland/Henry 1906: 51).

29 ĀŚS I.21.14 ist ebenfalls eindeutig: „Der Opferveranstalter behütet den Soma“. Der Adhvaryu „lässt den Opferveranstalter im Āgnīdhrazelte oder im Havirdhānazelte wach bleiben, die Herrin des Hauses in der östlich orientierten Hütte.“ (ĀŚS I.21.12) [Anm. Caland: Nur dies ist begreiflich mit Hinblick auf Sūtra 14 und die Tatsache, dass seit I.17.8 der Soma sich im Havirdhāna befindet.]

30 Der Bedeutungsumfang reicht laut *pw* von „dahintengelassen werden, zurückbleiben, nicht hingelangen zu, nicht zum Ziele kommen“ über „kommen um, verlustig gehen“ bis hin zu „den Kürzeren ziehen, unterliegen, zu Schaden kommen, zuschanden, zunichte werden“. Unverkennbar setzt die Semantik des Wortes eine Situation der Konkurrenz und des Konflikts voraus; es bezeichnet die negative Seite einer Unterscheidung, deren andere, positive, mit Begriffen wie „Sieg“, „Gewinn“, „Leben“ etc. zum Ausdruck gebracht wird. Der Ausschluss einer Person bzw. eines Gottes vom Opfer in dem Sinne, dass ihm die Teilnahme an den Opferhandlungen und insbesondere der Genuss der Opfergaben verwehrt wird, wird in verschiedenen Mythen thematisiert; eine Störung des Opfers in Form der Entwendung des Soma und seines gewaltsam erzwungenen Genusses ist dann die Folge des Ausschlusses, nicht deren Auslöser. Vgl. O'Flaherty (1975: 118-125) und Heesterman (1993: 236; 145).

tere Durchführung auch praktisch unmöglich machen.³¹ Damit würde es am Ende sein Ziel und seinen erklärten Zweck (*artha*) verfehlen, nämlich den Wünschen (*kāma*) des Opferherrn,³² um derentwillen es veranstaltet wurde, zur Erfüllung zu verhelfen,³³ und nicht zuletzt –

31 Genau dieser Konsequenz scheint allerdings das Śatapatha-Brāhmaṇa mit seinem Substitutionsangebot entgegenzutreten zu wollen. Die Ersatzregel für die Somapflanzen setzt, wie schon oben erwähnt, explizit den Fall voraus, dass der bereits auf dem Opferplatz vorhandene und für das Opfer vorbereitete, d. h. rituell gekaufte Soma „[gewaltsam] weggenommen“ oder geraubt wurde (ŚB IV 5.10.1 ff.: *yađi somam apahareyuḥi*) – also keineswegs den Fall, dass die ‚eigentlich‘ erforderlichen, „ursprünglichen“ oder „echten“ Soma-Pflanzen aufgrund ihres entlegenen Herkunftsortes nicht erhältlich sind. Weder aus der Stelle, an der die Substitute genannt werden, noch aus dem weiteren Kontext geht allerdings hervor, wie es zu der Situation eines solchen Raubes, die das Ausweichen auf andere Pflanzen nicht nur notwendig macht, sondern auch erlaubt, überhaupt gekommen sein soll. Die Brāhmaṇas halten sich an den entsprechenden Textstellen mit irgendwelchen weitergehenden Informationen über den vorgestellten Schadensfall auffällig bedeckt, ja sie lenken die Aufmerksamkeit geradezu von ihm ab, indem sie ihn zu einer relativ unbedeutenden Unregelmäßigkeit oder zu einem Fehler bagatellisieren, der durch die Verwendung eines Ersatzstoffes leicht neutralisiert und rituell durch die Wiederholung der Weihe des Opferers kurzerhand gesühnt bzw. „geheilt“ werden kann.

32 Vgl. zur „Vorbereitung, Formulierung des Opferwunsches (*upavyāharaṇam, samkalpa*).“ Krick (1982: 49-51).

33 Das Somaopfer, welches von den Brāhmaṇas und Śrautasūtras beschrieben und kodifiziert wird, ist typischerweise ein festliches und gemeinschaftlich begangenes, keineswegs isoliert-solitāres Ereignis, das von einem begüterten Opferherrn der Ritualtheorie zufolge jedoch in dessen alleinigem Interesse und zu dessen alleinigem Nutzen ausgerichtet wird. Die Texte gehen davon aus und versprechen ihm, dass seine mit erheblichem materiellen und organisatorischen Aufwand verbundene fromme Tat (*karman*) bzw. – bezogen auf die technischen Aspekte des Rituals – die vorschriftsmäßige und fehlerlose Durchführung der Handlungen des Rituals die Erfüllung der spezifischen Wünsche nach sich zieht, zu deren Zweck es von ihm veranstaltet wurde, und die er durch den sog. *saṃkalpa* in der Einleitungshandlung explizit formuliert hat. Die typischen Ziele und Motive des Opferherrn sind Nachkommen (Söhne), Reichtum an Vieh, Wohlstandsvermehrung, Kraft (im Kampfe), Ansehen und gegebenenfalls das Verderben seiner Feinde und Widersacher. Als gleichsam negatives Gegenstück zu den Fürbitten für das Wohl nahestehender Personen ist beispielsweise im Vollmondsopfer vor Beginn der Feuerspenden folgende Handlung vorgesehen: während der Opferpriester (*hotṛ*) bestimmte Verse hersagt, „drückt der Opferer mit den großen Zehen (die Erde) nieder und sagt: „hier drücke ich den N.N. nieder“, wobei er den Namen seines Feindes nennt, oder wenn kein solcher vorhanden ist für N.N. „den Hassenden, den Nebenbuhler“ sagt, oder er sagt „hier drücke ich mit fünfzehnfachem Donnerkeil den N.N. (resp. den Hassenden, den Nebenbuhler) nieder.“ (Hillebrandt 1879: 79).

Als eine Art von magisch-religiösem Ergänzungs- oder Parallelhandeln zu dem

von allen spezifisch „metaphysischen“ Zusammenhängen und Absichten ganz abgesehen³⁴ – die beteiligten Priester, die sich ihren Anteil an den Opfertgaben (in Form der *dakṣiṇā*) erwarten, um ihr „Gastgeschenk“ bzw. ihren Lohn³⁵ bringen. Mit dem Verlust der Somastängel steht letztlich das gesamte Opferritual auf dem Spiel, und es ist daher nur allzu verständlich, dass vor einem derartigen Ereignis mit einem deutlichen Hinweis auf die Schadensfolgen gewarnt wird.

III

Während in den Texten die Warnung und die den Opferteilnehmern ans Herz gelegte Sorge um die Somastängel zunächst durchaus dringend und ernstgemeint klingen, folgt jedoch im nächsten Augenblick auch schon die „Entwarnung“. Die wenigen soeben zitierten Angaben sind nämlich fast schon alles, was die Ritualtexte über die Somadiebe, die den Opferplatz heimsuchen könnten, mitzuteilen haben. Ihre mögliche Identität und Herkunft – sind es Nachbarn, Fremde, Freunde, Feinde? – bleiben ebenso im Dunkel wie ihre eventuellen, mit dem Objekt ihrer Begierde verbundenen Interessen und Motive. Auch über das zu erwartende Vorgehen der Diebe – ist mit einem nächtlichen Überfall, ist mit einer List o.ä. zu rechnen? – fällt kein Wort. Für das Śatapatha-Brāhmaṇa scheint auf jeden Fall nach dem Überstehen der Nacht, die auf die gastliche Aufnahme Somas und dessen Unterbringung in der Havirdhāna-Opferhütte gefolgt ist, auch die Gefahr überstanden und das Ritual kann bei Tagesanbruch mit seiner Serie von Morgenspenden ungestört seinen vorgesehenen Verlauf nehmen. Ohne jeden weiteren Kommentar gehen die Texte davon aus, dass sich die Befürchtungen

gewöhnlichen Alltagshandeln in der vertrauten Welt (es ist anzunehmen, dass der Opferveranstalter auch weiterhin ehelichen Verkehr pflegt, sein Vieh zur Paarung zusammenbringt, seine Konflikte in der ihnen angemessenen sozialen Interaktion austrägt etc.) stützt das Ritual dieses Handeln durch die Aufführung einer künstlich konstruierten, in sich geschlossenen, „perfectly ordered“ (Heesterman), durch Kontrolle und Inkontingenz aller Einzelakte bestimmten Handlungskette ab. Mit Luhmann (2000: 189) formuliert, geht es bei der Funktion von Ritualen allgemein um eine „mehr oder weniger gedankenlose Verbesserung von Aussichten“ – in unserem Fall um die des Opferherren, dass sich ihm seine spezifischen Wünsche dank der Gunstgewährung der dabei angerufenen und bewirteten Götter erfüllen

34 Der Zweck des Soma-Opfers besteht unter anderem darin, die Götter einzuladen und als Gäste mit dem aus den Stängeln gepressten Unsterblichkeitstrank zu bewirten. Auch das würde natürlich scheitern, die Göttern gingen leer aus, die gesamte kosmische Ordnung (*ṛta*) wäre gestört.

35 Zur Bedeutung der *dakṣiṇā* als Priesterhonorar siehe Malamoud (1976: 179-182), für deren ökonomische Funktion Thapar (1976).

eines Raubes des Soma nicht bewahrheitet haben und weit und breit keine Diebe oder sonstigen Störenfriede, die es auf andere Wertobjekte und Opfergegenstände abgesehen hätten, in Erscheinung getreten sind. Bei der weiteren Darstellung des Ritualablaufs wird mit größter Selbstverständlichkeit so getan, als wäre überhaupt nichts geschehen (was ja auch der Fall war) und als hätte vor und in jener Nacht überhaupt nie ein Anlass zur Beunruhigung und Sorge bestanden. Auch davon, dass die Gefahr in den folgenden Nächten weiterbestünde – soweit es sich, wie etwa beim Trirātra- oder Dvādaśa-Opfer, um ein mehrtätiges Opferfest handelt, bei dem es an mehreren aufeinanderfolgenden Tagen zu Somapressungen kommt³⁶ –, ist nirgends mehr die Rede. Von jedem späteren Zeitpunkt des Rituals aus gesehen nehmen sich die imaginären Somadiebe regelrecht wie Hirngespinnste und die Alarmierung und Gegenmaßnahmen der Opferteilnehmer als gänzlich unbegründet und gegenstandslos aus. Unweigerlich drängt sich die Frage auf, wozu die Diebe dann überhaupt noch in den Darstellungen des Opferrituals erwähnt bzw. das geforderte (und als solches explizit deklarierte) Schutzverhalten – „Der Opferveranstalter behütet den Soma“³⁷ – als ein reichlich überflüssig erscheinender Zwischenakt im Ablauf des Ritualgeschehens vorgesehen werden.

Blickt man über die eine oben zitierte Textstelle hinaus auf den Gesamtkontext, relativiert sich zwangsläufig auch die anfängliche Rede von einem Somadiebstehl als „eine der größten Sorgen beim Somaopfer“. Isoliert betrachtet, ist die Existenz bzw., genauer gesagt, die rituelle Inszenierung einer solchen Sorge zwar nicht zu bestreiten, aber sie verliert, bezieht man sie auf den Gesamt Ablauf des Rituals, jene überragende Bedeutung, wie sie Stuhrmanns Qualifizierung nahelegt. Die eigentlich zu stellende Frage müsste deshalb lauten, warum die Autoren der Texte dennoch an der Warnung vor den ominösen, letztlich doch fernbleibenden Somadieben festhalten.³⁸ Was macht ihre imaginäre, nur für einen kurzen Moment aufscheinende und überaus flüchtige

36 „There are a number of variants on the One-Day Soma sacrifices, as well as multi-day types, some lasting up to a year, or indeed many years (at least theoretically).“ (Jamison/Witzel 2003: 72).

37 ĀŚS XI 21.14.

38 Schon Roth (1881:688) hatte Zweifel an der Geschichte der Soma-Diebe und der Durchführbarkeit des gefürchteten Diebstahls angemeldet: „Aber wie war er möglich, da besondere Bewachung des Soma über die Nacht angeordnet und der für die Feier hergerichtete Raum schwerlich je ganz ohne Aufsicht war?“ Roth lehnt mit seinem Einwand insbesondere die Erklärung der Substitutionserlaubnis des Soma durch das regelmäßige Auftreten solcher Diebe ab, das er für ganz unwahrscheinlich hält.

„virtuelle“ Präsenz so wichtig, dass sie – wie immer ausführlich oder nur angedeutet – regelmäßig in den überlieferten Darstellungen des Somaopfers wiederkehrt? Was ist, mit anderen Worten, die Funktion der fiktiven, imaginären „ghostlike“³⁹ Diebe?

IV

Sucht man nach einer Erklärung für diesen seltsamen Befund, bietet sich spontan die Opfer- und Ritualtheorie von Jan Carl Heesterman an, die nämlich von der Beobachtung ähnlicher Unstimmigkeiten und „Brüche“ in den Beschreibungen des Schemas und regelhaften Ablaufs verschiedener klassischer Opferrituale ausgeht. In Anlehnung an diese – keineswegs unumstrittene – Theorie wäre das kontingente, in der oben beschriebenen Weise für möglich gehaltene, dann aber doch ausgeschlossene Erscheinen von feindlichen Somadieben auf dem Opferplatz als ein weiterer Fall jener „contradictions (...), where the system breaks“⁴⁰ oder „cracks“⁴¹ anzusehen, durch die im „klassischen“, in den Brāhmaṇas und Śrautasūtras systematisierten und literarisch fixierten Ritual noch das „original pattern“ oder die Form des älteren, entsprechend „vorklassischen“ vedischen Opfers (*yajña*) oder „sacrificial drama“⁴² durchscheint. Diese Form des Opfers war nach Heesterman durch eine dualistisch-antagonistische Grundstruktur bestimmt, welche stets zwei Parteien voraussetzte, die in periodisch und zyklisch wechselnden Komplementärrollen (Gast und Bewirter, Geschenkegeber und -empfänger, Herausforderer und Herausgeforderter, Modell/Vorbild und Rivale u.ä.) in gemeinsam begangenen periodischen Opferfesten um die „Güter des Lebens“ konkurrierten.⁴³ Seiner Funktion nach war

39 Heesterman 1995: 641.

40 Heesterman 1985: 46.

41 „For all the mechanistic security of the classical conception of sacrifice, the original danger and insecurity still shines through the cracks, as it were, of the professed risk-free system.“ (Heesterman 1985: 84).

42 Heesterman 1978: 87ff.

43 „The contending parties – who usually maintain relations of exchange (such as commensality and connubium) – alternately take turns as host and guest, challenging each other in the arena of sacrifice in games such as chariot racing and playing at dice (...), as well as competitive spending of wealth. Essential is the cyclical exchange of positions, when the one-time recipient is the host’s largesse must reciprocate, “sich revanchieren“, on pain of shame and dishonour. This cyclical pattern has no end and by itself may go on forever. By the same token the losing party may hope to recuperate at the next round while conversely the victorious one is honour-bound to stake his winning again in the recurring sacrificial contest.“ (Heesterman 2010: 206).