

Capturing Light in the R̥gveda: Soma seen botanically, pharmacologically, and in the eyes of the Kavis

By Rainer Stuhmann

Abstract

The nature of the intoxicating substance Soma, as found in the R̥gveda, has not yet been decided. After a period of intensive research, though, the majority of Vedicists again tend to favor Ephedra, a stimulant that keeps one awake and alert. The present study, however, will show, after a brief overview of the history of research, that the arguments for the Ephedra theory rest on erroneous textual interpretations of the R̥gveda. They neither agree with an exact analysis of those textual clues that are botanically utilizable nor with the pharmacology of the intoxication effects, as described by the poets of the Soma hymns. Rather, a detailed investigation of the Soma ritual indicates that Soma must have been Amanita muscaria or pantherina. The data about preparing and consuming this mushroom fit all technical details of the Soma ritual, and the effects of intoxication, including its dreaded damaging side effects, match best those of Amanita as described in toxicology and pharmacology.

Next to general euphoria --sometimes, however, also fear-- and a sensation of immortality, the most salient hallucinogenic effects of intoxication are an intensive perception of light and of changes in the dimensions of perceived sensory objects. Soma inebriation is expressively glorified by the poets of the Soma hymns as an important source of their poetical inspiration. The intensified perception of light is cosmologically interpreted as the creation of light by God Soma. The hallucinogenically caused changes in the size of perceived objects is developed as macroscopy of the sensory details of the Soma ritual itself. Poetical daring creates a web of seemingly fantastic pictures that are the key to the 'obscure' Soma hymns and their 'bizarre' cosmology. The experience of hallucinogenic inebriation was understood by the poets and the participants of the Soma ritual as an actual, true world, higher than reality. For the poet-seers Soma was, in the first instance, a drink of truth that unfolded hidden truths and illuminated the cosmic principle of truth. The powerful effect of the Soma ritual rests on the actualization, by overcoming reality in inebriation, of this cosmic principle. At the same time, Soma inebriation was interpreted as a temporary voyage into the world of immortality.

In the late R̥gvedic period, Soma intoxication went out of practice. The original, hallucinogenically effective mushrooms were substituted, due to increasing settlement in the riverine plains and the expansion toward the east, by other plants that had different effects. While the original hallucinogenic experience of inebriation gradually was lost, the high reputation of the Soma ritual was employed as a pattern that was usable in ritual for sacrificial speculations and for models of macrocosmic explanations of the world. The spiritual synthesis of the hallucinogenic Soma intoxication can be understood well in the R̥gveda, but the history of traces of intoxication in post-R̥gvedic time has not yet been written, and Soma's echo in Indian intellectual history has not yet been grasped.

Translated by Michael Witzel

R̥gvedische Lichtaufnahmen

Soma botanisch, pharmakologisch, in den Augen der Kavis

Von Rainer Stuhmann

Was für eine Art Rauschmittel der Soma im R̥gveda war, ist bis heute noch nicht entschieden, auch wenn sich nach intensiver Forschungsgeschichte die Mehrheitsmeinung innerhalb der Vedistik wieder der Ephedra, einem wachhaltendem Stimulans, zuneigt. Nach einem kurzen Überblick zur Forschungsgeschichte zeigt die vorliegende Studie indes, daß die Argumente der Ephedratheorie auf falschen Textinterpretationen des R̥gveda beruhen und weder mit einer genauen Analyse botanisch verwertbarer Hinweise noch mit der Pharmakologie der von den Dichtern der Somalieder beschriebenen Rauschwirkungen vereinbar sind. Eine genaue Untersuchung des Somaopfers ergibt vielmehr, daß es sich beim Soma um den Amanita muscaria oder pantherina gehandelt haben muss. Die Angaben zur Zubereitung und Einnahme dieses Pilzes passen zu allen technischen Details des Somaopfers und die beschriebenen Rauschwirkungen inklusive der befürchteten schädlichen Nebenwirkungen decken sich bestens mit denen des Amanita, so wie sie auch heute in der Toxikologie und Pharmakologie angegeben werden.

Neben einer allgemeinen Euphorie – gelegentlich aber auch Angst- und dem Gefühl von Unvergänglichkeit werden als die wesentlichen halluzinogenen Rauschwirkungen konkret aufgezeigt: intensivierte Lichtwahrnehmung und Dimensionsveränderungen der wahrgenommenen Sinnesobjekte. Der Somaraus wird von den Dichtern der Somalieder ausdrücklich als eine wichtige Quelle ihrer dichterischen Inspiration verherrlicht. Die intensivierte Lichtwahrnehmung wird kosmologisch als Lichtschöpfertum des Gottes Soma ausgedeutet. Die halluzinogen bedingte Größenveränderung der wahrgenommen Sinnesobjekte wird als Makroskopie der sinnlichen Details des Somaopfers selbst in dichterischer Kühnheit zu einem Gewebe phantastisch anmutender Bilder entwickelt, die der Schlüssel zu den „dunklen“ Somaliedern und der in ihnen aufleuchtenden „bizarren“ Kosmologie sind. Das halluzinogene Rauscherlebnis wurde von den Dichtern und Teilnehmern am Somaopfer als eine höhere Wirklichkeit begriffen, als die eigentliche wahre Welt; Soma war den Dichtersehern in erster Linie ein Wahrheitstrank, der verborgene Wahrheiten magisch aufdeckt und das kosmische Prinzip der Wahrheit aufscheinen läßt. Die Wirkmächtigkeit des Somaopfers beruht auf der wirklichkeitsbezwingenden Aktualisierung dieses kosmischen Wahrheitsprinzipes im Rausch. Zugleich wird der Somaraus als ein zeitweiliges Eingehen in die Welt der Unsterblichkeit gedeutet.

In der späten r̥gvedischen Phase kam der Somaraus außer Gebrauch, die ursprünglich halluzinogen wirkenden Pilze wurden mit der zunehmenden Ansiedlung in den Flußebenen und Ausbreitung nach Osten durch anders wirkende Pflanzen ersetzt. Indem das ursprünglich halluzinogene Rauscherlebnis allmählich völlig verloren ging, wurde das hohe Ansehen des Somaopfers als rituell verwertbare Vorlage für Opferspekulationen und makrokosmisch auszudeutende Welterklärungsmodelle genutzt. Während sich die geistige Synthese des halluzinogenen Somaraus im R̥gveda gut nachvollziehen läßt, ist die Geschichte der Rauschspuren in nach-r̥gvedischer Zeit noch nicht geschrieben, Somas Nachhall in der indischen Geistesgeschichte nicht erfasst.

Rgvedische Lichtaufnahmen:
Soma botanisch, pharmakologisch, in den Augen der Kavis

Von Rainer Stuhmann

Inhalt

I Überblick zum Somaproblem	4
II Kritik der bisherigen pharmakologischen Argumente	10
III Soma botanisch: Amanita muscaria, pantherina	21
Schwellung	27
Zubereitung und Einnahme	29
Farben	31
Verbreitung, Substitution	38
IV Soma pharmakologisch: ein Halluzinogen	44
Intensivierung der Licht- und Farbwahrnehmung	52
Mikroskopien, Makroskopien	60
Erregung der Gedanken, dichterische Inspiration	70
V Deutung des Somarausches	71
Wahrheit des Soma	74
Soma als Unsterblichkeitstrank	86
Abgesang auf Soma	89
Literatur	91

RV 1,139,2

yád d^ha tyán mitrāvaruṇāv ṛtád ádhya ādadát^he ánr̥taṃ svéna manyúnā dákṣasya svéna manyúnā /

yuvór it^hád^hi sádmav ápaśyāma hiraṇyáyaṃ //

d^hīb^hís caná mánasā svéb^hir akṣáb^hiḥ sómasya svéb^hir akṣáb^hiḥ //

„Als ihr beiden, Mitra und Varuṇa, die Unwahrheit von der Wahrheit wegnahmt durch eigenen Eifer, durch den euch eigenen Eifer der Geistestüchtigkeit, da erblickten wir dort an euren Sitzen das Goldene, selbst mit den Gedanken, im Geiste, mit den eigenen Augen, mit den eigenen Augen des Soma.“

I Überblick zum Somaproblem

Es ist bis heute nicht gelungen, Soma, das Rauschmittel der Veder, botanisch und pharmakologisch zuverlässig zu bestimmen, einigen gilt die Frage überhaupt als unentscheidbar. In der Forschungsgeschichte verlagerte sich das Gewicht von der botanischen zunehmend auf die pharmakologische Frage. Seit dem Beginn der Vedistik waren die Hauptkandidaten für Soma zunächst eine Sarcostemma-Art (*viminalis* oder *brevistigma*; Stevenson, Windischmann, Roth), eine Ephedra (Geldner, Haug) oder auch ein alkoholisches Getränk, etwa vom Bergrhabarber (Stein); Sarcostemma und Ephedra wurden vor allem deswegen vorgeschlagen, weil von verschiedenen indischen und iranischen Gewährsmännern solche Pflanzen übergeben wurden, oder weil sie in Somaopfern bis in die jüngste Zeit hinein verwendet wurden und in den entsprechenden Gebieten im Iran, Pakistan und Afghanistan auch heute noch mit Soma-ähnlichen Namen bezeichnet werden.¹ Im Grunde genommen konnte die Vedistik mit Soma als *Rauschmittel* nicht allzu viel anfangen; man war – so hat es den Eindruck – froh, eine einigermaßen plausible botanische Identifizierung vorgenommen zu haben, so wie für eine Orchideenart auch. Der *Sinngehalt* der Somalieder hingegen erwies sich als äußerst schwierig; während Bergaigne² unter liturgischen und naturmythischen Aspekten Soma in einem schier allumfassenden Geflecht irdischer und himmlischer „Repräsentationen“ nachspürte, sah Oldenberg in den Somaliedern schlicht ein „formloses Gewirr von Bildern und mystischen Phantasmen“ und hielt sie gegen das bekannte große Vorbild: „Hier die Dumpfheit des von rituellem Geheimniswerk umgebenen feierlich frommen Zauberrausches, dort das unwiderstehliche, schönheitsverklärte Sichlösen aller Tiefen der weinbegeisterten und gottbegeisterten Seele.“³ Zwar erkannte man schon allein wegen der großen und eigens gesammelten Anzahl der Somalieder ihre Bedeutung für den Veda, Wüst nannte das „im IX. Maṇḍala niedergelegte Spachgut das älteste des ganzen

¹ ein dankenswerter Überblick zur Geschichte der Somaforschung bei Houben, 2003, Abschn. 1.; Nyberg, p.384f gibt eine tabellarische-botanische Übersicht der wichtigsten Soma-„Kandidaten“ bis heute; Alkohol wird heute kaum noch ernsthaft in Betracht gezogen, einmal weil dem im Ritual gepressten Saft kaum Zeit für eine Fermentierung bleibt, zum anderen weil Alkohol, *súrā*, in den älteren Büchern des R̥gveda schlecht angesehen wird; z.B. 7,86,6; 8,2,12, vgl. Stuhmann, 1985, p.86, Brough 1971, p.331f; die eher positiv zu deutenden Stellen 1,116,7, (1,117,6) sind aus einem späteren Anhang des 1. Buches; so oder so, das Wort für Alkohol war da, aber Soma wird nie so bezeichnet.

² „Le Soma est une liqueur spiriteuse“, *Rel.Véd.* I, p.148

³ Oldenberg, p.182; Oldenberg nimmt allerdings keine Identifizierung des Rauschmittels Soma vor, sondern begnügt sich mit Hinweisen auf eine Kreuzung der Vorstellungskreise des „indo-iranischen Bergsomas“ und eines indogermanischen Unsterblichkeitstranks der Götter, den er für Honigmeth hält, p.177f.

R̥gveda “ (1928, p.168 ff), Renou erblickte in den Somahymnen den vedischen Elementargrund, eine Art Ausgangsstoff für Formulierungen⁴, sogar den Kern des R̥gveda: „Tout le RV. est présent in *nuce* autour des thèmes du *soma*.“ (EVP 9, p.8). Aber schon mangels besserer und breiterer Kenntnis anderer Rauschmittel als Alkoholika musste man aus der Zeit heraus die Bedeutung der Somahymnen insgesamt übersehen, die geistige Verarbeitung und der dichterische Ausdruck einer für die vedischen Stämme offensichtlich wesentlichen Erfahrung: Rausch und Ekstase – hervorgerufen durch ein möglicherweise ganz anderes Rauschmittel als der Wein.

Die Frage nach der pharmakologischen Wirkung beginnt in den Vordergrund zu treten, als Gordon Wasson 1968 als Außenseiter mit seinem Buch den Fliegenpilz vorschlug, so wie er auch von nordeurasischen Völkerschaften als Rauschmittel eingenommen worden war. Obwohl Gordon Wasson – des Althochindischen nicht mächtig – versuchte, aus den Übersetzungen von Geldner und Renou nach Belieben zitierend überall im R̥gveda Beschreibungen des Fliegenpilzes herauszulesen, also eine botanische Identifizierung vorzunehmen, rückte dank der von Wasson beigebrachten umfangreichen Dokumente doch zum ersten Mal die Möglichkeit eines ganz anderen als bisher gedachten Rauschmittels ins Bewußtsein: nämlich eines halluzinogen wirkenden Rauschmittels, wie es nicht nur von sibirischen Schamanen sondern auch – mit ähnlich wirkenden anderen Pilzen und Pflanzen – woanders, etwa in Mexiko, zu spirituell-religiösen Zwecken eingesetzt wird. Während die botanische Identifizierung Somas mit dem Fliegenpilz schnell auf fundierten Widerspruch seitens der indo-iranischen Philologie stieß, fing die Frage nach der Rauschwirkung Somas allmählich an, eine wichtigere Rolle zu spielen. So hatte Brough am Ende seiner Wasson-Kritik (1971) den Blick mit pharmakologischen Argumenten wieder auf die Ephedra gelenkt. Ich habe (1985,1986) in zwei Aufsätzen – unabhängig von einer Frage der botanischen Bestimmung des Soma – die Frage nach der Rauschwirkung in den Mittelpunkt gestellt und zu begründen versucht, warum Soma ein Rauschmittel halluzinogener Wirkung gewesen ist. Falk wiederum (1989) hat seine Ablehnung dieses Vorschlags und die Re-Identifizierung Somas mit der Ephedra zuerst und in der Hauptsache mit den pharmakologischen Wirkungen begründet; seine anschließende botanische Bestimmung Somas als Ephedra wird hingegen nicht positiv, sondern nur negativ aus der (vermeintlichen) Widerspruchsfreiheit der Texte zu dem äußeren Erscheinungsbild der Ephedra vorgenommen. Auch in der Folge gewann die Frage nach der Rauscherfahrung an Bedeutung, z.B. bei Houben (2003, EJVS 9, 1a) und George Thompson (2003, „Soma and Ecstasy in the R̥gveda“ EJVS 9, 1e). Oberlies geht in seiner `Religion des Veda´ zwar von Soma als einem Halluzinogen aus – oder hat zumindest nur geringe Zweifel daran – läßt die “leidige“ (I, p.149) botanische und pharmakologische Frage aber gewissermaßen links liegen, um sich der Deutung der Somalieder in einer strukturellen Kompositionsanalyse unter vergleichenden religionswissenschaftlichen Gesichtspunkten zu widmen.⁵

⁴ EVP 9, p.7f: „On a l’impression, difficile certes à prouver, d’être en face d’un fonds védique élémentaire, d’une sorte de matière première des formules.“

⁵ „Nicht die Substanz `Soma´ hat uns zu interessieren, sondern die Interpretation des Somarausches seitens der (r̥g)vedischen Dichter.“ Oberlies, I, p.166; genauso Oberlies, 1995, p.237; er fügt noch hinzu: “Für den Kulturhistoriker mag die Frage der botanischen Identität der Soma-Pflanze von Interesse sein; für den religionswissenschaftlich orientierten Vedisten ist sie faktisch irrelevant.“ Dies läuft darauf hinaus, daß es eigentlich ziemlich egal ist, ob Soma nun Alkohol, Ephedrin oder ein Alkaloid, Hanf oder ein Placebo war; Oberlies übersieht dabei allerdings, daß es nicht auf die botanische Identifizierung Somas *per se* ankommt, sondern darauf, mit der botanischen Bestimmung die pharmakologischen Wirkungen zu sichern; nur so kann

Nach wie vor ist die Debatte über die Identifizierung des Soma nicht entschieden, obwohl sich die Waagschale eher in Richtung einer nicht-halluzinogen wirkenden Pflanze neigt, nämlich der altbekannten Ephedra, einem wachhaltenden, körperlich wirkenden Stimulans. Bei der Bedeutung, die die Somalieder im R̥gveda als dem ältesten indogermanischen Literaturdokument haben, wäre nun eine handfeste botanische Bestimmung mit eingrenzbaren pharmakologischen Wirkungen wünschenswert; erst dann könnte man sich zuversichtlich an eine geistesgeschichtlich aufschlußreiche Untersuchung zum Einfluß Somas – als Rauschmittel – auf die vedische Kultur insgesamt machen. Es ist sicherlich sinnvoll, die botanische, die pharmakologische und die deutende Ebene – wenn auch nur analytisch-methodisch – auseinander zu halten; in der philologischen Textinterpretation greifen sie natürlich ständig ineinander, anders ausgedrückt, die Kavis tun uns nicht den Gefallen, diese Ebenen zu trennen. Darin besteht ja vor allem die nicht zu unterschätzende Schwierigkeit der „dunklen“ Somalieder, daß es zumeist ohne aufwendige philologische Untersuchung kaum möglich ist, zu sagen, ob wir uns nicht nur innerhalb eines Liedes, sondern auch innerhalb eines Verses nun gerade in einem gegenständlichen, mentalen oder mystischen Zusammenhang befinden.⁶ Entsprechend gehen die Übersetzungen und Deutungen auseinander, wobei oft mit Ergänzungen und Vermutungen versucht wird, den Versen einen Sinn abzugewinnen.

Leider bietet uns die Literatur des Avesta auch keine große Hilfe. Bei aller sprachlichen und kulturellen Gemeinsamkeit der indo-iranischen Stämme liegen nach der Trennung zwischen beiden Literaturen doch auch wiederum weite Zeiten und Räume sowie beträchtliche kulturell-religiöse Unterschiede.⁷ Wir müssen zum einen mit der Möglichkeit rechnen, daß es sich trotz gemeinsamer Bezeichnung und gleicher Beiwörter beim Haoma im Avesta um eine andere Pflanze gehandelt haben mag als die, die in den Somaliedern des R̥gveda hymnisch gepriesen wird. Wenn aber bereits Yasna 48,10 Zarathustra Ahura Mazda fragt: „Wann wirst

man sich letztlich an eine kulturgeschichtlich, aber eben auch religionsgeschichtlich aufschlußreiche Untersuchung zur Bedeutung von Rausch und Ekstase im R̥gveda machen. Oberlies verfolgt in seiner ansonsten verdienstvollen Untersuchung zum Soma einen religionswissenschaftlichen Ansatz, die Deutung Somas durch die Veder innerhalb des referentiellen Rahmens des gesamten Systems der r̥gvedischen Religion zu erhellen. Vgl. auch n6.

⁶ Oberlies hat, wieder an ältere vedische Untersuchungen anknüpfend, die Frage nach dem Charakter der Somalieder durch eine strukturelle Kompositionsanalyse aufgenommen, indem er die mannigfachen verschränkten Bildbezüge zwischen den konkreten Abläufen des Somarituals einerseits und den – unter vergleichende religionswissenschaftliche Begriffe gebrachten – kosmologischen Vorstellungen Somas und der Verortung seines Königtums andererseits aufzeigt. Indem er – zu Recht – den Liedcharakter der Somalieder herausstellt, bietet er als Erklärung, „weshalb die Soma-Hymnen ein solch bizarres Geflecht von Bildern sind“, (I, p.545) ihre Deutung als einen den Rätselliedern (brahmodyas) entsprechenden – also absichtlich – dunklen Wortwettkampf zum Thema der Somazubereitung. Der Sieger dieses Wettkampfes, in dem Soma als Siegespreis ausgesetzt ist, nähme dann die Schuld an der ‚Tötung‘ des Soma auf sich, die durch den anschließenden gemeinsamen Somakonsum danach kollektiv gesühnt werde (I, p. 545ff). Weitestgehend offen bleibt bei diesem Ansatz die Frage nach einer konkreten Verknüpfung – um nicht zu sagen: sicheren Verhakung – von pharmakologischer Wirkung des Soma und der Wirksamkeit des Somarituals.

⁷ selbst für das ältere Avesta: “On the other hand, as Old Avestan has all the phonetic characteristics typical of Iranian languages, some time (a few centuries) must have elapsed since the separation.”, Skjærvø, 1995, p.161f

du diese Pisse von Rauschtrank schlagen?“⁸ und 32.14 Ahura Mazda sich gegen die Anhänger der alten arischen Religion wendet, die im Zusammenhang mit rituellen Rinderschlachtungen dem „Trughaften helfen ..., dem helfen, der den Feurigen (=Haoma) zum Leuchten bringt“, so zeigt dies zum anderen ja schon die ganze Distanz; nie wären einem vedischen Kavi solche Worte zum Soma über die Lippen gekommen.⁹ Avestisches mag ergänzend herangezogen werden, den Soma im R̥gveda aber damit erklären zu wollen, hieße den Schwanz mit dem Hund wedeln zu lassen.¹⁰ Kurz, wir müssen die Lösung da suchen, wo der Somarausich im Zentrum der

⁸ *kaḍā ajān mūḍrām ahiiā madahiiā*; alle Übersetzer sehen hier den Haoma-Kult angesprochen; Brough, p. 348: ”When will you (O Mazdā) smite down the urine of this intoxication.”; Lommel, 1971, ”wann wirst du den Harn dieses Rauschtranks niederschlagen“; Humbach: ”when will (someone) kick over the (vessel of) urine of that (demon) of intoxication“, mit Komm. ad loc.: ”The strong yellow Haoma referred to in the present passage, which is of the same type of the vedic Soma, is equated to the urine of the demon of the intoxicant;“ II, p. 203; zum Hintergrund von Schwartz´ (1989) Konjektur von *madahiiā* zu *magahiiā*, p.105, siehe n10.

⁹ Y.32.14 b/ (*varacā. hīcā fraidiuūā*) *hiiāṭ viśōṅtā drəguuāṅtəm. auuō, c/ hiiāṭcā gāuš jaidiiāi mraoī yō dūraoṣəm saocaiiāṭ auuō*; Lommel: ”Weil sie darangehen, dem Lügenhaften zu helfen und weil gesagt wurde, das Rind (der Stier) muß getötet werden (von dem) welcher den *dūraoṣa* (=Haoma) aufleuchten läßt –avō?“; Humbach, 1991, übersetzt: „...when they take up their positions to assist the deceitful one, and when, with the destructive action (called) `let the ox be killed´, (they take them up) to assist (him) who inflames the `fire-proof´ (intoxicant)“ mit Komm. ad loc: ”There can be no doubt that in the present passage *Oav. dūraoṣa* refers to Haoma.“; Humbach faßt das indo-iranische Epitheton allerdings als Dissimilation: ”*dūraoṣa*- `fireproof, providing immortality´, dissimilated < *duṣ-aoṣa*- lit. `fire-resistant, resisting death´“; ich sehe ved. *durōṣa*- als Kompositum mit Vorderglied *drū* „Holz“ mit Metathese vor vokalischem anlautendem *ōṣ*- als nomen agentis zu *√vas* "brennen“ also, "holzbrennend, feurig“; in dieser Bedeutung passt es auch an der nicht-somischen Stelle im R̥gveda, wo 4,21,6 von Agni als dem „holzbrennenden Hotar des Hauswesens die Rede ist“ (*durōṣāḥ pāstyāsya hótā*), vgl. 8,46,6 ab/: *agnīm ná mā matḥitām sám didīpaḥ prá cakṣaya kṛṇuhí vásyaso naḥ* //, wo Soma gebeten wird: „Wie gequirktes Feuer entflamme mich; erleuchte, mache uns besser“, vgl. Stuhmann, 1985, p.92 n20; die Alternative lautet also zwischen Dissimilation oder Metathese. Sinn und Etymologie spielen in diesem Zusammenhang aber keine Rolle, mit *dūraoṣa* ist auch in Y 32.14 auf jeden Fall Haoma gemeint; auch wenn Zarathustra, wie Humbach 1991, I, p.71 spekuliert, hier vielleicht nur als Reformator des Haoma-Ritual auftritt, ändert dies nichts an der Polemik; die Unklarheit dieser Stellen zeigt ja auch, daß wir nicht Positives bekommen.

¹⁰ zu einigen solcher Versuche von Ilya Gershevitch s. Stuhmann, 1985, p.87; das gleiche gilt für Flattery, Schwartz, 1989, insofern sie ihre anhand der jüngeren avestischen und mittelpersischen Literatur (und noch späteren islamischen Texten), also z.T. mehr als 2000 Jahre zurück extrapolierte Identifizierung des proto-indo-iranischen **sauma* als *Peganum harmala* L., der wilden Steppenraute, auch – etwas verklausuliert – für den R̥gveda beanspruchen, p.4ff,10, genauer die „verknöcherte“ Erinnerung daran: neben einigen fragwürdigen Annahmen über die Chronologie und das Verhältnis von Avesta und Veda, p.8ff, sowie die ursprünglichen Sitze der Indo-Iranier, p.74, glauben sie nämlich, daß die Jahrhunderte spätere „Fixierung“ des jüngeren Avesta wegen einer längeren „oral transmission....allowed for textual reflections of the actual ethnobotanical situation, as against the Indian situation of a long-ossified corpus,...“ p.10, und sie spekulieren weiter, daß der Somarausich im R̥gveda bloß „a fixed literary theme“ für die Wortwettkämpfe der r̥gvedischen Poeten sei „at a time when the extract no longer had the purpose of intoxicating the priest who consumed it“ p.7; im Klartext soll das heißen, daß der r̥gvedische Somarausich ein Dichterschwindel ist, die jungavestische Liturgie und noch

Religion steht und die Dichter nicht müde werden, ihn in immer neuen Bildern zu preisen, im R̥gveda, genauer: im neunten Liederkreis.

Das gleiche gilt im Grunde genommen auch für die spätere vedische und indische Literatur. Treueste mündliche Überlieferung verbürgt nicht eine durchgängige Kontinuität der Lebensumstände und Bedeutungen; in einer Angelegenheit gibt es sie, in der nächsten schon wieder nicht. Wir sehen die indischen Veda-Kommentatoren ebenso häufig wie die europäischen im Nebel herumstochern und müssen daher jeweils im Einzelfall entscheiden. Und genau so wenig wie bestritten werden kann, daß zwischen den Dichtern der Somalieder und dem Verfassen späterer Somaprosa im Ritual beträchtliche Zeiträume liegen, so wenig kann geleugnet werden, daß es nicht das ureigenste Bestreben der Verfasser der Ritualliteratur war, sich über den Soma und seinen Rausch auszulassen, sondern daß es um das Arrangement mit – um nicht zu sagen die nützliche Verwaltung dessen – ging, was man so von den Vorvätern ererbt hatte oder ererbt zu haben glaubte. Da die Somafrage, die hier geklärt werden soll, sich im R̥gveda stellt, und wir im neunten Buch auch das umfangreichste und inhaltsreichste Dokument zum Somaopfer haben, muss die Somafrage eben auch hier geklärt werden. Auch die Rauschpraktiken anderer Völker, seien sie asiatischer Herkunft oder auf anderen Kontinenten beheimatet, nützen uns zunächst außer zu einer allgemeinen Horizonterweiterung wenig; recente ethnische Rauschpraktiken in die „dunklen“ Somalieder hineinzutragen, mag zwar reizvoll sein, ist aber letztlich das Spiel mit einer Gleichung von zwei Unbekannten.¹¹

spätere Pahlawi-Texte aber den ursprünglichen Zustand lebendig aufbewahrt haben; hoffentlich „reflektieren“ die Erkenntnisse der Autoren wenigstens die tatsächlichen jungavestischen und persischen Verhältnisse, für den R̥gveda allerdings sind sie gänzlich belanglos, vgl. u. n11 ; vgl. Nyberg, p.388ff, zur Chronologie Skjærvø, 1995, p.160ff

¹¹ ähnlich Brough, p.332f; hatte Wasson beispielsweise die sibirische Fliegenpilzrauschpraxis als schwergewichtiges Beweismaterial für seine Fliegenpilzthese herangezogen, so macht es Nyberg, 1995, p.392f, nun gerade umgekehrt, indem er als einen der Gründe, warum „amanita muscaria is unsuitable for any identification with soma/haoma“, anführt: „only the `weak´ shaman or a `recreational user´ has to resort to the mushroom“; ob, wie und warum sibirische oder andere nord-eurasische Völkerschaften den Fliegenpilz zu welchen Zwecken eingenommen haben, mag zwar interessant sein, ist aber für die Klärung der Frage, was der Soma im R̥gveda ist, völlig belanglos; zu seinen anderen Argumenten s. n14, n43, n90 u. n103; ebenso Flattery, Schwartz, die aus Beschreibungen schamanischer Räusche bei Stämmen am oberen Amazonas auf Parallelen im alten Iran schließen, p. 23ff; die verschiedenen am Amazonas verwendeten Rauschmittel haben indes die Zugabe der Dschungelliane, Banisteriopsis caapi, gemeinsam; diese enthält zwar ähnlich der Steppenraute die β-Carboline Harmin und Harmalin, deren Wirkung besteht aber – neben verschiedenen medizinischen Anwendungen – vor allem als MAO-Hemmer in der Verstärkung anderer alkaloidhaltiger und halluzinogen wirkender Pflanzen, vgl. Räsch, p. 426f ; Flattery, Schwartz, p.24, verdrehen allerdings diesen Zusammenhang, indem sie die Hauptwirkung auf die banisteriopsis caapi zurückführen. „Die beta-Karbolinalkaloide der Samen wirken als MAO-Hemmer.“^(#31, #57) Die Samen werden deshalb dazu verwendet, oral nicht wirksame Tryptaminbereitungen, dennoch halluzinogen wirksam zu machen. Durch Hemmung des Enzyms MAO (Mono-Amino-Oxydase) wird der Abbau der halluzinogenen Tryptamine (v.a. DMT) verhindert und sie koennen so durch die Blut/Hirnschranke ihren Wirkort im Gehirn erreichen. Dieses Wirkprinzip entstammt der amazonischen Rauschdroge ayahuaska, die sich ja aus beta-Karbolinalkaloiden und

Es steht aber auch zu befürchten, daß uns die modernen naturwissenschaftlichen Methoden nicht weiterhelfen; selbst wenn heute irgendwo im nordwestlichen Himalaya ein vedischer „Ötzi“ mit eindeutig analysierbarem Mageninhalt als „happy archaeological finding“ (Elizarenkovas) aus dem Eis auftauchte, so müßte auch noch ein Schild beiliegen, daß er zuvor vom vedischen Soma getrunken hat. Tatsächlich hat sich aber z.B. das von Sarianidi aus Zentralasien als „Mohnsamen“ und „Ephedra“ beigebrachte Pflanzenmaterial, um dessentwillen 1999 in Leiden überhaupt ein Soma-Workshop ins Leben gerufen wurde, auch in einer erneuten paläo-botanischen Untersuchung durch Bakels offenbar nicht als solches bestätigt, sondern als eine Hirseart herausgestellt.¹² Auf der anderen Seite ist der Versuch, Soma zu identifizieren, nun aber auch nicht so aussichtslos, wie es mittlerweile erscheinen mag.¹³ Schließlich haben wir mit dem R̥gveda nicht nur das älteste, sondern auch das umfassendste literarische Dokument, das sich intensiv mit einem Rauschmittel beschäftigt. Das ganze neunte Buch, mehr als 1000 Strophen, ist dem Soma gewidmet. Auch die übrigen Bücher sparen nicht mit Hinweisen auf Soma. Es ist im Grunde genommen ein historischer Glücksfall, daß wir ausgerechnet in der ältesten indogermanischen Literatur eine solche intensive und sprachlich hochstehende Behandlung eines Rauschmittels vorfinden.

Kurz, die Chancen stehen gar nicht so schlecht, wenn wir den Worten der Kavis vertrauen und im übrigen – bei aller „Mystizität“ der Lieder im Einzelnen – annehmen, daß gewisse physikalische und biologische Gesetze auch schon vor ca. 3500 Jahren im nordwestlichen Indien gegolten haben und daß das Wasser den Berg zuerst hinunter geflossen sein muss, bevor Mythos und Mystik die Flüsse wieder in den Himmel zurücklaufen ließen. Ich glaube, daß bei geduldigem Hinhören noch vielen „Soma“-versen der vedischen Kavis nicht nur ein Sinn abzugewinnen ist, sondern daß sie bisweilen auch in die Spitze der Weltliteratur gerechnet werden müssen. Vor 20 Jahren habe ich zwei Aufsätze (1985, 1986) verfasst, in denen ich Argumente vorgetragen habe, warum es sich beim Soma um ein halluzinogen wirkendes Rauschmittel handelt. Dieser Überzeugung bin ich nach der Lektüre jüngerer Literatur zum Thema und einem erneuten Studium der Somalieder stärker denn je. Die Gründe hierfür werden in der folgenden Studie dargelegt. Zunächst wird im (II. Abschnitt) auf die Argumente und Thesen eingegangen, die ein Halluzinogen geradezu ausschließen (Brough, 1971; Falk, 1989)¹⁴ oder doch

halluzinogenen Tryptaminen zusammensetzt. (#57)“ ;

<http://www.catbull.com/alamut/Lexikon/Pflanzen/Peganum%20harmala.htm>

¹² C.C. Bakels, 2003, Faculty of Archaeology, University of Leiden: “We all wonder now whether we have looked at the same material as published by N.R. Meyer-Melikyan and N.A. Avetov. The material we examined contained broomcorn millet.”; ähnlich zuvor schon Nyberg, p.400. Parpola, 1995, p.371, beruft sich bei seiner, wenn auch vorsichtigen, Annahme eines Somakultes auf Ephedra-Basis unter den Dāsas von Margiana ausdrücklich auf Sarianidi und verweist ansonsten ebenfalls auf Falk, 1989.

¹³ Elizarenkovas Folgerung 1996, p. 28: “Drawing the conclusion, one should say, the peculiarities of the language and style of the RV make the possibility of identification of Soma based only on this text very doubtful. One can only cherish hopes that some happy archaeological finding will give a convincing answer to this question.” sehe ich genau umgekehrt: bei der bekannten Schrift-, Inschrift und Bilderlosigkeit der Veder kann ich nicht erkennen, was für eine Art archäologischer Fund uns hoffen lassen könnte; den – wenn auch langsamen – Fortschritt der Vedaphilologie wird man aber wohl nicht bestreiten können.

¹⁴ Nybergs, eines auf Pflanzenchemie spezialisierter Botanikers, Schlußfolgerung, “that ephedras best meet both the textual and pharmacological requirements“, 1995, p.400, beruht ausschließlich auf der Übernahme von

zumindest stark einschränken wollen (Houben, 2003). Dann wird im Hauptteil der Arbeit der R̥gveda nach den Aspekten der Botanik (III. Abschnitt) und der Pharmakologie (IV. Abschnitt) befragt, um abschließend einen neuen Deutungsversuch des Somaopfers (V. Abschnitt) zu unternehmen; dabei wird in dem jeweiligen Zusammenhang das Für und Wider der verschiedenen Somakandidaten weiter erörtert. Die beiden letzten Abschnitte sind insbesondere durch eine Auseinandersetzung mit den in Lüders Varuṇa-Werk vorgetragenen Deutungen geprägt, da wohl kaum jemand so tief wie er in den verwirrenden Bilderkreis des neunten Liederkreises eingedrungen ist.

II Kritik der bisherigen pharmakologischen Argumente

Am schärfsten gegen ein Halluzinogen Soma hat sich Falk (Soma I and II, 1989) gewandt, die Wirkung von Soma als Stimulans interpretiert und das Gewächs dann mit der schon seit längerem u.a. von Geldner vorgeschlagenen Ephedra identifiziert. Den einzigen „half-serious reason“ (p.78) für eine halluzinogene Wirkung von Soma mag er im Labāsukta 10,119 erkennen, wo ein Vogel, und zwar ein Kiebitz (Stuhmann, 1986), der vom Soma getrunken hat, zu ungeahnter Größe aufwächst. Vers 12 lautet: „Im Himmel ist der eine Flügel, unten ließ ich gerade den anderen furchen. Was denn, habe ich etwa gerade vom Soma getrunken“.¹⁵ Weil aber im R̥gveda verschiedenen Göttern ein allgemeines Ausfüllen des Kosmos („To fill the whole cosmos“ Falk, p.78) zugeschrieben werde, handelt es sich – so Falk – bei dem Vogel schlicht um einen Gott, und zwar um Indra in Verkleidung eines Vogels, wie auch schon Sāyaṇa annahm. Und da „all the proponents of Soma as a hallucinogenic drug make their claim on the basis of a wrong interpretation of the Labāsukta, their candidates must be regarded as unsuitable.“ (Falk, p.79)

Einmal abgesehen davon, daß es sich hier nicht um ein allgemeines Ausfüllen des Kosmos, etwa der beiden Welthälften durch den Feuergott Agni, handelt, sondern um eine konkrete Körpervergrößerung, brauchen wir hier keine Trinitätsspekulationen um den Urheber, Darsteller und dahinter liegende verborgene Gottheiten dieses Liedes anzustellen, sondern können schlicht feststellen, daß in diesem Lied der Dichter eine ganze Reihe von Somawirkungen beschreibt, die er in poetischer Fiktion einem Kiebitz zuschreibt: dazu gehört z.B. auch das sonst geschilderte Verfertigen von Liedern im Somaraus, hier in Vers 5: „Wie der Zimmerer den Wagenkorb so drehe ich das Lied im Herzen herum. Was denn habe ich gerade Soma getrunken?“¹⁶ Der im R̥gveda von den Dichtern häufig für ihr eigenes Tun aus dem Handwerk gebrauchte Vergleich (Zimmerer, Stellmacher, Weber) zeigt deutlich, daß der somaberauschte Sprecher des Liedes vom dem eigenen

Brouchs und insbesondere Falks philologischen Interpretationen, ebenso Parpola, p. 371, vgl. dazu u. n43; Kashikar, 1990, verläßt sich für seine R̥gveda-Belege ebenfalls ganz auf Brough, p.2, 21, und für die die Ephedra als wachhaltendes Stimulans im R̥gveda auf Falk, p.28f.

¹⁵ ahám asmi mahāmahò bhinabhyám údīṣitaḥ / kuvít sómasyāpām íti //

Der R̥gveda-Text wird nach Aufrecht gegeben, so wie er in der Online-Ausgabe von Titus vorliegt; als Übersetzungen gebe ich immer dann die entsprechend gezeichneten Übersetzung Geldners (G.) oder – soweit es sie im Varuṇa-Buch gibt – Lüders (Lü.), wenn sich meine Auffassung des Verses davon nicht oder nicht grundsätzlich unterscheidet; eigene Übersetzungen gebe ich immer dann, wenn sich meine Auffassung des Verses insgesamt oder hinsichtlich einzelner wichtiger Wortbedeutungen unterscheidet, oder Geldners Übersetzung mir stilistisch zu weit von Original entfernt scheint.

¹⁶ ahám taṣṭeva vandhúram páry acāmi hṛdá matím / kuvít sómasyāpām íti //

Verfertigen eines Liedes spricht, der Sprecher also nicht Indra – als Empfänger von Liedern – sein kann (vgl. Stuhmann 1986, p. 304).¹⁷ Dann aber habe ich zumindest keineswegs meinen „claim“ auf dieses Lied gestützt, sondern es lediglich als bekannten Ausgangspunkt für die Diskussion genommen und ausdrücklich die Möglichkeit einer sowohl halluzinogenen als auch nicht halluzinogenen Interpretation angenommen und erst bei weiteren Hinweisen auf optische Besonderheiten von Soma von der „Geneigtheit“ gesprochen, dieses Lied dann auf dem Weg der kumulativen Evidenz als Ausdruck real erlebter halluzinogener Erfahrung zu werten (Stuhmann, 1985 p.89f).

George Thompson hat sich nun in einem Aufsatz (Soma and Ecstasy in the R̥gveda, EJVS, Vol. 9, 1e , 2003) ebenfalls mit Falks anti-halluzinogenen Kurzdekreten kritisch auseinandergesetzt, geht aber in entgegengesetzter Richtung sogar noch weiter, indem er das Lied – ähnlich dem Ansatz Leopold von Schroeders – als die Aufführung und Darstellung eines Tanzes interpretiert, allerdings nicht wie bei von Schroeder in parodistischer Absicht¹⁸, sondern als Tanz eines Schamanen-R̥ṣis, der sich durch den durchaus als halluzinogen zu interpretierenden Soma in die Ekstase eines magischen Schamanen-Fluges versetzt hat und gleichzeitig für das Publikum dann auch noch einen berauschten Gott¹⁹ verkörpert. Ich gestehe, daß ich in dem Text dieses Liedes keine Hinweise auf solch komplizierte Darbietungen erblicken kann, sondern halte das Lied nach wie vor für die poetische Fiktion eines berauschten und dichtenden Kiebitzes, der eben einmal versehentlich vom Soma genascht hat und nun die Auswirkungen an Leib und Seele erfährt. Thompsons Schlußfolgerung aber: “In other words, behind the mask of the performance of RV 10.119, genuine human experience is undeniably evoked and enacted in it.”, gilt natürlich aber auch dann, wenn es „nur“ eben eine ironisch-poetische Fiktion ist.

Nun steht das Kiebitzlied im zehnten, also jüngsten Buch des R̥gveda; möglicherweise ist die Fiktion des Kiebitzes eben auch gerade dadurch entstanden, daß Soma in der sich allmählich urbanisierenden Zivilisation der Flußebenen – z.B. wegen schwieriger Beschaffung – außer Gebrauch kam, und man sich irgendwie einen Reim auf die ehemals so ekstatischen Somaräusche zu machen suchte. Das Lied des Munis 10,136 zeigt ja klar, daß man einerseits deutlich von schamanenartigen Ekstasen wußte, sich von dem dazugehörigen Rauschmittel aber mit der Bezeichnung „Gift“ distanzierte²⁰ und die Erfahrung der Ekstase gewissermaßen arbeitsteilig einem schon durch sein Aussehen und Verhalten außerhalb stehenden Munis zuwies. Auch sonst ist es im jüngsten Buch ja mit den Händen zu greifen, wie man dort Älteres einerseits nicht mehr verstand, andererseits aber auszuspekulieren begann. Daß aber menschliche Somatrinker tatsächlich

¹⁷ So übrigens schon Bergaigne zur Identifizierung mit Indra: „...le personnage qui décrit les effets du Soma sur lui-même a été identifié à ce dieu par la plupart des interprètes, mais me paraît n'être autre en réalité que l'auteur même du morceau. Les vers 2-5 sont en effet consacrés à la description d'un enthousiasme poétique,...“ (Rel. véd., I., p.150f)

¹⁸ „Täumelnd tritt Indra auf, im Refrain immer wieder und wieder sich fragend, ob er am Ende gar Soma getrunken habe – gewiß zu großer Ergötzung des Volkes, das ihn so unzweifelhaft berauscht vor sich sah.“ von Schroeder, p. 365

¹⁹ Thompson mag sich nicht entscheiden; einerseits spielt er die „Aufführung“ für Indra durch, hält aber im Anschluß an Haugs Interpretation Agni für wahrscheinlicher (Thompson, 2003, n26); vgl. hierzu Stuhmann, 1986, p.301ff; daß einige Lieder des R̥gveda auf szenische Darbietungen mit Monologen und Dialogen verweisen, soll natürlich nicht betritten werden.

²⁰ Text und Üb. S. 26

solche ekstatischen Flugvisionen als Folge des Somarausches hatten, zeigt schon 9,107,20: utáhāṃ náktam utá soma te dívā sakhyáya babhāra údhani / ghṛṇá tápantam áti sūryam paráḥ śakuná iva paptima //

„Sowohl des Nachts wie auch des Tages bin ich, o Soma, zur Freundschaft an deinem Euter, o Brauner. Über die heiß glühende Sonne hinaus sind wir wie Vögel geflogen.“ (Lü. p.391)

Nachdem sich Falk also *par ordre du mufti* der Diskussion um die halluzinogene Wirkung des Soma entledigt hat, schüttelt er umgehend den „Wachmacher“²¹ Soma aus dem bekannten Würfellied hervor. Zu 10,34,1: prāvepá mā bṛható mādayanti pravātejā íriṇe várvṛtānāḥ / sómasyeva maujavatásya bhakṣó vibhídako jágrvir máhyam achān // behauptet er, der Dichter vergleiche hier die Würfel dem „alerting drink of Soma from mount mūjavat“ (Falk 1989, p.79f). Es gibt nun aber keinen Grund, mit Suffix -vi von der als Intensivum reduplizierten Wurzel √gr gebildetes jágrvi „wachsam, regsam“²² mit „alerting“, also eigentlich „warnend“ zu übersetzen, denn dann erwarteten wir erstens eine Kausativbildung, und zweitens trifft „to alert“, „warnen“ ja nicht die Grundbedeutung von √gr „wach sein, regsam sein“. Sollte Falk sich aber nur im Englischen vertan haben und „awakening“ gemeint haben, tritt wieder der erste Einwurf in Kraft. Als Intensivbildung kann jágrvi, Grassmann Wb. „wachsam, regsam“, eigentlich höchstens noch „sehr wachsam, sehr regsam“ meinen. Dann gibt es auch keinen Grund jágrvi überhaupt über die Padagrenze nach vorne auf bhakṣá zu beziehen, ein wachsamer oder regsamer Trunk ist semantisch doch schwerer zu verstehen als eine wachsame oder eine regsame Würfelnuß, die einem Spieler im Laufe des Spieles doch wohl sehr lebendig vorkommen kann; im ersten Halbvers werden die Würfel als die vom Vibhidakabaum durch Wind geschüttelten Nüsse ja bereits als lebendige und sehr regsame „Wesen“ vorgestellt, also 10,34,1 :

„Mich berauschen die Vorwärtszitternden des Hohen (Baumes), die im Wind Geborenen, wenn sie immer wieder in der Rinne hin und her rollen; wie ein Trunk des Soma vom Berg Mūjavat²³ erschien mir die regsame Würfelnuß.“

Das tertium comparationis ist eben der durch die Würfel erzeugte Spielrausch; dieser mag natürlich auch wachhalten genauso wie andere Räusche auch. Doch es wird erstaunlicherweise weder hier und genauso wenig im nächsten von Falk angeführten Vers auf diesen, gerade eben mit obiger Versinterpretation hervor gezauberten „effect of Soma-drinking“ (Falk, p.80) Bezug genommen. Als nächsten Beleg für diesen angeblich im Ṛgveda vielfachen Bezug auf die wachhaltende Funktion Somas führt Falk 8,92,23 – ohne den letzten Pada und ohne Übersetzung – aber mit der Behauptung an: „Indra is awake because he has drunk Soma“ (Falk, p.80). Der ganze Vers 8,92,23 lautet:

vivyákt^ha mahinā vṛṣan bhakṣám sómasya jāgrve / yá indra jaṭhāreṣu te //

„Mit deiner Größe hast du, Bulle, den Trunk des Soma umfasst, du Wachsender, der in deinen Eingeweiden ist, Indra.“

²¹ „Ephedra-Kraut hat eine ähnlich zentral erregende Wirkung wie Ephedrin; sie stimulieren, machen wach, beschleunigen den Puls, verengen die Gefäße. Der Gesamtauszug wirkt gefäßverengend, kreislaufstimulierend, blutdrucksteigernd, zentral erregend, stark diuretisch, appetitdämpfend, krampflösend auf die Bronchien und hebt die Heuschnupfensymptome (für mindesten 8 Stunden) auf.“ Rätsch, p.230..

²² Wackernagel, II, 2 p.915, „wachsam“, gibt zwar zunächst Pf. v. jāgára „ist wach“ so wie dād^hṛvi „tragkräftig“ von d^hṛ Pf. v. dād^hára „hält fest“, meint dann „aber mit intensivem, nicht praeterialem Sinn, also urspr. vom Intensivum aus gebildet“, so auch Grass. WB.

²³ zum Berg Mūjavat siehe n100

Der von Falk behauptete Kausalnexus findet sich im Vers überhaupt nicht. Vielmehr wird Indra hier wie andernorts Agni, aber auch Soma mit den Epitheton *jágrvi* „wachsam, regsam“ bedacht, und zwar aus gutem Grund: als oberste Opferherrn bewachen und beschützen sie das Opfer und die Opfernden:

9,97,2: „In schöne hochzeitliche Gewänder sich kleidend, als der große Seher, der vertrauliche Worte redet, galoppiere in den beiden Camügefässen geläutert, weitschauend, über die Göttereinladung wachend!“ (G.)²⁴

9,36,2: „Als Wagenfahrer, o Soma, wachsam, läutere du dich, die Götter einladend, hindurch zu der von Süße überlaufenden Kufe.“²⁵

Und so ist *jágrvi* folgerichtig auch Beiwort zu *gopá* „Hüter, Wächter“, z.B.:

5,11,1: „Der wachsame Hirte des Volkes ist geboren, der wohlverständige Agni zu guter neuer Fahrt,...(G.)“²⁶

Daraus ergibt sich in aller Deutlichkeit, daß *jágrvi* unmöglich „wachhaltend“ heißen kann, ebenso wenig in 6,15,8: „Dich den Unsterblichen, o Agni, machten sie in jedem Zeitalter zum Boten, zum Opferfahrer, den anzurufenden Schützer. Götter und Sterbliche setzten den Wachsamem als ihren mächtigen Stammesfürsten unter Verbeugung ein.“ (G.)²⁷

Soma wacht beim Opfer über die Gelübde (9,61,24 .../ *sóma vratéṣu jāgrhi* //) und

wird *jágrvi* „wachsam“ genannt, weil er die Trughaften verfolgt und vor den Unholden schützt (9,71,1: *véti druho rakśasaḥ pāti jāgrviḥ* /). *jágrvi* gibt nicht viel mehr her als die intensive Bedeutung von *√gr* eben bezeichnet: „sehr wach, wachsam“, und ich fürchte, Falks kausativer Umdeutung des Wortes im Sinne von „wachmachend, wachhaltend“ wird keine Aufnahme in die vedischen Wörterbücher beschieden sein.

Falk erinnert nun weiter an die zahlreichen Stellen, die Soma als Dichter, als Schöpfer von Gedanken zeigen (p.80) – was, nebenbei bemerkt, nun tatsächlich eine von ihm ausgehende Wirkung ist, die ja wohl eher auf eine geistig wirkende Droge denn auf ein bloßes Aufputzmittel hindeutet – und so muß er nun in einer Volte die Verbindung zum Wachmacher dadurch schlagen, daß er annimmt, Soma sei deswegen der Erzeuger der Lieder und Gedanken, weil er den Dichtern helfe, des Nachts wach zu bleiben, damit sie sich ihrer Dichtkunst widmen können. Das „most convincing example“ (p.80) hierfür sieht er in RV 5,44,14 f. „where it is said to someone staying awake the *ṛces* will come and the *sāmans*, and Soma will declare him with his friend“ (p.80). Der Vers lautet:

yó jāgára tám ṛcaḥ kāmayante yó jāgára tám u sāmāni yanti /

yó jāgára tám ayám sóma āha távāhám asmi sakhyé nyòkāḥ //

„Wer wachgeblieben ist, den lieben die *Ṛk*verse, wer wachgeblieben ist, zu dem kommen die

Sangesweisen, wer wach geblieben ist, zu dem spricht dieser Soma: In deiner Freundschaft fühle ich mich heimisch.“ (G.)

Falk läßt den Vers unübersetzt, behauptet aber in einer Fußnote, der Kontext zeige hier „two subjects intended.

One is Agni, who receives the poems from the singers, and the other is the poet, spoken of in the preceding line

²⁴ *bhadrá vástrā samanyà vāsāno mahán kavír nivācanāni śámṣan / á vacyasva camvoḥ pūyámāno vicakṣaṇó jāgrvir devāvītau //*

²⁵ *sá váhniḥ soma jāgrviḥ pávasva devavír áti / abhí kósam madhuśútam //*

²⁶ *jānasya gopá ajaniṣṭa jāgrvir agniḥ sudákṣaḥ suvitáya návyase /*

²⁷ *tvám dūtám agne amṛtaṃ yugé-yuge havaváhaṃ dadhíre pāyúm ídyam/ devásas ca mártāsas ca jāgrviṃ vibhúm viśpátiṃ námasā ní ṣedire //*

(5.44.13d: anubruvāṇó ádhy eti ná svapán, `Wer lernt, versteht es, nicht wer verschläft´ (Geldner).“ (Falk, p.80, n21). Tatsächlich zeigt aber dieser Vers wiederum klar, daß Soma kaum eine wachhaltende Droge war, 5,44,13: sutambhāro yājamānasya sátpatir vísvāsām údhaḥ sá dhiyám udāñcanaḥ /

bhārad dhenú rāsavac chīśriye páyo `nubruvāṇó ádhy eti ná svapán //

“Sutambhara (`der den Gepreßten trägt´) ist der wahre Herr des Opfernden; er schöpft das Euter aller Gedanken aus; die Kuh trägt die würzige(?) Milch zur Verschönerung; der Nachsprechende geht hinein, nicht der Eingeschlafene.“

Der Sinn ist klar: wer einschlüft anstatt mitzusingen, kommt nicht in den Rausch des Soma, was man wohl kaum von einer wachhaltenden Droge sagen würde²⁸. Der nächste Vers, 15, den Falk leider nicht zitiert, zeigt aber auch wieder klar, wer hier als Empfänger – und nicht etwa als Verfasser – der Verse wirklich gemeint ist: Es ist Agni und nur Agni, der beim Opfer wachend Empfänger der bereits fertigen Verse und Lieder ist, und nicht etwa der Poet, dem Soma ja auch nur mit Gedanken und Inspiration, keineswegs mit fertigen Liedern hilft.

Vers 15: agnir jāgāra tám řcaḥ kāmayante `gnir jāgāra tám u sāmāni yanti /

agnir jāgāra tám ayām sóma āha távāhām asmi sakhyé nyòkāḥ //

„Agni ist wachgeblieben, ihn lieben die Rkverse; Agni ist wachgeblieben, zu ihm kommen die Sangesweisen.

Agni ist wachgeblieben, zu ihm spricht dieser Soma: In deiner Freundschaft fühle ich mich heimisch.“ (G.)

Die Interpretation, die Falk diesen Versen angedeihen läßt, ist nun schon selbst dann nicht mehr zu verstehen, wenn man den Veda auch nur in Geldners Übersetzung nachschlägt. Diesen Vers vergleicht Falk nun mit 1,53,1:

ny ù śú vācam prá mahé bhāramahe gīra índrāya sādane vivāsvataḥ /

nú cid dhī rátnaṃ sasatām ivāvidan ná duṣtutir draviṇodéṣu śasyate //

und gibt dafür folgende Übersetzung:

„Fine speech we bring forward for the great, (fine) words for Indra, at the seat of Vivasvat. He (Indra) did not find the gift of quasi sleeping (poets): a bad hymn is not praised by the wealthgiving (gods).“ (Falk, p.80)

Und er schlussfolgert: „So it seems that at least some poetry of the RV was created at night. That jāgrvi does not just mean `alert´, but refers to the night, when ordinary people are asleep, is obvious from all these stanzas, which connect someone awake with the hope of seeing the sun rise.“ (Falk, p.80).

Direkt daran anschließend – „in this light“ – möchte er den zweiten Fuß von Vers 14 des für den Somarausich bekannten Lieds 8,48 dann verstanden wissen,²⁹ „where the poet expresses the wish that neither sleep nor idle talk should govern him after he has drunk (soma má no nidrá řsata móta jalpiḥ)“ (p.80) Diese Argumentation ist aber schon allein deswegen höchst ungewöhnlich, da nach Falk Soma ja Ephedra, also eine stimulierende, wachhaltende Pflanze ist, und der Wunsch des Dichters somit recht unverständlich wäre, Soma möge einen nicht in den Schlaf fallen lassen. Tatsächlich aber werden in diesem bekannten Lied, das die Wirkungen des Soma euphorisch feiert, eben auch mögliche schädigende Wirkungen des Soma benannt wie Vers 10 ausdrücklich sagt,³⁰ so ist Vers 5 z.B. von dem Ausgleiten des Fußes und von Lähmung³¹ und in Vers 14 eben

²⁸ was man aber gut vom Fliegenpilz sagen kann, bei dessen Rausch es gelegentlich zu Schlafphasen kommt, s. u. S. 50ff u. n119

²⁹ trātāro devā ádhi vocatā no má no nidrá řsata móta jalpiḥ / vayām sómasya vísvāha priyāsaḥ suvīrašo vidátam á vadema //

³⁰ 10ab/: řdūdāreṇa sakhya saceya yó mā ná řsyed dharyaśva pītāḥ / „Ich möchte mit dem gütigen Freund zusammen sein, der, wenn er getrunken ist, mich nicht schädigen soll, ...“

von Schlaf und Geschwätz die Rede. Der Kontext des ganzen Liedes, auf das Falk überhaupt nicht eingeht, zeigt völlig klar, worum es auch in Vers 14 geht: um die Abwehr schädlicher Nebenwirkungen (vgl. Sturmann, 1985, p.88; das ganze Lied wird weiter unten S.48 ausführlich besprochen).

Zurück zu Falks Übersetzung von 1,153,1 (s.o.): es ist in diesem Vers weder von schlafenden Poeten die Rede noch ist Indra das Subjekt im zweiten Halbvers. Es ist eigentlich schon immer verdächtig, mittels Klammern Akteure in die vedischen Verse hinein zu schmuggeln, Falk ist hier mit gleich drei „geklammerten“ Akteuren in nur einem Halbvers sicher rekordverdächtig: (Indra), (poets) und (gods). Dann läßt Falk aber auch noch die Partikel *nú cid* am Anfang des zweiten Halbverses (*nú cid dhí rātṇam sasatām ivávidan ná duṣṭutír draviṇodéṣu śasyate//*) unbeachtet. Geldner kommt hingegen mit einer einzigen Klammerergänzung aus und übersetzt *cd/*: „Noch nie hat ja einer das Kleinod (wie ein Dieb) bei Schlafenden gefunden. Ein schlechtes Loblied findet bei Schätzenspendern kein Lob.“

Das kommt dem Sinn schon näher, doch wir brauchen auch keinen Dieb als Vergleich in den Vers zu ergänzen, da spricht schon das doch auf das *sasatām* zu beziehende *iva* dagegen; bei nur gleichsam Schlafenden ließe sich im übrigen auch sicher schlecht stehlen. Also: „Nun hat ja nicht einer eine Schatzgabe bei gleichsam Schlafenden gefunden; ein schlechtes Loblied findet bei den Reichtumgebern kein Lob.“

Aus *c/* wird klar, worum es geht: nicht darum, daß ein schlafender Dichter, der eben nichts gedichtet hat, keinen Lohn erhält – was ja eigentlich auch eine Selbstverständlichkeit ist –, sondern es geht darum, daß ein schlechtes Lied dem Dichtersänger keinen Lohn vom Reichtumgeber einbringt. Um eine solche Schatzgabe (*rātṇa*) von Indra zu bekommen, davon handelt das ganze Lied (Ross und Rind soll er bringen etc), doch geht dies nur mit einem guten Lied, nicht mit einem schlechten, bei dem die Zuhörer gleichsam (ein-)schlafen. Nun mag es ja durchaus sein, daß auch nachts gedichtet wurde, warum auch nicht? – nur steht doch in keinem dieser Verse irgendwo, daß Soma getrunken wurde, um nachts zum Dichten wach zu bleiben, ja noch nicht einmal, daß nachts gedichtet wurde.

Fassen wir zusammen: Soma als Gott wird genauso wie Agni einige Male mit dem Epitheton *jágrvi* bezeichnet; es gibt keinen Grund diese Intensivbildung anders als mit „wachsam, regsam“ zu übersetzen, so wie dies es auch beispielsweise Geldner und Grassman tun. Diese entsprechend der klaren Wortbildung intensive Bedeutung ist semantisch klar aus den meisten Stellen im R̥gveda ablesbar und sollte als Grundbedeutung auch da durchgehalten werden, wo eine vermeintliche „transitive“ Konnotation mitschwingen mag.³² Es wird an

³¹ 5 *cd/*: *té mā rakṣantu viśrásaś caritrād utá mā śrámād yavayantv índavaḥ //* „...Diese Säfte sollen mich vor einem Ausgleiten des Fußes schützen und sie sollen mir Lähmung fernhalten.“

³² Elizarenkova kommt für die Grundbedeutung offenbar zu einem gleichen Ergebnis, p.18f, meint aber, daß von 23 Belegstellen im R̥gveda „the transitive meaning can be supposed only in 3 cases“ p.19, und gibt für “The so-called transitive meaning“ 10,34,1, wo, wie bereits S.12 oben gezeigt, *jágrvi* sich nicht auf den Soma sondern auf die Würfelnuß bezieht und das tertium comp. der Rausch ist, der natürlich auch wachhält; 9,107,12: *prá soma devávitaye síndhur ná pipye árṇasā / amśóḥ páyasā madiró ná jágrvir áchā kósam madhuśútam//*, gibt Elizarenkova leider nur den zweiten Halbvers und übersetzt, im Anschluß an Geldner und Renou: “Inspiring with the help of the milk of the stalk like an inebriating (beverage)(you move) towards a pail overflowing with honey“, p. 20. Doch es besteht kein Grund, hier ein weiteres „wachmachendes“ Rauschgetränk, (Geldner: „Branntwein“, Renou: „l’alcool“) als Vergleichsgegenstand einzuführen, was ja auch keinen guten Sinn ergibt, denn worin bestünde dann eigentlich das tert. comp.? Stattdessen wird der Vergleich aus *b/* fortgeführt, dem *árṇasā* entspricht *páyasā*: „O Soma! Zur Göttereinladung hin wie der Strom mit der Flut ist er angeschwollen,

keiner Stelle im R̥gveda gesagt, daß Soma, als Trank, den Trinker wachmacht. Die zwei Stellen, die im R̥gveda davon reden, daß man beim Opfer wacht, beziehen sich auf Agni und indirekt auf Indra; dem gegenüber stehen Hunderte von Stellen, in denen gesagt wird, daß Soma inspirierend wirkt. Nun soll nicht abgestritten werden, daß im R̥gveda auch nachts Somaopfer stattgefunden haben. Aber warum sollte dieses wiederum ein Beweis für ein Wachmittel sein; das heißt doch, das Pferd umgekehrt aufzuzäumen: Es wird ja nicht gesagt, daß Soma ein Schlafmittel ist, sondern man nimmt ein Rauschmittel, um einen Rausch zu erleben, dann ist man halt schon natürlicherweise wach, ob tagsüber oder nachts, auch wenn die Rauschwirkung nur einige Stunden dauert.

Aber selbst wenn Soma auch eine gewisse wachhaltende Wirkung gehabt haben sollte – wovon im R̥gveda nichts steht – spräche dies noch lange nicht für ein amphetaminartiges Aufputschmittel wie die Ephedra-Pflanze; schließlich kann man auch mit Alkohol eine Nacht durchzechern oder mit halluzinogen wirkenden Drogen; dies ist nicht nur aus zahlreichen Berichten über nächtliche Sitzungen bei der Einnahme des Peyotl-Pilzes, von Ololiuqui-Samen oder aus LSD- Rauschprotokollen ersichtlich, sondern ergibt sich direkt aus ihren entsprechenden pharmakologischen Eigenschaften als gehirnchemisches Trommelfeuer auf zentrale Schaltstellen des Gehirns (s. S.45 u. n105).

Soma wird im R̥gveda unzählige Male als Inspirierter, („Zitternder“, *vīpra*), als Seher und Dichter (*kāvi*), als Erreger und Erzeuger von Gedanken, Versen, Liedern usw. bezeichnet, nicht nur mit Nomina agentis, sondern dies wird auch mit den entsprechenden Verben direkt und aktiv ausgedrückt und zwar in Versen, die keinen Zweifel daran lassen, daß Soma gerade getrunken wurde oder wird, es sich dabei also eindeutig um eine direkte Wirkung handelt. Aber nirgendwo wird gesagt, daß der getrunkene Soma als Trank wachhält. Schon allein dieser Befund schließt Ephedra als wachhaltendes Stimulans, als Aufputschmittel aus, und deutet auf ein die Gedanken inspirierendes Rauschmittel hin.

gleichsam als einer mit der Milch des Am̥śu Berauscher, (geht) der Regsame hin zu Kufe, die von der Süßigkeit überquillt.“ Soma wird gerne den Strömen in allen wasserreichen Verhältnissen verglichen, siehe dazu weiter unten S. 61ff; die letzte Stelle 3,37,8 lautet: *śuṣmīntamaṃ na ūtāye dyumnīnam pāhi jāgr̥vim / īndra sōmaṃ śatakṛato* // Elizarenkova: „Drink the most fiery, splendid Soma, keeping (us) excited, O Indra with hundredfold powers – for our support!“ Doch es besteht wiederum überhaupt kein Grund, das *nas* in *a/* als Akkusativ und dann noch in Fernstellung auf *jāgr̥vi* in *b/* zu beziehen, vielmehr bezieht sich das *nas* in dieser Stellung, wie so oft in den Somaliedern, auf die ganze Aussage des Verses (z.B. s.u. S.81 , *passim*), entweder als Dativ oder als Genitiv, also: „Trinke, uns zur Hilfe, den (oder auch: unseren) schnaubkräftigsten, besonders glänzenden, sehr regsamen Soma, o Indra, von hundertfacher Geisteskraft.“ Daß hier durch den Akt des Trinkens auch ein Transfer der Eigenschaft konnotiert wird, sei unbestritten, vgl. dazu im weiteren unten; nur liegt dies dann im Kontext und geht nicht von der Grundbedeutung aus; es bestätigt sich auch hier wieder einmal das Prinzip, eine Bedeutung (in diesem Fall: auch Grundbedeutung) zunächst philologisch streng durchzuhalten, um dann zu sehen, wie sich die Konnotationen aus dem Kontext anreichern, anstatt von vornherein mit einer Reichhaltigkeit von Bedeutungen zu arbeiten, die dann regelmäßig den Blick auf die tatsächlich gemeinten reichhaltigen Bedeutungen verstellen; „pour simplifier le sens des hymnes, de compliquer souvent le vocabulaire“ wie Bergaigne treffend sagt (*Religion védique*, I.p. iv); ich folge den von Bergaigne und Oldenberg aufgestellten, von Thieme verfeinerten Grundsätzen zur Bedeutungsbestimmung r̥gvedischer Wörter bzw. zur Vedaexegese überhaupt, s. Thieme, 1952, p.91ff, 1957, p.54ff, 1964, p.687ff.

Ein beliebtes Argument gegen ein halluzinogen wirkendes Rauschmittel hat nun zuerst Brough aufgebracht, indem er sich auf das gelegentlich vom Fliegenpilz verursachte Koma bezieht und er meint, auf einige von Wasson beigebrachte Berichte bezogen: „Here, it would seem, is a plant, whose effects are totally unsuitable to stimulate Indra and human warriors for battle. The other reports that the fly-agaric enables men to carry out great feats of strength, and produces increased strength and agility (pp.159, 240, 273-4, etc.) are hardly compensation for the disadvantages of stupor and unconsciousness.” (Brough p.360). Stattdessen lenkt er den Blick auf die Ephedra und meint: “Ephedrine is a powerful stimulant, and would thus be a more plausible preparation for warriors about to go into battle than the fly-agaric, which is a depressant.” (Brough, 361) Das Argument hat auch Falk aufgenommen und noch anekdotisch angereichert: “Indra uses Soma to fight Vṛtra and this mythological trait could have a natural background. While the ritualistic use is absolutely peaceful, Ephedra extracts can be a mighty stimulant for warriors. Madaus reports a test made with soldiers during the First World War. They were given several drugs, but they retained their strength best after consumption of ephedrine, which also kept them from sleepiness.” (Falk, p.87).³³

Houben, der – im Gegensatz zu Brough und Falk – offensichtlich unerwünschte Nebenwirkungen, z.T. auch als Folge von Überdosen, von den Hauptwirkungen unterscheiden kann, um derentwillen die nordeurasischen Völkerschaften ja überhaupt das Halluzinogen Fliegenpilz einnehmen, nämlich Halluzinationen und Visionen (Houben, p.6, Abschnitt 3.1), bringt daher ein sich tatsächlich auf die halluzinogenen Eigenschaften beziehendes Argument gegen das Halluzinogen vor, indem er meint, eher als auf ein Halluzinogen deute der R̥gveda auf „...a powerful stimulant suitable to divine and human warriors that cannot afford to perceive things that have no basis in objective reality“ (Houben, 2003, Abschnitt 3.3). Man könnte auf diese Argumente mit Oldenberg antworten, der die in Indien einwandernden indogermanischen Stämme in folgender Weise sieht: “ ..., erschläfft durch das Klima, dem sich ihr Typus, in gemäßigter Zone ausgeprägt, nicht ohne schwere Schädigung anzupassen im Stande war, erschläfft nicht minder durch das thatenlose Genießen, welche das reiche Land ihnen nach leichtem Siege über unebenbürtige Gegner, widerstandsunfähige Wilde, darbot, durch ein Leben, dem die großen Aufgaben, die stählernen Leiden, das starke und das harte Muss fehlte.“ (Oldenberg, p.2)

Wir argumentieren stattdessen lieber pharmakologisch: Nun, einmal ist sogar ein halluzinogener Rausch vorbei – in der Regel hält er 6 Stunden (bei einmaliger Einnahme, s.u. S.44), vielleicht auch mal 12 oder länger, es folgt noch ein Drogenkater, dann geht das Leben weiter. Halluzinogene wie LSD, Peyotl, Ololiuqui und eben auch der Fliegenpilz führen nicht zur physischen Abhängigkeit und zu degenerativen Erscheinungen, wie sie bei Opium, Morphium oder auf Morphin-Basis gewonnenen Derivaten an der Tagesordnung sind und wie sie auch bei Dauergenuß von Alkohol und Aufputzmitteln wie Amphetaminen, Ephedra etc allgemein bekannt sind. Bei Halluzinogenen läßt die Wirkung bei kürzeren Intervallen sogar ständig nach, bis schließlich selbst bei gesteigerter Dosis gar keine Wirkung mehr eintritt. Mir sind auf jeden Fall keine Berichte bekannt, daß Halluzinogene dauerhaft wirken; und selbst bei wiederholtem, häufigem Konsum erhöht sich die Toleranzgrenze ständig.

³³ allerdings bezieht sich der von Falk zitierte „groß angelegte Versuch“, Falk, p. 87 n52, auf die Verabreichung von Ephedrin nebst anderen Mitteln an 12 Soldaten; Madaus zitiert seitenlang die tatsächlichen Anwendungen von Ephedrin, insbesondere gegen Bronchialasthma, allergische Krankheiten, Hypotonie, Kreislaufschwäche p. 1262ff, wobei die Anwendung in der chinesisch-mongolischen Volksmedizin gegen Kopfschmerz, Fieber, Husten etc durch den Sud der ausgekochten Schößlinge erfolgt, Madaus, p.1261f.

Das Argument ist daher noch unrealistischer als beispielsweise den Franzosen und den Deutschen wegen ihres Wein- und Bierkonsums die Wehrtüchtigkeit abzusprechen. Tatsächlich wurden im 1. Weltkrieg französische Soldaten gezielt mit Rotwein versorgt, obwohl nun niemand behaupten wird, daß mit dem Alkoholspiegel etwa die Treffsicherheit steigt oder der klare Überblick gefördert wird. Deswegen wurde Alkohol auch nicht verabreicht, sondern wegen seiner enthemmenden Wirkung, die Soldaten sollten sich Mut antrinken. Um nicht mißverstanden zu werden, ich glaube – im Gegensatz zu Brough und Falk – nicht, daß die Veder aus diesen oder ähnlichen Gründen Soma getrunken haben. Im R̥gveda steht nirgendwo, daß man vor Schlachten Soma getrunken hat und dann direkt in den Kampf gezogen ist. Aus der gelegentlichen, wenn auch regelmäßigen rituellen Einnahme eines halluzinogenen Rauschmittels aber auf die allgemeine Wehrentüchtigkeit eines Volkes zu schließen, um dann im Umkehrschluß das Halluzinogen auszuschließen, kann durch keine historische oder pharmakologische Erfahrung belegt werden. Aber selbst wenn der gelegentliche Genuß von Halluzinogenen nachgewiesenermaßen zu Kriegsuntauglichkeit führen könnte – bei den sibirischen oder mexikanischen Völkern ist dies offensichtlich nicht der Fall – , wäre es immer noch möglich, daß der Genuß des Halluzinogen eben den Dichterpriestern vorbehalten geblieben wäre, um ihrem Volk und insbesondere den Kriegern etwa göttlichen Beistand zu erkunden, zu erfliehen oder zu versichern. Kurz, die von Brough angestellten und in der Folge von Falk und Houben weitergesponnenen Spekulationen führen zu nichts außer zu allerlei Gegenspekulationen.

Kommen wir auf den R̥gveda zurück und die Veder, die ja an einige Dinge glauben, „that have no basis in objective reality“ (Houben). Entscheidend wären hier Stellen, die Soma für menschliche Krieger als stimulierend zeigen. Brough, der von den Göttereinladungen beim Somaopfer ausgeht, meint: „In the RV, soma is predominant for the gods; but even here it appears occasionally as a battle-stimulant for human beings: ...“ (Brough, p.340) und führt die folgenden zwei Stellen an: “9.30.3 *á nah śúṣmaṃ nṛṣáhyam* `Bring us warrior-might [exaltation of spirit as well as bodily strength] fit to subdue warriors` ; 9.85.2 *asmán samaryé pavamāna codaya... jahí śátrūn* `O Pavamāna, stimulate us in the battle ...strike down our enemies.“ (Brough p.340) Einmal abgesehen davon, daß in 9,30,3 auch von Söhnerichtum die Rede ist³⁴, was ja wohl kaum eine direkte Folge des Somatrinkens ist, und in 9,85,2 wahrscheinlich auch das Schärfer der Rede im Wortwettkampf gemeint ist³⁵, heißt es von Soma 9,18,3: „Welcher alle werten Güter in den Händen hält; du bist in den Räuschen der Allgewährer.“³⁶ Soma soll so ziemlich all das bringen, was die Veder von anderen Göttern auch erwarten, er soll: Reichtümer gewähren, Krankheiten und Unholde fernhalten, die Wut der Menschen niederhalten, gute Speise, Zuwachs, Gewinn, Glücksgaben herbeischaffen, die Lebenszeit verlängern, den Regen herbeiläutern, das Verknotete wie einen Knoten lösen (9,97,18 *granthīm ná ví ṣya grathítam punāná*), die Ehre vieler Söhne gewähren (9,61,6;26), jeden Tadel unterdrücken (9,79,5) usw.

³⁴ 9,30,3 *á nah śúṣmaṃ nṛṣáhyam vīrávantam puruspṛham / pávasva soma dhárayā* // „Läutere uns, o Soma mit deinem Strome männerbezwingendes Ungestüm und vielbeehrten Söhnerichtum herbei.“

9,85,2: *asmán samaryé pavamāna codaya dáκṣo devánām ási hí priyó mádaḥ / jahí śátrūm̐r abhy á bhandanāyatáḥ pibendra sómam áva no mṛdho jahi* //

³⁵ vgl. 9,69,2 ab/: *úpo matíḥ pṛcyáte sicyáte mádhu mandrájanī codate antár āsáni* // „Während die Dichtung befruchtet wird, wird der Süßtrank eingegossen. Die wohlklingende Peitsche wird im Munde scharf gemacht.“ (G.)

³⁶ *á yó vísvāni váryā vāsūni hástayor dadhé / mádeṣu sarvadhá asi* //

Kurz: alle im Imperativ, Optativ oder Hortativ an „Gott“ Soma gestellten Erwartungen sollten nicht zur pharmakologischen Bestimmung der Wirkkräfte des „Rauchmittels“ Soma genommen werden. Etwas anderes wäre es, wenn es eine Stelle gäbe, aus der hervorginge, daß die Veder Soma trinken und anschließend wagemutig in die Schlacht ziehen oder zumindest ein kleines Kommandounternehmen durchgeführt hätten; diesen Vers hat aber noch niemand beigebracht.

Die Situation, in der diese Wünsche formuliert werden, ist das Somaopfer, zu dem von den Göttern in allererster Linie Indra eingeladen wird. Aber auch hier sollten wir den Kavis trauen und zur pharmakologischen Bestimmung Somas nur solche Stellen zulassen, an denen die Dichter die Wirkung Somas auf sich selbst – die Menschen – beschreiben, nicht aber auf Indra, der seine Heldentaten mal mit, mal ohne Soma vollbringt und von denen dann in priesterlicher Absicht gesagt wird, er habe sie im Somarausch begangen (vgl. S.73). Man braucht sich noch nicht einmal darüber zu streiten, ob zuerst Soma da war oder Indra, sondern wir können zunächst einfach feststellen, daß die Veder – aus welchen Gründen auch immer – einem ihrer wichtigsten Götter zuschreiben, seine kosmogonischen Heldentaten im Somarausch getan zu haben. Wer daraus schließen will, daß Soma deswegen ein stimulierendes, wachhaltendes Aufputzmittel gewesen sein muß, kann genauso gut folgern, daß jemand, der so phantastische Abenteuer wie die Tötung einer riesigen, die Berge umspannenden Schlange oder dieerspaltung eines Berges voller Kühe und Morgenröten vollbracht hat, wahrscheinlich noch ganz andere Zauberkünste zu sich genommen haben muß. Tatsächlich aber werden die im Somarausche von Indra begangenen Taten gelegentlich nicht mit der Indra ohnehin schon gehörigen Stärke, sondern mit offensichtlich von Soma verliehenen Zauberkünsten begründet, z.B. in 6,44,14:

asyá máde purú várpāṃsi vidván índro vṛtráṇy apratí jaghāna /
tám u prá hoṣi mádhūmantam asmai sómaṃ virāya śipriṇe píbadhyai //

„In seinem Rausche hat Indra vieler Verwandlungen kundig die Dämonen erschlagen, denen keiner gewachsen war. Ihm opfere diesen süßen Soma, dem Helden mit geöffneten Lippen zum Trinken!“ (G.)

Soma wird gelegentlich als Asura bezeichnet, was die Macht über Zauberkünste umfasst (māyá, vgl. hierzu Oldenberg, p.163) 6,44,22:

ayāṃ devāḥ sáhasā jáyamāna índreṇa yujá paṇim astabhāyat /
ayāṃ svásya pitúr áyudhāñindur amuṣṇād áśivasya māyāḥ //

„Dieser durch Kraft geborene Gott hat mit Indra als Verbündetem den Paṇi gelähmt; der Saft stahl dem eigenen Vater die Waffen, die Zauberkünste des Feindseligen.“

Ebenfalls auf Indras Zauberkünste im Somarausch geht auch 3,53,8:

rūpāṃ-rūpam maghāvā bobhavīti māyāḥ kṛṇvānás tanvām pári svām /
trír yád divāḥ pári muhūrtám ágāt svaír mántrair áṅṅtupā ṛtāvā //

„In jede beliebige Gestalt verwandelt sich der Mächtige, den eigenen Leib in Zauberbilder umformend, wenn er dreimal des Tages auf einen Augenblick herbeikommt (Inj. Aorist) oder mit eigenen Denksprüchen außerhalb der Zeiten trinkt, der Wahrhaftige.“ (vgl. Stuhmann, 1982, p.152, n4).

Houben führt noch zwei weitere Argumente an, die ein Halluzinogen, wenn schon nicht ausschließen, so doch zumindest stark relativieren: “Even if we follow for the moment Stuhmann in his acceptance of a hallucinogen effect of Soma, his conclusion at the end, that the Soma plant must have contained alkaloids is both too wide and too narrow.” (Houben, 2003, Abschn. 3.1); zu eng, weil Alkaloide neben ihren “psychoactive properties” oft auch „CNS-stimulant, sleep-inducing etc.” sein können (ebenda). Nun, das ist wohl so, aber es ist doch aus meinem Artikel völlig klar, daß es mir nicht um das bloße Vorhandensein von Alkaloiden ging,

sondern um ein grundsätzlich halluzinogen wirkendes alkaloidhaltiges Rauschmittel und nicht etwa ein alkaloides Schlafmittel. Zu weit findet Houben meine Annahme aber, weil „hallucinations may have a basis in other substances than alkaloids: any substance that can interact with the biochemistry of the brain may induce distorted perceptions (among modern products petrol or gasoline would be an example; cf. already Lewin 1927: 268f). In addition, a lack of nutrients through fasting and thirsting may induce hallucinations as well. The same applies to the deprivation of sleep. Most importantly, whether a substance or the absence of substances does indeed produce a hallucination will usually depend to a large extent on the physiological and psychological condition of the subject, whereas the nature of the hallucination or vision will depend on his psychology and cultural background.“ (ebenda). Nun, das alles will ich sicherlich nicht bestreiten; auch die christlich-abendländische Mystik ist voll von Visionen, die durch geistige Exerzitien, Fasten oder Schlafentzug gewonnen wurden. Nur, von Fasten, Schlafentzug oder ähnlichen Exerzitien steht aber in den Somaliedern des R̥gveda nichts, sondern die Dichter rufen uns laut und deutlich zu: Wir haben Soma getrunken!

Dabei ist offensichtlich ein reales Gewächs gemeint, das gepreßt, gefiltert und mit Wasser oder Milch gemischt oral eingenommen wird. Ich nehme auch an, daß Houben nicht der Ansicht ist, das es sich hierbei etwa um Benzin („gasoline“ s.o.) gehandelt haben könnte. Alle bisher bekannt gewordenen Pflanzen, die Halluzinationen produzieren, enthalten entsprechende Alkaloide; daß die Wirkung je nach physischer und psychologischer Kondition variieren kann, versteht sich von selbst; trotzdem können wir z.B. beim Rauschmittel Alkohol in einer Gesellschaft so etwas wie eine Durchschnittswirkung angeben. Warum sollte dies bei den Vedern anders sein? Daß aber das Wesen der Halluzination je nach psychologischen und kulturellen Hintergrund verschieden eingeordnet und interpretiert wird, ist ja gerade das, was an dem Somaproblem so reizt.

Man kann die Ergebnisse zur Wirkungsfrage seit Wasson so zusammenfassen: Wasson hatte den halluzinogen wirkenden Fliegenpilz vorgeschlagen und ihn aus den Übersetzungen von Geldner und Renou botanisch zu identifizieren versucht, war aber erstaunlicherweise auf die Wirkung im R̥gveda so gut wie gar nicht eingegangen.³⁷ Brough hatte Wassons botanische Identifizierung mit guten Argumenten abgelehnt, während seine pharmakologischen Argumente weder den Fliegenpilz ausschließen noch die Ephedra beweisen können. Ich habe zwar die von Brough den Fliegenpilz botanisch ausschließenden Argumente entkräftigt, konnte aber mit den rein pharmakologischen Argumenten für ein Halluzinogen – nicht unbedingt der Fliegenpilz – offensichtlich auch nicht ganz überzeugen. Falks Argumente gegen Soma als Halluzinogen überzeugen so wenig wie seine pharmakologischen Argumente für die Ephedra. Von seinen botanischen Argumenten für die Re-Identifizierung der Ephedra („Ephedra fits each and every details of the texts“, Falk, p.87) wird weiter unten im III. Abschnitt zu handeln sein.

In Anschluß an seinen dankbaren Überblick zur Somaforschung findet Houben schließlich einen dritten, merkwürdigen Ausweg aus dem Dilemma, indem er die botanische Frage offen läßt und sich ebenfalls auf die pharmakologische und geistesgeschichtliche Seite des Problems konzentriert. Er möchte zwar einerseits eine halluzinogene Wirkung für den R̥gveda nicht ganz ausschließen, meint aber, solche Wirkungen, wenn sie

³⁷ Erst in einem Abstract, JAOS, Vol. 91, N. 2, p. 181, 1971, seines Buches spricht er zu RV 8,48, 3 vom „`enthusiasm´ of the Poet, in the original and now obsolete sense of the word, its etymological meaning of divine possession, poetic phrenzy, supernatural inspiration, .“ vgl. zu dem Lied unten S. 48

denn eben überhaupt vorhanden seien, können einmal von allen möglichen Drogen herrühren, genauso gut aber von Fasten, Nachtwachen etc, die wiederum auch von einer stimulierenden Droge wie der Ephedra befördert sein können, aber nicht müssen. Das läßt dann natürlich alles offen: ein weiter Kreis von Pflanzen und eben auch die Möglichkeit, daß zwar eine irgendwie wirkende Pflanze genommen wurde, die eigentliche Rauschwirkung aber durch die Umstände, Fasten, Wachen, Rhythmik etc erzeugt wurden. Im Extremfall wäre man dann mit dem einigermaßen paradoxen Umstand konfrontiert, daß die Veder zwar viel Aufhebens um ein Rauschmittel aus einer Pflanze machen, man jedoch weder eine Rauschpflanze noch Rauscherlebnisse im Veda erkennen kann.

Im besten Falle aber können wir Soma botanisch bestimmen; dann müssten wir alles, was uns die Kavis zur Wirkweise sagen, natürlich in diesem Lichte sehen, und selbst wenn Soma sich dann als eine harmlos wirkende Pflanze erweise, hätten wir etwaige Halluzinationen und Euphorie im Sinne Houbens als „gefühlte“ und durch das Ritual, Hunger oder sonstwie durch kollektive Autosuggestion verursachte Erlebnisse zu deuten, was natürlich ein kulturgeschichtlich äußerst lohnenswerter Forschungsgegenstand wäre.

Aber daß die Veder den Extrakt eines Gewächses zu sich genommen haben und daß dieser einen äußerst intensiven Eindruck auf sie machte, daran kann nun kein Zweifel bestehen. Der Rgveda trieft geradezu von Soma. Soma konnte bisher botanisch nicht schlüssig identifiziert werden, es gibt aber keine Argumente, die ein Halluzinogen ausschließen, wohl aber solche, die eine wachmachende Droge wie die Ephedra pharmakologisch ziemlich unwahrscheinlich machen. Leider tun uns die Kavis nicht den Gefallen, eine verlässliche Beschreibung des Soma-Gewächses zu geben, so daß wir nur ein botanisches Bestimmungsbuch daneben halten müßten, und andererseits schildern sie uns ihre Rauscherlebnisse auch nicht mit der Begrifflichkeit eines pharmakologischen Lehrbuches. Ich denke aber, daß es trotzdem möglich ist, das Gewächs und die Rauschwirkung auf dem Wege der kumulativen Evidenz zu bestimmen, und zwar so, daß die botanischen und pharmakologischen Argumente schlüssig ineinandergreifen. Dabei haben wir von dem festen Boden als gesichert anzusehender Wort- und Textbedeutungen auszugehen und müssen uns schrittweise zu den zunächst weniger klaren, mehrfach deutbaren Stellen durcharbeiten.

III Soma botanisch: *Amanita muscaria*, *pantherina*

Ausgangspunkt aller Betrachtungen kann nur das Somaritual im Rgveda sein, dessen Kern die Pressung und Läuterung eines organischen Produktes ist. Soma bezeichnet in erster Linie den gepressten Saft eines Gewächses und dann in fließenden Übergängen die dazugehörige personifizierte Gottheit, wird aber auch metonymisch für das Gewächs verwendet. Die im neunten Buch gesammelten Lieder richten sich an den während und infolge der Zubereitung sich zum Rauschtrank läuternden Saft, Soma Pavamāna.

Betrachten wir die wichtigsten Vorgänge des Somarituals im Einzelnen, so ist klar, daß wir es mit einem getrockneten Gewächs zu tun haben. Bedauerlicherweise verrät uns der Veda – außer im mythologischen Kontext des Somaraubes durch den Falken – nichts über das Einsammeln des Gewächses als solchem, sondern wir finden es auf dem Opferplatz in bereits getrocknetem Zustand vor. Als solches wird es: gewässert und gereinigt, schwillt es bei diesem Vorgang an, wird dann mit Preßsteinen gepresst, durch eine Seihe aus Schafswolle gefiltert, in einem oder verschiedenen Gefäßen aufgefangen, mit verschiedenen Zusätzen, hauptsächlich Kuhmilch und Wasser, aber auch saurer Milch, Gerste etc schmackhaft gemacht, um dann in mehr oder weniger festgelegter Reihenfolge von den am Opfer Beteiligten wiederholt getrunken zu werden.

Diese Vorgänge sind wohl unbestritten und können *en détail* in Geldners Einleitung zum 9. Buche nachgelesen werden. Es ist damit klar, daß die meisten in den Somaliedern gegebenen Hinweise auf das Erscheinungsbild des Gewächses wie z.B. Farbangaben, Form, Teile, Geruch sich in erster Linie nur auf das Gewächs im getrockneten Zustand und seine Transformation während des Somarituals beziehen. Und während man der Reinigung des Gewächses im Wasser zunächst nichts außer dem Wunsch zur Reinlichkeit entnehmen kann, schränkt die Tatsache des Pressens die Möglichkeiten eigentlich schon erheblich ein: Zur direkten Nahrungsaufnahme ausgepresst werden in nicht-industrieller Produktion eigentlich nur Fruchtfleisch enthaltende Früchte, Beeren oder reichlich Saft enthaltende Pflanzen oder Pflanzenprodukte, was zum Beispiel ein trockenes, holzartiges Gewächs wie die Ephedra-Rute von vorn herein ziemlich unwahrscheinlich macht.³⁸

Ein möglicher Einwand hiergegen besteht nun in der vorhergehenden Wässerung, die zu einem Anschwellen des Gewächses führt, so daß man also mit dem sich durch das Wasser vollgesogenen Stengel oder Halm oder was auch immer die Wirkstoffe des Gewächses in jedem Fall „herauspressen“ kann.³⁹ Man mache aber einmal selbst den Versuch und lege einen (holzartigen) Pflanzenstengel beliebig lange in Wasser, bis sich der Stengel komplett „vollgesogen“ hat, man wird den Saft dann am einfachsten mit Steinen heraus „schlagen“ oder „stampfen“ oder „quetschen“, nicht aber „pressen“. Im R̥gveda ist aber nur von „(Saft) pressen“ √su⁴⁰ die Rede, welcher Vorgang dem Rauschtrank ja seinen Namen gegeben hat, sóma „gepresster Saft“ als mit Primärsuffix -ma- von der hochstufigen Wurzel gebildete Bezeichnung des hervorgebrachten Gegenstandes, so wie z.B.: stóma „Lob-, Preisgesang“ von √stu „loben, preisen“.⁴¹ Für „schlagen“, „zerquetschen“, „zerstampfen“ sind im R̥gveda genügend andere Worte und da, wo es tatsächlich um das Zerstampfen einer Pflanze oder eines Krautes, óṣadhī, geht, wie in 10,85,3 b / (yát sampiṃṣánty óṣadhīm) oder 10,136,7 (vāyúr asmā úpāmanthā pináṣṭi smā kunannamā, vgl. S.26) steht auch „zerstampfen, zerquetschen“ (sam-)√piṃṣ oder (prati-)√han (10,48,7 kḥále ná parṣān prāti hanmi) da.

Neben der vergöttlichten Wirkessenz bezeichnet Soma auf der gegenständlichen Ebene also den Saft und kann natürlich auch metonymisch für das Gewächs stehen; wenn man aber fragt, was in der Regel das Objekt des Wässerns und Pressens ist, kann die Antwort nur „Amśú“ lauten. Das Wort amśú⁴² wird zumeist mit „Stengel“ (Geldner), gelegentlich aber auch „Faser“ übersetzt; Brough hatte sich bei der Lektüre der Somalieder schon über das häufige Vorkommen des Wortes amśú gewundert: “One gradually comes to suspect

³⁸ die Zubereitungen der verschiedenen Ephedraarten sind im übrigen Dekokte, Tees oder auch Rösten, siehe Rätsch, p. 227ff

³⁹ So oder so ähnlich kann man ja auch heute noch in Indien Rituale der „Somapressung“ beobachten, wo zuvor gewässerten Stengeln mit Steinen der Saft auf einer steinernen Unterlage eben nicht heraus „gepresst“, sondern „geschlagen“ und „gequetscht“ wird; Videobeispiele hierfür finden sich auf einer Website von Jan.E.M. Houben: <http://www.jyotistoma.nl>

⁴⁰ Walde/Pokorny: 1. seu- „Saft, Feuchtes“; verbal: „Saft ausdrücken“ und „regnen; rinnen“, in Weiterbildungen „(Saft) schlürfen, saugen“: Walde, 1927, noch mit Anm.: „su scheint ursprünglich den Laut wiedergegeben zu haben, mit dem man flüssiges aufschlürft“. Mit Gutturalerweiterungen z.B. lat. sūcus `Saft´; sūgo, -ere `saugen´, air. sūgim `sauge´, sūg `Saft´, ahd. sūgan `saugen´ etc

⁴¹ vgl. Wackernagel, Altindische Grammatik, II, 2, p.749

⁴² „Außerarische Verbindungen sind nicht ermittelt.“, Mayrhofer; Witzel (und ebenso Lubotsky, Thompson) sehen amśú als Lehnwort aus der Kultur von Baktrien und Margiana an, s. Witzel, 2003, p.35, 38 u. passim

that the word does not mean `stalk´, and the conviction begins to grow that we have here the actual name of the plant itself.” (p.337), um danach erstaunt festzustellen, daß bereits Grassmann die Sache so in seinem Wörterbuch aufgefasst hat, nämlich: „Name der Pflanze, aus welcher der Somasaft gepresst wurde...Also: 1) Somapflanze, 2) der aus ihr gepresste Saft“ (Grassm. WB). Eine Untersuchung aller Stellen im R̥gveda führte Brough zum Ergebnis: „An examination of all the passages in the RV where the word occurs confirmed that in every relevant instance, Grassmann`s interpretation did no violence to the sense, but on the contrary fitted more naturally in the verses in question.” (Brough, p.337)⁴³ Wir lassen daher, einmal um dem Rechnung zu tragen, am̥śú unübersetzt, dann aber auch, um nicht mit durch nichts begründbaren Übersetzungen wie „Stengel“ Dinge, die es zu untersuchen gilt, vorher festzulegen. Der Eindruck ist aber der, daß sóma, wie oben aufgeführt, zuerst für den Saft und dann für den daraus personifizierten Gott und metonymisch auch für am̥śú gebraucht wird, während am̥śú umgekehrt in erster Linie als Bezeichnung des Gewächses dient, und zwar vor allem so, wie es noch im ganzen und getrockneten Zustand als zu pressendes Etwas auf dem Opferplatz vorliegt, und dann eben auch metonymisch für den Saft, was bei den folgenden Versen von allein deutlich werden wird. Ähnlich wie am̥śú wird ándhas „Sproß“⁴⁴ verwendet, nur daß hier umgekehrt die Synekdoche als allgemeine Bezeichnung für den berausenden „Saft, Trank“ klar überwiegt,⁴⁵ und es scheint – in der generischen

⁴³ Brough stellt weiter fest, daß dies auch Roth und Renou so aufgefaßt haben, die aber, was Brough “slightly quaint” findet, unmittelbar darauf – „almost as an afterthought“ (p.337) die Bedeutung ausgeweitet haben, bei Roth „Die dem Veda so geläufige Bezeichnung der Somapflanze oder vielmehr ihrer Glieder“ (R. Roth, `Ueber den Soma“, ZDMG, XXXV, 1881, 684), bei Renou: “Am̥śú désigne, aussi bien dans le RV. que dans l`Avesta, le soma en tant que le plante (et proprement la tige ou les fibres du soma)“ (L. Renou, Les éléments védiques dans le sanskrit classique, JA, CCXXXI, juillet-sept.1939.341.); nach einer ausführlichen Diskussion von Roths und Renous Belegen sowie den avestischen Stellen als auch der Bedeutung von am̥śú auch als „Faser“ im klassischem Sanskrit, bleibt Brough dabei: “we reject `fibre´ as the precise sense of am̥śú in the RV“, p.338. Falk übernimmt hier einfach spätere Wörterbuchbedeutungen, muß dann aber auch noch einen Vergleich für den R̥gveda erfinden, p.85: „The bushes of Ephedra have so many thin twigs densely grouped together that the single twigs may be well be compared to filaments of fibrous plants“. Wie bereits gesagt, beruft sich Nyberg für seine philologische Textevideuz zur Identifizierung Somas mit der Ephedra auf Broughs und Falks Textinterpretationen und sein zweites Argument, dafür daß „Amanita muscaria is unsuitable for any identification with soma/haoma“ lautet: „soma/haoma is prepared from stems or stalks which most probably should be regarded fibrous (Brough 1971; Falk 1989) while the fleshy stems of A. muscaria contain only very small amounts of the pharmacologically active compounds, which are concentrated instead in the mushroom cap (these are the only part of the mushrooms used in northern Siberia);“ Nyberg, p.393; das Argument ist damit nicht nur hinfällig, sondern nach der Lektüre von Brough doch auch recht fragwürdig; sein drittes Argument gegen den Fliegenpilz s.o. n11, seine weiteren zwei s.u. n90 u. n103.

⁴⁴ Pokorny: andh-, enedh- `hervorstechen, sprießen, blühen´; gr. `αυθέω `hervorsprießen, blühen´

⁴⁵ den oder vom ándhas trinken, √pā, kommt häufig vor, bei am̥śú nur, wenn sutá, 4,25, 3c/ káśyāśvínāv índro agníḥ sutáśyāśóḥ pibanti mánasāvivenam // “bei wem trinken sie vom ausgepreßten Am̥śú.....?” oder dugd^há dabei steht 5.36.1d/ ... pibatu dugd^hám am̥śúm // ...er soll den gemolkenen Am̥śú trinken”; entsprechend ist am̥śú häufig das Objekt von √su und auch das affizierte Objekt von √duh, etwa 9,74,7: am̥śúm duhanti stanáyantam ákṣitam kavim kaváyo `páso manīṣiṇaḥ / Sie melken den donnernden unversieglichen Am̥śú, den Dichter die Dichter, die tätigen, die verständigen”; 1,137,3 tām vām d^henúm ná vāsarim am̥śúm duhanty

Bedeutung „Sproß“⁴⁶ – eher seinen natürlichen Zustand zu meinen⁴⁷, während von *aṃśú* eher bei der Somazubereitung die Rede ist, daher sich der Gebrauch von *aṃśú* auch vergleichsweise stärker auf das neunte Buch konzentriert.

Kurz, Soma entsteht durch Pressung des *Aṃśú* und anschließende Läuterung auf der Seihe, während des letzteren Vorgangs heißt er auch *Pavamāna*, der „Sich-Läuternde“. Die Pressung des *Aṃśú* kann aber außer mit Steinen wahrscheinlich auch noch mit weicherem Material wie Holz vorgenommen werden 1,28,6:

utá sma te vanaspate vāto ví vāty ágram ít / átʰo índrāya pátave sunú sómam ulūkʰala // „Und um deine Spitze, o Holz, wehte der Wind. Nun presse den Soma für Indra zum Trinken aus, du *Ulūkʰala* (?)“⁴⁸.

Geldner nimmt dieses Lied als Beispiel für eine vereinfachte Somapressung, übersetzt in Vers 2 den Dual *adhīṣavanyā* als „die beiden Preßbretter“, faßt diese dann aber offenbar wohl wegen der unzweifelhaften sexuellen Metaphorik des ganzen Liedes als Mörser und Stößel aus Holz (s. Geldner Anmerkungen zu Vers 2 und 8). Vers 2 lautet:

yātra dvāv iva jagʰānādʰīṣavanyā kṛtā / ulūkʰalasutānām ávéd v indra jalgulaḥ //

„Wo die beiden Teile der Presse wie die beiden Oberschenkel (Geldner: Schamteile) gemacht sind, mögest du, Indra, von dem auf (in?) dem *Ulūkʰala* (?) gepreßten Säften herunterschlingen.“

Aber gleich wie man sich hier die sexuelle Anspielung genau vorstellen mag, wird aus Vers 8 klar, daß die beiden Pressteile aus Holz sind: *tā no adyā vanaspatī ṛṣvāv ṛṣvébʰiḥ soṭṭbʰiḥ / índrāya mādʰumat sutam //* „Ihr beiden Hölzer, die ihr uns heute erhoben seid, mit den erhobenen Pressern, für Indra den süßen Gepreßten.“ Wie auch immer er Preßvorgang im Einzelnen aussah, unzweifelhaft wurde Holz zum Pressen verwendet.⁴⁹

ádribʰiḥ sómam duhanty ádribʰiḥ / Wie eine Milchkuh am Morgen melken sie Euch diesen *Aṃśú* mit den (Preß-) Steinen,...

⁴⁶ Mit Grassmann an drei Stellen die Bedeutung „Dunkelheit“ anzusetzen ist überflüssig, wie Lüders, p. 381f gezeigt hat.

⁴⁷ Man kann den Unterschied in 9,68,6 vielleicht noch erahnen: *mandrásya rūpam vividur manīṣiṇaḥ śyenó yád ándʰo ábʰarat parāvataḥ / tám marjayanta suvṛdʰam nadīṣv áṃ uśántam aṃśúm pariyántam ṛgmíyam //*

„Die Weisen entdeckten die Form des Erfreudenen als der Falke das *Andʰa*s aus der Ferne brachte; sie reinigten den in den Strömen gut gewachsenen, den verlangenden *Aṃśú*, den herumgehenden, den preislichen.“

⁴⁸ Grassm.Wb.: Mörser, „[ob aus *uru* und *khála*, weiten Stampfboden habend?];“ so auch Thieme, 1955, der das Wort, „taken from the language of the women“ (p.439) für umgangssprachliche Lautung nimmt. Das im RV nur in diesem Lied vorkommende Wort kann natürlich auch eine anders geartete Preßvorrichtung meinen.

⁴⁹ Oberlies, II, p.137ff, möchte hier unter *adhīṣavanyā* zwei aus dem späteren Ritual bekannten Bretter zur Fixierung der Preßapparatur sehen und verweist auf die Wortbedeutung von *adhīṣavaṇa* als „etwas, auf dem gepreßt wird“. Nun bezeichnet *adhi* aber allgemein „den Ort, an, auf, in, bei welchem das Gebiet, der Ursprung, das Ziel, der Uebergang der Bewegung oder Thätigkeit stattfindet“ (GR. WB) und wir können ebenso übersetzen „etwas, in dem, (dualisch) zwischen denen, eine Pressung stattfindet“; davon abgesehen sagt Vers 6 doch völlig klar, daß mit Holz gepresst wurde, dann auch ebenso Vers 8; darüber hinaus geht es hier ja gerade um eine kleine „Hauspressung“, von der der Dichter in Vers 5 sagt, daß sie in jedem Haus stattfindet und spricht im Diminutiv von einem *ulūkʰalaka* in jedem Haus: *yác cid dʰí tvám ḡṛhé-ḡṛha ulūkʰalaka yujyáse / ihá dyumáttamaṃ vada jáyatām iva dundubʰiḥ //* Vers 9 heißt es vom Ergebnis: *úc chīṣṭám camvòr bʰara sómam*

Zu guter Letzt scheint der Aṃśu offenbar auch direkt ins Wasser oder die Seihe ausgepresst worden zu sein, 9,62,4: *ásāvy aṃśúr mādāyāpsú dākṣo giriṣṭhāḥ / śyenó ná yónim ásadat //*

„Der Aṃśu ward zum Rausche ins Wasser ausgepreßt, der Wirksame, auf dem Berge gewachsene; wie ein Falke hat er sich in das Nest gesetzt.“;

9,107,8: *sóma u śuvāṇāḥ sotṭbhir ádhi ṣṇúbhir ávīnām / áśvayeva haritā yāti dhārayā mandráyā yāti dhārayā //*

„Soma wird von den Pressern auf den Rücken der Schafe ausgepreßt; goldgelb geht er im Strome, der wie der einer Stute ist, er geht in lieblichem Strome.“

Aber was soll es heißen, wenn in 9,62,4 der Aṃśu direkt ins Wasser oder in 9,107,8 direkt auf die Seihe gepresst wird? Normalerweise wird der Aṃśu zunächst mit den Steinen ausgepreßt, der Saft auf der Kuhhaut

aufgefangen und dann auf die Seihe – mit oder ohne zugesetztes Wasser – umgegossen, und am Schluß mit Milch verfeinert. Man kann das natürlich für eine elliptische Ausdrucksweise halten. In 9,79,4 cd/ treten zwei Vorgänge nebeneinander: *ádrayas tvā bapsati gór ádhi tvacy āpsú tvā hástair duduhur maṇīṣṇaḥ //*

„Die Preßsteine schnappen nach dir auf dem Fell der Kuh; mit den Händen haben dich die Verständigen ins Wasser gemolken“. c/ ist klar; mit den Preßsteinen wird der Aṃśu auf eine Rinderhaut gepreßt; von dort wird er aber gewöhnlich auf die Seihe mit dem Auffangbehälter geschüttet; letzterer enthält entweder bereits Zusatzwasser oder das Wasser wird auf den gefilterten Soma dazugegossen. Bei diesem Vorgang machen aber Stellen keinen Sinn, die von Melken des Aṃśu ins Wasser reden; Melken wird man eigentlich nur als Pressen verstehen können; man muß schon eine Ellipse annehmen, wobei sich dann schon das Endziel „Wasser“ verdächtig anhört, weil das letzte Ziel des Pressvorgangs normalerweise die Milch ist, die aufgegossen wird, in die Soma sich als sein „Festgewand“ kleidet; außerdem stünde dann in Pada c/ ein realer Teilvorgang neben einer Ellipse für die ganze Prozedur in /d, was auch merkwürdig anmutet. Es scheinen hier doch eher zwei Arten des Pressens kontrastiert zu werden, einmal dort das „Schnappen“ oder „Verzehren“, normalerweise von wilden Tieren gebraucht, hier das „Milchen“ der Verständigen. In 3,36,7 wird wieder auf besonders geschickte Presser hingewiesen:

samudréṇa síndhavo yádamānā índrāya sómaṃ súṣutam bhārantah / aṃśúm duhanti hastino bhāritrair mādḥvaḥ punanti dhārayā pavitraiḥ //

„Indem sie dem Indra den wohlausgepreßten Soma bringen, wie die Flüsse (ihr Wasser), wenn sie sich mit dem Meer vereinigen, melken die behändeten (Priester) mit den Armen den Stengel; sie läutern (die Güsse) des Süßtrankes im Gusse durch die Seihen.“ (G.)

Auf eine Handpressung deutet auch der häufig anzutreffende Lokalis von *camú* mit *sutá* hin, *camú sutáḥ* (5,51,4; 8,4,4; 76,10; 9,46,3; 10,24,1;) *camúsu sutáḥ* (8,82,7;) *camvòḥ sutáḥ* (4,18,3; 6,57,2; 9,36,1; 108,10, Stellen bei Geldner, p.7f), der Geldner viel Kopfzerbrechen bereitet. Die Presse besteht ja aus Preßsteinen, einer Unterlage aus Stein oder Holz sowie einem Kuhfell, auf dem der gepreßte Saft aufgefangen wird. Man kann sich das Pressen mit den Steinen in den Camū nur so vorstellen, daß die in den Camū liegenden Aṃśu dort mit den Steinen gepreßt werden, dann müssten die Camū schon recht groß oder breit gewesen sein, wogegen wiederum ihre Verwendung als Trinkgefäße spricht. Diese Probleme entfallen natürlich bei einer Handpressung, da man dann die Aṃśu direkt über den Camū ausdrückt und den Inhalt anschließend auf die Seihe umgießt. Geldner meint dazu: „Es sieht fast so aus, als ob die Stellen eine andere Form der Somapresse vor Augen gehabt hätten“.

pavitra á sṛja / ní dḥehi gór ádhi tvací // „Nimm den Rest in der Somapresse heraus, schütte den Soma auf die Seihe, leg’ auf die Rindshaut nieder.“

Er erwägt, daß camú dann neben Somasaftbehälter auch „eine Preßvorrichtung oder etwas an der Somapresse“ bezeichnet haben könnte, neigt dann aber dem Einspruch von Oldenberg – der hier schlicht den Lokalis des Zieles sieht – gegen diese Bedeutungsspaltung zu, und meint der Ausdruck „würde dann in Kürze mit Überspringung der Zwischenglieder dasselbe besagen wie ásarji – pavítre camvòḥ sutáḥ 9,36,1“, um letztlich zu finden „Aber in einer so geläufigen Formel wie es camú usw. sutáḥ ist, bleibt diese Annahme hart“.⁵⁰ Alle diese Schwierigkeiten und Vorbehalte entfallen natürlich bei der Annahme einer Handpressung. Dann kann der Aṃśu eben mit den Händen direkt in die Camū (aus)gepreßt und dann auf die Seihe gegossen oder auch direkt in die Seihe (aus)gepreßt werden wie in 9,107,8 (s.o.). Tatsächlich lösen sich beim Wässern des Fliegenpilzes schon erhebliche Farbstoffe und Wirkanteile; daher es durchaus sinnvoll ist, daß man den Rest auch direkt im und ins Wasser auspresst und dann den gewonnenen Saft zusammen mit dem Wasser filtert bzw. den Rest über der Seihe auspresst.

Ob sich die Handpressung nun mit Sicherheit nachweisen lassen wird oder nicht; der Aṃśu wurde auf jeden Fall mit Preßsteinen, aber auch mit Holz gepresst, was auf ein eher fleischiges Gewächs schließen läßt. Nur an einer einzigen Stelle hingegen wird zur Bereitung des Soma tatsächlich das Verbum gebraucht, das wir sinnvollerweise erwarten, wenn es sich um einen hartfasrigen Pflanzenstengel handelte, nämlich in 10,85,3

sómam manyate papiván yát sampiṃśánty óṣadhīm /
sómam yám brahmāṇo vidúr ná tásyāsnāti kás caná //

„Man meint Soma getrunken zu haben, wenn sie die Pflanze zerstampfen;
den Soma, den die Brahmanen kannten, von dem genießt nicht irgendeiner.“

Bezeichnenderweise wird gerade hier als wiederum einziger Stelle Soma als óṣadhīm, „Pflanze, Kraut“ bezeichnet, was zeigt, daß man im R̥gveda sehr wohl wusste, wie man solchen Gewächsen zur Extraktion ihrer Inhaltsstoffe am besten zu Leibe rückte: mit dem Zerstampfen, Zerquetschen, sam-√piṃṣ. Darüber hinaus deutet ja schon der Kontext an, daß wir es nicht mit dem richtigen Soma zu tun haben. Wir müssen die weitere Diskussion dieses für die Substitutionsproblematik wichtigen Stelle etwas zurückstellen (siehe unten S.41), können jedoch festhalten, daß mit Ausnahme dieser Stelle im jüngsten Buch des Veda nirgendwo das vorhandene Verb √piṃṣ zur Extraktion des Rauschsaftes verwendet wird und an dieser späten Stelle (zum relativen Alter des zehnten Buches vgl. Witzel, 1995, p.310) das Objekt des Zerstampfens óṣadhī genannt wird, was sonst aber nie vom Soma gebraucht wird, und daß Soma hier nur als vermeintlicher Soma bezeichnet wird.

Auch in 10,136,7, wo es sich eindeutig nicht um Soma handelt, wird von √piṃṣ „quetschen“ gesprochen: vāyúr asmā úpāmant^hat pináṣṭi smā kunannamā / keśī viśásya pátreṇa yád rudréṇāpibat sahá //
„Vāyu hatte ihm (den Trank) angerührt, die Kunannamā quetschte (ihn) aus, als der Langhaarige zusammen mit Rudra aus der Schale vom Gifte trank.“ (G.)

Kurz, die Textur des gewässerten Gewächses muß sehr weich und fleischlich gewesen sein, was immer noch eine weite Möglichkeit von Früchten, Beeren oder auch – aber schon weniger wahrscheinlich – entsprechende fleischartige Pflanzenstengel wie zum Beispiel Rhabarber einschließt, aber Kräuter, Sträucher und stark holzende Pflanzen doch wohl eher ausschließt.

⁵⁰ ásarji rát^hyo yat^hā pavítre camvòḥ sutáḥ / kárṣman vājī ny àkramīt // Geldner mit Anmerkung: „camvòḥ nach 9,108,10 zunächst mit sutáḥ zu verbinden, aber auch mit pavítre nach 9,97,2.“; in der Übersetzung nimmt er allerdings pavítre zu ásarji: „Wie ein Wagenpferd ist er auf die Seihe losgesprengt, in den Camügefäßen ausgepreßt. Der siegreiche (Renner) ist ans Ziel gekommen.“ (G.)

Schwellung

Betrachtet man die Reaktion des getrockneten Gewächses im Wasserbad sowie den Zustand nach der Wässerung, aber vor der Pressung genauer, so wird vollends klar, daß es sich beim Aṃśu nicht um einen irgendwie aufgeweichten oder sich mit Wasser leicht vollgesogenen Stengel handeln kann, sondern daß es um etwas wirklich Angeschwollenes geht, für das die Dichter ein kräftiges Verb kennen: √pi „(an-)schwellen“, etwa von reißenden Flüssen oder dem Euter der Kuh gebraucht z.B.: 4,16,21ab/:

„Gepriesen und besungen sollst du nun dem Sänger Speise anschwellen lassen wie die Flüsse,... (nú ṣṭutá indra nú grṇāná íṣaṃ jaritré nadyò ná pípeḥ /) oder 2,34,6: „Kommt ihr einmütigen Marut zu unseren dichterischen Formulierungen, zu den Pressungen wie das Lob der Herren. Laßt es anschwellen wie eine milchgebende Stute im Euter, macht den Gedanken für den Sänger gabenges schmückt“ (á no bráhmāṇi marutaḥ samanyavo narāṃ ná śámsaḥ sávanāni gantana / áśvām iva pipyata dhenúm údhani kártā dhíyaṃ jaritré vājapeśasam //)

Und so ergeht beim Opfer an Soma die Aufforderung mit allen Aṃśu anzuschwellen, 1,91,17:

„Schwill an, berauschendster Soma, mit allen Aṃśu, sei uns der best erhörendste Freund, zum Gedeihen.“⁵¹

Entsprechend drücken die Kavis das Anschwellen des Aṃśu mit den passenden plastischen Vergleichen aus:

9,74,5ab/: „Der Aṃśu hat gebrüllt, von der Woge wird er gefolgt, dem Menschen schwellt er den

göttereinladenden Schlauch an;...“⁵² Auch mit einem Bauch wird der angeschwollene Aṃśu verglichen:

8,1,17: „So presst den Soma mit den Steinen aus, spült (schüttelt) ihn in den Wassern, ihn gleichsam in Milchgewänder kleidend, sollen ihn die Männer aus den Bäuchen melken.“⁵³

8,9,19 ab/: „Wenn die geschwollenen Aṃśu gemolken werden wie Kühe mit (geschwollenen) Eutern,...“⁵⁴

Der Somasaft kann erst fließen, wenn sich die Aṃśu im Wasserbad vollgesogen haben:

9,93,3: „Und nachdem der Euter der Kuh angeschwollen ist, folgt der weisheitsreiche Saft in Strömen; die Kühe verschönern mit der Milch das Haupt in den Camū, wie mit frisch geputzten Sachen.“⁵⁵

9,74,9: „Dein Saft, o Soma, wenn du mit den Wassern gefüllt bist, läuft durch das Haar des Schafes, Pavamāna, von den Dichtern gereinigt, du Berauschendster, sei schmackhaft, dem Indra zum Trunke.“⁵⁶

Aus dem Lieblingsvergleich mit dem Euter wird ein Bild, das sich fortführen lässt:

9,107, 20: „Sowohl des Nachts wie auch des Tages bin ich, o Soma, zur Freundschaft an deinem Euter, o Brauner. Über die heiß glühende Sonne hinaus sind wir wie Vögel geflogen.“⁵⁷ (Lü. p.391).

⁵¹ á pyāyasva madintama sóma víśvebhír aṃśúbhīḥ / bhāvā naḥ suśrávastamaḥ sákḥā vṛdhé //

⁵² árāvīd aṃśúḥ sácamaṇa ūrmīṇā devāvyāṃ mānuṣe pinvati tvácama /

⁵³ sótā hí sómam ádribhír ém enam apsú dhāvata / gavyá vástreva vāsáyanta ín náro nír dhuḥṣan vakṣāṇābhyaḥ //

⁵⁴ yád ápitāso aṃśávo gávo ná duhrá údhabhīḥ /

⁵⁵ utá prá pipya údhar ágḥnyāyā indur dhárābhīḥ sacate sumedhāḥ / mūrdhānaṃ gávaḥ páyasā camūṣv abhí śrīṇanti vásubhír ná niktāiḥ //

⁵⁶ adbhīḥ soma papṛcānāsyā te rásó `vyo vāraṃ ví pavamāna dhāvati / sá mṛjyāmānaḥ kavībhír madintama svádasvindrāya pavamāna pītāye // vgl. auch noch: 1,168,3ab/: sómāso ná yé sutás tṛptāṃśavo hṛtsú pītāso duváso nāsate / “(Die Marut sind) wie die Somasäfte, deren ausgepreßte Aṃśu gesättigt waren, wenn sie in die Herzen getrunken wurden, (dort) wie Belohnende verweilen ,...“; 9,68,1: prá devām áchā mádhumanta índavó `siṣyadanta gáva á ná dhenávaḥ / barhiśádo vacanāvanta údhabhīḥ parisrútam usrīyā nirñijaṃ dhīre // „Dem Gott sind die süßen Säfte zugeeilt wie die Milchkuhe (zu ihrem Kalbe). Auf dem Barhis sitzend, redelustig, mit vollen Eutern, haben sie die (Milch der) Kühe zu ihrem umflutenden Festkleid gemacht“ (G.)

Daher kann man den – offensichtlich einen geistig inspirierenden Rauschsaft enthaltenden – Aṃśu auch Euter der Gedanken nennen:

5,44,13: „Sutambhara ist der wahre Herr des Opfernden; er schöpft das Euter aller Gedanken aus; die Kuh trägt die schmackhafte Milch zur Verschönerung, der Nachsprechende geht hinein, nicht der Eingeschlafene.“⁵⁸

Das Anschwellen ist so charakteristisch, daß es überhaupt zum Wesen Somas gehört und sich seine enge Verbindung zu den Wassern abzeichnet 2,13,1:

ṛtúr jānitrī tāsya apās pári makṣú jātá áviśad yásu vārd^hate /
tád āhaná ab^havat pipyúṣī páyo ’ṃśóḥ pīyúṣam prat^hamám tād ukt^hyām //

„Die Jahreszeit ist seine Gebälerin. Geboren ging er eilends ins Wasser, in dem er wuchs. Da ward er zu einer üppigen, von Milch Strotzenden. Die erste Milch des Aṃśu, die ist preisenswert.“⁵⁹

Wenn etwas gepresst wird, was zuvor im Wasser so angeschwollen ist, daß die Dichter nicht müde werden, es mit dem prallen Euter der Kuh und weiteren bauchigen Dingen zu vergleichen, kurz wenn sich etwas wie ein Schwammerl verhält, wird es auch eins sein. Umgekehrt muß man sich fragen, wie denn eine Ephedra, ein Rutenstrauch, der sich trockenen Standorten und sogar Wüstengebieten angepaßt hat, im Himalaya vor allem als die Art Ephedra *gerardiana* an trockenen hochalpinen Standorten ab 4000 Metern Höhe und in Hochgebirgswüsten vorkommt, überhaupt großartig anschwellen kann.⁶⁰

⁵⁷ utáhám náktam utá soma te dívā sak^hyáya bab^hra úd^hani / ghṛṇá tápantam áti súr^hyam paráḥ śakuná iva paptima //

⁵⁸ sutamb^haró yájamānasya sátpatir víśvāsām úd^hah śá dh^hiyám udáñcanaḥ /
b^hárad dh^henú rásavac ch^hisriye páyo ’nubruvāṇó ádh^hy eti ná svapán // der Vers geht klar auf Soma, wie die bereits vorher diskutierten Folgeverse 14 und 15 zeigen s. o. S.13.

⁵⁹ ebenfalls auf das Anschwellen im Wasser und auf das Wasserwesen überhaupt gehen:

9,68,6: mandráśya rūpám vividur manīṣiṇaḥ śyenó yád ánd^ho áb^harat parāvataḥ /
tám marjayanta suv^hid^ham nadīṣv áṃ uśántam aṃśúm pariyántam ṛgmíyam //

“Die Weisen haben die Form des Erfreunden entdeckt, als der Falke das Gewächs aus der Ferne brachte; sie reinigten den in den Flüssen gut Gewachsenen, den verlangenden Aṃśu, den herumgehenden, den preislichen.“; 9,86,45: agregó rájápyas taviṣyate vimáno áhnām bhúvaneṣv árpitaḥ / hárir ghṛtásnuḥ sudṛśiko arṇavó jyotírat^hah pavate rāyá okyāḥ // „Voranehend zeigt der im Wasser wohnende König seine Stärke, der Ausmesser der Tage, über die Welten gesetzt. Ein Falbe, der Schmalz auf dem Rücken trägt; dessen Wagen Licht ist, schön von Aussehen, läutert er sich flutend zu Reichtum, gern bleibend.“ (G.)

⁶⁰ vgl. Rätsch, p.226f; “Afghanistan; India; Nepal; Pakistan; China: Sichuan, Xizang, Yunnan, at 3900-5000 m (1). In Nepal, it occurs in the arid climate of the rain shadow areas of the Great Himalaya, where more than 300 mm of annual water deficit occurs. Soils are strongly calcareous owing to restricted leaching and to the preponderant occurrence of limestone parent materials. Cattle grazing that selectively removes palatable plants such as grasses appears to be one of the important factors promoting the Ephedra *gerardiana* community (2).” Biologie Datenbank, Universität Hamburg <http://www.biologie.uni-hamburg.de/b-online/earle/ep/ep/gerardiana.htm> ; „Die Ephedra-Arten sind kleine Sträucher mit rutenartigen Zweigen, die ihrem Aussehen nach an Schachtelhalm erinnern. Sie sind wie diese meist völlig blattlos. Die wirbelständigen, gegliederten Äste tragen an den Knoten häufige Scheiden. Die Pflanzen sind zweihäusig, die Blüten unscheinbar. Die Ephedra sind Xerophyten, also den trockenen Standorten in Steppen und Wüstengebieten angepaßt.“, Madaus, p.1259

Zubereitung und Einnahme

Gegen den Fliegenpilz hatte Brough (1971, p.338f) eingewendet, daß die sibirischen Völkerschaften den Fliegenpilz – obschon sie ihn gelegentlich aber in Suppen oder Saucen verarbeiten oder aufkochen bzw. aufgießen – in der Regel roh und als Ganzes herunterschlucken. „I am indebted to my wife for the pertinent observation that, if the Soma-plant had been a mushroom, it would be strange that the elaborate Vedic process of pounding out and filtering the juice should have been necessary.“ (Brough, p. 338) Nun, was soll man Frau Brough darauf antworten? – die einen trinken ihren Tee schwarz aus dem Becher, die anderen mögen ihn mit Zucker und Milch aus Porzellantassen, was auch nicht notwendig ist. Ein Grund für die Pressung liegt auf der Hand: der gepreßte und dann gefilterte Saft wurde anschließend zumeist mit Milch gemischt, mit der „Kuh gesalbt“ oder – wie die Kavis auch gerne sagen – Soma hüllt sich in das „Festgewand der Kuh“: 9,50,5: „Läutere du dich, Berauschendster, mit der Kuh(milch) als Salbe gesalbt, o Saft, für Indra zum Trunke!“ (G.).⁶¹ 9,95,1: „Der Falbe wieherte laut, wenn er hersprengt: er läutert sich und setzt sich in den Bauch des Holz(gefäßes). Von den Männern gezügelt macht er die (Kuh)Milch zu seinem Festgewand. Dann erzeugt er aus eigener Kraft den (dichterischen) Gedanken.“ (G.).⁶²

So schmeckt er besser 8,2,2 u.3:

„Von den Männern geschüttelt, von den Hungrigen (Steinen) gepreßt, durch Schafshaare geseiht, wie ein Roß in den Flüssen geputzt: (2) den haben wir dir so wie die Gerste süß gemacht, indem wir ihn mit den Kühen vollendet machen, Indra, dich (laden wir) bei diesem gemeinsamen Rausch (3).“⁶³

Die ausgepreßten, aber nicht mit Milch gemischten Säfte wurden offenbar als scharf geschmeckt 8,2,10,11:

„Diese scharfen Somatränke sind für dich, Indra, bei uns gepreßt.

Die Klaren verlangen nach Milchmischung“ (G.)⁶⁴

Das mußte man sich allerdings auch leisten können, wie der nächste Vers sagt:

„Misch diese, die Milch, den Reiskuchen und diesen Soma, o Indra,

denn ich höre, du seiest reich!“ (G.).⁶⁵

Wenngleich nun aus anderen Stellen hervorgeht, daß man den gepreßten Saft gelegentlich auch ohne Milchzumischung, d.h. nur gefiltert, oder auch mit anderen Zumischungen wie Sauermilch oder Zuspeisen wie Gerste oder Reiskuchen zu sich nahm, so ergab sich höchste Geschmacksveredelung eben durch die Mischung

⁶¹ *sá pavasva madintama góbhir añjāno aktúbhiḥ / índava índrāya pītāye //*

⁶² *kánikranti hárir á srjyámānaḥ sídan vānasya jaḥhāre punānāḥ / nṛbhir yatāḥ kṛṇute nirñijam gá áto matír janayata svadhābhiḥ /// s. auch 9,14,5 u. 9,10,3: rájāno ná práśastibhiḥ sómāso góbhir añjate / yajñó ná saptá dhātṛbhiḥ //* „Wie die Könige mit Lobreden werden die Somatränke mit Milch gesalbt, wie das Opfer von den sieben Vollziehern.“ (G).

⁶³ *nṛbhir dhūtāḥ suto ásnair ávyo vāraih páripūtaḥ / ásvo ná niktó nadīṣu //*
tām te yavaṃ yatāḥ góbhiḥ svādúm akarma śrīñāntaḥ / índra tvāsmín sadhamāde //

⁶⁴ *imé ta indra sómās tivrā asmé sutāsaḥ / súkrā áśīraṃ yācante //*

⁶⁵ *tām áśīraṃ puroḷāśam índremām sómam śrīñihi / revántam hí tvā śṛṇómi //*

mit der süßen Kuhmilch. Andererseits ist aber auch klar, daß man Soma auch ungepreßt zu sich nehmen konnte.⁶⁶

Brough führt freilich 7,26,1: ná sóma índram ásuto mamāda nábrahmāṇo maghāvānaṃ sutásah / tasmā ukt^hām janaye yáj jújoṣan nṛvān nāvīyaḥ śṛṇāvad yát^hā naḥ // als Beleg dafür an, daß man den Amśu eben nicht roh verzehrte⁶⁷ und übersetzt den ersten Halbvers so: „Soma unpressed has never intoxicated Indra, nor the pressed juices unaccompanied by the sacred hymns“. (Brough, p.339) Doch es wird hier nicht im pharmakologischen Sinn erklärt, daß ein ungespresster Soma generell keine Rauschwirkung hat und deswegen auch niemals roh eingenommen wurde – was, nebenbei bemerkt, ja jedes Gewächs ausschließen würde, dessen Wirkstoffe man nur durch Extraktion gewinnen könnte –, noch daß der gepreßte Soma ohne ein Lied keinerlei entsprechende Wirkung hat, sondern daß Indra sich daran eben nicht erfreut, berauscht, daß es ihm nicht schmeckt:

„Nicht hat ungepreßter Soma den Indra berauscht (erfreut), nicht die gepreßten (Säfte) den Gabenreichen, wenn sie ohne dichterische Formulierung sind; ihm erschaffe ich ein Preislied, das er sich schmecken läßt, ein männliches, ein neuestes, damit er auf uns höre.“

Der Vers schließt also die Einnahme ungespressten Somas nicht „explicit“ (Brough) aus, sondern umgekehrt, er impliziert sie geradezu; das wird wiederum explizit in 6,41,4 gesagt, wenngleich:

sutáḥ sómo ásutād indra vásyān ayám śréyāñ cikitúṣe ráṇāya /
etám titirva úpa yāhi jajñām téna vísvās táviṣīr á pṛṇasva //

„Der ausgepreßte Soma ist besser als der ungepreßte, Indra; dieser ist noch vorzüglicher, dem, der aufgemerkt hat, zur Lust. Zu diesem Opfer komm herbei, du Überwinder, mit ihm fülle alle Kräfte auf.“

Die Trocknung, Pressung, Filterung und die Milchemischung waren aber wahrscheinlich nicht nur eine Geschmacksfrage, sondern vermutlich auch eine Frage der praktischen Vernunft; denn die in den frischen Fliegenpilzen zunächst hauptsächlich vorhandene Ibotensäure nimmt bei der Trocknung durch Decarboxylierung ab und so entsteht aus der schwach wirksamen Ibotensäure das stärker halluzinogen wirkende Muscimol. Hinzu kommt, daß die Ibotensäure und entsprechend Muscimol in den einzelnen Exemplaren einer Gruppe und an verschiedenen Standorten in recht unterschiedlicher Konzentration vorkommt und es so daher beim rohen Genuss bereits eines oder zweier Pilze in einem Fall zu einer Überdosis mit schweren Störungen, im anderen Fall kaum zu der erwünschten Rauschwirkung kommen kann.⁶⁸

⁶⁶ Es ist anzunehmen, daß die Indo-Arier die Kenntnis des Fliegenpilzes „amśu“ (nicht-ig. Lehnwort) aus Zentralasien, Baktrien-Margiana-Kultur, mitgebracht und adoptiert haben, vgl. n42, die Augestaltung und Verfeinerung des „Soma Pavamāna“-Kultes, das Pressen √su und filtern √pū wird jedoch mit klarem indo-germanischen Vokabular beschrieben; vielleicht ist der Rohgenuß ein `archaisches´ Überbleibsel.

⁶⁷ „Why should the plant not have been simply eaten? There is no particular sanctity in liquid as such....But RV 7.26.1 is explicit: “, p.338.

⁶⁸ „Die für die Symptomatik verantwortlichen Gifte sind Ibotensäure und das noch wirksamere Muscimol (=Pilzatropin), das sich beim Kochen, Trocknen und Lagern der Pilze aus der Ibotensäure bildet. Beide Substanzen wirken auf die GABA-Rezeptoren des Gehirns (Muscimol 5-10 mal stärker) und erhöhen die Serotonin-Konzentration im Gehirn von Versuchstieren. In Abhängigkeit von der Dosis führen diese Gifte zu Erregung, Halluzinationen, aber auch zu Koma. Die Giftkonzentrationen im Pilz wechseln sehr in Abhängigkeit von Fundort, Lagerzeit und ob getrocknete oder frische Pilze untersucht werden. Muskarin und Acetylcholin kann teilweise in geringer Konzentration in diesen Pilzen gefunden werden, die aber normalerweise nicht

Um dies herauszufinden, braucht es kein chemisches Labor, sondern einfach nur genügend Erfahrung: was liegt also näher, als das gesammelte Rauschmaterial zusammenzulegen, die Wirkstoffe zu extrahieren und mit Wasser und Milch zu einer schmackhaften und eben gleichmäßig wirksamen Mischung zu vermischen – so wie es eben beim Somaopfer geschieht.

Was also aus der Art der Zubereitung und Einnahme von Brough (und seiner Frau) gegen den Fliegenpilz vorgebracht wurde, spricht eher für den Fliegenpilz als dagegen, während ich umgekehrt allerdings große Schwierigkeit habe, mir vorzustellen, wie die Veder auf getrockneten oder auch auf gewässerten, in jedem Fall aber ungepreßten Ephedrazweigen herumkauen, herumlutschen oder davon abbeißen – in einem Stück bekommt man die bis zu 1,20 m langen Teile ja nicht herunter. Eigentlich schließt schon bereits der Rohgenuss des Soma (= ungepreßter Soma) die Ephedra und ähnliche strauchartige Gewächse von allein aus und spricht für etwas Handliches, Mundfreundliches wie eine Beere, eine Frucht oder eben einen Pilz.

Farben

Soma ist im Rgveda in der Reihenfolge der Häufigkeit nach Grassmanns Wörterbucheinträgen: hári: „Grundbegriff: `feuerfarben´ ...1a) feuerfarben, goldgelb, glänzend gelb von Feuer, Sonne, Blitz“, oder 2) vom Soma oder dessen Tropfen oder Rossen 3) m. , goldfarbiges, feuerfarbiges Ross;...insbesondere 4) die Rosse, Füchse des Indra, aber auch anderer Glanzgötter.... „ (Auch Komp. wie hári-keśa „goldgelbes Haupthaar habend“, von Indra) aruśá: „roth, feuerfarben... besonders vom Feuer (Agni), der Sonne, dem Blitze, der Morgenröte, Soma u.s.w.“ aruṇá: „röthlich, hellbraun, goldgelb ... die Farbe der Morgenröte, des Wolfes, der Sonne, des Soma, der Sonne der Kühe u.s.w....“ babhrú: „rothbraun, braun, ... als Beiname 1) des Rosses; 2) der Kuh; 3) des Rudra; 4) des Soma; 5) des Agni; 6) der Würfel (ursprünglich Nüsse); 7)gewisser Pflanzen ...“ ṣóna: „flammenfarbig, glänzendroth“.

ausreicht ein Pilz-Muskarinsyndrom zu verursachen. Noch mehrere andere neurotrope Toxine werden unterschiedlich häufig in kleineren Mengen gefunden.“ Toxikologische Datenbank des Klinikums rechts der Isar , München <http://www.toxinfo.org/pilz/db/frameset.php?genic=FLIEGENPILZ-+PANTHERPILZ-+SYNDROM> (Link: Pilze, Datenbank, Fliegenpilz eingeben und dann Fliegenpilz-Pantherpilz-Syndrom;) „Die im Fliegenpilz wirksamen Gifte, wobei sich vor allem unter der Huthaut die Ibotensäure konzentriert, sind zum einem Muscarin, das nur in geringen Mengen vorhanden ist (0,1% – 0,003%) sowie der Wirkstoff Muscimol. Letzterer ruft Bewusstseinsstörungen und Halluzinationen hervor. Er entsteht v.a. bei der Dekarboxylierung der Ibotensäure, also wenn der Pilz fachgerecht getrocknet wird. Es sind aber noch andere, bisher nicht bekannte Gifte darin enthalten. Fliegenpilzvergiftungen können zu schweren Gesundheitsstörungen und in sehr seltenen Fällen zum Tode führen. Die Fliegenpilzintoxikation macht 1 – 2% sämtlicher Pilzvergiftungen aus. Die Letalität liegt bei 5%. (zitiert nach Roth, Frank, Kormann, 1990). Die Konzentration der Giftstoffe schwankt sehr, so daß eine bestimmte Menge Pilzgewebe von einem Fliegenpilz vielleicht kaum Wirkungen hervorruft, die gleiche Menge vom nächsten Pilz aber schon gefährlich sein kann.“ Biologie-Wiki(pedia), <http://www.biologie.de/biowiki/Fliegenpilz#Giftwirkung>

Am häufigsten wird Soma im R̥gveda mit hári bezeichnet, wobei hári zugleich auch die Rosse Indras sind, denen Soma oft verglichen wird, so daß nicht immer klar ist, ob wir im konkreten Vers es mit einer reinen Farbbezeichnung oder eben mit dem gängigen Bild des Soma als Roß zu tun haben; da die Bezeichnung der Rosse aber ebenfalls auf die Farbe zurückgeht, spielt dies letztlich für Farbe Somas auch keine Rolle.

Gegen Wasson, der hári auf die leuchtend rote Farbe des Fliegenpilzes beziehen will („In colour it seems to have run from red to light yellow“ 1969, p.36), wendet Brough ein, er „have been unable to find any evidence that any shade of red is included in the colour-range denoted by hari“ (p.349). Wenngleich nun z.B. auch Grassman für hári – offensichtlich von der Zusammenstellung mit Agni dazu inspiriert – als erste Bedeutung „feuerfarben“ gibt und Indras Rosse entsprechend als „Füchse“ nimmt, stimmen wir Brough jedoch zu, daß im R̥gveda mit hári wahrscheinlich eher das gelbe Spektrum abgedeckt wird, da neben hári für die Sonne, wenn es sich eben um die Morgenröte handelt, explicit aruṇá und aruṣá verwendet wird (allerdings läßt sich „rot“ auch nicht ausschließen, da es eben auch vom Feuer gesagt wird.). Dies läßt immer noch die Möglichkeit offen, daß sich aruṇá / aruṣá auf die rote Fliegenpilzkappe bezieht und hári von Soma immer als Roß gebraucht wird. Im Grunde können wir zunächst bloß feststellen, daß dem Aṃśu ein Farbspektrum zugeschrieben wird, das sich von braun, bräunlich-rot, rot bis hin zu gelb, gelblich und golden erstreckt und das, wie Brough zu Recht bemerkt, „would still leave us with a wide choice of possible plants“ – vorausgesetzt natürlich, man wollte überhaupt versuchen, aufgrund bloßer Farbangaben eine Pflanzenbestimmung vorzunehmen. Umgekehrt aber schließt das Farbspektrum nun wieder eine ganze Reihe von Pflanzen aus, wie z.B. alle Pflanzen, deren Farbspektrum sich eher im grünen oder blauen Bereich befindet. Diese Schwierigkeit hat auch wohl Falk empfunden, der die Farbe des frischen Ephedrabusches als „yellowish to bluish green“ , des getrockneten „dull yellowish to greenish brown“ und hari/zairi dann mit „yellowish green to green“ bestimmen will (p.85).

Einmal abgesehen davon, daß sämtliche Online-Lexika den frischen Strauch als „grün“ beschreiben und die Abbildungen auch so aussehen⁶⁹, mag eine gelbliche Verfärbung der Zweige bei Austrocknung ins Spiel

⁶⁹ z.B.: „Ephedra sinicia STAPF. Sonstige, umgangssprachliche Namen: Ma Huang

Die Meerträubel ist ein niedriger Rutenstrauch (bis 50 cm) mit einem langen, unterirdischem Wurzelstock. Der Wurzelstock hat eine graue Rinde und weitere lange Ausläufer. Die unteren Äste sind dick und werden mit jeder Verzweigung dünner. Sie sind steif aufrecht oder aufsteigend, starr, grün, feingestreift und mehrfach verzweigt. Die Blätter sind ca. 2 mm lang, schuppenförmig und grün mit weißen, trockenhäutigen Rändern. Außerdem sind sie gegenständig, am Grund verwachsen und umfassen den Stengel scheidenartig. Pflanzen mit männlichen Blütenständen haben 4 bis 8 Blütenpaare, jeweils eine Staubfadensäule und mehrere Staubbeutel. Die Blütenstände sind sitzend oder gestielt. Die weiblichen Blütenstände sind 2 blühtig mit meist 3 Paaren von Hochblättern. Die Blüten besitzen ein 1,5 mm langes, röhriges Anhängsel und bestehen jeweils aus einer Samenanlage. Zur Samenreife werden die Blütenstände zu einer kugeligen roten Zapfenbeere mit einem Durchmesser von 6-7 mm.“ <http://www.naturheilkundlexikon.de/0186a2921d05afe25/51088195fe0a5170b.html>
 “Ephedra is an evergreen shrub. Stem is slender; erect grooved, green and branching. Branchlets green, ascending and smooth. Leaves are small, scale like, articulate, and sheathing at each joint. Ephedra is a dioecious plant, in which male reproductive organs (Staminate strobili) and female reproductive organs (Female strobili) are born on separate plants. Staminate strobilus solitary or 2 to 3 together. Female strobilus solitary. Fruit, ovoid, red.” Alpine Medicinal Herbs and Rural Welfare Organization (AMHRWO), Pakistan; <http://www.sdpi.org/alpine%20medicianl%20herbs/26.htm>; dort auch Fotos; “An evergreen shrub growing to

kommen, doch dann sind sie aber offenbar nicht mehr für Alkaloidgewinnung geeignet⁷⁰. Der dominierende Farbeindruck ist auf jeden Fall grün; doch könnte man dies zusammen mit dem Gelblichen der Trockenverfärbung – wenn auch mit viel gutem Willen und nicht gerade überzeugend – auch noch als durch hári abgedeckt empfinden, wenn sich denn „grün“ für hári im R̥gveda nachweisen ließe.

Nun können die indogermanisch verwandten Wörter von hári über die dominierende Bedeutung, „golden, gelb, gelblich“ hinaus auch in einigen indogermanischen Sprachen tatsächlich in den grünen Bereich erweitert werden (vgl. Brough p.349f), aber im ganzen R̥gveda ist auch nicht nur ein grüner Schatten bei hári feststellbar (so auch Brough, p.349), es sei denn man wolle hári „grün, grünlich“ zur charakteristischen Farbbezeichnung des Feuers, der Sonne oder Blitzes und eben der von Indras Rossen (s.o. Gr.WB) oder seiner Haarpracht (Indra ist harí-keśa in 10,96,5 u.8) annehmen. Ich gestehe gerne, grüne Rosse noch nicht einmal in den Bildern Franz Marcs gesehen zu haben.⁷¹

Noch schwieriger wird es für Falk nun `rot´ und `braun´ auf die Ephedra zu beziehen. Er nimmt hier dann entweder eine “different species“ (p.86) an oder glaubt, aruṇá / aruṣá „means the reddish flowers“ (Falk, p.86). Nun bilden sich zur Samenreife die Blütenstände tatsächlich zu kleinen kugeligen roten Zapfenbeeren von ca 6-7mm Durchmesser aus (s.o. n69), doch sind diese nach dem Abtrocknen und einem längeren Transport wohl kaum noch vorhanden noch rechtfertigen sie es, den Amśu oder Soma als den „ roten Bullen“⁷² anzusprechen.

Nehmen wir wieder als Ausgangspunkt das Somaritual, wo das Gewächs in getrocknetem, gewässertem, angeschwollenem Zustand und schließlich als ausgepresster Saft vorliegt: so passen alle Farbbezeichnungen des Soma im R̥gveda nun bestens zum Farbspektrum des Fliegenpilzes, der seine Farben bei der Trocknung beibehält, sie aber ins Bräunliche verschiebt, und mehr noch, dieses Farbspektrum auch in dem ausgepressten Saft beibehält (s. weiter unten).

0.6m by 2m . It is hardy to zone 7. It is in leaf all year. The flowers are dioecious (individual flowers are either male or female, but only one sex is to be found on any one plant so both male and female plants must be grown if seed is required). The plant not is self-fertile. We rate it 2 out of 5 for usefulness.

The plant prefers light (sandy) and medium (loamy) soils and requires well-drained soil. The plant prefers acid, neutral and basic (alkaline) soils. It cannot grow in the shade. It requires dry or moist soil and can tolerate drought. Habitats and Possible Locations; Cultivated Beds, Ground Cover. Edible Uses

Fruit. :Fruit – raw[105, 146]. A sweet flavour[158]. The fruit is about 7mm in diameter[200]. “

Plants For A Future: Database Search Results, http://www.ibiblio.org/pfaf/cgi-bin/arr_html?Ephedra+gerardiana&CAN=LATIND

⁷⁰ „Nur die grünen Zweige, nicht die älteren, eignen sich zur Alkaloidgewinnung, die Wurzeln sind alkaloidfrei, sie sollen eine andere Base enthalten“, Madaus, p.1261

⁷¹ Auch im späteren Sanskrit dominiert das Gelbliche bis Sandfarben-Bräunliche, zur Kennzeichnung von Tieren wie Löwen, Affen, Schlangen, Schakalen etc.

⁷² Etwa 9,97,13: vṛṣā sóṇo abhíkánikradad gá nadáyann eti pṛthivím utá dyám /

“der rote Bulle, der den Kühen entgegenbrüllt, geht Erde und Himmel erdröhnend machend.“

Oberlies (1995) hatte gegen die Ephedra eingewendet, daß man den aus ihr gewonnenen Saft kaum als milchig bezeichnen kann,⁷³ was die Kavis aber tun, wenn sie den Soma gelegentlich auch pīyúṣa, „erste Milch, Biestmilch,“ nennen. Dagegen verweist Houben (2003, Abschn. 3.3) – „to satisfy the literalists” – auf die „long sessions of beating the Soma-plant with the stampers or press-stones can be expected to give a pulpy-watery mixture in a first pressing which may have looked like the creamy fluid with special nutritious and protective ingredients that a cow produces for a new born calf.“ Eine solche „pulpy-watery mixture“, so fährt er fort, sei genau das, was er bei einem Soma-Ritual in Maharashtra und Neu-Dehli nach dem Schlagen eines – wie er selbst sagt – Soma-Substitutes gesehen habe. Einmal abgesehen davon, daß im R̥gveda nun von einer langen Sitzung des Soma-„Ausschlagens“ nichts steht, zeigen die Stellen, daß pīyúṣa, die „erste Milch, Biestmilch“ von Tieren, Frauen und Göttinnen⁷⁴ beim Soma immer dann genommen wird, wenn er im Kontext des himmlischen Soma oder seines kosmogonischen Schaffens steht und das Besondere der ersten Milch ausgedrückt werden soll:

9,109,3: „So ströme für den unsterblichen hohen Wohnsitz, du, der Glänzende, die himmlische Biestmilch“⁷⁵

9,109,6: „Du bist der Träger des Himmels, die glänzende Biestmilch; läutere dich in wahrhaftiger Ausbreitung als der Preisrenner“⁷⁶

9,110,8: „Des Himmels allererste Biestmilch, die preisliche, haben sie aus der großen Tiefe des Himmels herausgemolken; dem Indra, als er geboren wurde, schallten sie zusammen zu.“⁷⁷

6,47,4 über Soma: „Dieser ist es, der die Breite der Erde, dieser ist es, der den höchsten Raum des Himmels schuf, dieser in den drei Bahnen die Biestmilch; Soma hat den Zwischenraum gehalten“.⁷⁸

2,13,1: „Die Jahreszeit ist seine Gebälerin. Geboren ging er eilends ins Wasser, in dem er wuchs. Da ward er zu einer üppigen, von Milch Strotzenden. Die Biestmilch des Aṃśu, die ist preisenswert.“⁷⁹

Ich würde hier ebenso wie bei der Bezeichnung des Somasaftes als Milch nicht auf die Konsistenz oder Farbe des gepreßten Somasaftes schließen, auch nicht, wenn in solchen Zusammenhängen die Somasäfte als „hell, leuchtend, glänzend“ (śukrá, śúci) bezeichnet werden; einmal, weil diese Worte über das „glänzende, strahlende“ im metaphorischen Sinne kaum etwas hergeben, zum anderen, weil hiermit auch die bereits mit

⁷³ Oberlies, 1985, p. 236: „Selbst wenn sich aus den trockenen Ruten mit primitiven Mitteln Saft pressen läßt, so fehlt diesem die milchige Beschaffenheit, die der Soma gehabt haben muß, da er `aus dem Stengel gemolken` wird (dieser Einwand steht trotz Falk, l.c. p. 83) und als `Biestmilch` bezeichnet wird (von Falk übersehen).“

⁷⁴ z.B. 2,35,5 an Āpam Napāt: asmaí tísro avyathya náír deváya devír didhīṣanty ánnam / kṛtā ivópa hí prasarsré apśu sá pīyúṣam dhayati pūrvasúnām // “ Ihm wünschen die drei Weiber Nahrung zu bringen, auf daß er nicht hinfällig werde, dem Gott die Göttinnen. Er hat sich in den Gewässern wie nach...ausgestreckt; er saugt ihre erste Milch, die zum ersten Male geboren haben.“ (G.), vgl.

10,63,3;10,87,17;10,94,10

⁷⁵ evámṛtāya mahé kṣáyāya sá śukró arṣa divyāḥ pīyúṣaḥ //

⁷⁶ divó dhartāsi śukráḥ pīyúṣaḥ satyé vídharman vājī pavasva //

⁷⁷ divāḥ pīyúṣam pūrvyam yád uktḥyam mahó gāhád divá á nír adbhukṣata / índram abhí jāyamānam sám asvaran //

⁷⁸ ayám sá yó varimānam pṛthivyá varṣmānam divó ákṛṇod ayám saḥ / ayám pīyúṣam tisṣu pravátsu sómo dādhārorv antárikṣam //

⁷⁹ ṛtúr jānitṛi tāsya apás pári makṣú jātá áviśad yásu vārdhate /

tád āhaná abhavat pipyúṣi páyo ṃśóḥ pīyúṣam pratḥamám tád uktḥyam //

Milch gemischten Somasaften gemeint sein können, und diese eher die Farbintensität und Leuchtkraft bezeichnenden Adjektiva auch von der Milch selbst gebraucht werden. Den Vorgang der Mischung mit der Milch drücken die Dichter gelegentlich auch so aus, daß Soma sich die Milch der Kühe zu seinem Festgewand macht, etwa 9,68,1;95,2 (s.o. n56 u. S. 29) oder 9,71,2: „Mutig wie ein Völkertöter geht er brüllend; er legt diese seine asurische Farbe ab. Indem er seine Hülle verläßt, kommt er als Speise an seinen Bestimmungsort. Er macht die obenauf schwimmende (Milch) in ununterbrochenem Gusse zu seinem Festgewand.“ (G.).⁸⁰

Etwas ganz anderes ist es aber, wenn explizite Farbbezeichnungen auf den Amśu oder seinen gepreßten Saft im Kontrast zu der Milchbeimischung angewendet werden. Daß der Saft tatsächlich eine eigene Farbe hatte, zeigen schon allein die folgenden Verse 9,104,4:

asmáb^hyaṃ tvā vasuvídam ab^hí vāñīr anūṣata / gób^hiṣ te vārṇam ab^hí vāsayāmasi //

„Dir, der uns das Gut ausfindig macht, jauchzten die Spielleute zu; mit Kuh(milch) kleiden wir deine Farbe“

9,105,4: góman na indo ásvavat sutáḥ sudakṣa d^hanva / śúcim te vārṇam ád^hí góṣu dīd^haram //

„Ströme uns, Tropfen von guter Wirksamkeit, wenn ausgepresst, Kuh- und Roßbesitz herbei, deine leuchtende Farbe trage ich ja (Inj.) in die Kuh(milch).“⁸¹

Wenn der Saft nun etwa auch milchfarben gewesen wäre, würden die Dichter dies kaum so wie oben kontrastieren; hinreichend klar ist aber, daß die diskutierten Farbadjektiva hári, aruṣá, aruṇá, babhrú auf das getrocknete Gewächs gehen; es zeigt sich nun aber, daß sie auch für den ausgepreßten Saft verwendet werden. Es ist allerdings nicht immer einfach, herauszufinden, ob in einem Vers das getrocknete Gewächs, der gepreßte Saft oder der womöglich auch noch mit Vergleichen bedachte personifizierte Gott gemeint ist, wenn von den Farben des Soma die Rede ist. Beispielhaft für die Schwierigkeit, ob wir unter Soma nun das getrocknete Gewächs oder den bereits gepreßten Saft zu verstehen haben, ist etwa 9,82,1:

ásávi sómo aruṣó vṛṣá hári rájeva dasmó ab^hí gá acikradat /

punāno vāram páry ety avyáyaṃ śyenó ná yónim g^hṛtāvāntam āśadam //

„Ausgepresst wurde gerade der rötliche Soma [also entweder das getrocknete und gewässerte Gewächs oder eben der rötliche Saft], der gelbe Bulle [oder der bullige Falbe]; ...“ oder „...Soma, der rötliche Bulle, der Falbe; ein Meister, einem König gleich, hat er nach den Kühen gebrüllt; sich klärend geht er auf dem Haar des Schafes um, um sich in den schmalzigen Sitz zu setzen wie ein Falke (ins Nest).“

Die folgenden Stellen werden nach den verschiedenen Farben gegeben und zwar mit jeweils mit zunehmender Klarheit, mit der sie sich auf den Saft beziehen, bis sie dies zuletzt dann expressis verbis tun. Rötlich:

9,40,2: „Der Rötliche möge seinen Platz besteigen, der ausgepresste Bulle zu Indra gehen. Er setzt sich auf seinen festen Sitz.“⁸² ist immer noch das getrocknete Gewächs möglich, wenngleich der Platz, in den Soma sich beim Opfer setzt, die Kufe ist, in der er mit Milch gemischt wird.

⁸⁰ prá kṛṣṭihéva śūṣá eti róruvad asuryaṃ vārṇam ní riñite asya tám / jáhāti vavṛim pitúr eti niṣkṛtām upaprútam kṛṇute nirñijaṃ tánā //

⁸¹ vgl auch 9,97,57: índuṃ rihanti mahiṣá ádabd^hāḥ padé reb^hanti kaváyo ná g^hṛd^hrāḥ / hinvánti d^híra daśáb^hiḥ kṣípāb^hiḥ sám añjate rūpām apám rásena //

„Den Saft lecken die untrüglichen Büffel; an seiner Stätte singen die Gierigen wie Dichter; (ihn) treiben die Kundigen mit zehn Fingern zur Eile; sie salben seine Farbe mit dem Saft des Wassers.“

⁸² á yónim aruṇó ruhad gámad índraṃ vṛṣá sutáḥ / d^hruvé sádasi sídati // in a/ wäre auch Absorption des Aorist-Augments möglich, vgl. Hoffmann, K., 1967, p.222

9,45,3: „Und dich, den Rötlichen salben wir mit den Kühen zum Rauschtrank. Öffne uns die Tore zum Reichtum“⁸³

Hier kann man das Rot schon auf den gepreßten Saft gemünzt sehen, da dieser mit der Milch gemischt wird, ganz klar aber in 9,78,4:

gojín naḥ sómo rat^hajíd d^hiraṇyajít svarjíd abjít pavate sahasrajít /

yám devásaś cakriré pítáye mádaṃ svádiṣṭ^ham drapsám aruṇám mayob^húvam //

„Soma läutert sich, uns Rinder, Wagen, Gold, die Sonne, Wasser gewinnend, Tausende gewinnend, den die Götter als Rauschtrank zu ihrem Tranke bestimmten, den süßesten Tropfen, den rötlichen, den labenden.“ (G.)

Zu 7,98,1 ab/: ádhvaryavo ’ruṇám dugd^hám aṃśúm juhótana vṛṣab^háya kṣitínám /

„Adhvaryus! Opfert den gemolkenen roten Aṃśu dem Bullen der Völker, ...“

merkt Geldner an: „aruṇá ist eigentlich die Farbe des ausgepressten Saftes, vgl. 10,144,5; 9,45,3;78,4.“

Nun läßt sich hier zwar aruṇám auch prädikativ auf dugd^hám aṃśúm beziehen, was dann auch die Wortstellung beibehält, also „opfert den rötlichen gemolkenen Aṃśu“; aber auch dann stellt sich – wie überhaupt – die gleiche Frage: Woher soll der rote Saft beim Pressen eigentlich kommen, wenn nicht eben auch der zu pressende Aṃśu rot ist?

Kurz, sowohl der Aṃśu im getrockneten Zustand als auch der aus ihm gepreßte Saft sind rot oder rötlich, was beim Fliegenpilz auch tatsächlich der Fall ist: Im frischen Zustand ist der Hut bekanntlich rot, im Alter eher orange, das Fleisch unter dem Hut gelb, gelblich; beim Trocknen behält er seine Farbe, verschiebt sie aber – je nach Trockenzeit, Klima etc – in den gelblichen, gelblich-bräunlichen Bereich, und all diese Färbungen – je nach Zustand und Charge – zeigen sich auch im Saft, wenn er ausgepreßt wird: rötlich, rötlich-gelb, gelblich, bräunlich. Es ist aber auch genauso gut möglich, daß sich die Farbbezeichnungen auch auf den eng verwandten, Pantherpilz (*Amanita pantherina*) beziehen, der ebenfalls im Himalaya vorkommt. Der Pantherpilz ist etwas kleiner als der Fliegenpilz, seine Farbe ist bräunlich bis gelblich, rötlichbraun; diese beiden Pilze sind sich nicht nur im Aussehen äußerst ähnlich, sondern enthalten auch dieselben Wirkstoffe, der Pantherpilz allerdings reichlicher, und produzieren damit auch die gleichen Wirkungen, die in der Medizin zum Fliegenpilz-Pantherpilz-Syndrom zusammengefaßt werden (s.u. n68). Gut möglich, daß beide Pilze als Soma genommen wurden; vielleicht aber auch nur einer von beiden. Kurz, wenn im folgenden vom Pilz die Rede ist, wird immer *Amanita muscaria* und/oder *Amanita pantherina* verstanden (*Amanita m./p.*).

Schon ins Wasser eingelegte *Amanita (m./p.)* färben das Wasser nach kurzer Zeit kräftig rötlich, gelblich, honiggelb bis bräunlich.⁸⁴ Der Saft wird als hári „gelb, goldgelb“ bezeichnet. Während man bei den ersten beiden Versen hári vielleicht noch als Falbe (das Roß) deuten kann, 9,101,15:

háriḥ pavítre avyata ved^há ná yónim āsádam // “...Der Goldgelbe hat sich in die Seihe gehüllt, um sich wie ein Kundiger auf seinen Platz zu setzen.“, und 16:

ávyo váreb^hiḥ pavate sómo gávye ádhⁱ tvací / kánikradad vṛṣā hárir índrasyāb^hy èti niṣkṛtám //

“Soma wird durch die Schafhaare auf dem Rinderfell geläutert; brüllend geht der männliche Falbe (oder: gelbe Bulle) zu des Indra Treffort.“,

⁸³ utá tvám aruṇám vayám gób^hir añjmo mádāya kám / ví no rāyé dúro vṛd^hi //

⁸⁴ wer das nicht selbst ausprobieren will, kann bequemer das Farbfoto vom Saft eines gepreßten Fliegenpilzes nachschlagen in „The Soma of the Rig Veda: What was it? R.Gordon Wasson, JAOS, Vol. 91, 2, April-June, 1971, p.17

wird man bei den nächsten beiden Versen kaum auf die Idee kommen, es könnte etwas anderes als die Farbe des Saftes gemeint sein:

9,86,33: rájā sínd^hūnām pavate pátir divá ṛtásya yāti pat^híb^hiḥ kánikradat /
sahásrad^hāraḥ pári śicyate háriḥ punānó vácamaṃ janáyann úpāvasuḥ //

„Der König der Ströme läutert sich, der Herr des Himmels, er geht brüllend mit (auf) den Pfaden der Wahrheit; in tausend Strömen wird der Goldgelbe ausgegossen; sich läuternd erzeugt er die Rede, Güter bebringend.“

9,107, 8: sóma u ṣuvānáḥ sot^hí^hir ád^hi ṣṇú^hir ávinām / áśvayeva haritā yāti d^hārayā mandráyā yāti d^hārayā //
„Soma wird von den Pressern auf den Rücken der Schafe ausgepreßt; goldgelb geht er im Strome, der wie der einer Stute ist, er geht in lieblichem Strome.“

Zuletzt wird auch noch vollkommen deutlich gesagt, daß Soma als gepreßter Saft die ganze Farbpalette von Rot, Gold und Gelb durchläuft, 9,111,1:

ayá rucá háriṇyā punānó vísvā dvéṣāṃsi tarati svayúgvab^hiḥ sūro ná svayúgvab^hiḥ /
d^hārá sutásya rocate punānó aruṣó háriḥ /
vísvā yád rūpá pariáyā ḥkvab^hiḥ saptásyeb^hir ḥkvab^hiḥ //

„Mit diesem goldgelben Glanze sich läuternd entgeht er allen Feinden mit seinen selbstgeschirrten (Rossen) wie der Sonnengott mit den selbstgeschirrten (Rossen). Im Strome des ausgepreßten (Soma) erglänzt der Geläuterte rötlichgelb, wenn er alle seine Farben durchläuft, von den Sängern, den siebenmündigen Sängern (angetrieben).“ (G.); aruṣó háriḥ vielleicht genauer wörtlich: rötlich, goldgelb.

Dies ist aber genau das, was man von einem gepreßten Amanita (m./p.) bekommt; ein je nach Charge rötlich, orangen, goldgelb, gelblich bis bräunlich „schimmernder“ Saft. Die weiße Farbe nimmt er an, wenn er zu den „Kühen geht“, d.h. mit Milch gemischt wird 9,74,7ab/:

„Er schafft sich die weiße Farbe, wenn er gewinnen will, Soma, der huldreiche Asura, kennt die Natur.“⁸⁵

u. 8ab/ „Nun ist er hin zur weißen, mit Kuh(milch) gesalbten Kufe, ins Ziel schritt der Preisrenner, gewonnen habend...“⁸⁶

Im getrockneten Zustand weist der Amanita (m./p.) eine Verschiebung seiner Farben in den braunen Bereich auf; man kann ihn daher, auch wenn das Rötliche und Gelbliche erhalten bleibt, als Braunen (den Amanita pantherina natürlich auch im frischen Zustand) anreden. Während allerdings in Stellen wie 9,31,5: „Für dich, du Brauner, haben die Kühe unversieglich Rahm und Milch gemilcht, auf dem höchsten Rücken“⁸⁷ und 9,63,4: „Die braunen Renner wurden strömen gelassen über die Hindernisse, die Somasäfte im Strom der Wahrheit“⁸⁸ der Vergleich insgesamt noch auf braune Pferde gehen könnte, und dies letztlich auch an Stellen gemeint sein könnte, an denen nur vom „Braunen“ die Rede ist⁸⁹, wird in 9,33,2 offensichtlich auch wieder der gepreßte Saft gemeint:

⁸⁵ śvetam rūpam kṛṇute yát siśāsati sómo mīdhvám ásuṛo veda bhūmanaḥ /

⁸⁶ ádha śvetam kalásam gób^hir aktam kárṣmann á vājy àkramīt sasavān /

⁸⁷ túbhyaṃ gávo ghṛtam páyo báb^hro duduhré ákṣitam / vārṣiṣṭhe ád^hi sánavi //

⁸⁸ eté asṛgram áśávó ’ti hvárāṃsi bab^hrávaḥ / sómā ṛtásya d^hārayā //

⁸⁹ 9,107,19,20: távāhām soma rāraṇa sak^hyá indo divé-dive / purūṇi bab^hro ní caranti mām áva parid^himr áti tām ihi // utáhām náktam utá soma te dívā sak^hyáya bab^hra úd^hani / ghṛṇá tápantam áti sūryam parāḥ śakuná iva paptima // „In deiner Freundschaft, o Soma, bin ich Tag für Tag gern, o Saft. Viele (böse Geister?) suchen mich heim, du Brauner; geh über diese Hemmnisse hinweg! (19) Und ich bin, o Soma, Nacht und Tag zur

ab^hí dróṇāni bab^hrāvāḥ śukrá ṛtāsya d^hārayā / vājāṃ gómantam akṣaran //

„Zu den Holzgefäßen hin strömen die braunen, leuchtenden (Somasäfte) im Strom der Wahrheit, zu dem kuh(milch)-habenden Siegerpreis.“

Bei der Trocknung des Amanita (m./p.) verliert er aber seine ursprüngliche Farbe nicht, es werden nur bestimmte Partien bräuner, bzw. verschieben sich die roten bis orangenen Farben des Hutes, die gelbliche Farbe des Hutfleisches und die weiße Farbe des Fußes ins Bräunliche, 9,98,7:

pári tyāṃ haryatāṃ hárīm bab^hrúm punanti vāreṇa /

yó deván víśvām ít pári mádena sahá gác^hati //

„Sie durchläutern diesen begehrten goldgelben, braunen (Soma) mit dem Haar(sieb), der mit seinem Rausche bei allen Göttern herumgeht.“ (G.) und 9,11,4:

bab^hrāve nú svátavase ’ruṇāya divispṛśe / sómāya gāt^hám arcata //

„Dem braunen, selbststarken, rötlichen, dem den Himmel berührenden Soma singt nun einen Gesang“

Nehmen wir die Kavis also ruhig beim Wort: der Amśu ihres Rituals ist ein getrocknetes bauchiges, eutermäßiges Gewächs mit den Farben rot, rötlich-gelb, gelb und bisweilen braun, das im Wasser tatsächlich anschwillt, dessen Saft ausgepreßt die gleichen Farben hat und getrunken einen starken Rausch hervorruft. Kurz, etwas, das die Form eines Pilzes hat, sich wie ein Schwammerl verhält, die Farben des Amanita (m./p.) hat und höchst berauschend wirkt, ist wohl auch: ein Amanita (m./p.).

Verbreitung, Substitution

Soma wächst im Gebirge. Das sagt der R̥gveda in hinreichender Deutlichkeit, was, soweit ich sehe, auch von niemandem bestritten wird. Während damit alle Gewächse ausgeschlossen werden, die eben nicht im Gebirge wachsen, kann man umgekehrt keine Gewächse ausschließen, die auch an anderen Orten als im Gebirge wachsen. In dem Fall kann man schlicht annehmen, daß die Veder bei ihrem Einzug über den Hindukusch und Himalaya die Pflanze zuerst dort kennengelernt haben. Und selbst wenn Soma nur im Gebirge wachsen würde, könnte man aus dem Genuß von Soma beispielsweise im Punjab immer noch nicht Gewächse ausschließen, die nur im Gebirge wachsen, da diese mit einer gewissen logistischen Anstrengung ja durchaus in die Ebene verbracht werden können. Soma kam, wie hinreichend gezeigt wurde, im getrockneten Zustand auf dem Opferplatz an. Erst mit dem Nachweis, daß der Soma des R̥gveda im Tiefland wächst, kann man alle Gewächse ausschließen, die ihrerseits nur im Gebirge wachsen. Diese kleine Vorüberlegung ist deshalb so wichtig, weil der mykorrhizeische Amanita (m./p.) nur in Gemeinschaft mit Birken oder Koniferen vorkommt, die im Himalaya (und Hindukusch) etwa ab einer Höhe von etwa 1300 Metern (Himalaya-Zeder, cedrus deodora, und Föhren, Pinus wallichiana) anzutreffen sind (Fichten, Tannen, Hemlockstanne, tsuga, die Himalaya-Birke, betula jacquemontii, ab ca 2500 Meter)⁹⁰. Damit würde der Nachweis, daß der Soma des

Freundschaft an deinem Euter, o Brauner. Über die heiß brennende Sonne hinaus sind wir gleich den großen Vögeln geflogen.“ (G.)

⁹⁰ Vgl. hierzu: A Comparative Study of Ectomycorrhizal Mushrooms between Eastern North America and Northwestern India, <http://www.biology.duke.edu/jeanmarc/index.html>; Nybergs viertes und letztes Argument gegen den Fliegenpilz lautet: “the mushroom must have been rare in any of the proposed Indo-Iranian homelands.” An den ersten Sitzen der Indo-Arier in nordwestlichen Himalaya kommt er jedenfalls vor und

R̥gveda auch in der Ebene, z.B. der Gangesebene wächst, diesen geradezu ausschließen. Genau diesen Nachweis hat Brough versucht, indem er einmal die Bergheimat des Soma allgemein anzweifelt und dann insbesondere die Exklusivität der Bergheimat in Frage stellt. Umgekehrt wächst die Ephedra weltweit vorzugsweise in den trockenen Gebieten wie Steppen, Halbsteppen, in Europas Dünenstreifen und liebt sogar Wüsten⁹¹, kommt aber z.B. in der Varietät *Eph. gerardiana* im Himalaya wiederum nur an trockenen hochalpinen Standorten und in Hochgebirgswüsten zwischen 3900 und 5000 Meter Höhe vor, in anderen Varietäten wohl auch tiefer.⁹² Brough konzidiert nun, daß auch im Avesta Haoma auf den Gebirgshöhen wächst, führt dann aber Yasna 10.17 an: „I praise all the Haomas whether those on the heights of the mountains, whether those in the valleys of the rivers“.⁹³ Einmal abgesehen davon, daß ungeklärt ist, ob es sich beim Haoma im Avesta überhaupt (noch) um dieselbe Pflanze wie beim Soma handelt, und wir die Frage zunächst aus dem Korpus klären müssen, der eben die meisten Angaben zum Soma macht, kommen Brough schon selbst die möglichen Einwände, nämlich daß es sich eben immer noch um sehr hohe Gebirgstäler handeln könnte,⁹⁴ oder „a poetic way of saying `all Haomas, wherever they may be´“ (Brough, p. 343), oder auch um eine Reminiszenz an die Zeit, wo man den Fliegenpilz eben noch aus der Ebene des asiatischen Einwanderungsgebietes kannte (ebenda). Eindeutiger wäre da schon RV 8,6,28, „where the *vīpra* (Soma) is said to have been born upahvaré giriṇám samgat^hé ca nadīnām `in the hidden place [or on the slope?] of the mountain, and in the confluence of rivers´.“ (Brough, p.342). Nun könnte der Zusammengang der Flüsse ja immer noch in der Höhe sein; tatsächlich hat aber Lüders überzeugend gezeigt (Varuṇa, I, Kapitel X, „Der Samudra im Felsen“), daß es hier um den im Felsen versteckten Ozean geht und mit *vīpra* als Subjekt hier überhaupt nicht Soma, sondern die Sonne gemeint ist; er übersetzt den ganzen Passus 8,6,28-30:

„In der Höhlung der Berge und an dem Vereinigungsort der Flüsse wurde der Erregte durch Gebet geboren. Von dieser Höhle schaut er beobachtend auf das Meer, von der er zitternd sich in Bewegung setzt. Dann erst sehen sie den morgendlichen Glanz des alten Samens, der jenseits des Himmels entzündet wird“ (Lüders, p.322).⁹⁵

darum geht es hier; es gibt ihn auch im Hindukusch und überhaupt überall da, wo Koniferen oder Birken vorkommen.

⁹¹ in den USA in Nevada, weswegen der aus ihnen bereitete Tee in den USA auch Mormonentee heißt

⁹² “Afghanistan; India; Nepal; Pakistan; China: Sichuan, Xizang, Yunnan, at 3900-5000 m (1). In Nepal, it occurs in the arid climate of the rain shadow areas of the Great Himalaya, where more than 300 mm of annual water deficit occurs. Soils are strongly calcareous owing to restricted leaching and to the preponderant occurrence of limestone parent materials. Cattle grazing that selectively removes palatable plants such as grasses appears to be one of the important factors promoting the *Ephedra gerardiana* community (2).” Biologie Datenbank, Universität Hamburg; <http://www.biologie.uni-hamburg.de/b-online/earle/ep/ep/gerardiana.htm>; aber auch *Ephedra major* mit zwei Unterarten (*E. nebrodensis* Tines; *E. scoparia* Lange u. *E. procera* Fisch. et. C.A. Mey.; *E. nebrodensis* var. *procera* (Fisch. et Mey.) Stapf) kommen im Himalaya vor, ohne Höhenangaben, siehe <http://www.conifers.org/ep/ep/major.htm>

⁹³ p.342; *vīspe haoma upastaomi yaṭciṭ barṣnuṣuu gairiṇam yaṭciṭ jaṭnuṣuu raonaṃ*

⁹⁴ in der Tat käme man bei einer schweizerischen Berg- und Talbahn ja auch nicht auf die Idee, die Talstation sei in der Lüneberger Heide angesiedelt

⁹⁵ 28. upahvaré giriṇám samgat^hé ca nadīnām / dhīyá vípro ajāyata // 29. átaḥ samudráṃ udvátaś cikitvám áva paśyati / yáto vipāná éjati // 30. ád ít pratnāsya rétaśo jyótiṣ paśyanti vāsarám / paró yád idh^hyáte divá //

Sein Hauptargument aber führt Brough mit dem Hinweis auf die Olympier: Soma sei eben ein Gott geworden und die Berge für sie eine natürliche Heimat. Für den R̥gveda führt er 1,155,1 an, wo es auch von Indra und Viṣṇu heißt, das „ sie unbeirrbar auf dem hohen Rücken der Berge stehen“.⁹⁶ Im nächsten Vers erfahren wir auch, warum. Dort werden die beiden Somatrinker gepriesen, „die ihr...den Pfeilschuß des Kṛśānu in die Weite lenkt.“⁹⁷ Letzterer ist bekanntlich der Somawächter auf der Bergfestung und verfehlt, als der Falke die Somapflanze überraschend an sich reißt, diesen nur knapp (vgl. Stuhmann, 1985 p.86). Im weiteren übersieht Brough, daß das – nur in RV 1,154,2 nicht auf Soma bezogene, aber auch nicht notwendig auf Viṣṇu zu beziehende – Epitheton giriṣṭhā „auf dem Berge befindlich“⁹⁸ nicht der einzige Grund ist, aus dem die Bergheimat der Pflanze folgt, und auch nicht das Beiwort parvatāvīdh „auf dem Berg, im Gebirge gewachsen“, sondern eine ganze Reihe anderer Stellen, die dies direkt sagen, wie z.B. 9,62,15, das den Kontrast zwischen seiner Geburtstätte dort oben und seiner Opferstätte hier unten andeutet:

girā jātā ihā stutā índur índrāya dhīyate / vír yónā vasatāv iva //

„Auf dem Berg geboren, hier gepriesen, wird der Saft für Indra hingesezt wie ein Vogel ins Nest“.

9,82,2: parjanyaḥ pitā mahiśasya parñino nābhā pṛthivyā giriṣu kṣāyaṃ dadhe /
svāsāra āpo abhī gā utāsaran sām grāvabhīr nasate vīte adbhavare //

„Gott `Gewitterguß´ ist der Vater des beflügelten Büffels, im Mittelpunkt der Erde, auf den Bergen hat er seinen Wohnsitz genommen. Die verschwisterten Gewässer sind zu den Kühen geeilt; mit den Preßsteinen gesellt er sich, wenn das Opferfest angegangen wird.“ (mit den verschwisterten Gewässern sind die Mischwasser gemeint, die dem Saft bei der Pressung zusammen mit den Kühen, der Mischmilch, zugegeben werden).

5,36,2: ā te hānū harivaḥ śūra śīpre rūhat sómo ná párvatasya pṛṣṭhé / ānu tvā rājann árvato ná hinvān gīrbhīr
madema puruhūta víśve // „Deine Backen, o tapferer Falbenherr, deine geöffneten Lippen, soll der Soma(trank) besteigen so wie die Soma(pflanze) den Rücken des Berges ...“ (G.), sowie 5,85,2, wo die Bergheimat geradezu als Wesenheit des Soma neben anderen kosmischen Wahrheiten benannt wird:

vāneṣu vy āntārikṣaṃ tatāna vājam árvatsu páya usriyāsu /
hṛtsú krátuṃ vāruṇo apsv àgnīm diví súryam adadhāt sómam ádrau //

⁹⁶ prá vaḥ pántam ándhaso dhīyāyaté mahé śúrāya viṣṇave cārcata / yā sánuni párvatānām ádābhīyā mahás
tasthātúr árvateva sādhnā // „Preiset den Trank eures Somasaftes dem großen, tapferen (Indra), dessen Sinn danach steht, und dem Viṣṇu an, die beide unbetörbar auf dem hohen Rücken der Berge stehen wie (der Reiter) auf einem tauglichen Streitroß (reitet).“ (G.)

⁹⁷ 1,155,2: tveṣām ittā samāraṇaṃ śīmīvator índrāviṣṇū sutapā vām uruṣyati /
yā mártīyāya pratidhīyāmānam ít kṛśānor ástur asanām uruṣyātāḥ //

„Also furchtgebietend ist das Zusammengehen, (von euch) den beiden grimmigen; o Indra und Viṣṇu, es schützt euch beide Somatrinker, die ihr den Anschlag auf den Sterblichen, den Pfeilschuß des Schützen Kṛśānu abwehret.“ (G.)

⁹⁸ prá tát viṣṇu stavate vīryèṇa mṛgó ná bhīmāḥ kucaró giriṣṭhāḥ /
yásyorúṣu triśú vikramaṇeṣv adhīkṣiyānti bhūvanāni vísvā //

also etwa: „Viṣṇu, der wie das fürchterliche, gewaltig schreitende (?) auf den Bergen hausende Tier ist, wird ob seiner Tapferkeit gelobt, er, der...“, vgl. Stuhmann, 1985, p.86

„Über den Bäumen hat Varuṇa den Zwischenraum ausgebreitet, in die Rennpferde hat er den Sieg, in die Kühe die Milch, in die Herzen die Geisteskraft, in die Wasser den Agni, am Himmel die Sonne und auf den Berg den Soma gesetzt.“⁹⁹

Zu guter Letzt plaziert der Mythos vom Somaraub das Gewächs ja auch in der Bergfeste. Es kann doch nun kein Zweifel sein, daß zumindest im R̥gveda, dessen geographischer Horizont sich vom Hindukusch (natürlich erinnerungsweise auch über darüber hinaus¹⁰⁰), nordwestlichen Himalaya bis an Ganges, Yamuna und an die arabische See erstreckt, Soma – als Pflanze – ausschließlich im Gebirge lokalisiert wird. Das heißt, es gibt keinen Grund, den Amanita (m./p.) auszuschließen, umgekehrt aber wird die Ephedra auch in diesem Punkte zumindest fragwürdig, da sie einerseits im Himalaya an hochalpinen Standorten, bzw. in Hochgebirgswüsten vorkommt, und auch in anderen Varietäten allgemein aride Habitate und sandige Böden, Steppen, Wüsten bevorzugt: das passt doch alles nicht zu Soma, dessen Vater Parjanya, Gott „Gewitterguß“ ist, der nach einem Regenguß schießt, ein bauchiges Etwas, das im Wasser schwillt.

Wenn es sich aber um ein Gewächs handelt, das nur im Gebirge vorkommt, so können wir mit der allmählichen Einwanderung der indo-iranischen Stämme in die indischen Tiefebene aber zunehmend logistische Probleme erwarten. Hinweise auf solche Probleme wären also ebenfalls ein starkes Indiz für die reine Bergheimat Somas. Tatsächlich finden wir solche Hinweise bereits im R̥gveda und hier bezeichnenderweise im jüngsten Buch des R̥gveda, in dem sich die indischen Stämme bis in die Gangesebene vorgearbeitet haben

10,85,3: sómam manyate papiván yát sampiṃśánty óṣadhim /

sómaṃ yám brahmáño vidúr ná tásyāsnāti kás caná //

„Man meint Soma getrunken zu haben, wenn sie die Pflanze zerstampfen; den Soma, den die Brahmanen kannten, von dem genießt nicht irgendeiner.“

Ich hatte diesen Vers als Hinweis dafür herangezogen, daß sich hier bereits eine Substitution zum ursprünglichen Somagewächs andeutet (Stuhrmann 1985, p.86n3). Dagegen hat nun Houben als „crucial nonsequitur“ eingewandt, daß aus dem Kontext dieses bekannten Hochzeitliedes klar ist, „that verse three presents a contrast between the pressing of the Soma-plant on the earth and the Soma as moon which latter cannot be consumed directly.“ (Houben EJVS 9, Abschnitt 3.1). Es mag nun sein, daß sich hier die spätere Geheimlehre von Soma als Mond andeutet, wovon allerdings sonst im gesamten R̥gveda keine Spuren zu erkennen sind (vgl. hierzu die ausführliche Diskussion bei Lüders, p. 698ff, Anhang II.6 : „Soma nicht = Mond“

⁹⁹ siehe etwa noch 1,176,5: ávo yásya dvibárhaso 'rkéṣu sānuṣág ásat / ājāv índrasyendo právo vājeṣu vājīnam //

„Du Saft halfst im Kampfe dem doppelstarken Indra, bei dessen Preisliedern der Höhenbewohner dabei sein soll; du halfst dem Siegesgewinner (in den Kämpfen) um die Siegerpreise.“ (G.); 3.48ā.2: yáj jáyat^hās tād áhar asya káme 'ṃśóḥ piyúṣam apibo giriṣṭ^hām / táṃ te mātá pári yóṣā jánitrī maháḥ pitúr dáma ásiñcad ágre //

„Am Tage deiner Geburt hast du im Verlangen danach die auf dem Berge gewachsene Biestmilch des Aṃśu sofort getrunken; ihn goß dir die Mutter, die junge Gebärende, zum ersten Mal im Hause des großen Vaters ein.“ Zu : yáj jáyat^hās tād áhar vgl. Hoffmann, K., 1967, p.166

¹⁰⁰ Witzel, 2003, sieht zentralasiatische Reminiszenzen u.a. neben ved. Rasā, avest. Rahā ~ gr. Rhā, „Wolga“ auch beim Berg Mūja-vat, vom dem ein bekannter Soma stammt, RV 10,34,1, (s. S. 12), av. Muža, in der späteren kirgisischen Umdeutung (Mt.) Muzh [Tagh Ata] „Eis [Berg Vater]“, ein 7546 Meter Berg im Pamir, östlich der tadschikischen Grenze in China; es gibt allerdings einen zweiten Muzh Tagh (Tower), 7273m, in Kaschmir, nordöstl. von Skardu, p.29, n112; so oder so, das deutet in jedem Fall wieder auf eine Bergheimat.

und Oldenberg, Religion, p.182ff). Klar ist aber, daß nur an dieser Stelle Soma als *óṣadhī* „Pflanze, Kraut“ bezeichnet wird und ebenfalls nur an dieser Stelle die Extraktion des Saftes durch *sam-√piṣ* „zerstampfen, zerquetschen, zerschmettern“ vorgenommen wird, was sonst im gesamten *Ṛgveda* und auch im neunten Buch, das sich in über 1000 Strophen ausschließlich mit dem Soma befaßt, nicht ein einziges Mal vorkommt. Wenn es hier um den Kontrast zwischen dem Soma des übrigen Veda und Soma als Mond ginge, wäre es dem Dichter doch ein leichtes gewesen – anstatt *sampimṣánty óṣadhīm* zu sagen – sich aus den zahlreichen Wendungen, so wie sie im neunten Buch vorkommen, einige metrisch passende Wörter für seinen Vers zu nehmen; dann wäre die Aussage eigentlich auch erst glaubwürdig. Schon diese Überlegung weist darauf hin, daß mit dem Soma aus Pada ab/ eben auch etwas anderes gemeint ist als der Soma aus dem übrigen *Ṛgveda* und den Somaliedern, und läßt die Vermutung zu, die aufkeimende Geheimlehre vom Soma als Mond einerseits im Gegensatz zu einem bis dahin nicht bekannten „irdischen“ Soma als einer zu zerstampfende Pflanze andererseits habe etwas miteinander zu tun, und zwar so, daß, wenn Soma als wirkmächtiger, aus dem *Aṃśu* zu pressender Rauschtrank nicht mehr leicht greifbar war, andere Gewächse – aber ohne entsprechende Wirkung – statt seiner herhalten mußten, und man anfing, sich das Besondere, Geheimnisvolle des überlieferten Rauschtrankes Soma anders zu erklären und im übrigen auch Interesse daran hatte, den besonderen Nimbus des Soma weiter zu pflegen.

Und da nimmt es nicht Wunder, wenn sich ein weiterer Vers, der auf die Substitution des altbekannten Somas hindeutet, ebenfalls im zehnten, also jüngsten Liederkreis des *Ṛgveda* findet, als die Veder sich von ihren ursprünglichen Sitzen im nordwestlichen Himalaya entfernt hatten und weit ins Gangestal vorgedrungen waren.

10,89,5: *ápāntamanyus tṛpálaprabharmā dhúniḥ śimivāñ chárumām̐ r̥jīś̥ /
sómo víśvāny atasá vānāni nárvaḡ índram pratimānāni debhūḥ //*

„Durch den Eifer hineingetrunken wird, dessen Vorsetzung erfreulich wird (oder: sättigt), der brausende, der wirksame, sharuhafte, der vordringende: Soma, dagegemessen, (damit verglichen) haben alle Gebüsche, alle Bäume aus der Nähe den Indra nicht getäuscht.“

Geldner übersetzt: „Der Soma, in dem man sich grimmigen Mut antrinkt, dessen Anstich scharf ist, der brausende, heftige, Geschosse führende, aus Trestern bereite (wiegt) alle Sträucher(und) Bäume auf. Nicht haben den Indra minderwertige Ersatzpflanzen täuschen können.“ Mit der Anmerkung: „Fortsetzung des Gedanken in 3: Hier gibt es den echten Soma.“ (III, p. 284, n5); ähnlich bereits in seiner Einleitung zum Somabuch: „Auf die später oft benötigten Surrogate deutet schon RV 10,89,5 hin.“ (Geldner, III, p.2).

Fassen wir zusammen: es gibt im jüngsten Buch des *Ṛgveda* sehr wohl Hinweise auf die Substitution des Soma mit anderen Gewächsen: es werden Sträucher und Bäume „aus der Nähe“ genannt, die den „Indra nicht täuschen“ können, und in 10,85,5 wird eine zu zerstampfende Pflanze, von der man sonst im *Ṛgveda* keine Spur findet, als „uneigentlicher Soma“ im Kontrast zu dem geheimen „Mond“-Soma hingestellt. Die Belege aus der späteren Literatur für die Substitution von Soma durch verschiedene andere Pflanzen brauchen nicht diskutiert zu werden, sie werden nicht bestritten; auch wenn sich der „echte“ Soma noch eine ganze Weile im späteren Somaritual – zumindest als Vorstellung – möglicherweise teilweise erhalten haben sollte, kann es an der bereits im zehnten Buche einsetzenden Substitution überhaupt keinen Zweifel geben.¹⁰¹ Wenn es kein

¹⁰¹ Kashikar p, 9ff, führt seitenlang Belege hierfür aus der Ritualliteratur auf; auch wenn sein Argument lautet, daß Soma der Reihe nach mit verschiedenen Pflanzen nur dann substituiert werden soll, wenn er nach dem zeremoniellen Kauf weggenommen, gestohlen wird (*apa-√hr*); daraus folgert Kashikar, daß es in den *Brāhmaṇa*, *Śrauta-Sūtra* etc noch um den *ṛgvedischen* Soma geht, für dessen Identifizierung er sich wiederum auf Broughs und Falks *Ṛgvedadeutungen* verläßt, s. n14 ; man könnte vielleicht einmal untersuchen, warum es in der

Verbot oder sonstiges Komplott gegen den Soma gegeben hat, so kann dies nur bedeuten: Er war nicht mehr so greifbar wie an den allerersten Sitzen der vedischen Arier in Nordwesten Indiens. Alles deutet stark darauf hin, daß mit zunehmenden räumlichen und damit auch zeitlichen Abstand das Wissen um den echten Soma verloren ging, bis schließlich das hohe Ansehen des Somaopfers in der späteren Ritualliteratur von den Priestern zwar weiter gepflegt wurde, nun zwar auch als Quelle eben eines hohen Status und damit auch von Einnahmen für die Priester. Niemand wird bestreiten, daß es ganz offensichtlich nicht die vornehmste Leidenschaft der späteren Brahmanen war, sich dichterisch und euphorisch über den Rausch des Soma auszudrücken, so wie es gleich noch deutlicher werden wird.

Wir bemerken hierzu abschließend, daß bereits Heinrich Zimmer 1879, p.338 n* anmerkte: „Sicherlich ein Grund in der Reihe manch anderer, die den Verfall der religiösen Poesie Indiens, der schon gegen Ende der vedischen Periode beginnt, herbeiführten, ist der Umstand, daß man mit dem Wechsel der Wohnsitze den berausenden Somatrank einbüßte:.... Schon zur Zeit des Shatap. Br., wenn nicht schon früher, behalf man sich mit Substituten; ja es ist wahrscheinlich, daß die Pflanze, für welche Substitute vorgeschrieben werden (s. Seite 276), nicht mehr die ist, aus der jener im Rigveda so besungene Trank gewonnen wurde.“

Punktieren wir die entscheidenden botanischen Argumente zur Identifizierung des Soma:

Soma

1. muß von eher weicher, fleischlicher Textur sein, da er gepreßt wird, (mit Steinen, mit Holz, wahrscheinlich auch mit den Händen),
2. hat eine eher bauchige Form (Vergleiche mit Euter, voller Schlauch, Bauch),
3. schwillt im Wasser stark an, gibt dann ausgepreßt viel Saft,
4. ist im getrockneten Zustand rot, golden, gelb, braun,
5. gibt gepresst einen mal roten, mal goldgelben (selten bräunlichen) Saft,
6. wächst im Gebirge (ausschließlich; im Rgveda wird auf jeden Fall nichts anderes gesagt),
7. kann gepreßt, aber auch ungepreßt eingenommen werden,
8. sein Saft schmeckt eher unangenehm, deshalb wird er mit Milch vermischt,
9. wirkt stark berausend (wie, wird gleich behandelt).

So spricht Punkt 1 und 2 in Kombination mit 4 und 7 für eine Frucht, Beere oder einen Pilz und wenn man Punkt 3 und dazu nimmt, eigentlich alles nur noch für einen Pilz, nämlich einen roten, auch gelblichen oder braunen und – wegen Punkt 6 und vor allem 9 – für den Amanita (m./p.). Umgekehrt lassen sich schon wegen Punkt 1, 2 und 3 (schwächer, aber auch noch: 5 und 7) Pflanzen, Kräuter oder gar Sträucher ausschließen.

Wenn der Amśu des Rgveda aber ein Amanita (m./p.) gewesen ist, dann müssen sich auch für Soma halluzinogene Wirkungen nachweisen lassen.

Ritualliteratur neben der Dakṣiṇā von mindestens einer Kuh einer der größten Sorgen beim Somaopfer gewesen zu sein schein, daß der Soma kurz vor dem Opfer geklaut wird; das liest sich ja nicht allein wie eine Notfallanweisung in Sinne von `the show must go on´, sondern bereits wie eine Voraussetzung der show selbst.

IV Soma pharmakologisch: ein Halluzinogen

Houben stellt zu Recht fest, die Somadiskussion leide unter einem Mangel an „terminological and conceptual precision, especially with regard to terms such as hallucination, vision, stimulant, and psychoactive.“ (Houben EJVS 9, Abschnitt 4.2). Er verweist in diesem Zusammenhang z.B. auf einen Vorschlag des Gräzisten Carl A. P. Ruck: „it is better to speak of `entheogen´ rather than of `hallucinogen´, as the latter implies a judgemental falseness deriving from our modern outside perspective.“ (Houben, EJVS,9, Abschnitt 4.2). Während ersteres wohl stimmt, empfiehlt es sich, bei „halluzinogen“ zu bleiben, einmal da der Begriff sich in Pharmakologie und Toxikologie eingebürgert hat, zum anderen ist „entheogen“ ja umgekehrt gerade eine mögliche kulturelle Interpretation von „halluzinogen“, die es gegebenenfalls kulturgeschichtlich zu untersuchen gilt.¹⁰²

Ohne sich nun allerdings selbst um die von ihm angemahnte Begriffsklärung zu kümmern, folgert Houben: „Thus, with little R̥gveda evidence for hallucinations in the strict sense of the word – i.e., perceptions without any objective basis – and with otherwise a wide spread of R̥gveda statements pointing in the direction of a stimulant, the case for a substance which we label as a hallucinogen is far from compelling.“ Und er hält im folgenden ein Stimulans für wahrscheinlicher, weil „even with the evidence for occasional hallucinations and visions in the R̥gveda“ diese eben auch durch den mit Stimulantien herbeigeführten Nahrungs- und Schlafentzug hervorgerufen werden können und auch „stimulants such as cocaine and MDMA (XTC) are reported to lead to ecstasy and hallucinations.“ (Houben, EJVS, Vol.9, 2003, Abschnitt 4.1). Das heißt im Klartext soviel wie: vielleicht gibt es so etwas wie Halluzinationen – was immer das auch ist – im R̥gveda, wahrscheinlich aber nicht, aber wenn, dann kann es bestimmt von allem Möglichen herkommen.

Um nun Mißverständnisse zu vermeiden, werden im folgenden die angesprochenen Begriffe, wenn nicht umfassend definiert, so doch zumindest in der Anwendung auf den Veda operationalisiert, indem wir sie zunächst auf den nüchternen Kern dessen schauen, was Pharmakologie, Medizin und „Suchtprävention“ darunter verstehen. Bei der zunächst gegebenen Unbestimmtheit hat sich der Begriff „Halluzinogen“ offenbar deshalb für eine bestimmte Gruppe von Rauschmitteln eingebürgert, weil – neben vielen verschiedenen Wirkungen – Sinnestäuschungen verschiedenster Art, sei es auf Grundlage realer Reize, Erinnerungen oder `freier´ Imagination, als typisch für diese Art von Rauschmitteln angesehen werden.

Die Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung (BZgA, Köln) beispielsweise sieht den Rausch des Fliegenpilzes „vor allem durch optische Halluzinationen geprägt [ist]. Dazu gehören farbige Scheinbilder, eine erhöhte Empfindlichkeit für Geräusche und Laute und eine andere Größenwahrnehmung. Sowohl die Raum- und Zeitvorstellung als auch Sprache und Denken nehmen eine andere Form an. Zudem können Euphorie und ein Gefühl der Schwerelosigkeit auftreten. Die Rauschwirkung hält ca. 5 bis 6 Stunden an.“¹⁰³

¹⁰² anders ausgedrückt: wir sind daran interessiert, zu klären, ob es pharmakologisch feststellbare, z.B. „halluzinogene“ Wirkungen gibt und – wenn ja – wie diese dann gedeutet worden sind, anstatt uns von vornherein mit den Annahme, alles irgendwie Rausch- oder Ekstaseartige sei „entheogen“, den Blick auf den Untersuchungsgegenstand zuzustellen.

¹⁰³ <http://www.drugcom.de/site/druginfo/druglex/lexikon.php?id=42>; Nyberg führt als sein erstes Argument gegen den Fliegenpilz an: „The mushroom produces visions, sleep, and/or a peaceful state of intoxication; the duration of the effects is short;“ p.392, es ist nicht klar, ob er dabei seine völlig ungenügende Charakterisierung der Rauschwirkung oder/und deren unbestimmt mit „short“ angegeben Dauer meint; beides ist unzutreffend.

Die toxikologische Datenbank des Klinikums rechts der Isar (Technische Universität München) nennt auch den Begriff Halluzination als Folge der Ibotensäure und des noch wirksameren Muscimol, „das sich beim Kochen, Trocknen und Lagern der Pilze aus der Ibotensäure bildet. Beide Substanzen wirken auf die GABA-Rezeptoren des Gehirns (Muscimol 5-10 mal stärker) und erhöhen die Serotonin-Konzentration im Gehirn von Versuchstieren. In Abhängigkeit von der Dosis führen diese Gifte zu Erregung, Halluzinationen, aber auch zu Koma.“ Als Symptome treten auf: „Beschwerden mit verschwommenem Sehen, Doppelbildern, dem Gefühl der Trunkenheit mit Gang- und Bewegungsunsicherheit, motorischer Unruhe und Zitterigkeit; psychisch können neben dem Gefühl des Schwebens und Bildersehen sowohl fröhliche Stimmungen mit Singen und Lachen, wie auch Niedergeschlagenheit, Angst oder Wutanfälle auftreten“.¹⁰⁴

Dem *Amanita* (m./p.) vergleichbar in ihren „halluzinogenen“ Wirkungen¹⁰⁵ sind eine Reihe weiterer Pilze und Pflanzen wie Pilze der Gattung *Psilocybe mexicana*, der Mescalinkaktus, die Winde *Ololiuqui* (*Turbina corymbosa*, *Ipomea violacea*) aber auch das heimische Mutterkorn, aus dem Albert Hoffmann zufällig die halluzinogen wirksame Substanz Lysergsäurediäthylamid, LSD, extrahierte.¹⁰⁶

Offenbar deckt das, was Houben unter der Wirkung von Halluzinogenen zu verstehen scheint, nämlich „perceptions without any objective basis“, nur einen Teil der nach der Einnahme von halluzinogenen Drogen beobachteten Wirkungen ab: so sind z.B. innere Wahrnehmungsveränderungen oder auch Verzerrungen gerade auf der Basis vorhandener Sinneseindrücke sowie deren Intensivierung noch typischer als reine Halluzinationen, die es tatsächlich auch bei Opium¹⁰⁷ oder anderen Drogen oder durch Schlafentzug, Fasten etc geben kann. Und

¹⁰⁴ <http://www.toxinfo.org/pilz/db/frameset.php?genic=FLIEGENPILZ-+PANTHERPILZ-+SYNDROM>
das gleiche gilt für den Pantherpilz; vgl. dazu auch Hiller, K.; Matthias F. Melzig, *Lexikon der Arzneipflanzen und Drogen*, Bd. 1, p.36, 1999, Heidelberg

¹⁰⁵ etwa: „Die psychoaktiven Alkaloide und Substanzen im *Amanita muscaria* wirken als Antagonisten der normalen Neurotransmitter des Gehirns, zerstören die Koordination zwischen dem Katalcholamin- und Serotonin-System und haben eine halluzinogene Wirkung ähnlich der, die durch Einnahme von LSD und Harmin erzeugt wird.“ Schurr, 1995, „Aboriginal Siberian Use of Shamanistic Practises: Neuropharmacological Effects of Fungal Alkaloids Ingested During Trance Induction, and the Cultural Patterning of Visionary Experience“, *Curare* 18 (1):31-65, zitiert nach Rätsch, 1998, p.638

¹⁰⁶ die Wirkstoffe dieser Gewächse sind wiederum auch in ihrer chemischen Struktur ähnlich s. vgl. hierzu A. Hoffmann, p.131f, 141ff. Zu LSD beispielsweise findet man solche oder ähnliche Zusammenfassungen: „Die halluzinogene Wirkung beginnt circa eine halbe Stunde nach der Einnahme des Stoffes. Die Farbwahrnehmung, das Körpergefühl und die Perspektiven verändern sich. Musik und Geräusche werden sehr intensiv wahrgenommen. Konsumenten berichten immer wieder davon, daß sie Töne in Farben sehen oder Musik sogar fühlen könnten. Teilweise kommt es zu Visionen, in denen ganz anderes wahrgenommen als tatsächlich gesehen wird. Das Raum-Zeit-Empfinden wird nahezu völlig ausgeschaltet. Es entsteht nicht selten ein Gefühl der Schwerelosigkeit. Diese Visionen werden bei guter Grundstimmung durchaus als angenehm und unterhaltsam empfunden. Gegen Ende des Rausches ist der Konsument erschöpft. Gelegentlich kommt es zu depressiven Phasen“ <http://www.jugend-hilft-jugend.de/suchinfo/lsd.html>

¹⁰⁷ etwa Thomas de Quincey: „... – thou buildest upon the bosom of darkness, out of the fantastic imagery of the brain, cities and temples beyond the art of Phidias and Praxiteles – beyond the splendour of Babylon and Hekatómpylos: and `from the anarchy of dreaming sleep´ callest into sunny light the faces of long-buried beauties and the blessed household countenances cleansed from the `dishonours of the grave.´ Thou only

umgekehrt sind typische Wirkungen von sogenannten Stimulantien wie Schlaflosigkeit, ekstatische Zustände natürlich auch Wirkungen halluzinogener Drogen. Die Wirkungsweisen verschiedener Drogen überschneiden sich teilweise und die Wirkweise einer einzelnen Droge kann sich im Verlauf des Rausches selbst ändern.

Die Psychiatrie definiert Wahrnehmungen ohne reale Reizgrundlage als Halluzinationen und infolge von Drogeneinnahme als Pseudohalluzinationen, da der Berauschte im Gegensatz zu Schizophrenen oder Epileptikern in der Regel weiß, daß er gerade halluziniert. Veränderte Wahrnehmungen gegebener Sinnesobjekte werden dagegen als Illusionen bezeichnet. Da wir uns im Rauschkontext befinden und nicht in der Psychiatrie, können wir auf das 'Pseudo-' verzichten und übernehmen auch nicht den Begriff der Illusion, da er einerseits mit der Konnotation vergeblicher Hoffnungen behaftet ist, andererseits aber auch mit dem Begriff der vorsätzlichen Sinnestäuschung, die auf der Vorspiegelung von Objekten oder umgekehrt ihrer Abwesenheit beruht. Darüber hinaus läßt sich die Illusion kaum von der Halluzination abgrenzen, da bei der letzteren zumeist ein schwacher, auslösender Sinneseindruck unbemerkt bleibt und bei der Illusion die phantastische Umgestaltung der Sinneseindrücke sich ebenfalls einem Vorrat disponibler Bewusstseins-Reproduktionen assoziiert: „so wird für die große Mehrzahl der Halluzinationen vorauszusetzen sein, dass sie sich nur quantitativ, nicht qualitativ von den Illusionen unterscheidet.“ (Wundt, III, p.647).¹⁰⁸

Im literarischen Rauschkontext hingegen werden Halluzinationen im psychiatrischen Sinne zumeist ohnehin als Visionen¹⁰⁹ und Illusionen als Halluzinationen bezeichnet. Baudelaires Bemerkungen zu medizinischen Halluzinationen und denen des Haschisch gelten erst recht für Fliegenpilz, Meskalin und LSD: „Dans le premier cas, l'hallucination est soudaine, parfaite et fatale; de plus, elle ne trouve pas de prétexte ni d'excuse dans le monde des objets extérieurs. Le malade voit une forme, entend des sons où il n'y en a pas. Dans le second cas, l'hallucination est progressive, presque volontaire, et elle ne devient parfaite, elle ne se mûrit que par l'action de l'imagination. Enfin elle a un prétexte. Le son parlera, dira des choses distinctes, mais il y avait un son. L'œil ivre de l'homme pris de haschisch verra des formes étranges; mais, avant d'être étranges ou monstrueuses, ces formes étaient simples et naturelles.“¹¹⁰

Kurz, wir fassen unter Halluzinationen alle durch gesteigerte und veränderte zentrale Erregbarkeit im Bewußtsein erscheinenden anomalen Sinnesvorstellungen; dabei kommt es im Rausch selbst natürlich zu häufig

givist these gifts to man; and thou hast the keys of Paradise, oh, just, subtle, and mighty opium!" Confessions of an English Opium-Eater, (The pleasures of Opium) p.307

¹⁰⁸ wir folgen Wundt, der Halluzinationen als eine durch „gesteigerte Reizbarkeit der centralen Sinnesflächen“ nach den Assoziationsgesetzen kombinierte Reproduktion der dem Bewußtsein disponiblen Vorstellungen faßt: „Wegen dieses Zusammenwirkens der verschiedenen Momente steht die Hallucination einerseits mit dem Phantasiebild und andererseits mit der Illusion in naher Beziehung. Namentlich von der letzteren ist eine Unterscheidung schwer möglich, da in jener gesteigerten Reizbarkeit der Centraltheile, welche die Hallucination bergündet, auch die Entstehung der Illusion liegt. Wo dieselbe aber einmal vorhanden ist, da müssen sich aber aus äußeren Sinneseindrücken ebensowohl wie aus reproductiven Elementen Phantasmen gestalten. Beide vermischen sich dann innig, weil auch bei der Illusion alles was zum äußeren Sinneseindruck hinzukommt aus der Reproduction stammt.“ Grundzüge der physiologischen Psychologie, III, p.646

¹⁰⁹ allerdings werden auch in der Psychiatrie optische Halluzinationen gelegentlich als Visionen bezeichnet, etwa Wundt, III, p.643, insbesondere szenisch ausgestaltete optische Halluzination mit detaillierten Bildern und Darstellungen und Gestalten religiös-mythischen Charakters

¹¹⁰ Les Paradis Artificiel, p.91

merklosen, fließenden Übergängen zwischen den phantastischen Umgestaltungen äußerer Sinneseindrücke und den sich von ihnen ablösenden `reinen`, aber in sinnlicher Lebhaftigkeit entwickelnden Phantasmen. Wir fokussieren aber auf die ersteren, weil ihnen eine entdeckbare reale Reizgrundlage korreliert, und befragen den R̥gveda also, um mit Baudelaire zu sprechen, auf die „fremden und ungeheuerlichen Formen“, die – bevor sie das berauschte Auge sieht – „einfach und natürlich waren“.

Aus der oben beispielsweise zitierten klinischen Symptomatik sowie Rauschprotokollen und Aufzeichnungen von Dichtern (s. auch u.) lassen sich folgende typische, gewissermaßen durch harte biochemische Angriffe auf das Gehirn entstehende halluzinogene Wirkungen punktuieren:

1. optisch: gesteigerte Licht- und Farbwahrnehmung, Auflösen von Gegenständen in abstrakte Lichtmuster, verschwommenes Sehen, Doppelbilder, synästhetisch: Sehen von Tönen, Geräuschen; mit optischen Wirkungen verbunden:
2. dimensional: Auflösung der Raumstruktur, Größenveränderungen in beide Richtungen (Mikro-/ Makroskopien), entweder werden die beobachteten Dinge größer oder kleiner, d.h. man selbst wird größer (hierher erklären sich wahrscheinlich auch die Flüge, die als Verlassen des Körpers gesehen werden, in denen man gleichsam entrückt über der Welt schwebt, während einem die Optik mehrere Streiche spielt, indem sie den Himmel, die Wolken heranzoomt und andere Dinge wergzoomt), Sich-Wölben oder Fließen der Dinge, also ebenfalls Auflösen der gewohnten dreidimensionalen Verortung der Gegenstände, Verlust des Raum-Zeitempfindens überhaupt,
3. akustisch: Musik und Geräusche werden sehr intensiv wahrgenommen, synästhetisch: Hören von Farben,
4. Gleichgewichtssinn: Gefühl von Schweben, Schwerelosigkeit (man kann die häufig berichteten Gefühle Schwerelosigkeit, des Schwebens und Fliegens vielleicht aus einem Zusammenspiel der Änderung des Gleichgewichtssinns und des Verlustes der optischen Raumkoordination bei gleichzeitiger Mikroskopie erklären),
5. zeitlich: Auflösung des Zeitempfindens bzw. Dehnung oder Raffung von Zeitempfinden; Gefühl der Zeitlosigkeit,
7. „rational“: das Gefühl von Intensität und besonderer Bedeutung; die Erlebniswelten werden in der Regel als Gegenwelt, als eigentliche Welt hinter der profanen Alltagswelt, als Öffnung aller Schleusen und Entgrenzung erlebt,
8. emotional, psychisch: starke Euphorie bis tiefe Abgeschlagenheit, Wechsel zwischen beidem je nach Verlauf des Rausches, bisweilen auch Entrückungen, Depersonalisierungserscheinungen.

Als negative Nebenwirkungen für den Amanita (m./p.) werden genannt:

„Beschwerden mit verschwommenem Sehen, Doppelbildern, dem Gefühl der Trunkenheit mit Gang- und Bewegungsunsicherheit, motorischer Unruhe und Zitterigkeit; psychisch können neben dem Gefühl des Schwebens und Bildersehen sowohl fröhliche Stimmungen mit Singen und Lachen, wie auch Niedergeschlagenheit, Angst oder Wutanfälle auftreten. In Abhängigkeit von der Dosis führen diese Gifte zu Erregung, Halluzinationen, aber auch zu Koma.“¹¹¹

¹¹¹ Klinikum Rechts der Isar, Technische Universität München,

<http://www.toxinfo.org/pilz/db/frameset.php?genic=FLIEGENPILZ-+PANTHERPILZ-+SYNDROM>

Während die ersten drei Punkte quasi ein Alleinstellungsmerkmal halluzinogener Drogen sind, sind die Punkte 4 - 7 auch bei anderen Drogen möglich wie z.B. Alkohol, Opium, Morphium, Amphetamine etc. bzw. auch ohne jeden Drogeneinfluß erlebbare Zustände; Punkt 8 ist wiederum typisch für Halluzinogene. Anders ausgedrückt: Halluzinogene sind keine Euphorika, Stimulantia, Hypnotica, Inebriantia,¹¹² Depressiva oder Anti-Depressiva mit im Normalfall berechenbarer Wirkung, sondern psychisch fundamentale Verstärker, Verzauberer und Verzerrer.

Es gibt nun keinen Grund zur Annahme, ein Halluzinogen habe vor mehr als 3000 Jahren wesentlich anders auf die Gehirnchemie gewirkt als heute; warum auch? Allerdings wird sich die Sprache zur Beschreibung des Rauschzustandes erheblich unterscheiden; sie unterscheidet sich schon in unserer Zeit. Was oben in der nüchternen klinisch- toxikologischen bzw. suchtpräventiven Sprache gefaßt wurde, hört sich aus dem Munde zeitgenössischer Dichter schon ganz anders an, etwa:

„Die Farben wurden lebhafter, als ob nubische Sonne zu scheinen begänne oder als ob die Materie stärker abstrahlte. Mir war, als ob ich bisher nur Schatten des Lichtes wahrgenommen hätte; nun wurde es wesentlich. Es leuchtete auch, wenn ich die Augen schloß.“ (Ernst Jünger, p. 294, zur Einnahme von LSD).

„Alles war Haut und wurde angetastet, auch die Retina – dort wurde die Berührung Licht. Dieses Licht war vielfarbig; es ordnete sich zu Schnüren, die sanft hin- und herschwangen, zu Glasperlenschnüren orientalischer Eingänge.“ (Ernst Jünger, p.325, zur Einnahme von Psylobe-Pilzen)

„Immer wieder traten die Farben leuchtend aus dem Arche-Fresco in den Raum, erloschen, wurden wieder zum Bild. Raumhaft waren sie von anderer Wirklichkeit. Die Farben hatten Dimensionen. Die Ränder waren transparent. Der Abstieg vollzog sich unendlich flach, von kurzen Aufstiegen aufgefangen, sank fallend. Aufstieg und Fall waren lichthaft wirklich, aufleuchtend, erlöschend. Die Kassettendecke begann sich zu wölben. Die Felder waren nun von Bogen begrenzt, wundersam bezogenes Wabenwerk mit einer unter mir liegenden Kugelmitte. Das Gewicht, das ich hatte, war dem Sog des Lichtes gleich. Gewichtlos also war ich.“ (Erwin Jaekle, zur Einnahme von LSD, Schicksalsrunen in Orakel, Traum und Trance 1969, zitiert nach A. Hoffman, p.101ff)

Wer diese beiden Arten von „Literaturen“ sich einmal unvermittelt und zufällig beieinander vorstellt, wird zugeben, daß es schon eine Weile braucht, um zu merken, daß es um die gleiche Sache aus unterschiedlicher Perspektive geht. Umso schwieriger ist es natürlich, die Halluzinationen in der archaischen, aber hochpoetischen Sprache der vedischen Kavis und ihrer erheblich anderen Vorstellungswelt aufzuspüren. Daß heißt aber nicht, daß das bei genauem Hinhören und Sehen nicht möglich ist. Kommen wir zum Soma im R̥gveda. Ein bekannter Somavers lautet, 8,48,3:

ápāma sómam amṛtā abhūmāganma jyótir avidāma devān /
kīm nūnām asmān kṛṇavad árātiḥ kīm u dhūrtír amṛta mārtyasya //

„Gerade haben wir Soma getrunken, Unsterbliche sind wir geworden, zum Lichte sind wir gelangt, die Götter haben wir gefunden. Was kann uns jetzt Mißgunst, was, Unsterbliche, das Leid des Sterblichen anhaben.“ Aus diesem Vers, von Wasson als einziger Beleg für die Rauschwirkung des Fliegenpilzes im R̥gveda angeführt, von Brough als „exalted language in liturgical utterances“ abgetan (p.342, vgl. zum Folgenden auch Stuhmann 1985, 88ff), kann man natürlich keine halluzinogene Droge ableiten, wenngleich die Betonung des Lichtelementes aber wiederum auch auf eine solche hinweisen könnte. Klar ist aber doch, daß Soma gerade getrunken wurde – das steht in fast jedem Vers des Liedes – und es sich daher um die Wirkung von Soma

¹¹² Zur Klassifizierung psychotroper Wirkstoffe vgl. Eugster, p.8f

handeln muß, auch wenn die Sprache die Wirkung von Soma übertrieben („exalted“) feiern würde. Bei einem näheren Blick auf das Lied finden sich aber auch die Nebenwirkungen offen angesprochen, Vers 9:

tvam̐ hí nas tanvaḥ soma gopá gātre-gātre niśasatt^{hā} ṛcákṣāḥ /
yát te vayám pramināma vratāni sá no mṛḷa suṣak^{hā} deva vásyah //

„Denn du bist der Hüter unseres Körpers, Soma, in jedes Glied hast du dich gesetzt, männerschauend; wenn wir die Gelübde brechen, dann verzeih uns als guter Freund, Gott, im Guten.“

10: ṛdūdāreṇa sák^hyā saceya yó mā ná rísyed dharyaśva pītāḥ /
ayám yāḥ sómo ny ádhāyy asmé tásmā índram pratíram emy áyuh //

„Ich möchte mit dem gütigen Freund zusammen sein, der, wenn er getrunken ist, mich nicht schädigen soll, o du, dessen Pferde Falben sind; dieser Soma, der in uns hineingesetzt ist, für diesen gehe ich zu Indra, daß er (Indra) die Lebensdauer verlängert.“¹¹³

Man spürt in diesen beiden Versen doch förmlich die Furcht davor, daß der Trank auch nicht gut bekommen kann und man sich mit Soma besser gut steht.¹¹⁴ Vers 4 kann man noch auf ein allgemeines Wohlsein deuten: śám no bhava hṛdá á pītá indo pitéva soma sūnáve suśévaḥ / sák^heva sák^hya uruśam̐sa dhīraḥ prá ṇa áyur jīvāse soma tāriḥ // „Sei unserem Herzen zum Heil, wenn du getrunken bist, Saft, freundlich wie ein Vater zum Sohn, o Soma, wie ein Freund zum Freunde, du, dessen Preisen weit ist, der Verständige; befördere unsere Lebensdauer zum Leben hin, o Soma.“ Soma wird nach vedischer Anschauung „ins Herz“ getrunken, das steht so auch in Vers 12 ab/: „Welcher Saft, ihr Väter, getrunken in unsere Herzen eingegangen ist, der Unsterbliche in den Sterblichen, dem Soma...“¹¹⁵ Möglicherweise geht der Wunsch, daß der Saft „dem Herzen wohl bekomme“ (Geldner) auf die gelegentlich beobachteten Herz- und Kreislaufbeschwerden und den unregelmäßigen Herzschlag. Vers 5 ist schon konkreter:

imé mā pītá yaśása uruśyávo rát^ham̐ ná gávaḥ sám anāha párvasu /
té mā rakṣantu visráśá caritrād utá mā srāmād yavayantv índavaḥ //

„Getrunken binden mich diese verehrten Helfer an den Gliedern zusammen wie die Riemen den Wagen; Diese Säfte sollen mich vor einem Ausgleiten des Fußes schützen und sie sollen mir Lähmung fernhalten.“ Geldner merkt an „Die üblen Folgen des Somarausches werden hier abgewendet“. In Vers 14 ist dann auch vom Verlust über die Bewußtseinskontrolle die Rede:

trátāro devā ád^{hi} vocatā no má no nidrá ísata mótá jálpiḥ /
vayám sómasya vísvāha priyāśaḥ suvīrāso vidát^ham̐ á vadema //

¹¹³ Geldner in cd//: „für diesen Soma ersuche ich Indra mir das Leben zu verlängern“, also als Gegenleistung für das Opfer, Sayaṇā: „ich bitte für diesen Soma um langes Verweilen im Leibe“, was korrekter ist, es steht nun mal da: tásmāi

¹¹⁴ ähnlich Vers 8: sóma rājan mṛḷáyā naḥ svastí táva smasi vratyāś tásyā vidd^{hi} /
álarti dákṣa utá manyúr indo má no aryó anukāmám párā dāḥ //

„König Soma, sei uns gnädig, zum Heil!, wir stehen dir in Gelübden, das erkenne. Es regt sich Tüchtigkeit und Eifer (Wut?), o Saft, nicht gebe uns der Willkür des Fremdlings fort.“

¹¹⁵ yó na índuh pitaro hṛtsú pītó ’martyo mártyaṁ ávivéśa / tásmāi sómāya havīṣā vid^hema mṛḷiké asya sumataú syāma //

„Ihr schützenden Götter, redet uns zu; nicht soll uns Schlaf (Bewußtseinslosigkeit)¹¹⁶ beherrschen, auch nicht Geschwätz. Wir wollen dem Soma immer lieb sein und als gute Männer zur Versammlung reden.“

Während Herz- und Kreislaufprobleme, Verlust der Kontrolle über die Motorik und Schlafphasen bzw. Bewusstlosigkeit nun bestens bezeugte Wirkungen des Amanita (m./p.) sind, kommen hier natürlich auch noch andere Drogen in Betracht, für Herzprobleme z.B. die Ephedra, für Geschwätz und Ausgleiten natürlich Alkohol. Aber die Kavis werden in puncto schädliche Wirkungen noch deutlicher 8,79,7 und 8:

susévo no mṛṣayákur ádrptakratur avātáḥ / bhāvā naḥ soma sám hṛdé //
má naḥ soma sám vīvijo má ví bībhīṣat^{hā} rājan / má no hárdi tviṣá vad^{hī}ḥ //

7. „Sei freundlich, hold, von unverwirrlicher Geisteskraft, nicht verwehend (nicht versiegend); sei unserem Herzen zum Heil.“¹¹⁷

¹¹⁶ Falk, p.80 n22: „Stuhmann (Soma, 88) makes nidrá mean ‘Bewußtlosigkeit’ (unconsciousness) and ‘Delirium’, to adapt Soma to the effect of the mushrooms.” Tatsächlich hatte ich ausdrücklich festgestellt, daß die in diesem Lied benannten schädlichen Folgen zwar auch für den Fliegenpilz überprüfte medizinische Wirkungen sind, hierfür aber auch andere Rauschmittel in Betracht kommen (Stuhmann 1985, p.88), also in keinster Weise auf der Interpretation von nidrá überhaupt ein Argument aufgebaut, sondern die Benennung schädlicher Wirkungen lediglich als Hinweis auf die Glaubwürdigkeit der Kavis genommen und im übrigen die Frage, ob Fliegenpilz oder nicht, offen gelassen (ebenda p. 87). Zu im R̥gveda nur einmal belegten nidrá: meiner Übersetzung von nidrá „Schlaf“ habe ich deswegen in Klammern „(Bewußtseinslosigkeit)“ angefügt, weil das einfache, harmlose „tief-schlafen“ im R̥gveda mit der Wurzel √sas bezeichnet wird, und entsprechend auch sasá, „Schlaf“ einmal belegt ist; dies in Opposition zu √svap und svapná, „leicht schlafen, einschlafen, traumschlafen“ und „Traum, Traumschlaf“ (Stuhmann, 1982, p. 8ff). Eine anzusetzende Wurzel √drā „schlafen“ ist hingegen für den R̥gveda nicht belegt; wenn man diese, mit Erweiterungen *dr-em, lat. dormire, und *dr-d^h, gr. δάσθαι, s. Walde/Pokorny, Mayrhofer, als Basis für ni-drá nimmt, so führt das homerische *hápx legómenon* ἔδραθε in v.143 – in Opposition zu καθεύδειν – bereits wieder auf einen besonders tiefen Schlaf im Zusammenhang mit Rauschmitteln, wenn es v.136 vom heimgekehrten Odysseus heißt: „denn sitzend trank er den Wein, solange er selbst wollte“ (οἶνον μὲν γὰρ πίνε καθήμενος, ὄφρ' ἔθειλ' αὐτός), und nach dem Angebot, ihm eine Bettstatt herzurichten, weiter, v.141ff: „nicht wollte er in Bettzeug und Decken schlafen, sondern in ungegerbter Rindshaut und Schafsfellen fiel er im Vorhaus in den Schlaf“ (οὐκ ἔθειλ' ἐν λέκτροισι καὶ ἐν ῥήγεσσι καθεύδειν, ἀλλ' ἐν ἀδεψήτω βοέη καὶ κώεσιν οἰῶν ἔδραθ' ἐνὶ προδόμῳ); entsprechend scheint mir das zusätzlich ja noch mit ni präfigierte Verbale ni-drá „Nieder-Schlaf“ an dieser Stelle eben auf einen besonders schweren Schlaf hinzuweisen, ohne für die Deutung eines *hápx legómenon* im R̥gveda nun mehr Sicherheit in Anspruch nehmen zu wollen als dies durch den stimmigen Kontext überhaupt möglich ist; im übrigen sind beides, sowohl das Einschlafen als auch Bewußtlosigkeit bestens bezeugte Wirkungen des Fliegenpilzes, siehe oben S.51 und n119

¹¹⁷ ad 7: Grassmann gibt als Wurzelansatz (dṛp) noch stärker: „toll werden“, Geldner übersetzt: „ohne den Geist zu verwirren.“ Schwieriger ist avātá „nicht verwehend“, was Geldner mit „ohne Wind zu machen“ gibt, ohne sich allerdings näher zu erklären; ebenso in 1,38,7: satyám tveṣá ámavanto dhánvañ cid á rudrīyāsaḥ / míḥam kṛṇvanty avātám // „Die wahrhaft zornfunkelnden, überwältigenden Rudrasöhne machen selbst in der Wüste einen Regen ohne Wind“(G.). Das klingt schon fast adverbial, warum aber sollte ausgerechnet (cid) ein *windloser* Regen in der Wüste das Besondere sein? In 1,62,10ab/: sanát sánílā avánīr avātá vratá rakṣante amṛtáḥ sáhob^{hī}ḥ / purú sahásrā jánayo ná pátnīr duvasyánti svásāro áhrayāṇam // übersetzt Geldner nun avātá

8. „Mache uns, o Soma, nicht springen, jage uns keinen Schrecken ein, o König, schlage uns nicht im Herzen mit Heftigkeit.“¹¹⁸

Hier wird nun klar, daß es bei den befürchteten üblen Folgen tatsächlich um Herzprobleme oder im Herzen gefühlte Anfälle geht, daß massive nervöse und motorische Störungen vorkommen und daß neben der von Brough als „exalted language“ abgetaner Euphorie (z.B. in Vers 3) auch deutlich mentale und psychische Folgen wie geistige Verwirrtheit und Angst angesprochen werden. Die toxikologische Datenbank der TU München gibt für Amanita(m./p.)-Vergiftungen folgende Symptome:

„Üblicherweise 0,5 bis 1-4 Stunden nach der Pilzmahlzeit Beginn der Beschwerden mit verschwommenem Sehen, Doppelbildern, dem Gefühl der Trunkenheit mit Gang- und Bewegungsunsicherheit, motorischer Unruhe und Zitterigkeit; psychisch können neben dem Gefühl des Schwebens und Bildersehen sowohl fröhliche Stimmungen mit Singen und Lachen, wie auch Niedergeschlagenheit, Angst oder Wutanfälle auftreten; bei schwereren Vergiftungen folgen Erregung bis totale Verwirrtheit, Muskelzuckungen, Krampfanfall und sogar tiefe Bewußtlosigkeit bei meist nicht gestörter Atmung... ; selten sind auch schwere Herz-Kreislaufbeschwerden wie niederer oder hoher Blutdruck, langsamer oder unregelmäßiger Herzschlag.“¹¹⁹

mit `nicht zu bezwingen´: „Seit alters halten die verschwisterten Ströme, die unsterblichen, die durch keine Gewalten bezwungen werden, die Gebote.“ (G.); und ebenso in 1,52,4 cd/: *tām vṛtrahátye ánu tast^hur útáyāḥ śúṣmā índram avátá áhrutapsavaḥ*// „..., dem Indra standen in der Vṛtraschlacht die Hilfen zur Seite, seine unüberwindlichen Kräfte von ungebeugter Gestalt.“ (G.) Thieme, der den Vers im Zusammenhang mit -psu „Hauch, Atem“ als Hinterglied von Bahuvrihi behandelt, und außerdem noch *śúṣma* richtig faßt, wehrt sich zu Recht gegen Oldenberg, Noten, „unbesiegbar“ und übersetzt: „Diesem Indra folgen als Hilfen beim Vṛtrakampf (oder: bei der Zerschlagung der Widerstände) seine Schnaubkräfte, die keines Windes bedürfen, deren Atemhauch nicht stockt.“, Thieme, 1951, p.3. Wir folgen hier natürlich Thiemes überzeugender Auffassung von -psu, können aber die Umdeutung von „ohne Wind“ zu „nicht des Windes bedürftig“ nicht nachvollziehen; vielmehr hat hier bereits Grassmann das Richtige getroffen, indem er bei 1.vā `wehen´ den Bedeutungsübergang zu 2. vā `verwehen´ erkennt (ohne, daß man deswegen eine eigene Wurzel anzusetzen bräuchte) und *avátá* dem Kontext entsprechend an diesen Stellen mit „nicht austrocknend, nicht versiegend“ ins Wörterbuch eingetragen hat. Die Grundbedeutung ist also „nicht verwehend“, das ergibt an jeder Stelle auch einen besseren Sinn, 1,52,4: „Dem Indra standen bei der Vṛtratötung als Hilfen die Schnaubkräfte, die nicht verwehen, deren Atemhauch nicht stockt, bei,...“; in 1,62,10 ab/: “Seit alters halten die nicht verwehenden (=nicht versiegenden) Flüsse, die einen gemeinsamen Ursprung haben, die Gelübde (nämlich immer zu fließen), die an Kräften unsterblichen.“ 1,38,7: „Wahrlich, die funkelnden, ungestümen Rudrasöhne machen selbst in der Wüste einen nicht verwehenden (nicht versiegenden) Regen.“

¹¹⁸ Ad 8: *ví bíbhīṣat^hā*, Indra ist 5.34.6 damitá *vib^hīṣaṇo*, ein“ schreckenbringender Bezwinger“, *√bhī* ist klar psychisch aufzufassen, etwa 8.47.18 c/ *úṣo yásmād duṣvápnyād ábhāiṣmápa tād uc^hatv* „Uṣas, vor welcher Wirkung bösen Traumes wir Furcht bekommen haben, die leuchte hinweg; ...“ vgl., Stuhmann, 1982, p.16ff

¹¹⁹ Klinikum Rechts der Isar, Technische Universität München,

<http://www.toxinfo.org/pilz/db/frameset.php?genic=FLIEGENPILZ-+PANTHERPILZ-+SYNDROM;>

Ähnlich auch Nyberg, p.391: “The main effects of use are lack of muscular coordination, mood fluctuation from bliss to rage, a sense of unreality, and hallucinations . (...). The symptoms often begin with a short period of sleep. The capacity to exceed one’s physical powers has also been reported;...” (p.391)

Das klingt doch wie die exakte Diagnose zu den oben angegebenen Beschreibungen und wird sie daher auch sein.

Bei der Ephedra hingegen überwiegt klar die körperliche Symptomatik mit Herz- und Kreislaufproblemen, Kopfschmerzen, Nervosität, keine Rolle spielen aber: Verlust der Beherrschung über die Motorik, geistige Verwirrung und Angstzustände und schon gar nicht das Fallen in tiefen Schlaf oder gar Bewußtlosigkeit; vielmehr ist das Wachsein ja die hauptsächlich angestrebte Wirkung.

Wenn man also nicht gerade glauben will, daß die Kavis irgendwelche harmlosen Säfte zu sich genommen haben, um dann einen daraus personifizierten Gott zu bitten, er möge diese und jene schädliche – im übrigen bestens vom Amanita (m./p.) bezeugte – Wirkungen von ihnen fernhalten, so muß es sich hier doch um ein tatsächlich stark wirkendes Rauschmittel handeln. Während für jede dieser Wirkungen – isoliert betrachtet – zwar auch andere Drogen in Frage kommen, zeichnet die Kombination aber der von den Kavis angegebenen üblen Folgen ein treffendes Bild der toxikologischen Symptomatik des Amanita (m./p.). Insbesondere ist aber auch schon als einzelne Wirkung charakteristisch für Halluzinogene die oben erwähnte Zweischneidigkeit der Stimmungslagen, fröhliche Stimmungen mit Singen und Lachen einerseits, Niedergeschlagenheit, Angst oder Wutanfälle andererseits. Wenn sich aber die Kavis wissentlich – das zeigen ja die Verse – einer solchen massiven toxikologischen Gefährdung aussetzen, dann tun sie dies nur in Erwartung eines mindestens ebenso starken positiven Rauscherlebnisses – davon handeln die Somalieder. Wir sollten den eingangs zitierten Vers aus 8,48,3 endlich ernst und wörtlich nehmen:

ápāma sómam amṛtā abhūmāganma jyótir ávidāma devān /
kīm nūnām asmān kṛṇavad árātiḥ kīm u dhūrtír amṛta mártiyasya //

„Gerade haben wir Soma getrunken, Unsterbliche sind wir geworden, zum Lichte sind wir gelangt, die Götter haben wir gefunden. Was kann uns jetzt Mißgunst, was, Unsterbliche, das Leid des Sterblichen anhaben.“

Indem wir dem in diesem Vers bereits angedeutetem Lichtelement ein erstes Indiz für eine optische Rauschwirkung entnehmen, konzentrieren wir uns im Folgenden auf die Rauschwirkungen, die als Alleinstellungsmerkmale für Halluzinogene angesehen werden, und versuchen zu ergründen, warum die Veder sich auf solche nicht ungefährliche Abenteuerreisen begeben haben. Der letzte Vers des Liedes 8,48,15 lautet: ¹²⁰ „Sei du, o Soma, uns von überall her ein Kraftbringer, geh als Lichtfinder in uns ein, männerschauend. Schütze du uns, o Saft, vereint mit deinen Helfern, von hinten als auch von vorne!“

Intensivierung der Licht- und Farbwahrnehmung

Es ist bekannt, daß Soma eng mit den Lichtern im Himmel und der Sonne verbunden ist. Er erzeugt die Lichter am Himmel, schwellt die Sonne mit Strahlen an, wetteifert in der Lichterzeugung mit der Sonne, ist geradezu die Sonne selbst. Die Untersuchung dieser Lichtnatur Somas hat aber zunächst mit einer allgemeinen Schwierigkeit bei der Deutung der Somalieder zu kämpfen: dem Ineinanderspiegeln der Vorgänge auf dem Opferplatz und dem kosmischen Geschehen. Soma hat zwei Enden, von denen her man versucht, die Bedeutung der Somalieder zufassen: der irdische Soma auf dem Opferplatz und der himmlische Soma an verschiedenen

¹²⁰ tvām naḥ soma viśvato vayodhās tvām svarvid ā viśā nṛcākṣāḥ /
tvām na inda ūtibhiḥ sajōṣāḥ pāhī paścātād utā vā purástāt //

höheren Orten. Der himmlische und der irdische Soma werden nun häufig genug klar miteinander identifiziert. Schwierig für die Deutung der Somalieder ist aber, in Lüders Worten: „Viel häufiger aber wird die Identität der beiden Somas indirekt zum Ausdruck gebracht. Es geschieht das einmal dadurch, daß eine Äußerung über den irdischen Soma asyndetisch neben eine solche über den himmlischen gestellt wird:“ (Lü, p.204)

Lüders führt als Beispiel hierfür etwa 9,12,4 an: *divó náb^hā vicakṣaṇó 'vyo vāre mahīyate/ sómo yáḥ sukrātuḥ kavīḥ* // „An des Himmels Nabe weitschauend wird er im Schafshaar groß; Soma, der Dichter von guter Geisteskraft.“¹²¹ In einem weiteren angeführten Beispiel, 9,69,5: *ámṛktena rúsatā vāsasā hárir ámartyo nirñijānāḥ pári vyata / divás pṛṣṭ^hám barháṇā nirñije kṛtopastáraṇam camvòr nab^hasmáyam* // übersetzt Lüders nur cd/ „Er machte sich mit Macht des Himmels Rücken zum Schmuck, eine aus Wellen bestehende Unterlage in den beiden Camū“ (Lü,p.204), ohne daß dadurch zunächst der Sinn in cd/, geschweige denn auch ab/ irgendwie klarer würde. In 9,86,34 a/ sieht Lüders in der „großen Flut“ die großen himmlischen Wasser und damit ebenfalls wieder den „himmlischen“ Soma im Kontrast zum „irdischen“ Soma im Rest des Verses: *pávamāna máhy árṇo ví dhāvasi súro ná citró ávyayāni pávyayā / gáb^hastipūto nṛb^hir ádrīb^hiḥ sutó mahé vājāya dhányāya dhāvasi* // Lüders übersetzt ab/ :

„Pavamāna, du durchläufst die große Flut, wie die strahlende Sonne die wollenen Seihen“ (Lü., p. 204, 239)

Man kann hier aber z.B. genauso gut mit Geldner *árṇaḥ* als Nom. nehmen und übersetzen:

„O Pavamāna, als große Flut rinnt du farbenprächtiger wie die Sonne durch die Filter aus Schafswolle.“

was, wie wir oben gesehen haben (Farbabschnitt), einen durchaus vernünftigen Sinn ergibt, zumal in cd/ „von den Männern mit den Händen geläutert, von den Steinen gepresst...“ die konkreten Vorgänge beim Somaritual genannt werden.¹²²

Es besteht also keine Notwendigkeit, hier ein Durchqueren der großen – und daher himmlischen (so Lüders Vermutung, p.239) – Flut zu sehen; und die Sonne wird eben nur als Vergleich (*ná*) herangezogen, einmal abgesehen davon, daß uns Lüders den genauen Sinn seiner Übersetzung auch nicht mitteilt. Während in diesen Beispielen die Schwierigkeiten eher im Verständnis der phantastischen vedischen Vorstellungswelten zu liegen scheinen, sind sie gelegentlich auch der poetischen Ausdrucksweise der Kavis geschuldet. Ein schönes Beispiel hierfür ist der Vers 1,93,6, in der Übersetzung Geldners: *ányám divó mātariśvā jab^hārāmat^hnād anyám pári śyenó ádreḥ / ágniṣomā bráhmaṇā vāvṛdhānórúṃ yajñāya cakrat^hur ulokám* // „Den einen hat Mātariśvan vom Himmel gebracht, den anderen riß der Adler vom Felsen weg. Agni und Soma! Durch feierliche Rede gestärkt habt ihr dem Opfer weite Ausdehnung verschafft.“

Diesen Vers hatte Gordon Wasson z.B. als Hinweis auf das Äußere des Fliegenpilzes genommen, wegen des Verbuns „*pari math*, describing the twisting, rotating grasp with which the plant is seized, these words reinforcing each other. What is this but the characteristic motion of the wrist with which the countryman gathering wild mushrooms ordinarily seizes the plant?“¹²³ Nun bezeichnet *pari-math* „quirlen, rühren“ bei Agni, Feuer, eben genau das „Anquirlen des Feuers (durch Holzreibung)“ (vgl. Gr. WB), während es im Mythos vom

¹²¹ Lüders übersetzt: „Am Nabel des Himmels ist der Weise groß, auf der Schafswolle, Soma, der ein wohlverständiger Weiser ist“ (Lü, p.204)

¹²² Zu guter Letzt könnte man auch Grassmanns Idee folgen und *ávyayāni* substantivisch fassen und *hapáx legomenón pávyayā* „als Instr. zu *pávyā* = *pavā*“ (siehe den Eintrag im WB hierzu), also etwa:

„Als grosse Flut läufst du farbenprächtiger wie die Sonne mit einem Flammenstrom durch die wollenen (Seihen)“.

¹²³ Wasson, 1971, p.184, n13: “For this comment I am indebted to Dr. Heinrich von Stietencron of Heidelberg” (ebenda)

Somaraub heißt, daß der Falke den Soma von der Bergfeste, mit dem Fuß, „brachte“, √bhr, etwa, 4,18,13d: ad^hā me śyenó mádhv á jab^hāra // “Da hat der Falke mir die Süßigkeit gebracht“. Soma heißt überhaupt śyenáb^hṛtaḥ „vom Falken gebracht“¹²⁴; und wir sehen in dem zu Rede stehenden Vers einfach das schöne poetische Stilmittel einer Hypallage, man kann also ohne weitreichende Annahmen ruhig wörtlich übersetzen: „Den einen hat Mātariśvan vom Himmel gebracht, den anderen quirlte der Falke aus dem Felsen; Agni und Soma, durch dichterische Formulierung wachsend habt ihr dem Opfer weiten Raum geschaffen.“

Kurz, eine – uns – phantastisch anmutende Vorstellungswelt, ausgedrückt in einer phantasiereichen, hoch poetischen Sprache machen die Deutung der „dunklen“, inhaltlich aber höchst „lichtreichen“ (wie gleich zu sehen sein wird) Somalieder nicht gerade einfach. Indem wir uns im Voraus bei den Kavis entschuldigen, wenn wir ihre dichterischen Gedanken übersehen sollten, kommen wir auf den Himmelsozean zurück, dessen Existenz natürlich nicht bestritten wird.

Im Grunde geht es in Lüders Somakapiteln immer wieder darum, den von Geldner und Oldenberg – gelegentlich arg verzerrten – als Metaphern für die irdische Somabereitung gedeuteten Worten der Kavis den himmlischen Soma zu entreißen. „Ich glaube, daß manche Äußerungen im neunten Maṇḍala, die auf die Vorgänge der Pressung bezogen mystisch erscheinen, aber im Grunde doch platt und nichtssagend sind, einen viel befriedigenderen Sinn erhalten, wenn man sie auf diesen Aufstieg Somas in den Himmel bezieht.“ (Lü, p.207)¹²⁵ Aber man muß – wie z.B. oben zu 9,86,34 gezeigt – schon jeden einzelnen Vers genau untersuchen, ob eine solche Annahme vernünftigerweise überhaupt zur seiner Erklärung gemacht werden muß oder diese auch nur weiterbringt, oder ob nicht nur ein besonders schönes, durch Soma inspiriertes dichterisches Bild vorliegt. Kurz, es empfiehlt es sich, die Annahme sowohl „mystischer“ als auch „himmlischer“ Aspekte vorerst zurückzustellen, und zunächst auf den irdischen Soma als menschlichem Rauschtrank zu fokussieren. Denn „Unzweifelhaft ist in den Liedern des neunten Buches der Soma am häufigsten der Saft, der aus der irdischen Pflanze gepreßt wird.“ (Lü, p.202).

Die Lichtnatur Somas ergibt sich nach Lüders aus seiner himmlischen Rolle, und er führt als Beispiel für die Vorliebe der Kavis, „die Verrichtungen, die der Priester an dem irdischen Soma vornimmt, als an dem himmlischen Soma vorgenommen hinzustellen“ (p. 205), den Vers 9,85,9 an:

ád^hi dyám ast^hād vṛṣab^hó vicakṣaṇó ’rūrucad ví divó rocaná kavīḥ /
rājā pavītram áty eti róruvad diváh pīyúṣaṃ duhate nṛcákṣasaḥ //

Oldenberg hatte diesen Vers besonders für die Gleichsetzung von Himmel und Seihe angeführt (Oldenberg, Religion, p.601f); Lüders übersetzt den Vers gegen Oldenbergs „mechanische[r] Gleichsetzungsmethode, mit der man alles und nichts beweisen kann. (p.209)“ so: „Den Himmel hat der weitschauende Stier betreten; der Weise hat die Lichträume des Himmels erstrahlen lassen. Der König geht brüllend über die Seihe; des

¹²⁴ etwa 1.80.2ab/: sá tvāmādad vṛṣā mádaḥ sómaḥ śyenáb^hṛtaḥ sutáḥ / “Dich berauschte der bullenstarke Rauschtrank, der gepreßte Soma, der vom Falken gebrachte,..“ ; 4,26,6 ṛjīpī śyenó dádamāno aṃśúm parāvátāḥ śakunó mandráma mádam / sómam b^harad dādṛhāṇó devāvān divó amúṣmād úttarād ādáya // „Vorausschießend, den Aṃśu haltend, brachte der Falke, der Vogel, aus der Ferne den erfreuenden Rauschtrank, der Götterfreund, den Soma, ihn festhaltend, nachdem er ihn aus jenem höchsten Himmel geholt hatte.“ und 9,86,24 tvám suparná āb^harad divás páriṇdo vísvāb^hir matíb^hiḥ páriṣkṛtam// “Dich brachte der Falke vom Himmel, o Saft, der mit dichterischen Gedanken ausgeschmückt wird.“

¹²⁵ Lüders folgt hier natürlich in den Grundzügen dem von Bergaigne (Rel. véd., I) zuerst formulierten Kreislauf des irdischen und himmlischen Soma, reichert dies aber durch philologisch exaktere Interpretationen an.

Menschenschauenden Biestmilch melken sie sich.“ (Lü, p.209) Denn: „Wenn der Himmel, den Soma betrat, die Seihe ist, so frage ich mich vergebens, was es denn heißen soll, daß er die Lichträume des Himmels erstrahlen ließ.“ (Lü, p.209)

Nun, genau um diese Frage soll es uns gehen. Es scheint also klar, daß hier vom Aufstieg des Soma in den Himmel die Rede ist, und er dann als „himmlischer Soma“ die Lichträume erleuchtet; in Pada c/ ist Soma zwar wieder auf der Seihe, aber selbst wenn man *ṛcákṣasaḥ* wie Geldner als Nom. faßt („die mit dem Herrenauge milchen sich“), scheint das Subjekt zu duhate doch eher wieder im Himmel angesiedelt zu sein, da Somas Beiwort *ṛcákṣasaḥ* sonst eben eher als Beiwort des Agni denn als von Menschen vorkommt, was es aber auch tut. Unabhängig davon, ob der Himmel hier nun der „Himmel“ oder die „Seihe“ ist oder ob sogar für die Milchenden die Seihe der Himmel ist, spricht aber streng genommen nichts dagegen, auch den himmelwärts steigenden Soma eben als personalisierte Wirkessenz des irdenen Rauschtranks zu betrachten und das Erleuchten der Himmelsräume als optische Wirkung im Sinne einer gesteigerten Lichtintensität aufzufassen. Eine solche Möglichkeit wird man vielleicht eher in 9,97,31 zugeben:

*prá te dhárā mádhumatīr asṛgran várān yát pūtó atyéṣy ávyān /
pávamāna pávase dhāma gónāṃ jajñānāḥ sūryam apinvo arkaīḥ //*

„Deine süßen Ströme haben sich ergossen, während du geläutert durch die Schafhaare gehst. O Pavamāna, du läuterst dich als Essenz der Kühe. Sobald du geboren wardst, hast du die Sonne mit Strahlen angeschwellt.“ (G.) Auch wenn man argumentieren könnte, das Geboren-Werden meint die himmlische Geburt, so bleibt ja die Tatsache, daß Soma dann immer noch sofort eine optisch zu interpretierende Wirkung hervorbringt. Davon abgesehen stellt der Vers nun in keiner Weise einen himmlischen Bezug her, denn die Vorstellung, daß Soma erst so richtig beim Somaopfer und im Prozess der Läuterung erzeugt und (zum zweiten Mal) geboren wird, ist eine gängige Formel. Der himmlische Bezug kommt erst, wenn man sich das Anschwellen der Sonne eben nur als himmlisch erklären kann. Noch klarer auf die Gleichzeitigkeit des sich läuternden Rauschtranks und die von Soma sonst auch häufig erwarteten Wirkungen geht 9,49, 5:

pávamāno asiṣyadad rákṣāmsy apajāṅghanat / pratnavád rocáyan rúcaḥ // „Der Sich-Läuterende ist geflossen, die Beschädiger hinweg schlagend, wie vormals die Lichter erleuchtend.“

pratnavád könnte man natürlich wiederum auf einen uranfänglichen Akt beziehen, der sich dann aber immer noch im konkreten Somaopfer, d.h. beim Genuss des Soma wiederholt – oder eben einfach auf die Reihe der letzten erinnerbaren Somaopfer beziehen, so wie es eben immer war. Noch klarer auf die Gleichzeitigkeit der Lichterzeugung und des Sich-läuterns, d.i. die Wirksamwerdung des Rauschtranks, geht 9,28,5:

eṣá sūryam arocayat pávamāno vícarṣaṇiḥ / vísvā dhāmāni vísvavít //

„Dieser erleuchtete die Sonne, sich läuternd, der besonders regsame, alle Stätten vollständig kennend.“

Überhaupt haben die Verse, die vom Erzeugen von Lichtwelten reden, erstaunlich häufig den Sich-Läuternden, Soma Pavamāna, also den wirksam werdenden Soma, als Subjekt. Vollends deutlich wird die entstehende Lichtwelt als Wirkung Somas in 9,61,18 benannt, in dem es ausdrücklich auf die Wirkung des Saft des Pavamāna bezogen wird: *pávamāna rásas táva dákṣo ví rājati dyumān / jyótir vísvaṃ svār dṛśé //*

„Pavamāna, dein Saft waltet wirksam, glanzvoll, ist alles Licht, den Himmel zu schauen.“ (G.).

Man könnte vielleicht besser, etymologischer, übersetzen: „O Pavamāna, dein Saft ist wirksam, er strahlt hervor, ist glanzvoll, ist alles Licht, den Glanz zu sehen.“¹²⁶, schließlich wird der „himmlische“ Himmel ja sonst auch zumeist *dhí* genannt. Selbst Lüders, der immer bereit ist, alle lichterzeugenden Aktivitäten des Soma allgemein

¹²⁶ zu *vrāj* vgl. S.65

seiner kosmischen Stellung geschuldet zu sehen und insbesondere die sonnenerzeugenden und -gewinnenden Stellen auf den himmlischen Soma zu beziehen, meint daß „Bisweilen. ..es aber [scheint], daß svàr auf geistiges Licht zu beziehen ist...“ (p.265) und er führt als Beispiele an z.B.9,9,9: pávamāna máhi śrávo gām ásvaṃ rāsi vīrávat / sánā med^hám sánā svàḥ //

„Pavamāna, schenke großen Ruhm, Rind, Roß, Reichtum an Söhnen; gewinne (uns) Weisheit, gewinne (uns) Licht.“ (Lü, p.265) Und 9,96,18 ab/: řṣimanā yá řṣikṛt svarṣáḥ sahásraṇit^haḥ padavíḥ kavínám /

„Der, denkend wie ein Rṣi zum Rṣi machend, Licht gewinnend, tausend Mittel und Weg hat, der Führer der Weisen.“ (Lü, p.266).

Aber √san kann sowohl „erlangen“ als auch „spenden“ heißen, was letzteres Lüders in 9,9,9 – wie das geklammerte „uns“ zeigt – ja auch eigentlich annimmt, und man kann das svarṣáḥ in 9,96,18 entsprechend auch genauso gut – oder besser – mit „licht,- glanzspendend“ übersetzen. Man kann hier natürlich immer noch svàr als eine – wenn auch blaße – Metapher für Weisheit nehmen. Aber der sich läuternde Rauschtrank läßt auch Licht im sinnlichen Sinne, jyótir, erleuchten:

9,36,3 a/: sá no jyótīṃṣi pūrvya pávamāna ví rocaya /

„Mache uns, du uranfänglicher Pavamāna die Lichter leuchten“ (Lü. p. 266)

9,66,24: pávamāna řtám bṛhác c^hukráṃ jyótir ajījanat / kṛṣṇá támāṃsi jáṅg^hanat //

„Der sich Läuternde, das große Rṣta, hat das strahlende Licht erzeugt, die schwarzen Finsternisse vernichtend“ (Lü. p. 266)

9,6,22: pávasva soma divyēṣu dhāmasu sṛjāná indo kaláse pavitra á /
sídann índrasya jaṭ^hāre kánikradan nṛb^hir yatáḥ sūryam árohayo diví //

„Läutere dich, Soma, in die himmlischen Stätten (dhāmasu) entsandt, o Tropfen, in den Krug, auf die Seihe. In Indras Bauch dich niederlassend, brüllend, von den Männern gezügelt, liebest du die Sonne am Himmel aufgehen.“ (Lü. p.210)

Wenn man dies nicht als gänzlich belanglose und unverbindliche Nebeneinanderreihung von Somas Tun und Taten ansehen will, so kann man diese Lichterzeugung grammatisch streng genommen ja nur als gleichzeitig mit der Einnahme des Trankes durch Indra sehen; es handelt sich also um eine – wengleich auch kosmisch ausgedeutete – Rauschwirkung. Auch in 8,48,15 heißt es ja:

tvám naḥ soma vísváto vayod^hás tvám svarvíd á víśā nṛcákṣāḥ /
tvám na inda útí^hbīḥ sajóṣāḥ páhí paścátād utá vā purástāt //

„Sei du, o Soma, uns allenthalben ein Kraftverleiher, geh als (Himmels-)Lichtfinder in uns ein, männerschauend; schütze du uns, o Saft, vereint mit deinen Helfern von hinten als auch von vorne!“

Ähnlich 9,97,41: mahát tát sómo mahiṣás cakārāpám yád gárb^hó `vṛṇīta deván /
ádad^hād índre pávamāna ójó `janayat sūrye jyótir índuḥ //

„Dieses Große hat der Büffel Soma getan, daß er, der Keim der Gewässer, die Götter sich erkor; er legte, sich läuternd, in Indra die Stärke; der Saft erzeugte in der Sonne das Licht.“

Auch wenn hier die Dinge nebeneinander gestellt werden, so sind sie doch beide als Wirkung des Trankes dargestellt. Man kann eigentlich nur mit allerlei Verrenkungen die hier überall klar zu Tage tretenden Beziehung der Lichterzeugung auf die Säfte des Soma, konkret den bei der Zubereitung sich läuternden Trank, als Metapher für die innere – dann aber eben durch Soma erlangte Weisheit – des Menschen sehen, bzw. als in das Somaritual hinein geheimnisten Taten eines kosmischen wirkenden Gottes „Soma“, der dann irgendwie überall auch noch metonymisch mit dem „Saft“, „Tropfen“ oder „gepreßten“ oder „getrunkenen“ Trank etc

(*rása*, *índu*, *sómāsas/ās* pl. mit o. ohne Komb. mit *sutá*, *pítá* etc) gemeint sein müßte. Das wäre dann so eigentlich die allerletzte Verrenkung, zu der jemand Zuflucht nehmen könnte, der die durch Soma, den Rauschtrank, erzeugten Lichtwelten nicht erkennen wollte.

Allein, es finden sich Belege, die unabhängig von der Lichterzeugung und auch abseits der Somalieder und des Somarituals – um eine Gleichsetzung mit kosmischen Dingen nun völlig auszuschließen – zeigen, daß die vedischen Dichter von besonderen optischen Qualitäten des Soma erzählen:

1,139,2: *yád dha tyán mitrávaruṇāv ṛtád ádhy ādadátthe ánrtaṃ svéna manyúnā dákṣasya svéna manyúnā / yuvór itthádhi sádmav ápaśyāma hiraṇyáyam // dhībhis caná mánasā svébir akṣábhīḥ sómasya svébir akṣábhīḥ //*

Lüders (p.619) übersetzt: „Als ihr da, o Mitra und Varuṇa, das Unwahre von dem Wahren wegnaht, mit dem euch eigenen Eifer, dem euch eigenen Eifer der Verstandeskraft, da sahen wir in euren Sitzen das goldene, nicht nur mit Gedanken, im Geiste, mit den eigenen Augen, mit den eigenen Augen des Soma.“ Und er merkt an: „mit den eigenen Augen des Soma“ soll wohl heißen `so wie Soma es gewöhnlich sieht´, doch könnten die `Augen des Soma´ schließlich auch der Rauschtrank sein.“ (Lü, p. 619) Hier war Lüders eigentlich ganz dicht dran, es fehlte ihm nur der Schlüssel. Aber selbst wenn tatsächlich so etwas wie „so wie Soma es gewöhnlich sieht“ gemeint sein sollte, ist doch klar von einem besonderen Auge, nicht Blick – dafür steht im R̥gveda gewöhnlich *cákṣus* – des Soma die Rede. Außerdem sagt es der Dichter ja ausdrücklich und betont damit eigens die Sinnlichkeit des Vorgangs, daß das Erschauen des Goldenen ja nicht nur im Geiste stattfindet, sondern mit den eigenen Augen, die zugleich die eigenen Augen Somas sind. Eine weitere Stelle, die von einem besonderen Auge Somas handelt ist RV 9,9,4:

sá saptá dhítibhir hitó nadyò ajinvad adruháḥ / yá ékam ákṣi vāvṛdhúḥ //

„Durch die sieben Gedanken angespornt hat er die truglosen Flüsse belebt, die das einzigartige Auge haben wachsen lassen.“ Geldner übersetzt am Schluß: „...die das eine Auge gestärkt haben“, und merkt an:

„Das eine (gemeinsame) Auge ist wohl der im Wasser schwimmende Soma“.

Dem pflichtet Lüders (p.245) bei, aber er möchte hier nun in den Strömen nicht die Preßwasser, sondern die himmlischen Ströme sehen. Das macht die Sache zwar noch unverständlicher, denn man muß dann fragen, wie der im Wasser schwimmende Soma noch vor seiner Läuterung, Transsubstantion, in die himmlischen Flüsse kommt, es ändert aber nichts daran, daß – wenn im Zusammenhang mit Soma von einem Auge die Rede ist – hiermit tatsächlich das eine (*ékam* kann auch heißen: „einzigartige“) Auge gemeint ist, mit dem man dann auch etwas Besonderes sehen kann, so wie in oben angeführtem 1,139,2. Auch wird Soma sonst nicht – weder als Gewächs noch als ein Teil davon oder auch nur metonymisch für Soma als Gott – als Auge bezeichnet.

Das Antreiben, *√hi*, auch durch Gedanken, ist aber eine beliebte Wendung bei der Somabereitung und das Beleben, Anregen oder Anspornen der „Flüsse“ durch den ausgepreßten Somasaft auch.¹²⁷ Es gibt weitere Stellen außerhalb der Somapressung, die die optischen Qualitäten Somas ansprechen, also ohne daß man darum ringen muß, ob Einzelheiten der irdischen Somabereitung gemeint sind, so merkwürdig sie auch sein mögen wie z.B. Geldners in den Flüssen schwimmendes Auge. 6,44,8 lautet:

*ṛtasya patḥi vedhá apāyi śriyé mánāṃsi deváso akran /
dádḥāno náma mahó vácobhir vāpur dṛśāye venyó vy àvaḥ //*

¹²⁷ siehe zu den Flüssen, Strömen des Somasaftes weiter unten S.61ff, vgl. etwa auch:

9,68,4 ab/ *sá mātārā vicáran vājáyann apáḥ prá médhiraḥ svadháyā pivate padám /* „Seine Mütter (die Sindhus) durcheilend, die Wasser anspornend, läßt der Weise durch eigene Kraft die Stätte schwellen.“

„Auf dem Wege der Wahrheit ist der Finder (Erkenner) gerade getrunken worden; die Götter haben die Gedanken zur Herrlichkeit gemacht. Durch Reden einen großen Namen (Wesen) nehmend, hat der Liebenswerte das Wunder zum Sehen enthüllt.“ Geldner übersetzt den zweiten Halbvers: „Indem er durch Reden einen großen Namen bekommt, hat der Schauwürdige seine Pracht zum Sehen enthüllt.“ und merkt an: „Durch begleitende Reden bekommt Soma sein schönes Aussehen“. Man braucht nun nicht über *vápur* „Pracht“ oder „Wunder“ zu streiten, das Wunderbare mischt sich oft in den auf jeden Fall optisch zu fassenden Begriff ¹²⁸, so zum Beispiel wiederum im Zusammenhang mit Soma 7,88,2:

ád^hā nv àsya saṃdṛśaṃ jaganvān agnér ānīkaṃ váruṇasya maṃsi /
svàr yád ásmān ad^hipá u ánd^ho ’bhí mā vāpur dṛśáye ninīyāt //

„Und nun, da ich zu seinem Anblick gelangt bin, dünkt mich Varuṇas Antlitz das des Agni. Möge er mich zur Sonne, die im Felsen ist, und der schützenden Somaflut führen, daß ich die Wunderdinge schaue.“ (Lü, p.320, die ganze Diskussion der Stelle ab p. 315ff). *vápur dṛśáye*: auch wenn man Lüders Interpretation (p. 315ff) im Einzelnen nicht folgen will, zeigt der ganze Kontext doch, daß es hier um etwas Außergewöhnliches geht, das Varuṇa dem Vasiṣṭha zeigen soll. Klar ist aus dem ersten Halbvers in 6,44,8 (s.o und ausf. S.79) auch, daß Soma gerade (Aorist) getrunken wurde, es sich hernach also um eine Wirkung handelt. Genau so – daß heißt ohne jeden möglicherweise doppelt oder mehrfach zu deutenden Kontext der Somabereitung – heißt es in 1,87,5:

pitúḥ pratnáśya jánmanā vadāmāsi sómasya jihvá prá jigāti cákṣasā /
yád im índraṃ sámy íkvāṇa áśatád in námāni yajñīyāni dad^hire //

„Durch unsere Abstammung vom alten Vater führen wir das Wort; die Zunge bewegt sich von dem Auge des Soma (geleitet)! Da sie mit Dienst als Barden zu Indra gekommen sind, haben sie opferwürdige Namen erworben.“ (G.) Geldner merkt an: „Das innere Auge des Sehers, das vom Soma erleuchtet ist, leitet seine Rede.“ Und, so können wir jetzt hinzufügen, bringt die Welt neu zum Leuchten. Unwissentlich kann man die Wirkung eines inspirierenden halluzinogenen Rauschmittels eigentlich kaum besser als in Geldners Anmerkung beschreiben.

Es zeigt sich:

1. mehrere Stellen weisen auf besondere optische Qualitäten des Soma hin,
2. diese Qualitäten und auch das lichterzeugende Schaffen Somas wird als direkt im Zusammenhang mit der Läuterung, d.i. dem Wirksamwerden des Saftes, bzw. als nach der Einnahme des Saftes stattfindend beschrieben,
3. die lichterzeugenden Tätigkeiten werden nicht nur Soma etwa als Gott, sondern konkret und direkt seinen gepreßten Säften zugeschrieben,
4. Soma wird klar immer wieder als stark wirkendes Rauschmittel beschrieben und
5. von den Vedern eben zur Erzeugung dieses Rausches eingenommen.

¹²⁸ wie überhaupt das Geheimnisvolle, Wunderbare, ádb^huta, zum Wesen des Saftes gehörte, etwa 9,85,4.:
sahásraṇī^haḥ śatád^hāro ádb^huta índrāyénduḥ pavate kāmīyam mād^hu / jáyan kṣétram ab^hy àrṣā jáyann apá urūṃ
no gātūṃ kṛṇu soma mīd^hvaḥ // „Auf tausend Wegen, in hundert Strahlen läutert sich der geheimnisvolle Saft für Indra, der begehrte Süßtrank. Fließe hin, indem du Land eroberst, Wasser ererberst; schaff uns breite Bahn, du belohnender Soma“ (G.); 9,20,5: tvāṃ rájeva suvrató gíraḥ somá viveśī^ha / punānó vahne adb^huta //
„Du bist wie ein König, dessen Gelübde gut sind, auf die Loblieder eingegangen, während du dich läuterst, du geheimnisvoller Wagenfahrer.“

Man wird so nicht umhin können, die optischen Qualitäten und die Lichterzeugung eben als Wirkung des Rauschmittels zu identifizieren. Die kosmogonische Ausdeutung dieser Wirkung ist nicht verwunderlich, erstaunlich wäre es eher, wenn der Veder dies nicht getan hätte. Wir schieben die Diskussion dieser Zusammenhänge vorerst auf und fragen, ob uns weitere Hinweise auf optische Merkwürdigkeiten in den Somaliedern begegnen.

Zunächst einmal können jetzt auch die zahlreichen Verse, die von der Lichterzeugung Somas und seiner Lichtnatur künden, ohne daß dies im Vers selbst klar als die eintretende Wirkung des Rauschtranks beschrieben wird, eben als Abstraktion einer realen Rauschwirkung betrachtet werden, sei es, daß Soma in diesen Versen mehr als kosmogonisch wirkender Gott oder als eine eher abstrakte, allumfassende Wirksubstanz in Erscheinung tritt – es sei denn man wollte annehmen, daß die Veder sich zunächst einen Lichtgenius im Himmel vorstellen, aus dessen Wesen und Wirken sie sich dann einen dazu passenden – wenn auch sonst harmlosen – Rauschtrank nebst Zubereitungsritual erfinden. Kurz, die von Lüders mit allerlei Interpretationskunst auf den himmlischen Soma bezogenen Lichtwelten Somas und seine Lichterzeugung sind der dichterische Ausdruck von lichtintensiven Halluzinationen.

Lüders selbst hat für die Entwicklung der Lichtnatur Soma eine buchstäblich in die Nachbarschaft ausweichende Erklärung bereit: „Allein die große Anzahl der Stellen, die ihn gerade als den Schöpfer der Himmelslichter feiern, führt doch darauf, daß er zu diesen in einem besonders nahen Verhältnis steht, und mir scheint das in dem gemeinsamen Aufenthalt in den himmlischen Wassern begründet zu sein. Soma ist in buchstäblichem Sinne der Nächste dazu, die Sonne und die Morgenröten zu schaffen. Und nur aus diesem lokalen Zusammenhange erklärt es sich, daß Soma der Sonne schließlich völlig angeglichen wird, wenn man nicht geradezu von einer Identifizierung sprechen will.“ (Lü. p.267) Einmal davon abgesehen, daß man sich dann ja fragen müsste, warum und aufgrund welcher Eigenschaften Soma in den himmlischen Wassern sich dann die Schöpferherrschaft über die Sonne und Himmelslichter erobert hätte und nicht etwa umgekehrt, stellt sich dann auch die Frage: Wie kommt Soma denn in die himmlischen Wasser?¹²⁹

¹²⁹ Denn Lüders bleibt uns – im Gegensatz zu Varuṇa – bei Soma die Erklärung schuldig, wie es denn überhaupt zu seiner Verbindung Somas mit den Wassern kommt; er glaubt allerdings, daß z.B. das Verhältnis des himmlischen Ozeans zu den himmlischen Strömen sich am besten durch die Somalieder ausleuchten lasse. „Wir haben gesehen, daß nach vedischer Anschauung hinter dem sichtbaren Himmel einerseits ein Meer, andererseits aber auch ein siebenfacher Strom vorhanden ist, und es fragt sich, ob wir das Verhältnis der beiden zueinander und ihre örtliche Verteilung näher bestimmen können. Ich glaube, daß uns den besten Aufschluß darüber eine Untersuchung über die Beziehungen Somas zu den Wassern geben kann.“ (Lüders p. 202) In der Tat: während der „Varuṇa und die Wasser“ betitelte I. Band bei Lüders gerade mal ein vier Seiten langes Kapitel unter der Überschrift „Varuṇa und die Wasser im R̥gveda“ enthält (p.50-54), finden sich unter den Überschriften Soma „in den Wassern“, „in den Strömen“, „im Himmelsmeer“ (II, Kapitel VI. 5,6, u. 8) insgesamt 34 Seiten hierzu; und zwar aus dem einfachen Grund, weil im R̥gveda weitaus mehr Stellen vom Soma in den himmlischen Wassern handeln als solche von Varuṇa, so daß einer rein quantifizierenden Sichtweise Soma im R̥gveda als der recht eigentliche Wassergott erscheinen müsste, was er natürlich genauso wenig wie Varuṇa ist.

Mikroskopien, Makroskopien

Nach einer allgemeinen Intensivierung der Licht- und Farbwahrnehmung besteht eine weitere optische Wirkung von Halluzinogenen in der Veränderung der räumlichen Dimensionen der wahrgenommenen Dinge. Zum einen vergrößern bzw. verkleinern sich die Wahrnehmungsgegenstände in Relation zueinander; man sieht die Dinge – oder sich selbst – riesengroß bzw. winzig. Zum anderen löst sich der scheinbar festgefügte Raum insgesamt auf, verliert seine Kohärenz, dehnt sich, wölbt sich usw. Beim Fliegenpilz wurden „das Gefühl für wunderbare Beweglichkeit, für unerhörte Körperkräfte sowie akustische und optische Dimensionsveränderungen“ beobachtet und beschrieben.¹³⁰ Möglicherweise hängen die Schweb- oder Flugerscheinungen neben einer Veränderung des Gleichgewichtssinnes auch gerade mit der Makro- oder Mikroskopie zusammen; man sieht die Dinge ja winzig, und damit auch weit entfernt, und seinen eigenen Körper – oder Teile davon – riesengroß, dann wieder umgekehrt, man zoomt die Welt und sich selbst gewissermaßen ein und aus, etwa so: 10,119,7 u. 8:

nahí me ródasī ubhé anyám pakṣám caná práti / kuvít sómasya ápām íti //

abhí dyám mahinā bhuvam abhímám pṛthivím mahím / kuvít sómasyápām íti //

„Noch nicht einmal die beiden Welthälften sind etwas gegen auch nur einen meiner Flügel: Was denn, habe ich etwa gerade von Soma getrunken (7); Wohlan! Hierhin will ich diese Erde setzen oder dorthin. Was denn, habe ich gerade etwa von Soma getrunken“ (8)

ruft – in poetischer Fiktion – der Kiebitz aus, der versehentlich vom Soma genascht hat und sich nun über die Vergrößerung seines Körpers wundert,

10: diví me anyáḥ pakṣò 'dhó anyám acikṣam / kuvít sómasyápām íti //

„Am Himmel ist der eine Flügel von mir; unten ließ ich gerade den anderen furchen: Was denn, habe ich gerade etwa von Soma getrunken“ und

12: ahám asmi mahāmahò 'bhinabhyám údīṣitaḥ / kuvít sómasyápām íti //

„Ich bin riesengroß, bis zum Gewölk bin ich emporgestiegen. Was denn, habe ich etwa gerade vom Soma getrunken“.¹³¹

Natürlich gilt auch der umgekehrte Fall: die Dinge der Wahrnehmung werden immer größer.

Der Mikrokosmos ist ein Makrokosmos, irdische Vorgänge sind zugleich auch himmlische.

Wie also kommt der irdische Soma in die himmlischen Wasser? Lüders führt seitenlang R̥gveda-Verse (p. 225-228) auf, zu denen er folgende Zusammenfassung gibt: „Der Zusammenhang des Textes macht es in den meisten Fällen sicher oder wahrscheinlich, daß es sich in den angeführten Stellen um die Wasser handelt, die bei der Pressung des Soma verwendet werden;...“ (p.228) und er fährt fort: „Die Wasser, mit denen Soma in Verbindung steht, sind bisweilen aber auch die himmlischen Wasser.“ Im Folgenden muß Lüders aber schon einen erheblichen Interpretationsaufwand leisten, um dies für einige Stellen wahrscheinlich zu machen. Während ich nun keineswegs bestreiten will, daß dies in dem einen oder anderen Fall tatsächlich so ist, bleibt uns Lüders aber generell die Antwort schuldig, wie und warum es – ganz allgemein ausgedrückt – zu dieser

¹³⁰ so C.G. Eugster, der als Chemiker Musimol und Ibotensäure als die halluzinogenen Hauptwirkstoffe isoliert bestimmt hat; Über den Fliegenpilz, Zürich. Neujahrsblatt, Naturforschende Gesellschaft in Zürich 1967, p.10; vgl. auch oben S.47

¹³¹ Eine Interpretation des ganzen Liedes in, Stuhmann 1986, „Der Rausch des Kiebitz“, ein Einwand Falks gegen diese Interpretation, s.o. S. 10

„himmelwärts“ gelagerten Ausdeutung der Vorgänge der Pressung kam und damit letztlich auch warum der „himmlische Soma“ in den Wassern, Strömen und dem Himmelsozean zum Erleuchter der Welt, zum Erzeuger der Himmeslichter, zum Sonnenfinder und Sonneneroberer werden konnte?

Ausgangspunkt dieser ganzen himmelwärtigen Bewegung – so sieht es auch Lüders – sind die höchst irdischen Vorgänge bei der Zubereitung des Soma in Somaritual: Das Reinigen der Aṃśu im Wasser, das Anschwellen des Aṃśu in den Wassern, das Auspressen der angeschwollenen Aṃśu, der Fluß der ausgepreßten Säfte, ihr Umgießen, ihre Filterung in der Schafsseihe, das Herabrinnen aus der Schafsseihe in die auffangenden Behälter, das Zugießen von Milch, das Mischen der ausgepreßten Säfte mit Milch, das Umgießen des fertigen Trankes in die Trinkschalen, das Trinken selbst: Alles in allem höchst wasserreiche und flüssige Vorgänge um den Soma, die immer wieder beschrieben werden, und auf die ja das Augenmerk aller Teilnehmer und natürlich auch der Dichter beim Somaopfer gerichtet sind und die auch während des Somaopfers wiederholt werden.¹³²

Kurz: sie liegen den Dichtern besonders intensiv vor Augen, scheinen besonders bedeutungsvoll und sind dann eben auch von Rauschwirkungen wie Dimensionsveränderungen zum Beispiel in Form von Makroskopie betroffen. Was liegt also näher als diese Vorgänge vergrößert und eben bedeutungsvoller auszudrücken und

- den geschwellten Pilz als Stier oder als pralles Kuheuter,
- die umfließenden Preßwasser und Mischtränke als Ströme, Flüsse und Wogen zu bezeichnen,
- den Abtrauf aus der Seihe als Regen,
- die Wollseihe, den Rücken des Schafes, als Rücken des Himmels,
- die auffangenden Somabehälter als Meer darzustellen?

Thieme hat das Somaritual immer „Großsprecherei“ genannt, Renou : “Tout est magnifié, valorisé.“ (EVP, 9, p.9) Schauen wir, ob es nicht vielmehr eine Aussprecherei ist. Das betrifft natürlich auch die Intensivierung der akustischen Wahrnehmung. Über den in, durch und zu „donnernden, brausenden“ Preß- und Mischwassern als „brüllender Büffel“ gehenden Soma hat sich schon Oldenberg gewundert und angemerkt: „es muss das bei den betreffenden Manipulationen entstehende, an sich ganz gewiss geringfügige Geräusch gemeint sein.“ (Religion, p.601).

Zu den einzelnen Makroskopen im Somaritual werden jeweils einige Stellen gegeben, zunächst solche, die auch Lüders klar auf die irdischen Preßsäfte gemünzt sieht (vgl. Lü. p.254):

9,96,14cd/: „ Mit den Strömen zusammen in dem Krüge brüllend, zusammen mit den Kühen“, (Lü p.254)¹³³
9,86,19: „Der Bulle der Gedanken läutert sich, der Weitschauende, der Soma, der Ausdehner der Tage, der Morgenröte, des Himmels. Unter Mitwirkung der Ströme machte er die Krüge erdröhnen, in Indra´s Herz einziehend, von den Verständigen (geläutert).“ (G.)¹³⁴

¹³² etwa 4,35,7: prātāḥ sutām apibo haryaśva mādhyamdinam śavanam kévalam te / sám ṛbhubhiḥ pibasva ratnadhébhiḥ sákḥimr yám indra cakṛṣé sukṛtyá // „O du, dessen Rosse falb sind, am Morgen hast du den gepreßten (Saft) getrunken, die mittägliche Pressung ist ganz und gar dein; jetzt trinke mit den schätzebringenden Ṛbhus, die du dir wegen (ihrer) Kunstfertigkeit zu Freunden gemacht hast.“

¹³³ sám síndhubhiḥ kaláśe vāvaśānāḥ sám usriyābhiḥ pratirán na áyuh //

¹³⁴ vṛṣā matinām pavate vicakṣañāḥ sómo áhnaḥ prataritōśaso diváḥ /
krāṇā síndhūnām kalásām avivaśad índrasya hárdy āviśán manīṣibhiḥ //

9,86,12ab/: „An der Spitze der Ströme strömt Pavamāna, an der Spitze der Rede geht er als erster zu den Kühen“ (Lü.p.255).¹³⁵

„Mit ápaḥ oder mahír ápaḥ verbunden steht sínd^havaḥ in demselben Sinne“ (Lü. p.255), also auf die Preßwasser bezogen, in:

9,66,13: „Zu großer Freude für uns strömen, o Indu, die Wasser, die Ströme, wenn du dich mit den Kuh(milchzusätzen) bekleiden willst“ (Lü. p. 255),¹³⁶

9,2,4: „Dir, dem Großen, strömen die großen Wasser, die Ströme nach, wenn du dich mit den Kuh(milchzusätzen) bekleiden willst“ (Lü. p. 255).¹³⁷

Ebenfalls nur auf die Zubereitung bezogen kann nadīṣu sein, wenngleich hier mit dem Lokalis natürlich neben den Preßwassern auch das Wasserbad gemeint sein kann:

9,53,4: „Ihn, den rauschtriefenden, falben Renner, entsenden sie in die Flüsse, den berausenden Indu für Indra“¹³⁸ (Lü p.253) und 9,107,13:

„Der Begehrenswerte hat sich in ein weißes Gewand gehüllt, zu schmücken wie ein lieber Sohn; ihn treiben die Tätigen unter ihren Händen wie einen Wagen in die Flüsse“.¹³⁹

Die Reihenfolge der einzelnen Handlungen bei der Zubereitung ist natürlich – wie so oft – nicht chronologisch¹⁴⁰, zuerst das Wasserbad und Auspressen, dann das Milchgewand. Es ist nicht das Ziel des Dichters ein Vorgangsprotokoll zu liefern, sondern er will in metrischer Sprache Bilder für die Vorgänge finden und treibt den Vergleich der kleinen und großen Wasser in immer kühner sich verschmelzenden Bildern weiter. Zunächst wird Soma auch der Welle des Stromes verglichen 9,33,1:

„Vorwärts gehen die Somas, die der Erregung kundigen, wie Wellen der Wasser in die Holz(gefäße) wie Büffel“¹⁴¹ (Lü. p.256n1). Dann liegt das tertium comparationis in der Akustik, 9,50,1:

“Deine Schnaubkräfte steigen auf wie von dem Strome das Rauschen der Welle, ...“¹⁴²

Dann treibt Soma als Strom selber Wellen hervor 9,88,5:

agnír ná yó vána á sṛjámāno vṛt^hā pájāṃsi kṛṇute nadīṣu /
jáno ná yúd^hvā mahatá upabdír íyarti sómaḥ pávamāna ūrmím //

„Der, wenn er wie Agni ins Holz entsandt wird, sich nach Belieben in den Flüssen funkelnde Flächen schafft; Wie einer kampferüsteten Schar ist das Stampfen des Großen; der sich klärende Soma treibt die Welle hervor“ Lüders übersetzt pájāṃsi mit „Erscheinungsformen“ (p.253), Geldner nur mit „Formen“: beides ist ungenau und blaß; die Grundbedeutung ist die des „funkelnden, strahlenden Lichtes, besonders wie es vordringt und sich ausbreitet“ (Gr.WB), von der Sonne, dem Feuer, den Morgenröten etc., also sind entweder die rötlichen Säfte im Mischwasser gemeint oder es wird auf die Lichtintensivierung angespielt. So wie Agni sein Lichtwesen im

¹³⁵ ágre sínd^hūnām pávamāno arṣaty ágre vācó agriyó góṣu gac^hati /

¹³⁶ prá ṇa indo mahé ráṇa ápo arṣanti sínd^havaḥ / yád gób^hir vāsaiṣyāse //

¹³⁷ mahántaṃ tvā mahír ánv ápo arṣanti sínd^havaḥ / yád gób^hir vāsaiṣyāse //

¹³⁸ tám hinvanti madacyútaṃ háriṃ nadīṣu vājīnam / índum índrāya matsarām //

¹³⁹ á haryató árjune átke avyata priyáh sūnúr ná márjyaḥ / tám im hinvanty apáso yát^hā rát^ham nadīṣv á gáb^hastyoh //

¹⁴⁰ vgl. Geldner, III p. 5f, Oberlies, II, p.126, Renou, EVP 9, p.7: « Il n’y a aucune progression à l’interieur d’une même hymne. »

¹⁴¹ prá sómāso vipācīto ’pām ná yanty ūrmáyaḥ / vānāni mahiṣā iva //

¹⁴² út te śúsmāsa īrate sínd^hor ūrmér iva svanáḥ /

Holz entfaltet, so macht es Soma im Wasser. Und an diese „Welle“ werden wiederum andere akustische Geschehnisse auf dem Opferplatz geknüpft:

9,96,7: „Er hat der Rede Welle hervorgewirbelt wie der Strom die Welle, er die Lobreden, die Gedanken, der Soma Pavamāna, der diesen diesseitigen Opferverbänden ins Herz schaut, der Bulle steigt auf die Kühe sich auskennend.“¹⁴³(G.)

Zu guter Letzt ist Soma selbst die Welle, 9,78,2:

indrāya soma pári śicyase nṛbhir nṛcákṣā ūrmīḥ kavír ajoyase vāne /
pūrvír hí te srutāyaḥ sánti yātave saháśram áśvā hārayaś camūśadaḥ //

“Für Indra wirst du, Soma, von den Männer umgegossen; du, die määnerschauende Woge, der Dichter, wirst im Holz gesalbt, denn du hast viele Strömungen zum Fahren, tausend falbe Rosse, wenn du in den Camügefäßen sitzt.“

In 9,73,3 wird das Meer, hier wohl: himmlische“ Meer, direkt den Somabehältern gegenübergestellt:

pavitravantaḥ pári vācam āsate pitaśāṃ pratnó abhí rakṣati vratām /
mahāḥ samudrāṃ váruṇas tiró dadhe dhírā íc cḥekur dḥarúṇeṣy ārabham //

„Der Große hat sich, ein Varuṇa, in das Meer verborgen; die Kundigen waren es, die ihn in den Gefäßen zu fassen vermochten.“ (Lü, p.268) Lüders glaubt, daß dieser Himmelsozean in den Somaliedern auch immer gemeint ist, wenn vom Eingehen Somas in den samudrá die Rede ist. Doch gleich die erste einer Reihe von ihm als Beleg hierfür angeführter Stellen läßt bereits daran zweifeln 9,63,23:

pavamāna ní tośase rayīm soma śravāyyam / priyāḥ samudrām á viśa //

„Soma Pavamāna, du strömst ruhmbringenden Reichtum herab; (uns) lieb gehe ein in das Meer“ (Lü. p.268), denn es steht ausdrücklich ní da, was Lüders ja auch so übersetzt. Warum sollte der himmlische Soma auch Reichtum herabströmen und anschließend in den Himmelsozean gehen, der nach Lüders ohnehin seine Heimat ist? Außerdem deutet der Imperativ doch an, daß es sich hier um eine im Bereich der Möglichkeiten der Opferleute liegende Aktion handelt; selbst wenn es sich also hier letztlich um ein Eingehen in den himmlischen Ozean handeln sollte, dann wird es eben durch das Entsenden der Preßwasser in den Auffangbehälter zustandegebracht. Auch die nächsten von Lüders angeführten Verse vermögen nicht davon überzeugen, daß „Dieses Meer [ist] das Ziel des von der Opferstätte hinaufgesandten Soma“ (Lü. p. 268) ist.

9,64,27: punāná indav eṣām púruhūta jánānām / priyāḥ samudrām á viśa //

„Dich läuternd, o Saft, viel Angerufener dieser Menschen, (uns) lieb gehe ein in das Meer“,

9,64,16: prá hinvánāsa índavó `cḥā samudrām áśávaḥ / dhíyá jūtá aṣṛkṣata //

„Die schnellen Somasäfte wurden zum Meer hin vorwärts getrieben, durch Gedanken befördert wurden sie strömen gelassen.“

9,64,17: marmṛjānāsa āyávo vṛthā samudrām índavaḥ / ágmān ṛtāsya yónim á //

„Gereinigt sind die regsamen (?) Indus lustig zum Meere gegangen, zum Schoße des Rta“ (Lü. p.269).

In den Versen wird keinerlei Aufwärtsrichtung erkennbar auch nur angedeutet; á viś, acḥā samudrām und á gā bedeuten nur ein „Hingehen zu“, ein „Hineingehen“ ohne eine Aufwärtsrichtung zu konnotieren. Der Kontext mit dem üblichen Entsenden und Antreiben, √hi, des Soma durch die Opferer und das Strömenlassen weisen hingegen klar auf den Auffangbehälter hin. In 9,64,17 findet Lüders mit dem „Schoß des Rta“ natürlich ein

¹⁴³ právivipad vācā ūrmīm ná síndḥur gíraḥ sómaḥ pávamāno mañīśāḥ /
antāḥ pásyan vṛjānemāvarāṇy á tiṣṭḥati vṛṣabhó goṣu jānān //

Argument für den himmlischen Ozean, nur warum sollten die Gefäße, in denen Soma sich zum Trinken sammelt, nicht auch „Schoß der Wahrheit“ genannt werden? Somas Beziehung zum Ṛta ist ja eng, was weiter unten genau behandelt wird (S. 74ff). Nun möchte ich keineswegs die Existenz des Himmelozeans und Somas Aufenthalt darin in Abrede stellen, sondern nur dafür halten, daß auf dem Opferplatz, wenn vom Strömen der Somasäfte die Rede ist, mit dem „Meer“ die Behälter bezeichnet werden, die die abträufelnden Säfte unter der Seihe sammeln oder auffangen, oder auch die Kufen, in die Soma hinein- bzw. umgegossen wird. In 9,66,12 heißt es:

ác^hā samudrām índavó `staṃ gávo ná dh^{en}ávaḥ / ágmān ṛtásya yónim á //

„Zum Meer hin sind die Indus gegangen, wie die Milchkuhe zum Stall, zum Schoße des Ṛta.“ (Lü., p.269)

Lüders meint, daß der Vergleich „mit den Kühen, die abends in ihren Stall heimkehren, zeigt, daß das Meer die Heimat des Soma ist. Die Heimat des Soma aber ist im Himmel; der Himmel ist sein Vater.“ (Lü. p.269)

Nun ist der Stall aber nicht der Vater der Kühe und wir nehmen an, daß da, wo Soma sich hinsetzt, seinen Sitz nimmt, in den Schoß (yóni) geht, eben auch sein Platz, seine Heimat ist, so wie in 9,86,6 cd (ab/ wird weiter unten besprochen): yádī pavitre ádhī mṛjyáte háriḥ sáttā ní yónā kalášeṣu sīdati //

„Wenn der Goldgelbe in der Seihe gereinigt wird, setzt sich der Sitzter in seinen Schoß, in die Krüge.“

9,62,4: ásāvya amśúṛ mādāyāpsú dákṣo giriṣṭ^háḥ / śyenó ná yónim ásadat //

„Der Amśú ward zum Rausche ins Wasser ausgepreßt der Wirksame, auf dem Berge gewachsene; wie ein Falke (ins Nest) hat er sich in den Schoß gesetzt“.¹⁴⁴

Kurz die eigentliche – zumindest eine wesentliche – Heimat des Soma ist, wenn er sich durch gute Gedanken und Lieder geläutert trinkfertig in den Trinkgefäßen der Kavis befindet, sich dort in seinen Schoß (yóni) gesetzt hat. Und dort dünkt er den sich die Kufen und Trinkschalen beschauenden Kavis ein Meer 9,64,8:

ketúm kṛṇvān divás pári víśvā rūpāb^hy āṛṣasi / samudrāḥ soma pinvase //

„Ein (Licht-)Zeichen vom Himmel schaffend, umströmst du alle Farben (Formen), (als) ein Meer, Soma, schwillst du an.“

Geldner übersetzt: „Dein Banner aufsteckend rinnst du vom Himmel, alle Farben annehmend. (Wie) das Meer schwillst du an, o Soma.“ „Banner aufstecken“ klingt hier doch zu kriegerisch, obwohl ketú „Zeichen“ sicher auch Banner meinen kann; in 9,70,3 ab/ übersetzt Geldner ketú mit „Lichtstrahlen“: té asya santu ketávó `mṛtyavó `dāb^hyāso janúṣi ub^hé ánu / „Diese seine Lichtstrahlen, die unsterblichen, untrüglichen sollen zu beiden Geschlechtern dringen, ...“ (G.); wahrscheinlich, weil in 9,86,6 ab/ die ketú des Soma neben seinen raśmī stehen, wo Geldner dann aber wiederum „Banner“ nimmt:

¹⁴⁴ oder auch 9,82,1: ásāvi sómo aruṣó vṛṣā hári rájeva dasmó ab^hí gá acikradat/

punāno váram páry ety avyáyaṃ śyenó ná yónim ghṛtāvāntam āśadam //

„Gerade wurde der rötliche Soma (also entweder das getrocknete und gewässerte Gewächs oder eben der rötliche Saft) ausgepreßt, der starke Falbe. Ein Meister, einem König gleich, hat er nach den Kühen gebrüllt. Indem er sich klärt, umkreist er das Schafhaar, um sich in den schmalzigen Schoß zu setzen wie ein Falke (ins Nest).“; 9,86,35: íṣam úrjam pavamānāb^hy āṛṣasi śyenó ná vámsu kalášeṣu sīdasi / índrāya mād^vā mádyo mádaḥ sutó divó viṣṭamb^há upamó vicakṣaṇāḥ // „Du strömst zu Labsal und Stärkung, o Pavamāna; wie der Falke auf die Bäume setztest du dich in die Krüge, für Indra als begeisterter, berauscher Trank ausgepreßt, des Himmels höchster Pfeiler, weitschauend.“ (G.)

ub^hayátaḥ pávamānasya raśmáyo d^hruváśya satáḥ pári yanti ketávaḥ / „Des Pavamāna Strahlen, seine Banner wandeln auf beiden Seiten um, während er fest bleibt...“ (G.).

Ich denke, daß hier in der Tat die Bedeutung der ketú des Soma klar wird; die Lichtstrahlen, mit denen er – als umfassende Lichtquelle vorgestellt – die beiden Welthälften erleuchtet, sind seine (Licht-)Zeichen, ketú, die alle Formen (9,64,8 víśvā rūpā), beide Welthälften (9,86,6 ub^hayátaḥ), alle Stätten (9,86,5 víśvā d^hámāni) ringsum umströmen (pari-√arṣ) oder umgeben (pari-√ī in 9,86,5;6); dabei ist die mit pári ausgedrückte Anschauung „ursprünglich die, daß der Ort, von wo die Bewegung ausgeht, nicht ein Punkt, sondern als ein rings oder an vielen Punkten den Gegenstand umgebener Raum aufgefasst wird.“ (Grassman WB zu pári).

Kurz, Soma, wenn er sich läutert, wird als eine ringsum in allen Formen, Stätten und Farben erscheinende und sie umströmende, allumfassende Lichtquelle gesehen; diese Lichterscheinungen sind seine Zeichen 9,86,5:

víśvā d^hámāni víśvacakṣa ḥ^bvasaḥ prab^hós te satáḥ pári yanti ketávaḥ /

vyānaśiḥ pavase soma d^hármab^hiḥ pátir víśvasya b^húvanasya rájasi //

„Allesschauer, die Lichtzeichen von dir, der du ein mächtiger Bildner bist, umgeben alle Stätten; durchdringend läuterst du dich mit den Satzungen (?), Soma, als Herr der ganzen Welt strahlst du (herrschst du)“.

Der Doppelsinn von √rāj dürfte hier beabsichtigt sein; die beiden Wurzeln „obwol verschiedenen Ursprungs, sind doch in der Form zusammengefloßen, so daß an einzelnen Stellen die Auslegung schwanken kann“ (Gr. WB). Und als solcher Lichtbildner wird er nun in der Somakufe als anschwellendes Meer gesehen, 9,64,8:

„Das(Licht-)Zeichen des Himmels schaffend, umströmst du alle Farben (Formen), (als) ein Meer, Soma, schwillst du an.“ (Text s.o.)

Ich sehe hier den anschwellenden Lichtandrang Somas beschrieben; worauf es aber ankam, war, den Bedeutungsübergang von samudrá = „mit Soma gefüllte Kufe“ zur Bezeichnung des Soma selbst als anschwellendem Meer zu zeigen, von dem man dann auch wieder kühn, aber folgerichtig sagen kann, daß es in den Strömen gereinigt wird (9,2,5) und sich läutert (9,101,6), 9,2,3-6:

„Der Strom des ausgepreßten Sehers hat die liebe Süße gemilcht, der von guter Geisteskraft hat sich in die Wasser gehüllt (3). Dir, dem Großen, strömen die großen Wasser zu, die Ströme, wenn du dich mit den (Milch)Kühen umhüllen willst (4). Das Meer wurde in den Wassern gereinigt, die tragende Stütze des Himmels, Soma auf der Seihe verlangt nach uns (5). Der goldgelbe Büffel hat gebrüllt, der Große, wie ein Freund anzusehen; mit der Sonne strahlt er um die Wette (6).“¹⁴⁵

Lüders möchte hier Vers 3 auf die „Regenerzeugung“ (p.341, vgl. u. n146) beziehen, der Kontext zeigt aber doch klar, daß es um die irdischen Vorgänge beim Somaopfer geht und in Vers 5 mit „Meer“ Soma gemeint ist genauso wie in 9,101,6:

sahásrad^hāraḥ pavate samudró vācamīnk^hayáḥ / sómaḥ páti rayiṇám sák^héndrasya divé-dive //

„In tausend Strömen läutert sich das Meer, die Reden schaukelnd, Soma, der Herr der Reichtümer, des Indra Freund Tag für Tag.“

Daß samudrá an diesen Stellen für Soma steht, darauf weist natürlich auch Lüders hin, nur daß er dies aus seinem Aufenthalt im Himmelsozean ableitet, während ich – wie oben gezeigt – den auf dem Opferplatz in der Kufe anschwellenden Somasaft als den Ausgangspunkt der Betrachtung nehme.

¹⁴⁵ (3) ádhukṣata priyám mádh^u d^hārā sutásya ved^hásah / apó vasiṣṭa sukrātuḥ // (4) mahántam tvā mahír ánv ápo arṣanti sínd^havaḥ / yád gób^hir vāsaiṣyāse // (5) samudró apsú māmṛje viṣṭamb^hó d^harúno diváḥ / sómaḥ pavitre asmayúḥ // (6) ácikradad vṛṣā hárir mahán mitró ná darśatáḥ / sám sūryeṇa rocate //

Der auf die Seihe gegossene Somasaft geht durch die Seihe hindurch und rinnt tropfenbildend ab, 9,97,56: eṣā vísvavít pavate manīṣī sómo vísvasya bhúvanasya rájā / drapsám ĩráyan vidát^{he}ṣv índur ví váram ávyam samáyāti yāti // “Dieser alleskennende verständige Soma läutert sich, der Herr der ganzen Welt; Tropfen hervortreibend geht der Saft in den Versammlungen mitten durch das Schafhaar hindurch.“

Von der Seihe läuft er vielfach tropfend ab; deswegen ist häufig, wenn vom Abtropfen von der Seihe die Rede ist, zugleich von den tausend Strömen des sich läuternden Saftes die Rede, z.B.:

9,110,10: sómaḥ punāno avyāye vāre śísur ná krīḷan pávamāno akṣāḥ / sahásrad^hārah śatāvāja índuḥ //

„Sich ich im Schafshaar läuternd ist Soma Pavamāna, wie ein Junges spielend, abgeflossen, in tausend Strömen, mit hundert Siegespreisen, der Saft.“

9,107,17: índrāya pavate mádaḥ sómo marútvate sutáḥ / sahásrad^hāro áty ávyam arṣati tám ĩ mṛjanty āyávaḥ //

“Dem Indra läutert sich der Rauschtrank, dem Marutherrn der ausgepreßte Soma; in tausend Strömen fließt er durch die Schafswolle; ihn reinigen die Āyú’s.“

Dann lassen sich die aus dem Schafshaar in „tausend Strömen“ tropfenden Säfte auch gut dem Regen vergleichen 9,109,16: prá suvāno akṣāḥ sahásrad^hāras tirāḥ pavítam ví váram ávyam //

„Vorwärts gepreßt ist er in tausend Strömen durch die Seihe, durch das Schafhaar hindurch geflossen.“

9,17,2: ab^hí suvānása índavo vṛṣṭáyaḥ pṛ^hivím iva / índram sómāso akṣaran // “Die ausgepreßten Somasäfte sind zu Indra geflossen wie die Regenströme zur Erde.“

Dann kann man natürlich auch sagen „wie“ der Regen vom Himmel:

9,62,28: prá te divó ná vṛṣṭáyo d^hārā yanty asaścātaḥ / ab^hí súkrām upastíram // „Vorwärts wie des Himmels Regen gehen deine unversieglichen Ströme hin zur glänzenden Unterlage.“, oder

9,89,1: pró syá váhniḥ pathyābhír asyān divó ná vṛṣṭíḥ pávamāno akṣāḥ / sahásrad^hāro asadan ny āsmé mātúr upást^he vána á ca sómaḥ //

„Dieser Wagenfahrer ist auf seinen Pfaden vorgeströmt; wie des Himmels Regen strömte der sich Läuternde. Mit tausend Strömen hat sich Soma bei uns niedergesetzt in der Mutter Schoß und im Holze.“

Zu guter Letzt wird die Vergleichspartikel auch ganz weggelassen 9,69,9:

eté sómāḥ pávamānása índram rát^hā iva prá yayuḥ sātím á^ha /

sutáḥ pavítam áti yanty ávyam hitvī vavriḥ haríto vṛṣṭím á^ha //

„Die sich läuternden Somas sind wie ein Wagen zu Indra gegangen, zum Siegespreis, die Gepreßten gehen über das Schaf, die Hülle verlassend, der Goldgelbe hin zum Regen.“¹⁴⁶

¹⁴⁶ Lüders, p.701, übersetzt in cd: „Die gepreßten gingen über die wollene Seihe hinaus, die Hülle verlassend, die goldenen, zum Regen“, mit der Anmerkung: „Man erwartet eben, daß der Soma, der in die himmlischen Wasser entsandt wird, im Regen wieder aus ihnen auf die Erde zurückkehre. Es ist möglich, daß diese sinnliche Vorstellung von der Herabkunft Somas im Regen allerlei Äußerungen zugrunde liegt, nach denen Soma vom Himmel oder von den Göttern her in alle Erscheinungsformen oder Güter eingeht.“ áti heißt nun sicherlich „über den Gegenstand“ hinaus, und das meint in diesem Falle eben über die Seihe hinaus in die Camū. Auch sonst wird pavítam áti gebraucht und zwar ohne jeden Vergleich – oder Gleichsetzung – mit dem Regen, wie oben schon 9,107,17 so auch z.B: 9,63,15: sutá índrāya vajríṇe sómāso dád^hyāśírah / pavítam áty akṣaran // „Für Indra, den Vajraträger, sind die gepreßten Somasäfte, die mit saurer Milch gemischten durch die Seihe geflossen.“; 9,96,17: śísuḥ jajñānām haryatám mṛjanti śumb^hánti váhniḥ marúto gaṇéna / kavír gīrb^híḥ kávyenā kavíḥ sán sómaḥ pavítam áty eti réb^han // „Das neugeborene Junge, das begehrenswerte, reinigen sie; die Marut mit ihrer Schar machen das Zugpferd schön. Ein Dichter durch Gesänge, ein Dichter

Wenn Soma aber „wie“ der Regen vom Himmel und „als“ Regen in tausend Strömen gewinnbringend durch die Seihe fließt, 9,57.1: *prá te dhárā asaścáto divó ná yanti vṛṣṭáyaḥ / áchā vājaṃ sahasríṇam //* „Deine Ströme gehen unversieglich wie des Himmels Regenströme weiter nach dem tausendzählendem Siegerpreis.“ (G.),¹⁴⁷ dann kann man ihn auch als den tausendströmigen Bullen des Himmels gewinnbringend melken:

9,108,11: *etám u tyám madacyútaṃ saháradhāraṃ vṛṣabháṃ dívo duhuḥ / vísvā vāsūni bíbhṛatam //* „Eben diesen rauscherregten, tausendströmigen Bullen des Himmels haben sie gemolken, der alle Schätze bringt.“ Wie bei den Strömen wird auch die Akustik in die Bilder einbezogen, 9,41,3: *ṣṛṇvé vṛṣṭér iva svanáḥ pávamānasya śuśmīṇaḥ / cáranti vidyúto diví //* „Das Rauschen des schnaufenden Pavamāna hört sich an wie das des Regens; seine Blitze fahren am Himmel.“

Vom Vergleich zur Gleichsetzung ist es nur ein kleiner Schritt. In den folgenden beiden Versen ist noch klar als Ausgangspunkt der Betrachtung der durch die Seihe wie Regen in die Somakufe strömende Soma erkennbar;¹⁴⁸ z.B. 9,96,14: *vṛṣṭím diváḥ śatádḥāraḥ pavasva sahasrasá vājayúr devāvītau / sám síndhubhiḥ kaláse vāvasānáḥ sám usríyābhiḥ pratírān na áyuḥ //* „Läutere mit hundert Strömen den Regen vom Himmel herab, tausendgewinnend, nach dem Siegerpreis strebend bei der Göttereinladung! Mit den Strömen in dem Krüge zusammenbrüllend, mit den Kühen, unsere Lebenszeit verlängernd.“ (G.), und in 9,108,10: *á vacyasva sudakṣa camvòḥ sutó víśám váhnir ná víspátīḥ / vṛṣṭím diváḥ pavasva rítím apám jinvā gáviṣṭaye dhíyaḥ //* „Galoppiere heran, o du von guter Wirksamkeit, in die beiden Camū ausgepreßt, wie ein zu Wagen fahrender Clanherr. Den Regen des Himmels läutere, die Flut der Gewässer ; belebe die Gedanken zum Begehren nach Rindern.“

Von da ist es wiederum nur ein kleiner Schritt, Soma überhaupt als Regen herbeiläuternd zu bezeichnen:

9,96,3: *sá no deva devátāte pavasva mahé soma psárasa indrapánaḥ / kṛṇvān apó varṣāyan dyám utémám uró á no varivasā punānáḥ //* „Läutere du dich, o Gott, für unseren Gottesdienst, zu hohem Genuß als Indras Getränk, o Soma; Wasser schaffend und diesen Himmel regnend lassend, von der Weite her schaffe uns Weite, indem du dich läuterst.“

9,8,8: *vṛṣṭím diváḥ pári srava dyumnám pṛthivyá ádhi / sáho naḥ soma pṛtsú dhāḥ //* „Ströme Regen ringsum vom Himmel, Glanzvolles von der Erde her; gib uns, Soma, die Macht in den Kämpfen!“

Dabei kann man sich Soma auch gleich als vom Himmel herkommend vorstellen, wobei der Zusammenhang mit der irdischen Seihe im Lied gewahrt bleibt 9,39,2-4:

durch Dichtergabe, geht Soma rauschend durch die Seihe“; und auch sonst deutet doch im Vers 9,69,9 auch wirklich nichts auf ein Entsenden in den Himmel hin.

¹⁴⁷ ähnlich: 9,97,19: *júṣṭo mādāya devátāta indo pári ṣṇúnā dhānva sáno ávye / saháradhāraḥ surabhír ádabdhāḥ pári srava vājasātau nṛśáhye //* „Der Götterschaft zum Rausche erwünscht, o Saft, rinne oben auf dem Schafrücken; in tausend Strömen, duftend, untrügbar, laufe ab, um den Siegerpreis in der männerbezwingenden (Schlacht) zu gewinnen!“ (G.)

¹⁴⁸ Lüders, p.116 „Für den vedischen Inder – oder mindestens für den vedischen Dichter – ist der Ausgangspunkt des Regens nicht die im Luftraum dahinziehende Wolke, sondern die Wasserflut im Himmel. *divó vṛṣṭīḥ*, `der Regen des Himmels`, und *divó vṛṣṭír divyá*, `der himmlische Regen des Himmels`, sind stehende Verbindungen.“, Lüders gibt p.116ff ca. 20 solcher Stellen, u.a. 9,108,10: „Läutere (Soma,) den Regen des Himmels her, den Strom der Wasser“, Lü. p.117, Text. s.o.; er bringt bei diesen Stellen aber immer nur die Pada, die zeigen, daß der Regen aus dem Himmel kommt, und blendet damit den Entstehungskontext aus.

2 : pariṣkṛṇvānāniṣkṛtaṃ jānāya yātāyann īṣaḥ / vṛṣṭīm divāḥ pāri srava //

3: sutā eti pavitra ā tvīṣim dād^hāna ojasā / vicākṣāno virocāyan //

4: ayāṃ sá yó divás pári rag^huyāmā pavitra ā / sínd^hor ūrmā vy ákṣarat //

(2) „Das Nicht-Zurechtgemachte vollkommend machend, dem Menschen Labtränke darreichend, ströme den Regen des Himmels herbei; (3) der Gepreßte geht in die Seihe durch seine Stärke Machtglanz annehmend, weit schauend, ringsum aufleuchtend lassend; (4) er ist es, der im raschen Laufe vom Himmel in die Seihe, in die Welle des Stromes abgeflossen ist.“

Von der „Regen- und Lichterzeugung“ geht überhaupt die Vorstellung des Schöpfergottes Soma aus (s.u. S.72). Läutert sich Soma vom Himmel als Regen her, kann es im Himmel auch eine Seihe geben 9,66,5:

táva śukráso arcáyo divás pṛṣṭ^hé ví tanvate / pavitraṃ soma d^hāmab^hiḥ //

„Deine leuchtenden Strahlen spannen am Rücken des Himmels eine Seihe mit Gründungen (?) aus.“

Und er wirkt nach beiden Welthälften hin fruchtbar 9,76,3:

índrasya soma pávamāna ūrmīṇā taviṣyāmāṇo jaṭ^hāreṣv ā víśa /

prā ṇaḥ pinva vidyúd ab^hréva ródasī d^hiyá ná vājām úpa māsi śásvataḥ //

„O Soma, dich mit der Woge läuternd, kräftig werdend, geh in die Eingeweide Indras ein! Schwelle uns beide Welten an wie der Blitz die Wolken! Mit Gedanken messe uns fortdauernde Stärken(?) zu.“

Und entsprechend der dreifachen Teilung der Welt mit dem dazu genommenen Zwischenraum hat Soma dann auch drei Seihen 9,97,55: sám trí pavitrā vítatāny eṣy ánv ékaṃ d^hāvasi pūyāmāṇaḥ /

„Zu den drei aufgespannten Seihen gehst du; entlang einer (nach der anderen?) läufst du dich läuternd.“

Daher Soma auch als dreirückig genannt wird 9,71,7: párá vyākto aruśó divāḥ kavír vṛṣā tripṛṣṭ^hó anaviṣṭa gá ab^hi/ sahasraṇṭir yátiḥ parāyáti reb^hó ná pūrvír uśáso ví rājati // „Durchgesalbt ist der rötliche Dichter des Himmels hinaus; der dreirückige Stier brüllte zu den Kühen hin; tausendwegig, lenkend, hinauslenkend, wie ein Sänger strahlt er die vielen Morgenröten hervor.“¹⁴⁹

9,106,11: d^hīb^hir hinvanti vājīnaṃ váne krīḷantam átyavim / ab^hi tripṛṣṭ^hám matáyaḥ sám asvaran //

„Mit Gedanken treiben sie den Renner an, sich im Holze tummelnd, durch das Schaf durch; dem Dreirückigen schallen die Lieder zusammen entgegen.“¹⁵⁰

Als eine seiner Seihen sieht man die Sonne (s. auch u. 9,83,2 S. 69), daher die Dichter auch sagen, daß Soma sich mit den Strahlen der Sonne umhüllt, sich mit ihnen läutert 9,86,32:

sá sūryasya raśmīb^hiḥ pári vyata tántuṃ tanvānás trivṛtaṃ yát^hā vidé /

náyann ṛtásya praśiṣo návīyasiḥ pátir jānīnām úpa yāti niṣkṛtām //

„Er umhüllt sich mit den Strahlen der Sonne, den dreifachen Faden ausspannend, wie er es weiß, ganz neue Anweisungen der Wahrheit führend geht er als Herr zum Treffort seiner Frauen.“

9,76,4: víśvasya rájā pavate svardṛśa ṛtásya d^hītīm ṛṣiśáḷ avīvaśat /

yáḥ sūryasyásireṇa mṛjyáte pitá matīnām ásamaṣṭakāvyaḥ //

¹⁴⁹ zu vṛāj vgl. oben S. 65

¹⁵⁰ noch 9,90,2: ab^hi tripṛṣṭ^hám vṛṣaṇaṃ vayod^hám āṅgūṣāṇām avāvaśanta vāñiḥ / vānā vāsāno váruṇo ná sínd^hūn ví ratnad^há dayate váryāṇi // „Zu dem dreirückigen Bullen, dem Kraftverleiher, schrieen die Stimmen der Loblieder. In Holz sich kleidend wie Varuṇa in die Ströme teilt der Belohner die erwünschten Gaben aus.“ (G.)

„Der König über alles, was die Sonne sieht, läutert sich; er hat, die R̥ṣis überwältigend, die Erkenntnis der Wahrheit brüllen lassen; er, der mit dem Strahl der Sonne gereinigt wird, der Vater der Gedanken von unerreichter Dichterschaft.“

Diese Verse wurden deshalb so ausführlich zitiert, um den Ausgangspunkt zu zeigen, von dem aus die Kavis ihr Bildergewebe zum „himmlischen“ Soma mit immer neueren, kühneren Vergleichen weiterknüpfen: Es ist die Betrachtung der Somazubereitung. Lüders, immer bereit Soma aus seinen himmlischen Verhältnissen heraus zu deuten, ringt sich an einer Stelle ein eben solches Bedenken ab, um es allerdings sofort in einer mir nicht nachvollziehbaren gedanklichen Volte wieder zurückzunehmen:

„Wir sehen also, daß nach vedischem Glauben nicht nur Soma selbst, sondern auch die Manipulationen bei der Herstellung, die Seihe, die dabei gebraucht wird, ihr Vorbild im Himmel haben, wobei es nichts ausmacht, daß in diesem Falle natürlich das Verhältnis umgekehrt war. Diese Vertauschung des Realen und des Symbolischen ist für das vedische Denken charakteristisch.“ (Lü. p. 375).

Ich denke, daß es doch was ausmacht, wie das Verhältnis ursprünglich war; und so bleibt uns Lüders bei allem Tiefsinn, mit dem er den himmlischen Soma in seinen Verhältnissen ausschreitet, dauernd die Erklärung schuldig, warum denn Soma in allen seinen irdischen Umständen sein „Vorbild im Himmel“ hat; es handelt sich hier doch nicht um eine Vertauschung des „Realen und Symbolischen“ und auch nicht um eine irgendwie aus dem Nichts kommende „Projektion des Weltaufbaus auf die Preßapparatur und der damit vorgenommenen Interpretation der Vorgänge bei der Soma-Pressung, -läuterung und -mischung durch Raumkontingente“ (wie Oberlies sich ausdrückt II, p. 147, so auch die Kapitelüberschrift, II, 7.8) und deren Mechanik.¹⁵¹ Wir sehen vielmehr den lebendigen, rauscherregten Blick des Dichters, der – mit dem tertium comparationis der Dimensionsveränderung – zunächst die bei der Zubereitung herumfließenden Somasaft „Strömen“, die durch das Schafshaar abrinnenden Säfte dem „Regen“, die Somakufe dem „Meer“ vergleicht (mit nachgestellten ná oder iva), dann gleichsetzt, um an die sich neu bietenden „himmlischen“ Anknüpfungspunkte die „Kosmologie“ Somas in dichterischer Freiheit in immer kühneren Bildern weiter zu treiben. Nicht ein irgendwie himmlisch gedachter Soma oder Manipulationen an ihm entsprechend einem vorgefertigten Weltaufbau waren das Vorbild, sondern umgekehrt die in Makroskopie geschauten höchst wasserreichen Vorgänge des Rituals sind es, die zusammen mit der lichterzeugenden Wirkung des Soma dichterisch zu einem an den Himmel reichenden Geflecht gewoben werden. Die Dichter beschreiben den Prozess des Halluzinationen heranschwellenden Somas:

9,97,40: ákrān samudráḥ prat^hamé víd^harmañ janáyan prajā b^húvanasya rájā /
vṣā pavitre ád^hi sáno ávye bṛhát sómo vāvṛd^he suvāná índuḥ //

„Das Meer hat gebrüllt bei seiner ersten Ausbreitung, die Geschöpfe erzeugend, der König der Welt; der Bulle Soma ist in der Seihe auf dem Schafrücken hoch gewachsen, der ausgepreßte Saft.“ (G.)

Und es ist klar, daß Soma den läuternden Seher dabei mitnimmt 9,83,2:

tápoṣ pavítṛaṃ vítaṭaṃ divás padé sócanto asya tántavo vy àst^hiran /

¹⁵¹ Oberlies II, p.127ff, p.146ff, hat dazu mehrere Tabellen gegeben, p.146 setzt er beispielsweise den Aufstieg Somas in den Himmel mit dem Hochheben des den Soma-Saftes aufnehmenden Rindsleders gleich, das Hinabgießen in die Seihe mit Somas Herabkunft vom Himmel in den „Zwischenraum zwischen Himmel und Erde (=Seihe)“; Oberlies folgt mit diesem Verständnis im Grunde genommen wieder Lüders, der wiederum die mechanische Gleichsetzung – nur mit umgekehrten, nämlich irdischen Ausgangspunkt – von Oldenberg und Geldner kritisiert hatte, vgl. oben S. 54

ávanty asya pavítáram āśávo divás pṛṣṭhám ádhī tiṣṭhanti cetasā //

„Die Seihe des Glühenden ist an des Himmels Ort ausgespannt, seine flammenden Fäden haben sich ausgebreitet. Seine Raschen (des Soma) kommen dem Läuterer zu Hilfe; im Geiste ersteigen sie des Himmels Rücken.“¹⁵² Also:

9,11,4: babhráve nú svátavase ’ruṇáya divispṛśe / sómāya gāthám arcata //

„Dem braunen, selbststarken, rötlichen, den Himmel berührenden Soma singt nun ein Lied.“

Erregung der Gedanken, dichterische Inspiration

Soma wird an zahlreichen Stellen im Veda Kavi, Ṛṣi und Vipra genannt, er ist der „Dichter des Himmels“ (9,71,7 diváḥ kavír), „ein Dichter mit Liedern, ein mit Dichterschaft begabter Dichter,“¹⁵³ er ist „der beste Pfadfinder, der erregte, weitschauende Ṛṣi“ (9,107,7b/: sómo mīḍhván pavate gātuvítama řṣir vípro vicakṣañāḥ /) und „ringsum der Führer der Gedanken“ (9,103,4: pári ṇetá matínám).¹⁵⁴ Daß wir es hier nicht nur mit formelhaften, blaßen – und zufällig Soma mehr als anderen Göttern zukommenden – Wendungen zu tun haben, sondern daß es sich bei Somas Seher- und Dichtertum um eine genuine Eigenschaft handelt, die sich dem Rauschtrank in seiner Wirkung auf dem Menschen verdankt, zeigen zahlreiche Stellen, die die Einwirkung auf den menschlichen Geist, sein Denken, Reden, Singen und Sehen direkt und mit aktiven Verben beschreiben, z.B.:

9,47,4: „Der Dichter selbst sucht dem Erregten den Schatz auszuteilen, wenn er die Gedanken reinigt.“¹⁵⁵

9,107,18 ab/: „Sich in den Camū läuternd, das Lied erzeugend labt der Dichter Soma sich bei den Göttern“¹⁵⁶

6,47,3 ab/: „Dieser getrunzene (Saft) treibt mir die feierliche Rede hervor, dieser hat die verlangende Einsicht geweckt.“¹⁵⁷

9,95,1 cd/: „Von den Männern gezügelt macht er die Kuh(milch) zu seinem Festgewand; darauf erzeugt er mit Eigenkräften den Gedanken.“¹⁵⁸

¹⁵² Zur Himmelbesteigung vgl. noch: 9,86,14: drāpim vāsāno yajató divispṛśam antarikṣaprā bhúvaneṣv árpitaḥ / svàr jajñāno nábhasābhy àkramīt pratnám asya pitáram á vivāsati // „Sich in ein Himmel-berührendes Gewand kleidend, der Verehrensweite, den Zwischenraum erfüllend, in den Welten ein Beweger (?), als Licht geboren werdend, schreitet er mit der Wolke dahin, er sucht seinen alten Vater.“ 9,69,5: ámrktena rúsatā vāsasā hárir ámartyo nirñijānāḥ pári vyata / divás pṛṣṭhám barhāṇā nirñije kṛtopastáraṇam camvòr nabhasmāyam // „Mit einem unversehrten, glänzenden Gewand hat sich der Falbe, der Unsterbliche, wenn er gewaschen wird, bedeckt; den Rücken des Himmels macht er mit Macht zum Festkleid, in den beiden Camū eine Unterlage aus Wolken.“

¹⁵³ 9.95.17cd/ kavír girbhīḥ kávyenā kavīḥ sán sómaḥ pavítam áty eti rébhan //

„Ein Dichter mit Liedern, ein mit Dichterschaft begabter Dichter, Soma geht durch die Seihe wie ein Barde.“

¹⁵⁴ 9.103.4: pári ṇetá matínám viśvádevo ádābhyah / sómaḥ punānás camvòr viśad dháriḥ // „Ringsum der Führer der Gedanken, der allen Göttern gehörende, nicht zu täuschende; der sich läuternde Soma, der Goldgelbe, möge in die beiden Camügefäße treten.“

¹⁵⁵ svayám kavír vidhartári vipráya rátnam ichati / yádī marmṛjyáte dhíyah //

¹⁵⁶ punānás camú janáyan matim kavīḥ sómo devéṣu raṇyati /

¹⁵⁷ ayám me pitá úd iyarti vácam ayám manīṣám usátim ajīgaḥ /

¹⁵⁸ nṛbhīr yatáḥ kṛṇute nirñijam gá áto matír janayata svadhábhiḥ //

1,91,1 ab/: „Du, Soma, offenbare dich durch Weisheit, führe du uns den richtigen Pfad entlang.“¹⁵⁹

9,45,6: „Mit solchem Strome läutere dich, mit dem du, o Saft, getrunken dem Sänger die Meisterschaft offenbaren wirst.“ (G.)¹⁶⁰

1,46,5: „Der euch der Erschließer der Gedanken ist, ihr Nāsatyas, beachtet die Rede:

Trinkt kühn vom Soma.“ (oder: „Der Erschließer eurer Gedanken“).¹⁶¹

Wenn man dem Dichtern Glauben schenken darf, haben sie sogar im Rausche des Soma selbst gedichtet:

1,80,1ab/: itthá hí sóma ín máde brahmá cakára várdhanam /

„Denn also hat bei Soma im Rausch der Dichter ein Lied (wörtl.: „eine Stärkung“) gemacht.“¹⁶²

Die dahinter stehende Vorstellung ist, daß die Götter durch die Opferlieder gestärkt werden, durch sie wachsen.

Nun wird die künstlerische Produktion im Rauschfall wahrscheinlich die Ausnahme gewesen sein; bei der vedischen Dichtung handelt es sich allerdings um `oral poetry` und gerade den Somaliedern ist ein großer Grundstock von Tropen und Figuren eigen (vgl. Stuhmann, 1985, p. 89); dem Dichter sind seine von ihm ja auch vorgetragene Lieder in Fleisch und Blut eingegangen und so konnte er leicht einen Einfall, eine Variation mit den bekannten Formeln in eingeübten Metren zu einer neuen Formulierung verbinden.¹⁶³

Vor allem aber schreibt man Soma ja die Erregung und Erzeugung der Gedanken, der dichterischen Inspiration zu; Soma ist so recht eigentlich der Gott der Seher, Dichter und Sänger, denen er die Gedanken, Reden und Lieder eingibt. Kurz, wir haben es nicht mit einem körperlich stimulierenden, sondern mit einem geistig inspirierenden Rauschmittel zu tun.

V Deutung des Somarausches

Wir sahen die Veder Soma als Rauschtrank folgende zu vermeidende Nebenwirkungen zuschreiben: Herzprobleme, Verlust über die motorische Kontrolle, Schlaf (Bewußtseinslosigkeit), motorische Unruhe (Springen lassen), Furcht und Schrecken, kurz: die auch heute beobachtete klinisch- toxikologische Symptomatik. Als halluzinogene Wirkung, um derentwegen er eingenommen wurde, wurden aufgezeigt: die Erzeugung von Lichtwelten und Makroskopien, intensiviert akustische Wahrnehmung, allgemein Euphorie, das Gefühl von Zeitlosigkeit, Eingehen ins unvergängliche Licht sowie die Erregung des Geistes, der Rede und die Erzeugung schöpferischer Gedanken.

¹⁵⁹ tvám soma prá cikito manīṣá tvám rájiṣṭham ánu neṣi pántḥām /

¹⁶⁰ táyā pavasva dhārayā yāyā pītó vicákṣase / índo stotrē suvīryam //

¹⁶¹ ādāró vām matīnām nāsatyā matavacasā / pātām sómasya dhṛṣṇuyá //

ā-√dar „erbrechen, zersprengen“ z.B. einen Kuhstall, Tore; vgl. auch 9,10,6: ápa dvārā matīnām pratná ṛṇvanti kāravaḥ / vṛṣṇo hārāsa āyávaḥ // „Die Sänger der Vorzeit erschlossen das Tor der Gedanken, die Āyussöhne zum Entflammen des Bullen.“

¹⁶² vgl. Lü. p. 558ff, z.B. 2,12,14: yasya bráhma várdhanam yasya sómo yasyedam rádhah sá janāsa índrah //

„Für den das Zauberlied ein vardhāna ist, für den der Soma, für den diese Opfergabe, der ihr Leute, ist Indra.“ (Lü. p. 559)

¹⁶³ Renou, EVP 9, p.5: „Les pāda identiques sont nombreux, plus nombreuses encore les formules superposables. Cela étant, il faut admirer que, dans des compositions à champ aussi restreint, les auteurs aient su inventer tant de variations. »

Den starken Eindruck, den der Rausch dieses kleinen, wenn auch auffälligen Pilzes auf die Veder gemacht hat, erkennt man schon daran, daß sie den Rauschtrank vergöttlicht haben und die Lieder zu seiner Verherrlichung in einem eigenen Liederkreis gesammelt haben. Nun ist die pharmakologische, durch harte gehirnchemische Eingriffe verursachte Wahrnehmungs- und Bewußtseinsveränderung eine Sache, deren Deutung als Rausch eine andere. Schon die Bezeichnung des sich einstellenden Bewußtseinszustandes als máda, Rausch, und zwar – wie der zweite Sinn der Wurzel $\sqrt{\text{mad}}$ „berauschen, erfreuen“ zeigt – als begehrenswerter, als gesuchter Erfahrung ist ja bereits eine Interpretation der pharmakologischen Wirkung. Personen, die versehentlich den Amanita (m./p.) verzehrt haben, oder denen vergleichbare Substanzen vorsätzlich und ohne Vorwarnung – etwa zu Experimentalzwecken – verabreicht wurden, glaubten, daß sie wahnsinnig geworden sind.¹⁶⁴ Kurz, diese Art von Rausch wird bei uns eher als ein Fall der klinischen oder psychologischen Beobachtung und Versorgung durch Mediziner betrachtet. Ganz anders die Veder: sie schufen nicht nur Hymnen, die den Rausch ausdrücken und verherrlichen, sondern konstituierten um ihn herum das wichtigste Opfer neben dem Opfer an den althergebrachten Feuergott. „Du Saft, bist kühegewinnend, männergewinnend, rossegewinnend und beutegewinnend; du bist die uralte Seele des Opfers.“¹⁶⁵ Soma als Rauschtrank und Soma als Gott spielt eine zentrale Rolle im magisch-religiösen Weltbild der Veder. Soma als personifizierte Gestalt tritt uns in zwei verbundenen, aber auch unterscheidbaren Rollen entgegen: einmal als Schöpfergott, einmal als kriegerischer, gewinnbringender König, was schon immer Anlaß zu Erklärungsversuchen gegeben hat (z.B. als „König der Pflanzen“ schon bei Oldenberg, p. 185, bei Lommel, das Pflanzenkönigtum erweiternd, als „König der ganzen Physis“, 1955, p. 204; vgl. hierzu Oberlies, II, p.194ff, s.u. n167). Wir hatten oben gezeigt, wie sich aus der halluzinogenen Schau seiner wasserreichen Zubereitung einerseits und aus seiner licht- und farbintensiven Wirkung heraus sein Schöpfertum von Wasser und Licht formuliert worden war; es weitet sich zum Bild eines allgemeinen Schöpfertums aus 6,39,3 u. 4:

ayám dyotayad adyúto vy àktún doṣá vástoḥ śaráda índur indra /
 imám ketúm adadhur nú cid áhnām súcjanmana uśásá cakāra //
 ayám rocyad arúco rucāno `yám vāsayad vy ṛtēna pūrvīḥ /
 ayám iyata ṛtayúgbhīrr ásvaiḥ svarvídā nābhinā carṣaṇiprāḥ //

„Dieser Saft machte die lichtlosen Nächte leuchten, Tag und Nacht die Herbst, o Indra. Diesen haben sie zum Wahrzeichen der Tage gemacht; er hat den Uśas zu leuchtender Geburt verholfen. (4) Dieser ließ leuchtend die Lichtlosen leuchten, dieser ließ durch die Wahrheit die vielen (Mörgenröten) aufleuchten; dieser fährt mit den durch Wahrheit geschirrten Rossen, mit der lichtfindenden Nabe die Menschheit füllend.“

Findet sich in diesem Lied hier sein Schöpfertum eng mit seinen lichterzeugenden Eigenschaften verbunden, so greift es in z.B. in 6,47,4 u. 5 auf den ganzen Raum aus:

ayám sá yó varimāṇam pṛthivyá varṣmāṇam divó ákṛṇod ayám sáḥ /

¹⁶⁴ „Eine furchtbare Angst, wahnsinnig geworden zu sein, packte mich. Ich war in eine andere Welt geraten, in andere Räume, in eine andere Zeit.“, Hoffmann zu seinem ersten Selbstversuch mit LSD in Unkenntnis der Wirkmächtigkeit, p.32

¹⁶⁵ 9,2,10: goṣá indo nṛśá asy ásvasá vājasá utá / átmá yajñásya pūrvyāḥ //

ayám pīyúṣaṃ tiṣṣu pravátsu sómo dād^hārorv àntárikṣam //
 ayám vidac citradṣīkam árṇaḥ súkrásadmanām uṣásām ániḱe /
 ayám mahán mahatá skámb^hanenód dyám astab^hnād vṣṣab^hó marútvān //

„Dieser ist es, der die Breite der Erde, dieser ist es, der die Höhe des Himmels schuf. Dieser hat die allererste Milch in die drei Bahnen (gesetzt), Soma hat den weiten Zwischenraum geschaffen. Dieser fand die Flut von funkelndem Schein im Antlitz der im Glanz wohnenden Morgenröten; dieser Große hat mit einer großer Stütze den Himmel empor gestützt; der Bulle zusammen mit den Marut.“

Soma wird aber auch häufig unter dem Bilde des Königs gesehen, der seinen Verehrern Schutz und irdische Güter zukommen läßt. Oberlies hat zuletzt aufgezeigt, wie die Komponenten von Somas Königtum wie Sieghaftigkeit, Freigiebigkeit als Verteilung der Beute, Schutzgewährung für die Beschreibung des Somarituals kompositorisch verwendet werden, und er deutet Somas Königtum zuletzt als eine „Hypostasierung (a) seiner Kampfkraft verleihenden Eigenschaft und (b) seiner Funktion als Herrschaft legitimierenden Entität“ (II, p. 200).

Da im Mittelpunkt unserer Betrachtung zunächst Soma der Rauschtrank steht, muß man fragen, ob sich nicht – ähnlich wie sein Schöpfertum – auch sein Königtum aus den Rauschwirkungen erklären läßt. Wenngleich es nun auch verschiedene Berichte zur körperlichen Leistungssteigerung als einer Folge des Fliegenpilzgenusses gibt,¹⁶⁶ so hatten wir dies nun nicht als Hauptwirkung kennengelernt und auch die Erklärung von Somas Herrschaftslegitimierung bei Oberlies ist selbstreferentiell: weil Soma den König legitimiert, wird er selber König. Nur, warum legitimiert er den König, woher kommt Somas Macht?¹⁶⁷ Es bleibt also zunächst offen, worauf Somas Königtum beruht, wo es herkommt, genauer: warum glauben die Veder, daß Soma Indra zum Sieg verhilft und ihnen selbst Sieg, irdische Güter und Schutz gewährt, denn darum wird er schließlich in den Somaliedern gebeten. Man könnte dies auch als Halluzination abtun, schließlich gibt es tatsächlich einen Vers, der sich so verstehen lassen könnte 8,48,6cd/: át^hā hí te máda á soma mánye revám̐ iva prá carā puṣṭim ác^ha // “Denn nun in deinem Rausche, o Soma, komme ich mir wie ein Reicher vor. Schreite vorwärts zum Gedeihen!“ (G.).

Doch sind nun in den Somaliedern die Bitten um Reichtümer, Sieg, Söhne etc so zahlreich, daß man nach Somas Wirkmacht, so wie die Veder sie gesehen haben, weiter fragen muß. Als nächstes könnte man sich sein Königtum aus der Assoziation mit Indra ableiten, schließlich ist es der sieghafte Indra, der im Somarausch seine Heldentaten begeht. Andererseits vollbringt Indra seine Heldentaten ebenso oft, ohne daß Soma genannt wird, und man hat den Eindruck, daß Indras größte Heldentat mit Soma die ist, daß er Soma in Unmaßen zu sich

¹⁶⁶ Nyberg, p.391, Wasson p. 159, 240,273-4; „Wutanfälle“ vgl. oben S. 45

¹⁶⁷ Nach Oberlies selbstreferentieller Analyse bedeutet der „Besitz des Soma Macht und legitimiert eine auf Macht sich gründende Herrschaft. Denn mittels des Soma kann der Herrscher Opfer ausführen“ I, p. 440; andererseits: „In einem Prozess der Hypostasierung wird dann Soma selbst zum Herrscher, zum König,...“ I, p.441, dann wiederum kann „nur derjenige, der im Besitz des Soma ist, [kann] Herrschaft ausüben: ihn macht Soma zum König,“ II, p.489 und zu guter Letzt ist für diese Herrschaftslegitimation auf einmal “kein anderer Gott so geeignet wie Soma: Als Spender des Regens und des Sonnenlichts, als das Wachstum und die Fruchtbarkeit fördernder und Krankheiten vertreibender ist er der Heilsbringer schlechthin,“ II, p.490, womit sich Oberlies nun wieder dem zuvor heftig verworfenen „Pflanzenkönigtums“ Lommels, siehe II, p.194 ff, mächtig annähert.

nehmen kann. Das wird auf jeden Fall immer wieder gerne mit vielen Bildern beschrieben, während die Erwähnung, daß er seine Heldentaten im Rausche des Soma getan hat, sich zumeist auf formelhaft wirkende Einbindung von *máde sómasya* oder ähnlichen Wendungen beschränkt. Während einerseits nun Indra aber auch unzweifelhaft der Hauptgott ist, der mit den Somaliedern zum Somaopfer eingeladen wird, finden sich kaum Hinweise, daß es eigentlich er ist, der den Somaopferern die ersehnten Güter zukommen läßt; vielmehr wird immer wieder die Bitte direkt an Soma gerichtet: Läuere du uns Reichtum, Sieg, Söhne etc herbei. Es hieße nun den Charakter des vedischen Glaubens zu verkennen, wenn man annähme, dies sei irgendwie symbolisch oder übertragen gemeint; nein, die Opferer glauben tatsächlich daran, daß Soma ihnen diese Dinge verschafft, und daß er Indra dabei hilft, dieses ebenfalls zu tun. Was also ist das Bindeglied zwischen der als halluzinogen bestimmten Rauschkraft Somas und seiner irdischen Wirkmacht? Warum „funktioniert“ das Somaopfer?

Einen Grund dürfen wir sicherlich in dem kosmogonischen Schöpfertum erblicken, so wie es sich aus seinem dimensionsverändernden „Aufwachsen“ in den Himmel entwickelt; der aus der Seihe strömende Saft ist der Regen, dann kann Soma auch den Regen herbei läutern; zugleich läßt er die Welt, die Himmelsräume erstrahlen usw., das heißt: er ist lebenspendende Gottheit. Doch darin erschöpft sich seine Macht nicht, sie scheint auch persönlich auf den Opfernden zu wirken, ihm – über den vedischen Stämmen ja allgemein durch Regen und Licht herbeigeläuterten Güter – auch noch eine persönliche Wirkmacht, Kraft, Stärke, Ansehen, Ruhm usw. zu verleihen. 9,91,6 zeigt schön, wie Soma von seinen Kernkompetenzen „Wasser“ und „Licht“ her den „Machtbereich“ ausdehnt: *evá punānó apáh svàr gá asmáb^hyaṃ toká tánayāni bhúri / śám naḥ kṣétram urú jyótīṃṣi soma jyón naḥ sūryaṃ dṛśáye ririhī //*
 “Also dich läuternd (gewähre) uns Wasser, Sonnenlicht, Kühe, viele leibliche Kinder; gewähre uns Heil, weite Flur, Lichter, o Soma, daß wir lange die Sonne schauen mögen.“

Wahrheit des Soma

Fragen wir zunächst nach der Gruppe, die von der Rauschwirkung einen unmittelbaren und realen Nutzen hat, so sind es die Dichter: Soma inspiriert sie zu und in ihrem Schaffen, er gibt ihnen Gedanken, feierliche Rede, Lieder; Soma ist der eigentliche Genius der Dichtung. Er hilft den Dichtersehern des *Ṛgveda* also bei ihrer Arbeit, kurz, er ist die Quelle ihrer Produktion. Als solcher verhilft Soma den Dichtern zunächst einmal zu dem begehrten Opferlohn der reichen Opferherrn. Das wird immer wieder zu Genüge gesagt. Damit ist der Fall aber noch nicht geklärt, denn wir können annehmen, daß auch die soziologisch andere Gruppe der Opferherrn möglicherweise noch etwas mehr als einen durch schöne Reden und Lieder begleiteten Rausch erwarten, obwohl dies ja auch schon nicht schlecht ist. Damit treffen wir auf den Kern des *ṛgvedischen* Opferglaubens: es sind die vorgetragenen Dichtungen, die Lieder, insofern in ihnen die Wahrheit – vorgestellt als allumfassendes kosmisches Wirkprinzip – zum Ausdruck kommt, die das Opfer überhaupt erst effizient machen. Es ist das bleibende Verdienst von Lüders, diesen Grundzug des vedischen Glaubens erkannt und deutlich formuliert zu haben:

„`Wahrheit´ ist das, was mit den Tatsachen übereinstimmt. Das aber gilt für den vedischen Dichter zuerst und vor allem anderen von dem, was er in seinem Liede zum Preise des Gottes aussagt, was er von dessen Eigenschaften und Taten berichtet.“ (Lü. p.421)

Die Wahrheit des Preisliedes, ist es, die die Götter wachsen lassen, und zwar ganz konkret gedacht:

„Der Wahrheit Weisungen machen mich wachsen, als Erbrecher sprengte ich die Welten“ (8,100,4: ṛtásya mā pradísó vard^hayanty ādardiró b^húvanā dardarīmi //) sagt Indra und „Durch Preislieder gewachsen, schlugst du den Dämon, der sich unsterblich dünkte, hinab“ (2,11,2c/: ámartyaṃ cid dāsám mányamānam ávāb^hinad ukt^haír vāvṛd^hānāḥ //). Daher ist ein Beiwort der Götter auch ṛtāvṛd^h „durch die Wahrheit gewachsen“, daher heißen die Rosse, auf denen die Götter zum Opfer kommen, auch ṛtayúj „durch die Wahrheit angeschirrt“, oder auch brahmayúj „durch eine Wahrheitsformulierung angeschirrt“ (s. Lüders, p. 21, vgl. auch Thieme, 1952, p.108f). Es besteht kein Zweifel, daß die Veder sich dies nicht nur metaphorisch, sondern ganz real so vorstellten und eben durch dieses Wachsenlassen der Götter diese für sich und ihre Wünsche günstig stimmen wollten. „Dies gilt insbesondere von der Darbringung des Soma, des Rauschtrankes; im Rausche des Soma erschlägt Indra die Feinde der Arier.“ (Lü. p. 22) Das do-ut-des der vedischen Dichtung erhebt sich auf dem magischen Untergrunde der „Wahrheitsbetätigung“, mittels derer der Formulierer und Aussprecher der Wahrheit die Wirklichkeit – zwingen kann. Mit der Wahrheit, genauer mit einem die Wahrheit formulierenden Lied sprengen die Āngirasen den Felsen, in dem die Kühe eingesperrt waren. Nun ist es nach Lüders – und hier muß ich mich von ihm trennen – diese dem Kultlied innewohnende Wahrheit auch, die dem sich läuternden Soma zu seiner Wirksamkeit verhilft und ihn in den himmlischen Strömen hinauf in den himmlischen Ozean am obersten Himmel entsendet. Während Indra mit seinen durch „Wahrheit angeschirrten“ Rossen zum Opfer kommt, soll Soma, der ihm als Trank dargeboten wird, dann – nach Lüders – den umgekehrten Weg gehen, was schon ein wenig merkwürdig vorkommt. Was soll es dann aber heißen, wenn 9,108,8 Soma nun mit dieser Wahrheit zwar auch wächst, zugleich aber mit ihr identifiziert wird?

sahásrad^hāraṃ vṛṣab^hāṃ payovṛd^ham priyāṃ devāya jánmane /
ṛténa yá ṛtájāto vivāvṛd^hé rájā devá ṛtām bṛhát //

“(Preßt, gießt aus) den tausendströmigen Stier, der durch die Milch groß wird, der dem Göttergeschlechte lieb ist, der aus der Wahrheit geboren durch die Wahrheit nach allen Seiten groß geworden ist, der König, der Gott, die Große Wahrheit.“ (Lü. p. 581).

Lüders sieht hier, zu Recht wie ich meine, eine Identifizierung von Soma und Ṛta, des großen kosmischen Wahrheitsprinzips. Auf jeden Fall ist es schwer zu sehen, wie man den Vers hier anders verstehen kann, während an den drei anderen Stellen ṛtām bṛhát durchaus als herbei gebrachtes Objekt zu Soma konstruiert werden kann, z.B. 9,66,24: pávamāna ṛtām bṛhác c^hukrám jyótir ajījanat / kṛṣṇá támāṃsi jáṅg^hanat //

„Der Sich-Läuternde erzeugte die große Wahrheit, das helle Licht; die schwarzen Finsternisse vertreibend.“

Das hat Lüders offensichtlich auch so gesehen, wenn er in den Materialien den Vers als Beleg für die „Identifikation des Ṛta mit einer strahlenden Lichtmasse“ anführt.¹⁶⁸ Es macht aber für das Folgende keinen

¹⁶⁸ Lü. p. 582 n3, mit Anm.: „9,66,24 scheint Soma als der Erzeuger des Ṛta aufzutreten....Dies wäre wohl denkbar: wenn der Unsterblichkeitstrank wie die Götter so auch das Ṛta nährt, kann er als dessen Erzeuger gefasst werden“ (p.582); im folgenden weicht Alsdorff als Hrsg. aber hiervon ab und übersetzt: “Pavamāna, das Große Ṛta, erzeugte das helle Licht, die schwarze Finsternis vertreibend.“ Mit der Anm.: “In Mat. bleibt Lüders bei dieser (auch von Geldner vertretenen) Auffassung stehen, und die KN verwerten diese Stelle als Beleg für die `Identifikation des Ṛta mit einer strahlenden Lichtmasse´. Die im folgenden abweichende Auffassung ist also Vorschlag des Hrsg.“ Lü, p.582, n3 [KN =sogenannte Kränzchen-Notizen von Lenz.]. Wie auch immer Lüders dies gesehen hat oder noch sehen wollte, es macht für das folgende aber keinen Unterschied, ob Soma die große Wahrheit herbeibringt oder als solche – damit identifiziert – herbeikommt; die anderen beiden Stellen; 9,107,15: t́arat samudrám pávamāna ūrmínā rájā devá ṛtām bṛhát / árṣan mitrásyava ŕaruṇasya d^hármaṇā

Unterschied, ob Soma die große Wahrheit herbeibringt oder als solche – damit identifiziert – herbeikommt; Soma ist ṛtávan¹⁶⁹, was man als eine formelhafte auf diesen Stellen beruhendes Epitheton deuten könnte; aber auch sonst begegnet die „Wahrheit“ oft in den Somaliedern.

Lüders sieht natürlich diesen engen Zusammenhang zwischen Soma und der kosmischen Wahrheit, begründet ihn aber genauso wie die Lichtnatur Somas mit seinem Aufenthalt im Himmellozean, in dem nicht nur die Sonne weilt, sondern der auch zugleich die Stätte des Ṛta ist – der „Schoß der Wahrheit“, in den hinein der „himmlische“ Soma gelegentlich direkt gemolken wird, den höchsten Sitz, an dem er Platz nimmt. „Mit der Sonne identifiziert werden aber auch zwei große Götter, die ihrerseits wieder zum Ṛta in enger Beziehung stehen: Agni und Soma.“ (Lü.p.621, Agni aber nur 4,40,5) Und weiter: „Die – ebenso wie bei Agni – auf dem gemeinsamen Aufenthalt im himmlischen Wasser beruhende enge Beziehung von Soma und Sonne, die schließlich zur Identifizierung beider führt, ist oben S. 256ff. eingehend aufgezeigt worden. Da nun auch das Ṛta sich im Himmelsborn befindet, so kann es bei der bekannten vedischen Neigung zu Identifizierungen nicht wundernehmen, daß so wie die Sonne auch Agni und Soma mit dem Ṛta identifiziert werden.“ (Lü., p.621).

Nach Lüders ist Soma für Ṛta gewissermaßen der kosmographische Nachbar des Nachbarn.

Die „oben S. 256ff. eingehend“ aufgezeigte Beziehung von Soma und Sonne aber, das hatten wir auch anhand der von Lüders dafür angeführten Stellen gezeigt (s. oben S. 59) ist auf die halluzinogene Lichtnatur Somas zurückzuführen. Das spricht natürlich nicht gegen ein solche Identifizierung; die Frage ist nur, ob nicht eben mehr dahinter steckt als eine bloße kosmologische Gleichsetzung, sondern ob diese Identifizierung nicht umgekehrt der Ausdruck einer genuinen Bedeutung ist, die Soma für die Kavis hatte. Dann müsste diese Bedeutung auch ihren Ausdruck in den Somaliedern finden, gewissermaßen ihren `Sitz im Leben´ des Somaopfers haben.

In den Somaliedern ist nun vom „Strom der Wahrheit“, von dem „Pfad der Wahrheit“ oder der „Stätte der Wahrheit“ die Rede. Was ist damit gemeint? Die von Geldner in der Einleitung zu Soma-Liederkreis (III, p.1) angegebenen Stellen, die die wichtige Rolle der Dichtung bei der Somabereitung aufzeigen, sieht Lüders geradezu als Kommentar zu den Stellen, wo ṛtásya dhárā steht: „Ein weiteres Bild für das Kultlied, für die sakrale Dichtung ist das vom Flüssigkeitsstrahl, dem Strom der Wahrheit.“ (Lü., p.473). Ähnlich sieht er die Bedeutung von ṛtásya pathí in den Somaliedern: „Der `Pfad des Ṛta´ sind also wiederum die Lieder, unter

prá hinvāná ṛtám bṛhát // könnte man übersetzen: „Es dringe Pavamāna auf der Welle zum Meere durch (oder: er dringe durch das Meer), der König, der Gott, zur großen Wahrheit; er ströme nach der Satzung Mitras und Varuṇas, vorwärts bringend die Große Wahrheit“ so Lüders selbst p.581; 9,56,1: pári sóma ṛtám bṛhád áśúḥ pavítre arṣati / vigḥnán rákṣāṃsi devayúḥ // möglich wäre: „Soma strömt die große Wahrheit auf die Seihe.“ Lüders schließt sich Ludwig an, „der ṛtám bṛhád als Prädikat zu Soma faßt: Soma strömt als die große Wahrheit auf die Seihe. Dann ist auch hier wieder Soma mit dem Großen Ṛta identifiziert,“ (p.582)

¹⁶⁹ Die Somasaften sind ṛtávan 9,96,13: pávasva soma mádhumām̐ ṛtāvāpó vāsāno ádhi sāno ávye / áva dróṇāni ghṛtāvānti sīda madíntamo matsará indrapānaḥ // „Läutere dich, o Soma, Süße habend, Wahrheit habend, in die Wasser dich kleidend auf dem Schafsrücken. Setz dich in die schmalzigen Kufen, berauschendster, berauschend als Indras Getränk.“; 9,97,48: nú nas tvāṃ ratḥiró deva soma pári srava camvòḥ pūyāmānaḥ / apsu svádiṣṭho mádhumām̐ ṛtāvā devó ná yáḥ savitá satyāmanmā // „Nun fließe du als unser Wagenfahrer ab, Gott Soma, wenn du in den beiden Cāmugefäßen geläutert wirrst, in den Wassern recht schmackhaft, Süße habend, Wahrheit habend, wie Gott Savita von wahrem Denken.“, ähnlich 9,110,11 .

deren Begleitung der Soma gepreßt und getrunken wird.“ (Lü., p. 468) und die „Stätte der Wahrheit“, ṛtásya yóni, ṛtásya sádana, von dem in den Somaliedern auch die Rede ist, ist aber das Meer im obersten Himmel, das „zweimal (9,64,17; 9,66,12) mit dem ṛtásya yóni gleichgesetzt wird.“ (Lü., p.599) Zu dieser Stätte der Wahrheit also, die zugleich der Himmelsozean ist, wird Soma – nach Lüders – durch die Kultlieder beim Somaopfer hinaufgesandt. Wir müssen Lüders Belege hierfür der Reihe nach durchgehen.

9,63,21: vṛṣaṇaṃ dhībhír aptúraṃ sómam ṛtásya dhárayā / maṭí víprāḥ sám asvaran //

“Dem die Wasser durchquerenden Stier haben die inspirierten Sänger mit Liedern, mit dem Strom der Wahrheit, mit Gebet zusammen zugesungen.“ (sic: Lüders läßt versehentlich das sómam aus, p.473).

Hier scheint sich Lüders Interpretation durch die drei Instrumentale anzubieten; es ist nun dhárayā aber auch das Wort, mit der Soma als „Strom“ über die Seihe, von der Seihe in die Kufe und von dort in den Trinker strömt und man kann ohne weiteres, wie Geldner es tut, dhībhír zu aptúraṃ, dhárayā zu sómam nehmen und maṭí auf das Prädikat beziehen, und näher an der Wortstellung übersetzen: „Dem Bullen, der mit Gedanken das Wasser überwindet, dem Soma mit dem Strom der Wahrheit haben die Erregten mit einem Lied zugesungen.“¹⁷⁰

In 9,63,4 ist sich Lüders schon nicht mehr so sicher und läßt auch eine andere Deutung zu:

eté asṛgram āśávó 'ti hvárāṃsi babhrávaḥ / sómā ṛtásya dhárayā //

“Diese schnellen Braunen wurden losgelassen über die Hindernisse¹⁷¹ mit dem Strom der Wahrheit.“ (Lü p.474)

Und er merkt an: “Den Instrumental könnte man als einen des begleitenden Umstandes verstehen (`unter Liedersingen´); wahrscheinlicher ist doch gemeint: durch das begleitende Lied fließt der Soma. Für den vedischen Dichter klingt außerdem in ṛtásya dhárayā sicher mit an die Vorstellung, daß der Strom des inspirierenden, anderswo mit dem Ṛta geradezu identifizierten Soma eben ein `Strom des Ṛta´ ist.“(Lü. p.474). Tatsächlich ist letzteres wohl der eigentliche Sinn. Denn schon ohne den Zusatz der Wahrheit läutert der Strom dem Dichter die Meisterschaft zu 9,45,6: táyā pavasva dhárayā yáyā pító vicákṣase / índo stotré suvīryam // „Mit solchem Strome läutere dich, mit dem du, O Saft, getrunken dem Sänger die Meisterschaft offenbaren wirst!“ (G.)¹⁷²

¹⁷⁰ Geldner: „Dem Bullen, der unter Gebeten das Wasser überwindet, dem Soma, der im ordnungsgemäßen Strome (abrinnt), haben die Beredten mit Andacht gemeinsam zugesungen.“, dazu Lü.p.473: „Es ist bezeichnend, daß Geldner, um seine Übersetzung „in ordnungsgemäßen Strome“ zu ermöglichen, ein Verbum ergänzen muß:“, was aber – wie oben gezeigt – überhaupt nicht notwendig ist.

¹⁷¹ „haben sich über die Krümmungen ergossen“ ; gemeint ist die Seihe, vgl. 9,3,2 und 9,106,13

¹⁷² mit dem „Zusatz“ der Wahrheit: 9,63,14: eté dhāmāny áryā śukrá ṛtásya dhárayā / vájaṃ gómantam akṣaran //

„Die Glänzenden haben mit dem Strom der Wahrheit die arischen Eigenschaften und Gewinn von Rindern ergossen.“ 9,33,2 : abhí droṇāni babhrávaḥ śukrá ṛtásya dhárayā / vájaṃ gómantam akṣaran //

Lü.: „Man wird nicht umhin können, auf Grund von 9,63,14 kṣar auch in 9,33,2c transitiv zu nehmen: `Hin zu den Droṇas (fließend) ergossen die braunen Geklärten in Kühen bestehenden Siegespreis.´“ (p.474) Warum fügt Lüders jetzt nicht sein “durch die Wahrheit des Kultliedes“ (ṛtásya dhárayā steht schließlich da) in seine Übersetzung ein, darunter das „Singen dieser wahren Lieder“ verstanden? Hier ist doch nicht gemeint, daß die Somasäfte sich wegen oder unter Liedersingen in die Kufen ergießen, und auch nicht, daß sie wegen des „Liedersingens“ den erwarteten Gewinn ergießen; sondern daß sie mit dem Strom der sich in ihnen manifestierenden Wahrheit gleich in den Sänger fließen und ihn zu einem Lied inspirieren und durch die dem Lied innewohnende magische Wahrheit zu Opferlohn verhelfen. Die Wahrheit ist eine Eigenschaft des das Lied

Und das ist eben: der Strom der Wahrheit, der sich auf der Zunge des Sängers läutert 9,75,2:

ṛtásya jihvá pavate mádh^u priyám vaktá pátir dhíyó asyá ádāb^{hya}ḥ /
dād^hāti putráḥ pitrór apīcyāṃ náma ṛtīyam ád^hi rocané divāḥ //

„Als die Zunge der Wahrheit läutert sich die liebe Süßigkeit, als untrüglicher Sprecher und Herr dieser Gedankeneingebung¹⁷³; der Sohn legt den geheimen (Namen) in die Eltern, den dritten Namen in den Lichtraum des Himmels.“¹⁷⁴

Das heißt wohl kaum, daß sich Soma durch das „Singen der Wahrheits-Lieder“ läutert, sondern daß Soma als eigentlicher Eingeber der Wahrheit, quasi stofflich als deren Träger, mit dem Strom der Wahrheit sich auf der Zunge des Dichters läutert – „Als Eingeber w a h r e r Lieder“, wie sich Lüders (p.471, Sperrdruck Lü.) zu dieser Stelle zu sagen abringt. Beim Somaopfer ist es nicht Soma, der durch die Wahrheit des Liedes irgendwie befördert wird, sondern Soma ist die Wahrheit, die der Dichtersänger von ihm empfängt. Daher man auch sagen kann 9,73,9:

ṛtásya tántur vítataḥ pavitra á jihváyā ágre váruṇasya māyáyā /
dhīrās cit tát samínakṣanta āśatātrā kartám áva padāty āprab^{hu}ḥ //

„Der Faden der Wahrheit ist aufgespannt in der Seihe auf der Spitze der Zunge durch die Zaubermacht Varuṇas. Nur die Verständigen, die dieses auch zusammen erreichen wollen, erreichen es; der, der nicht hervorragend, soll dort in die Grube herabfallen“.

Dies ist der Grundgedanke des Somaopfers: Soma bringt mit seinem Saftströmen die materialisiert vorgestellte Wahrheit auf die Zunge des Dichtersängers, wo sie sich zum Liede, zur Dichtung läutert, und darin besteht die Wirksamkeit des Somaopfers. Daher ist der „Pfad der Wahrheit“ das Somaopfer selbst, der Weg, auf dem der „Strom der Wahrheit“ bis auf die Zunge des Opferes gelangt.

Lüders will in der Wendung hingegen wieder die Kultlieder sehen, durch die Soma „in die Himmelsströme hinaufbefördert wird.“ (p.467), und merkt zu 9,86,33 und 9,97, 32, in denen es heißt, daß Soma brüllend den Pfaden, bzw. den Pfad der Wahrheit entlang geht¹⁷⁵, skurrilerweise an : „Daß der mit den Liedern in den Himmel gesandte Soma dabei selbst mitsingt,“ (p.467). Als Beleg hierfür führt er den ersten Halbvers 9,95,2 an:

hāriḥ sṛjānāḥ pat^hyām ṛtásyeyarti vācam aritéva nāvam / devó devānām gúhyāni nāmāvis kṛṇoti barhīṣi pravāce //

inspirierenden Somas und nicht etwa – worauf Lüders Interpretation hinausläuft – das Somaopfer ein Anlaß, „Wahrheit“ zu singen; so unmißverständlich 9,62,30: pávamāna ṛtāḥ kavīḥ sómaḥ pavítram āśadat / dād^hat stotrē suvīryam // „Sich läuternd hat sich Soma, der Dichter der Wahrheit, auf die Seihe gesetzt, dem Sänger Meisterschaft bringen.“ Geldner übersetzt adjektivisch „der rechte Dichter“, wogegen Lüders einwendet, daß dies ebenso wie ṛtás kavīḥ von Agni in 8,60,5 Analogiebildung zu bráhmaṇas kavi in 6,16,30 und Vok. vāyau ṛtaspatē 8,26,21 ist, Lü, p.633.

¹⁷³ Thieme zu dhī, 1952, p.104

¹⁷⁴ zu „geheimen Namen“ s. S. 85

¹⁷⁵ 9,86,33: rájā sínd^hūnām pavate pátir divá ṛtásya yāti pat^hib^hiḥ kánikradat / sahásrad^hāraḥ pári śicyate hāriḥ punāno vācam janáyann úpāvasuḥ // „Der König der Ströme läutert sich, der Herr des Himmels geht brüllend auf den Pfaden der Wahrheit; in tausend Stürmen wird der Goldgelbe herumgegossen, sich läuternd erzeugt er die feierliche Rede, der, durch den das Gut herbeikommt.“

gibt aber nur Pada ab/ und übersetzt: „Der Falbe, losgelassen auf dem Pfad des Ṛta, setzt die Stimme in Bewegung wie der Ruderer das Schiff.“ (Lü. p. 468) Hier hat Soma tatsächlich etwas zu sagen, aber eben auf dem Opferplatz, der ganze Vers:

„Der Falbe, ausgegossen auf dem Weg der Wahrheit, bewegt die Rede wie ein Ruderer das Schiff; der Gott offenbart die geheimen Namen der Götter, um sie hier auf dem Barhis zu verkünden.“

Während vollkommen klar ist, daß Soma hier in /cd zu den Somatrinkern spricht, bleibt in /ab noch offen, ob er die Rede der Opfernden erregt, wie er es ja auch sonst tut, oder ob gemeint ist, daß er seine eigene Stimme erhebt. Doch zeigt das Kausativ von √jan in 9,86,33 (vācam janāyan), daß man das Ātmanepadam von √hi in 9,97,32 durchaus sinntragend übersetzen kann, der ganze Vers also:

„Brüllend entlang den Pfad der Wahrheit leuchtest du Glänzender als Erscheinungsform der Unsterblichkeit hervor; als solcher läuterst du Berauscher dich dem Indra, die Rede (dir) befördend durch die Gedanken der Dichter.“¹⁷⁶

Und in seiner Erscheinungsform als Unsterblichkeit liegt er gewissermaßen trinkfertig in der Schale:

6,44,16: idām tyát pátram indrapānam índrasya priyám amṛtam apāyi /
mātsad yát^{hā} saumanasāya devām vy āsmád dvéṣo yuyávad vy ámhaḥ //

“Dies ist die Trinkschale, aus der Indra trinkt. Gerade wurde der liebe Unsterblichkeitstrank von Indra getrunken, auf daß er den Gott zu guter Laune berausche und von uns Anfeindung und Bedrängnis fernhalte.“ Einmal leuchtet Soma als die Erscheinungsform der Unsterblichkeit auf dem Pfad der Wahrheit hervor, das andere Mal offenbart er den Menschen die geheimen Namen der Göttern: es kann doch kein Zweifel sein, daß der Pfad der Wahrheit nicht das „Singen der Kultlieder“ ist, mit dem die Menschen Soma in den Himmel, an die Stätte des Ṛta senden, sondern daß es der Pfad ist, auf dem Soma die Menschen, wenn sie ihn läutern, zur Wahrheit führt.

6,44,8: ṛtasya pat^{hí} ved^{hā} apāyi śriyé mánāṃsi devāso akran /
dád^{hāno} náma mahó vácob^{hir} vāpur dṛśāye venyó vy āvaḥ //

übersetzt Lüders ab/ – vielmehr er übersetzt den kritischen Ausdruck nicht:

„Auf dem Pfade des Ṛta wurde der Meister getrunken, auf seine Pracht richteten die Götter ihren Sinn.“ (p.468); dann gibt er Geldners Üb. des 2. Halbverses („Indem er durch Reden einen großen Namen bekommt, hat der Schauwürdige seine Pracht zum Sehen enthüllt.“) und meint dazu – offenbar als Begründung:

“Der Pfad des Ṛta sind also wiederum die Lieder, unter deren Begleitung der Soma gepreßt und getrunken wird.“¹⁷⁷ Aber auch hier führt das „Lied“ zu einer unnötigen Banalisierung des Verses und trifft nicht den Kern

¹⁷⁶ 9,97,32 kánikradad ánu pánt^{hām} ṛtasya śukró ví bhāsy amṛtasya dhāma / sá índrāya pavase matsarāvān hinvánó vācam matíb^{hiḥ} kavínām // „Brüllend entlang den Pfad der Wahrheit, erscheinst du Glänzender als Erscheinungsform der Unsterblichkeit (?). Als solcher läuterst du Berauscher dich für Indra, die Stimme erhebend zusammen mit den Liedern der Weisen“ (Lü. p.467) Das Fragezeichen hinter Unsterblichkeit geht auf eine alte Notiz in den Materialien, die übersetzt: „Brüllend entlang dem Pfad des Ṛta erleuchtest du glänzend die Stätte der Unsterblichkeit.“ p. 476, n5.

¹⁷⁷ p. 468, wo Lüders aber auch anmerkt: „daß die eigentliche und ursprüngliche Bedeutung des Ausdruckes `Pfad des Ṛta´ nicht immer und auf Dauer festgehalten wurde, daß vielmehr aufgrund von Verwendungen wie in 1, 46, 11; 8, 22, 7; 9, 86, 33; 9, 97, 32; 9, 95, 2 dieser Ausdruck einfach zu einer Bezeichnung des Weges werden konnte, auf dem die Götter vom Himmel zum Opfer herabkommen oder Soma vom Opferplatz zum Himmel emporsteigt.“

des Gedankens; daß Lieder die Somazubereitung begleiten, ist doch unbestritten, und das sagen die Dichter auch, wenn sie es meinen, direkt; ebenso wie akran in b/ nicht medial ist, liegt kein Grund vor, das vápus auf venyó (G. „seine Pracht“, zu vápus siehe oben S. 58) zurückzubeziehen; Soma wurde gerade (Aorist) getrunken, es geht hernach um seine Wirkung:

„Auf dem Weg der Wahrheit wurde gerade (Aorist) der Finder (Erkenner) getrunken; die Götter haben die (unsere) Gedanken zur Herrlichkeit gemacht; durch Reden einen großen Namen nehmend, hat der Begehrenswerte das Wunder zum Sehen enthüllt.“

Wir hatten oben bereits gezeigt, daß man sich Soma als ein fließendes, materialisiertes Ṛta vorzustellen scheint, das – getrunken – sich auf der Zunge des Sängers zur Dichtung läutert; wir werden gleich auf Stellen zu sprechen kommen, die das noch deutlicher sagen, müssen zunächst aber noch auf den Ausdruck „Schoß der Wahrheit“, „Sitz der Wahrheit“ zu sprechen kommen. Weil Lüders in dem Meer, zu dem Soma im Somaopfer geht, den Himmelsozean sieht, folgert er, daß aufgrund der Gleichsetzung von samudrá mit yóni ṛtasya (9,64,17; 9,66,12) auch sonst yóni ṛtasya, an oder in den sich Soma setzt, eben die Stätte im Himmelsozeans gemeint ist, zu der er durch die Lieder entsandt wird (Lü. p.599). Es ist eigentlich schon von vorne herein unwahrscheinlich, daß – wenn Somas „Strom der Wahrheit“, seine „Pfade der Wahrheit“ metaphorisch für das Kultlied stehen – mit dem „Schoß der Wahrheit“ nun auf einmal die höchste Stätte der Wahrheit gemeint sein sollte. Da liegt es doch näher, daß wir es hier – nach dem Vorbild der wirklichen Ströme, die auf Pfaden (pathí) als ihrem Flußbett, nach der Mündung in einen anderen Strom als gemeinsamen Bett (yóni) und schließlich zum Meer (samudrá) fließen¹⁷⁸ – mit einem durchgängigen Bild der Soma-Ströme auf dem Opferplatz zu tun haben; und daß samudrá, das „Meer“, wie bereits gezeigt, die Somakufe und – was auch unter dem Bild des sich ins Nest setzenden Falken als Metapher für die Somakufe genommen wird – yóni, der „Schoß“, in den Soma sich setzt, als eine Metapher den realen Ort bezeichnet, in denen sich die „Ströme der Wahrheit“ ergießen, in den Somabehälter und letztlich in des Opfers Herz, in das hinein nach vedischer Anschauung die Somasäfte getrunken werden.

Lüders meint, in 9,64,11f wird „besonders deutlich einander gegenübergestellt und miteinander identifiziert der himmlische Soma an der Stätte des Ṛta und der irdische Soma auf dem Opferplatz:“ (Lü, p.603) ūrmír yás te pavítṛa á devāvīḥ paryákṣarat / sídann ṛtasya yónim á // sá no arṣa pavítṛa á mádo yó devavítamaḥ / índav índrāya pītāye //

¹⁷⁸ pathí als der Weg des Stromes: 10.75.2 ab/: prá te ’radad váruṇo yátave patháḥ síndho yád vājāṁ abhy ádravas tvám / „Dir zeichnete Varuṇa die Wege zum Laufe vor, o Sindhu, als du nach den Siegerpreisen auslieferst.“ (G.) Das Bild von den ins Meer gehenden Flüssen direkt als Vergleich in die Somapressung eingebunden, etwa 3,36,6: prá yát síndhavaḥ prasavāṁ yátāyann āpaḥ samudrāṁ ratḥyēva jagmuḥ / átaś cid índraḥ sádaso váriyān yád im sōmaḥ pṛṇāti dugdhó aṁśúḥ // „Als die Ströme gleichsam zum Vorströmen gingen, da kamen die Wasser zum Meere wie mit einem Wagenlenker. Noch breiter als dieser Sitz ist Indra, wenn ihn der Soma, der ausgemolkene Aṁśu füllt.“; gemeinsames Flußbett nach Mündung als yoni 3,33,3: ácḥā síndhum mātṛtamām ayāsaṁ vipāsaṁ urvīm subhāgām aganma / vatsām iva mātārā samrīhāṇé samānām yónim ánu saṁcāranti // „Zum mütterlichsten der Ströme (der Sutlej) bin ich gekommen, zur breiten, schönen Bias sind wir gelangt, [dahin] wo sie beide einem gemeinsamen Bett folgend, wie zwei Mutterkühe, die gemeinsam ein Kalb lecken.“ Thieme, 1964, p.34

Und er fasst 11 und 12 geschickt zusammen: „Welche Welle auf deiner Seihe floß, die Göttererfreuende, sitzend auf der Stätte des R̥ta, als solche fließe auf unserer Seihe, der du der göttererfreuende Rauschtrank bist, zum Trinken für Indra.“ (Lü, p.603). Doch es gibt keinen Grund die Personalpronomina auf die Seihe zu beziehen, den Rausch (mádaḥ) als Soma anzureden („der du“) und in die Relativphrase zu nehmen. Vielmehr ist `nas + √arṣ´ die gängige Wendung, wenn es darum geht, den ganzen Vorgang der Zubereitung und Läuterung nun dem Ziel der Prozedur nahe zu bringen, und zwar gelegentlich auch mit einem zweiten Objekt des zugeströmten Gutes wie z.B. 9,62,24: utá no gómatīr iṣo vísvā arṣa pariṣṭúbḥaḥ / „Und ströme uns Speisegenüsse nebst Kühen und lauter Loblieder zu,...“ (G.) oder einfach nur: ströme jetzt zu uns 9,97,15: pári várṇam bháramāṇo rúsantam gavyúr no arṣa pári soma siktáḥ // „Glänzende Farbe davontragend, nach Kühen begierig, ströme uns, Soma, wenn du umgegossen bist.“¹⁷⁹. Also 9,64,11,12:

„Deine Welle, die göttererfreuend auf der Seihe herumgeflossen ist, setzt sich in den Schoß der Wahrheit; (11) sie ströme uns in der Seihe als Rausch, der der göttererfreuendste ist; der Tropfen für Indra zum Trunke. (12)“, mit klarem Sinn; zur Läuterung ist die Welle des Soma auf der Seihe herumgeflossen, jetzt soll sie für uns zum Rausch werden, dann versteht sich auch die Steigerung in von devaví in 12; jetzt erfreut sie am meisten.

9,12,1: sómā asṛgram índavaḥ sutá ṛtasya sádane / índrāya mādḥumattamāḥ // übersetzt Lüders (p.599):

„Die Somas wurden entsandt, die gepressten ṛtasya sádane, für Indra besonders süß“, wobei er zwar zurecht daraufhin weist, daß man ṛtasya sádane als Lokativ des Zieles auffassen kann, aber selbst dann steht immer noch nicht da, daß hier „von der Entsendung des Soma von der Opferstätte hinauf in den Himmel die Rede“ (p.599f) ist. Denn √srj heißt als kausative Wurzelerweiterung zu √srj in erster Linie nicht „entsenden“ sondern „ergießen, strömen lassen“ und ist das übliche Verb, das das Hinströmen der gepressten Säfte auf dem Opferplatz, z.B. in die Kufen (9,88,6;106,12), zu der als „Kühen“ bezeichneten Mischmilch (9,88,5), ebenfalls in die Kufe, auf die Seihe (9,36,1; 62,7) ausdrückt; dann wird aber auch das endgültige Ziel der gepreßten Säfte in c/ klar bezeichnet, es ist Indra, der seinen Soma in der Regel bekanntlich auf dem Opferplatz und nicht im Himmelozean trinkt, also: „Die Somas wurden strömen gelassen, die gepreßten Säfte in (oder auf) den Sitz der Wahrheit, für Indra besonders süß“.

In 9,36,6 beispielsweise heißt es: samícīnā anūṣata háriṃ hinvanty ádrībḥiḥ / yónāv ṛtasya sīdata //

„Vereint haben sie gesungen; den Falben treiben sie mit den Steinen zum Laufe; setzt euch (ihr Säfte) in den Schoß der Wahrheit.“¹⁸⁰

Doch an beiden Stellen ebenso wie in 9,107,4: punānáḥ soma dhárayāpó vásāno arṣasi /

á ratnadḥá yónim ṛtasya sīdasy útso deva hiraṇyáyaḥ // „Dich läuternd fließest du, Soma, im Strome, dich in das Wasser hüllend; schätzegebend setzt du dich in den Schoß der Wahrheit, du bist ein goldener Quell, Gott!“

¹⁷⁹ Ebenso 9,97,17: vṛṣṭīm no arṣa divyám jigatnúm ílāvatīm śamḡáyīm jīradānum /

„Ströme uns den himmlischen Regen, den eiligen labenden, dem Hausstand zuträglichen, dessen Gabe rasch ist!“ (G.;) vgl. auch 9,97,51: abḥí no arṣa divyá vásūny abḥí vísvā pártḥivā pūyámānaḥ /

„Ströme uns himmlische Güter, alle irdischen Güter zu, wenn du geläutert wird,...“

und 9,98,1: abḥí no vājasátamaḥ rayīm arṣa puruspḥam / índo sahasrabḥarṇasaḥ tuvidyumnáḥ vibḥvāsáham // „Ströme uns siegverleihenden, vielbgehrten Reichtum zu, o Saft, der Tausend bringt, von mächtigem Glanz, der das Ausgezeichnete noch übertrifft.“

¹⁸⁰ Lüders, p. 602 übersetzt: „Vereint haben sie gesungen; den Gelben entsenden sie mit den Presssteinen:

‘Setzet euch in die Stätte des R̥ta!’“ p.602; den Plural sieht er aus gleichlautendem 9,13.9c/ kopiert: apagḥnánto árāvṇaḥ pávamānaḥ swardḥśaḥ / yónāv ṛtasya sīdata //

ist doch klar, daß der sich läuternde Soma Pavamāna als Ergebnis der – mit dem üblichen Vokabular bezeichneten – Verrichtungen auf dem Opferplatz sich unmittelbar nach der Pressung in den „Schoß der Wahrheit“ setzt, und das ist nach allem, was wir gesehen haben, die mit Milch gefüllte Somakufe, wo er geläutert und trinkfertig ist.

Lüders zerlegt also die Verse, in denen von Soma gesagt wird, er ströme mit den „Strom der Wahrheit“, befinde sich auf dem „Weg der Wahrheit“ oder setze sich in den „Schoß der Wahrheit“, kurz seinen „Wahrheits“-gehalt in zwei Faktoren:

1. die auf dem gemeinsamen Aufenthalt von Sonne und Soma im Himmelseozan angenommene Weiteridentifizierungskette von Ṛta-Sonne-Soma¹⁸¹,
2. durch die Wahrheit des Kultliedes wird Soma dorthin befördert, wo er auf einmal seine eigentliche „Heimat“ hat, nämlich an die Stätte der Wahrheit, mit der er zuvor aber gewissermaßen nur zufällig identifiziert („so kann es bei der bekannten vedischen Neigung zu Identifizierungen nicht wundernehmen“ Lü, p.621) worden war.

Das ist eigentlich schon in sich unverstänglich, und heißt dann doch die ohnehin schon phantastischen vedischen Anschauungen auch noch übertreffen zu wollen; auf jeden Fall ergibt sich dies nicht aus den von Lüders angeführten Versen. Es fragt sich dann auch, was es bedeutet, daß Soma, der Hüter der Wahrheit, zu den Menschen kommt. Wenn es 9,48,4 heißt:

vísvasmā ít svàr dṛśé sād̐hāraṇaṃ rajastúram / gopām ṛtásya vír bh̐arat //

„Für jeden, daß er die Sonne sehe, brachte der Vogel als gemeinsamen Halt den den Raum durcheilenden Hüter der Wahrheit.“, zeigt dies deutlich, daß es Soma ist, der aus der Ferne zu den Menschen kommt und ihnen – als ihr Hüter¹⁸² – die Wahrheit bringt, so daß die Menschen die Sonne schauen können, und nicht, daß die Menschen Soma mit der Wahrheit ihrer Lieder in den Himmelseozan senden, wo er sich dann seine Nachbarin, die Sonne, anschauen kann. Mit dem Vogel ist sicherlich der Falke gemeint, der den Soma aus der Bergfeste entführt.

Wenn es also in den Somaliedern heißt, daß Soma als Saft auf dem Opferplatz der Strom der Wahrheit ist, sich in die Kufe als Schoß der Wahrheit setzt, und wenn der dann daraus getrunkene Soma sich auf der Zunge des Sängers als Seihe der Wahrheit läutert, dann meinen die Dichter das auch so und wollen damit die

¹⁸¹ „Die – ebenso wie bei Agni – auf dem gemeinsamen Aufenthalt im himmlischen Wasser beruhende enge Beziehung von Soma und Sonne, die schließlich zur Identifizierung beider führt, ist oben S.256ff. eingehend aufgezeigt worden. Da nun auch das Ṛta sich im Himmelsborn befindet, so kann es bei der bekannten vedischen Neigung zu Identifizierungen nicht wundernehmen, daß so wie die Sonne auch Agni und Soma mit dem Ṛta identifiziert werden.“ Lü, p.621.

¹⁸² Lüders, p.552f, meint zu dem Ausdruck, der im Ṛgveda sowohl auf Agni als auch Soma angewendet wird, nun etwas pauschal und vorsichtig: „Bei beiden ist sicher unter dem von ihnen beschützten Ṛta auch die Wahrheit des Liedes, das Agni als Hotṛ handhabt und das Soma eingibt, zu verstehen; aber eine sichere Grenze zu der Wahrheit im allgemeinen Sinne ist kaum zu ziehen, und endlich ist an die örtliche Gemeinschaft der beiden Götter mit dem in den Himmelsfluten ruhenden materialisierten Ṛta (s. unten Kap. XI) zu denken.“ Der Ausdruck begegnet auch noch 9,73,8: *ṛtásya gopá ná dābh̐āya sukrátus trí śá pavítrā hṛdy àntár á dad̐e / vidván sá vísvā bh̐uvanābh̐í paśyaty ávájusṭān vid̐hyati karté avratán //* „Der Hüter der Wahrheit, von guter Gesiteskraft, ist nicht zu täuschen; er trägt drei Seihe innen im Herzen. Kundig überschaut er alle Wesen; er stößt die Mißliebigen, die keine Gelübde haben, hinab in die Grube.“

Wirkmacht des Soma in Bilder fassen, die man nicht durch mystische Doppelidentifizierungen zerlegen muß.

Soma bringt die sich in seinem Saft materialisierte wirkmächtige Wahrheit auf den Opferplatz. 9,97,24:

pavitreb^hiḥ pávamāno ṛcákṣā rájā devánām utá márt^yānām /
dvitá b^huvad rayipátí rayiṇám ṛtám b^harat súb^hṛtaṃ cárv índuḥ //

übersetzt Lüders etwas christopherisch (p.602) „Indu trägt gut das schöne Ṛta“ und er merkt an: „Das Beiwort cáru, das hier wie 9,110,4 erscheint, ist charakteristisch für das kosmische Ṛta.“ (p.602)

Tatsächlich aber wird häufig vorkommendes cáru an den meisten Stellen vom Soma als Trank gesagt wie z.B. : 9,109,13: índuḥ paviṣṭa cáru^r mádāyāpám upást^he kavír b^hágāya // „Der Saft wird geläutert, angenehm zu Rausche, im Schoße der Gewässer, der Seher zum Glück.“

8,5,14: asyá pibatam ásvinā yuvám mádasya cáruṇaḥ / mád^hvo rātasya dhīṣṇyā //

„Trinkt, Ásvín, von diesem angenehmen Rauschtrank, von dem gespendeten Süßtrank,“ (G.)¹⁸³

Also, 9,97,24: „Durch die Seihen sich läuternd, der männerschauende König der Götter und der Sterblichen ist uns immer wieder gewiss erschienen (Inj. Aorist), der reiche Herr der Reichtümer: der angenehme Saft führt die gut mitgeführte Wahrheit mit.“

In 9,17,8 heißt es nun: mád^hor dhárām ánu kṣara tivrāḥ sad^hást^ham ásadaḥ / cáru^r ṛtāya pītāye //

wo wir wieder cáru und ṛtá nebeneinander finden und cáru nicht Beiwort des „kosmischen Ṛta“ sein kann. Wir folgen Lüders darin, daß ṛtá hier (p. 623) und im Ṛgveda überhaupt nicht als Adjektiv übersetzt werden kann (Lü. p.633). Die Frage ist allerdings, was der Vers dann bedeutet? Lüders hat die Stelle als Beleg für den himmlischen Sitz des Ṛta angeführt und übersetzt 9,17,8:

„Ströme den Strom des Süßen entlang! Du, der Scharfe, hast dich auf deinen Platz gesetzt, schön für das Ṛta zum Trinken“ (p.605) mit der Anmerkung: „Der als Person gedachte Soma soll dem Saft nachgehen. Der geht in den Himmel, und zwar in das himmlische Meer. So kann das Ṛta den Soma trinken.“ (Lü, p.605)

Darauf deutet in diesem Vers allerdings nichts, außer eben der skurrilen Idee, daß das Ṛta hier vom Soma trinken soll. Lüders sieht in dieser Stelle nebst dem gleich gebildeten Vers 1,137,2 „Ansätze zur Personifizierung und kultischer Verehrung des Ṛta“ (Lü, p. 623).¹⁸⁴

Stattdessen nehmen wir ṛtāya pītāye als die übliche Kasus-Attraktion beim Dativ Infinitiv¹⁸⁵

und übersetzen 9,17,8: mád^hor dhárām ánu kṣara tivrāḥ sad^hást^ham ásadaḥ / cáru^r ṛtāya pītāye //

¹⁸³ siehe auch noch: 7,22,2: yás te mádo yújyaś cáru^r ásti yéna vṛtrāṇi haryaśva hámsi / sá tvám indra prabhūvaso mamattu // „Der Rauschtrank, der dir zukommt und genehm ist, mit dem du die Feinde erschlägst, du Falbenfahrer, der soll dich berauschen, schatzreicher Indra!“ (G.); 8,64,12: tám adyá rád^hase mahé cárum mádāya g^hīṣvaye / éhīm indra drāvā píba // „Den trinke heute zu großer Freigiebigkeit, den angenehmen, zu schenkungsfrohem Rausche. Komme her Indra, beeile dich, trinke!“ (G.)

¹⁸⁴ Kapitelüberschrift, p.622, wofür er allerdings nur diese beiden Stellen und fragliches 4,3,8 beibringen kann, und er schränkt daher schon selbst ein: „Auch die angeführten Stellen berechtigen noch kaum dazu, von einer kultischen Verehrung der Wahrheit im Veda zu sprechen.“ p.623.

¹⁸⁵ so wie z.B. 5,31,4 cd: brahmāṇa índram maháyanto arkaír ávard^hayann áhaye hántavá u // „Die Dichter machten Indra mit Gesängen groß; sie ließen ihn wachsen, um die Schlange zu töten.“; noch z.B. 10,14,12: urūṇasáv asutí^pā udumbaláu yamásya dūtaú carato jánā^m ánu / táv asmáb^hyaṃ dṛśāye sūryāya púnar dātām ásum adyéhá b^hadrám // „Die zwei breitasigen Lebensräuber, die....., gehen als Yamas Boten unter den Menschen um. Diese sollen uns heute hier das schöne Leben wiedergeben, auf daß wir die Sonne sehen können!“; weitere Beispiele 10,57,4; 5,59,4; 5.2.9

“Ströme den Strom des Süßen hin. Du, der Scharfe hast dich auf deinen Platz gesetzt, angenehm um die Wahrheit zu trinken.“¹⁸⁶

Mir scheint, daß man das sinnvoller von einem Rauschtrank sagen kann, der ṛtāvan, „Wahrheit habend“ ist, der als “Strom der Wahrheit“ auf den „Pfad der Wahrheit“ geht, sich in die „Stätte der Wahrheit“ setzt, die „Wahrheit bringt“ und „ganz neue Anweisungen der Wahrheit führt“ (9,86,32 s.S. 68), anstatt sich vorzustellen, daß dieser Trank als Person gedacht himmelwärts führenden Strömen entlang irgendwie zum himmlischen Ozean in den obersten Himmel läuft, wo ihn dann die – und nur hier – kultisch personifizierte Wahrheit selber trinkt (vgl. oben).

Die ausführliche Besprechung dieser Verse ist deswegen angezeigt, weil sie die Antwort auf die Frage geben, wie die Inspirierten, Erregten, die Dichter und Sänger bei der sich in ihren Liedern ausdrückenden magischen „Wahrheitsbetätigung“ (Lüders) dieser magischen Wahrheit teilhaftig werden: sie trinken sie mit dem Soma – das sagen sie auf jeden Fall. Soma ist zunächst ein materialisierter Wahrheitstrank, der durch die von ihm erzeugte und ausgesprochene Wahrheit magisch wirkt. Daher kann Viśvāmitra bei der wundersamen Flußüberquerung, wo er ähnlich wie Moses die Fluten teilt, auch sagen 3,33,5:

rāmad^hvam me vácāse somyāya ṛtāvarīr ūpa muhūrtām évaiḥ /
prā sínd^hum áchā bṛhatī manīśāvasyúr ahve kuśikāsya sūnūḥ //

„Bleibt stehen meinem Soma-inspirierten Wort, ihr Wahrhaftigen! Für einen Augenblick mit eurem Ungestüm. An den Strom ergeht ein hohes (tiefes) Gebet: hilfesuchend habe ich, der Sohn der Kuśika, gerufen!“ (Üb. Thieme, 1965, p.35)

Nach 9,102, 8, hat Soma den Áṅgirasen geholfen, die bekanntlich durch das Denken und Singen der Wahrheit den Kuhstall im Himmel, das Felsverlies mit den eingeschlossenen Kühen und Morgenröten geöffnet haben:

krátvā śukrēb^hir akṣáb^hir ṛṇór āpa vrajām divāḥ / hinvánn ṛtāsya dīd^hitim prād^hvaré //

„Durch Geisteskraft, mit strahlenden Augen erschließt du ja (Injunktiv) den Stall des Himmels, das Denken der Wahrheit beim Opfer entsendend.“

Soma ist der Oberste der durch das magische Wort wirklichkeitsbezwingenden Dichter und Seher 9,76,4:

vísvasya rájā pavate swardṛśā ṛtāsya d^hítim ṛṣiḥ avīvaśat / yāḥ sūryasyāsireṇa mṛjyāte pitá matīnām

ásamaṣṭakāvyaḥ // „Der König von allem, was die Sonne schaut, läutert sich. Die Ṛṣis überwältigend ließ er das

¹⁸⁶ und entsprechend Vers 2 des dreistrophigen Liedes 1,137 das eine Einladung an Mitra und Varuṇa zum Somaopfer ist, und zwar durchgehend an den Dual des „Wahrheitspaares“ gerichtet: in 1/fg etwa heißt es: imé vām mitrāvaruṇā gāvāśiraḥ sómāḥ śukrá gāvāśiraḥ // ... Diese Milchgemischten sind für euch beide, Mitra und Varuṇa, die glänzenden Somatränke, die mit Milch gemischten.“ Es kann überhaupt gar keinen Zweifel daran geben, daß hier ausschließlich Mitra und Varuṇa eingeladen sind, und so auch in 2, wo ebenfalls der Dual (vam) steht, und deswegen sowohl Lüders Übersetzung als auch Geldners Übersetzung – der hier als einen Ditten, nämlich den „Wahrhaften“ einführt – verdächtig ist: es steht auch hier der Adressat im Dual, vām, klar da, 1,137,2: imá á yātam índavaḥ sómāso dād^hyāśiraḥ sutáso dād^hyāśiraḥ / utá vām uśāso bud^hí sākam sūryasya raśmīb^hiḥ / sutó mitrāya varuṇāya pītāye cārur ṛtāya pītāye // „Diese – kommt her ihr beiden – Somasaft sind mit saurer Milch gemischt, die Gepreßten sind mit saurer Milch gemischt, und für euch beiden, beim Erwachen der Morgenröten, zusammen mit den Strahlen der Sonne ist er ausgepreßt: dem Mitra und dem Varuṇa zum Trinken, angenehm um die Wahrheit zu trinken.“

Denken der Wahrheit brüllen, (er,) der gereinigt wird mit dem Strahl der Sonne, der Vater der Gedanken, dessen Dichtkunst unerreich ist.“

Dabei stellte man sich die Wahrheit durchaus kriegerisch vor 2,23,3:

á vibád^hyā parirápas támāmsi ca jyótiṣmantam rāt^ham ṛtásya tiṣṭ^hasi / bṛhaspate b^himám amitradám^hanam rakṣohánaṃ gotrab^hidaṃ svarídam // „Die umherrauschenden (?) Finsternisse auseinandersprenge, hast du den lichthaften Wagen der Wahrheit bestiegen, Bṛhaspati, den furchtbaren, die Feinde täuschenden, die Rakṣas tötenden, den Kuhstall spaltenden, den die Sonne findenden.“

Soma fährt bei seinen kosmogonischen Taten ebenfalls auf einem Wagen mit „durch die Wahrheit angeschirrten Rossen“, 6,39,4:

ayám rocyad arúco rucānò 'yám vāsayaḍ vy ṛtēna pūrvīḥ /
ayám iyata ṛtayúgb^hirr ásvaiḥ svaríḍā náb^hinā carṣaṇiprāḥ //
„Dieser ließ leuchtend die Lichtlosen leuchten, dieser ließ durch die Wahrheit die vielen (Mörgenröten) aufleuchten; dieser fährt mit den durch Wahrheit geschirrt Rossen, mit der lichtfindenden Nabe die Menschheit füllend.“

Lüders hat im Zusammenhang mit dem Vala-Mythos zu der dort angewandten magischen Macht des Wahrheitsdenkens und des Wahrheitsliedes angemerkt: „Es tritt in ihr vielmehr die alte Anschauung zutage, wonach derjenige, der den Namen, den (oft geheim gehaltenen) wahren Namen einer Person oder Sache kennt, Macht über sie hat.“ (Lü, p.522). So heißt es vom Soma, 9,87,3:

ṛṣir vípraḥ puraetá jánānām ṛb^húr dhīra usānā kávyena /
sá cid viveda níhitam yád āsām apīcyam gúhyam náma gónām //
„Der inspirierte Ṛsi, der Anführer der Völker, der kluge Ṛbhu, ein Uśanas an Weisheit – er fand, was von ihnen (āsām) verborgen war, den verborgenen geheimen Namen der Kühe.“

Und in 9,95,2 heißt es: háriḥ sṛjānāḥ pat^hyām ṛtásyeyarti vácam aritéva návam /
devó devānām gúhyāni námāviṣ kṛṇoti barhīṣi pravāce //

„Der Falbe, ausgegossen auf dem Weg der Wahrheit, bewegt die Rede wie ein Ruderer das Schiff; der Gott offenbart die geheimen Namen der Götter, um sie hier auf dem Barhis zu verkünden.“¹⁸⁷

Nur auf dem Hintergrund an den tiefverwurzelten Glauben von der magischen Wirkkraft des Wahrheitswortes läßt sich Somas sieghaftes Königtum begreifen: es beruht auf seiner magisch-wirksamen Wahrheitsmacht, mit der er als oberster Seher der Seher, als Quelle der Wahrheitsmacht den Áṅgirasen die Kühe zu ersiegen hilft, sein kosmogonisches Schöpfertum beruht direkt auf dem kosmischen Ṛta. Das Somaopfer ist durch die magische Wahrheitsmacht effizient: Soma läutert die Wahrheit herbei, die geheimen Namen der Götter, so daß der Opferer dadurch die Macht bekommt, um die Wirklichkeit der beim Somaopfer formulierten Bitten zu erzwingen. Soma war zunächst kein Krafttrunk, wie uns die Anhänger der Ephedratheorie glauben machen wollen, sondern ein magisch wirkender Wahrheitstrunk, der die ausgesprochenen Wünsche Wirklichkeit werden läßt.

¹⁸⁷ oder umgekehrt, er vergibt sie 9,75,2: ṛtásya jihvá pavate mād^hu priyam vaktá pátir dhíyó asyá ádāb^hyaḥ /
dád^hāti putráḥ pitrór apīcyam náma ṛṭíyam ád^hi rocané divāḥ // „Als die Zunge der Wahrheit läutert sich die liebe Süßigkeit, als untrüglicher Sprecher und Herr dieser Gedankeneingebung; der Sohn legt den geheimen (Namen) in die Eltern, den dritten Namen in den Lichtraum des Himmels.“, vgl. o. S. 78

Soma als Unsterblichkeitstrank

Seine Wirkmacht erstreckt sich aber nicht nur auf die irdischen, sondern auch auf die himmlischen Güter. Wir sahen oben (S. 79) bereits einen Dichter Soma so ansprechen 9,97,32:

„Brüllend entlang des Pfades der Wahrheit leuchtest du als Erscheinungsform der Unsterblichkeit hervor; ...“
Aber nicht nur für die Götter, sondern auch den Menschen wird Soma zum Unsterblichkeitstrank 9,110,4:
ájijano amṛta mártyeṣv áṁ ṛtásya dhármann amṛtasya cáruṇaḥ / sádāsaro vájam ácḥā sániṣyadat // Geldner faßt hier amṛtasya cáruṇaḥ als „eine Art von Genit. partit.“ (G. Anm. zu 4b); Lüders kritisiert das und ergänzt stattdessen mit Sāyaṇa sūryam aus dem vorhergehenden Vers¹⁸⁸: „Du erzeugtest (sie), du Unsterblicher unter Sterblichen, an der Stütze der Wahrheit, der unsterblichen, schönen. Immerdar bist du eilend nach dem Preis gelaufen.“ (Lü,p.602). Und merkt an: „Das Beiwort cáru, das hier wie 9,110,4 erscheint, ist charakteristisch für das kosmische Ṛta.“

Doch wie schon oben (S. 83) gezeigt, ist cáru das Beiwort des Somaftes und es gibt hier überhaupt keinen Grund, sich ein Objekt aus dem vorgehenden Vers hereinzuholen, denn so falsch wie Lüders meint, liegt Geldner nicht, wie folgende Stellen zeigen, an denen cáruṇas auch als partitiver Genitiv vom Soma, dem Trank, als süßer Trank und als Unsterblichkeitstrank gebraucht wird 8,5,14a/: asyá pibatam aśvinā yuvám mādasya cáruṇaḥ / „Trinket, Aśvin, von dem angenehmen Rauschtrank, ...“ (G.)

9,108,4: yénā návagvo dadḥyāññ aporṇuté yéna víprāsa āpiré / devānām sumné amṛtasya cáruṇo yéna śrávāmsy ānāsúḥ // „Durch den Navagva, Dadhyac (das Tor) aufschließt, durch den die Redekundigen in der Götter Gunst von der lieben Unsterblichkeit etwas erlangten, durch den sie Ruhm erreichten.“ (G.)¹⁸⁹

Wir können 9,110,4 also ruhig übersetzen: ájijano amṛta mártyeṣv áṁ ṛtásya dhármann amṛtasya cáruṇaḥ / sádāsaro vájam ácḥā sániṣyadat // „Du, der Unsterbliche unter den Sterblichen, hast an der Stütze der Wahrheit von dem angenehmen Unsterblichkeitstrank erzeugt, immer bist du eilend nach dem Preis gelaufen.“

Denn so fährt der nächste Vers, 9,110,5 fort:

abḥy-àbḥi hí śrávasā tatárditḥótsam ná kām cij janapānam ákṣitam /

„Denn du hast mit Ruhm einen wie ein Quell fürwahr unversieglichen Menschentrunk erbohrt“.

Wenn Soma als magischer Wahrheitstrank auf dem „Weg der Wahrheit“, beim Somaopfer, d.h. für den Somatrinker, die Unsterblichkeit aufscheinen läßt, und beim Somaopfer, an „der Stütze der Wahrheit“, auch für die Menschen etwas von der Unsterblichkeit (9,110,14) erzeugt, als „Menschentrunk“ (Vers 15 janapānam), dann ist es auch nicht verwunderlich, daß er – wenn auch zunächst nur zeitweilig – einen Zugang zur Unsterblichkeit zu verschaffen weiß, 9,113,7:

„Wo unversiegliches Licht ist, in die Welt, in die die Sonne gesetzt ist, in die versetze mich, dich Läuternder! In die Welt des Lebens die unvergängliche! – Dem Indra ströme, Tropfen! Durch [die Seihe]!“¹⁹⁰ (Thieme 1964, p.45). In Vers 8 wird diese Welt nun als des Totengottes Welt benannt:

¹⁸⁸ „die Strophe wird überhaupt erst verständlich, wenn man die vorhergehende dazunimmt...“ p.602

¹⁸⁹ Gen. part. bei Verben des Erlangens und auch bei Verben des Gebens, im Opfer:

z.B. 3,53,2: tíṣṭhā sú kam magḥavan má párá gāḥ sómasya nú tvā sūṣutasya yakṣi / pitúr ná putráḥ sícam á rabḥe ta índra svádiṣṭḥayā girá śacivaḥ // „Bleib fein da, du Gabenreicher, geh nicht fort! Ich will dir jetzt gut ausgepreßten Soma opfern. Den Saum deines (Gewandes) fasse ich wie der Sohn den seines Vaters, mit süßester Rede, du machtvoller Indra.“ (G.)

¹⁹⁰ yātra jyótir ájasraṃ yásmimḥ loké svàr hitám /

„Wo der Sohn des Vivasvat König ist, wo der Garten des Himmels ist, wo jene jungen Wasser sind, dort mache mich lebendig! – Dem Indra ströme, Tropfen! Durch [die Seihe]!“¹⁹¹ (Thieme 1964, p.45)

In der Erläuterung zum Lied merkt Thieme an (p.43) „der Priester, der ihn trinkt, soll von Soma mitgenommen werden – natürlich erst nach seinem Tode in dieser Welt.“

Tatsächlich wird dieses Lied gerne als Beschreibung der ṛgvedischen Jenseitsvorstellung zitiert¹⁹², weil es die kohärenteste Schilderung im R̥gveda ist, die Totenlieder des zehnten Buches sind jünger. Die Identifizierung der Rauschwelt mit Yamas Totenreich ist durch Vers 8 unzweifelhaft gegeben. Andererseits ist das Lied zunächst aber ein Somalied, in dem Indra Soma gepreßt wird und Vers 4 hebt die Wahrheitsmacht des Soma hervor, was fast wie eine Begründung der folgenden Verse klingt:

ṛtām vādann ṛtadyumna satyām vādan satyakarman /

śraddhām vādan soma rājan dhātrā soma páriṣkṛta índrāyendo pári srava //

„Als Wahrheit redend, du, dessen Herrlichkeit die Wahrheit ist! Als das Wahre redend, du, dessen Handeln wahr ist! als Gläubigkeit redend, König Soma! bist du vom Schöpfer Soma! Bereitet, – Dem Indra ströme, Tropfen! Durch [die Seihe]!“ (Üb. Thieme, 1964, p.44)

In Vers 6 heißt es nun aber ausdrücklich, daß der Dichter durch die Pressung die Wonne erzeugt:

yātra brahmá pavamāna cḥandasyām vācam vādan /

grāvṇā sóme mahīyāte sómenānandam janáyann índrāyendo pári srava //

„[bei der heiligen Handlung,] da der Dichter, du dich Läuternder! die metrische Sprache redend, mit dem Preßstein beim Soma sich mächtig erweist, indem er durch Soma Wonne erzeugt. – Dem Indra ströme, Tropfen! Durch [die Seihe]!“ (Thieme 1964, p.45)

Die Beschreibungen dieser – also vom Dichter mit dem Preßstein erzeugter – „Wonnen“ sind also klar in ein Somaopfer eingebettet, zu dem wie üblich Indra geladen ist. Ganz ähnlich finden wir die gleichen

„himmlischen“ Elemente wie Licht, Unsterblichkeit, Eingang in die Welt der Götter auch – ebenfalls als die direkte Folge des Somatrinkens – in dem bereits eingangs zitierten 8,48,3 beschrieben:

„Gerade haben wir Soma getrunken, Unsterbliche sind wir geworden, zum Lichte sind wir gelangt, die Götter haben wir gefunden. Was kann uns jetzt Mißgunst, was, Unsterbliche, das Leid des Sterblichen anhaben.“¹⁹³

Dann haben wir es in diesen beiden Liedern nicht mit einem irgendwie aus einem Rauschmittel abstrahierten Gott Soma zu tun, der in 9,113 um die Unsterblichkeit in Yamas Welt angegangen wird; vielmehr sehen wir, wie die durch ein halluzinogenes Rauschmittel hervorgerufenen Wirkungen: nämlich Euphorie, Lichtwelten und Gefühl von Zeitlosigkeit als anschauliche Vorstellung eines zunächst zeitweisen Eingehens (8,48, 3), bzw.

Versetzens (9,113,8) in die unsterbliche Lichtwelt der Götter genommen wird.¹⁹⁴ Dann aber wird dieser

tásmin mām dhēhi pavamānāmṛte loké áksita índrāyendo pári srava //

¹⁹¹ yātra rájā vaivasvató yātrāvaró dhanam divāḥ / yātrāmúr yāhvátir ápas tatra mām amṛtam kṛd índrāyendo pári srava //

¹⁹² z.B. Oldenberg 1894, p.530f, Oberlies, I, p. 463, weist allerdings daraufhin „daß eine solche Vorstellung (aller Wahrscheinlichkeit) nach gewisse Rauscherlebnisse reproduziert“

¹⁹³ ápāma sómam amṛtā abhūmāganma jyótir ávidāma devān /

kīm nūnám asmán kṛṇavad árātiḥ kím u dhūrtir amṛta mártiyasya //

¹⁹⁴ Oberlies sieht in diesen beiden Liedern jeweils ein unterschiedliches Interpretationsmodell des Rausches zum Ausdruck kommen, in 9,113 das Modell der *ékstasis*, in der eine „halbautonome“ Seele sich vom Körper

Deutung in 9,113, 8 die Identifizierung von Somas Lichtwelt mit Yamas Welt angelagert und es tauchen in den Versen 9 -11 zur Beschreibung dieser Welt Wendungen auf, die sich in den Somaliedern selbst nicht finden, nämlich 9 „Wandeln nach Begehren“ (yátrānukāmam cáraṇam), 10 „Wünsche und Wunschgegenstände“, (yátra kāmā nikāmās) und „Eigenkraft und Sättigung“ (svadhā ca yátra tṛptiś ca), 11 „Wonnen und Freuden, Frohsinn und Fröhlichkeit“ (yátrānandās ca módās ca múdaḥ pramúda āsate /), die auch später in den Totenliedern des zehnten Buches und darüber hinaus in den Brāhmaṇas und Upaniṣaden zur Beschreibung einer wonnenhaften jenseitigen Wunschwelt verwendet werden. In 8,48 findet sich auch in 12 und 13 der Hinweis auf die Väter, mit denen sich Soma vereinigt, was ebenfalls zu den Totenliedern des 10. Buches hinüberführt.

Dann dürfen wir doch annehmen, daß sich die vedische Vorstellung des Jenseits nicht zufällig in einem Lied an Soma wiederfindet, der – wie oben gezeigt – auch in anderen Liedern bereits als Unsterblichkeitstrank angesprochen wurde, und daß es hier nicht darum geht, vom Soma später in diese himmlische Welt befördert zu werden, sondern daß der Somarausgleich vielmehr als ein zeitweiliges Eingehen in die Unsterblichkeit gesehen wurde und dann als – zumindest anschaulich vorgestellte – Welt der Unsterblichkeit (9,113), als Reich Yamas, gedeutet wird; genauer, in diesem Soma- Lied als ältester und ausführlichster Beschreibung des Jenseits entwickelt wird. Wir finden daher auch Elemente dieser Beschreibungen in den späteren Totenliedern wieder¹⁹⁵. Damit kontrastieren doch auffällig die sonst gegebenen Hinweise auf das Jenseits, etwa Yamas Hunde, an denen der Tote vorbei muß, die langen, gefährlichen Reisen in die Totenwelt mit Pūṣan als Psychopompos, Überfahrten mit Schiffen, die nicht lecken mögen, was doch eher an die Wege zu düsteren Schattenreichen wie etwa bei den Griechen und Germanen erinnert.¹⁹⁶

trennt, einen Flug unternimmt und in 8,48 das Modell des *enthousiasmós*: „Diesem zufolge zieht ein fremdes, autonomes Geisteswesen in den Körper des betroffenen Individuums ein, ergreift von ihm Besitz und bewirkt dadurch die charakteristischen Zustands- und Verhaltensänderungen.“ (II, p.496). Er verweist dafür in 8,48 auf die Formulierungen, daß Soma, Vers 2, „in mein Inneres gegangen“ ist, Vers 4 und 12, ins „Herz getrunken“ wird; damit steht dieses Lied aber nur näher an den Somaliedern, wo es ja auch immer heißt, daß Soma direkt ins Herz getrunken wird, vgl. oben S. 49 ; hingegen ist sowohl in 9,113 als auch 8,48 vom Eingehen, bzw. Versetzen in die Lichtwelt die Rede.

¹⁹⁵ wie z.B. 10,135,1: yāsmiṃ vṛkṣe supalāśe devaiḥ sampíbate yamāḥ / átrā no víspātiḥ pitā purāṇāṃ ānu venati // „Wo unter einem schön belaubten Baume Yama mit den Göttern zecht, dort schaut sich unser Vater, der Clanherr, nach seinen Altvorderen um.“ (G.); 10,154,1 sóma ékebhyaḥ pavate ghṛtām éka úpāsate / yébhyo mādhu pradhāvati tāmś cid evāpi gacḥatāt // „Für die einen wird Soma geläutert, andere sitzen bei dem Schmalz. Für die der Met rinnt, auch zu diesen soll er gelangen.“(G.); wie überhaupt die in Yamas Welt weilenden Väter und altehrwürdigen Kavis somyā „soma-liebend, somawürdig“ genannt werden (10,14,6;15,1,8)

¹⁹⁶ 10,14,10: áti drava sārameyaú śvānu caturakṣau śabālau sādḥúnā patḥā / áthā pitṛṇ suvidātrām úpehi yaména yé sadḥamādam mādanti // „Eile an den beiden saramaischen Hunden, den vieräugigen, gefleckten, auf dem richtigen Wege vorbei und gelange zu den Vätern, die leicht zu finden sind, die mit Yama in gemeinsamen Gelage schwelgen.“ (G.); 10,17,4: áyur víśváyuḥ pári pāsati tvā pūṣā tvā pātu prápatḥe purástāt / yátrāsate sukṛto yátra té yayús tátra tvā devāḥ savitā dadḥātu // „Áyus möge dich lebenslänglich schützen, Pūṣan soll dich auf der weiten Reise von vorne behüten. Wo die Frommen ihren Sitz haben, wohin sie gegangen sind, dorthin soll dich Gott Savitṛ bringen“ (G.); 10,63,10 cd: daívīm návaṃ svaritrām ánāgasam āsravantīm á ruhemā svastāye // „das göttliche Schiff mit schönen Rudern, das sündlose, nicht lecke möchten wir besteigen zum Heile“ (G.)

Kurz, es sieht so aus, als ob die halluzinogenen Lichtwelten des Amanita (m./p.) mit allen damit verbundenen Emotionen von Euphorie, Schwerelosigkeit und Zeitlosigkeit sowie dem Gefühl der Offenbarung der kosmischen Wahrheit die Entwicklung der indischen Jenseitsvorstellungen in einem frühen Stadium beeinflusst und ihnen eine eben: helle und lichte Atmosphäre mitgegeben haben.

Abgesang auf Soma

Zugleich scheint mit dieser „jenseitigen“ Interpretation in diesen beiden Liedern – das eine im relativ späten achten Buch, das andere als Anhang zum neunten Buch, also ebenfalls später – die letzte Interpretationsstufe des Somarausches erreicht worden zu sein; wir bekommen später auf jeden Fall keine klareren Textpassagen zu den Rauschvorgängen mehr. Ich glaube daher, daß diese Lieder das Ende des eigentlichen Somakultes als tatsächlich eingenommenen Rauschmittels markieren. Schon das Lied des Munis im zehnten Buch zeigt, daß man zwar noch von Ekstase und Entrückung durch dort bereits als „Gift“ (s. S.11) bezeichneten Drogen wußte, dem Konsumenten aber schon durch seine Beschreibung eine Außenseiterrolle zuwies. Das passt auch bestens zu dem Befund, daß sich bereits im 10. Buche eine Substitution des Amanita (m./p.) abzeichnet, sei es, weil er immer schwieriger zu bekommen war, sei es, weil der Somakult auf Dauer inkompatibel mit den sich verändernden Lebensbedingungen einer sich zunehmend urbanisierenden Gesellschaft war. Das große Ansehen, daß das Somaopfer – mit substituierten Pflanzen – weiterhin genoß, steht dazu nicht im Widerspruch. Es liegt doch auf der Hand, wie man aus Spekulationen um die allmählich in Vergessenheit geratenen realen „Zauberräuschen“ (Oldenberg) so allerhand Nützliches schlagen konnte. Dazu boten die „dunklen“ Somalieder ausreichend Material und lieferten mit der Ineinanderspiegelung makro- und mikrokosmischer Vorgänge eine verwertbare Vorlage für Opferspekulationen, Analogiezauber und Welterklärungsversuchen aller Art. Überhaupt scheint diese – man möchte fast sagen: exzessive – Art des Gleichsetzens eine spätvedische Spezialität, die ihren Ausgang beim Somaopfer nimmt.

9,73,3: pavítravantaḥ pári vácam āsate pitaśāṃ pratnó abhí rakṣati vratām /
maháḥ samudrāṃ varuṇas tiró dadhe dhírā íc cʰekur dʰarúṇeṣy ārābʰam //

„Die Seihe haltend warten sie der Rede; der alte Vater wacht über ihre Gelübde;

Der Große, ein Varuṇa, hat sich in das Meer verborgen; nur die Verständigen vermochten ihn in den Gründungen zu fassen.“

Wenn Soma, ein Varuṇa – wie der Dichter sagt –, sich in das Meer verborgen hat, ist es Pragātha, ein Kaṇvide, der Dichter des Liedes 8,48, der ihn – für uns – am verständlichsten faßt; auffällig unterscheidet sich 8,48 von allen anderen Somaliedern; es ist das Lied, das von außerhalb des Soma-Liederkreises uns einen klaren, körperlichen Blick auf Soma gibt und uns – inclusive schädlicher Nebenwirkungen auf dem Beipackzettel – die deutlichsten Aussagen über den Somarausch an die Hand gibt (vgl. oben S. 48ff), und zwar so deutlich, daß es auch unserer rationalen, kultur- oder religionsgeschichtlich geübten Denkweise begreifbar wird. Ein „deutlicheres“ Wort werden wir von den rgvedischen Kavis nicht mehr bekommen – warum auch? Haben sie es doch fertig gebracht, mit dem separat gesammelten neunten Liederkreis den dichterischen

Ausdruck halluzinogener Erfahrung und ihre geistige Synthese in der „Qualität einer Tonbandaufnahme“¹⁹⁷ durch etwa 3500 Jahre hindurch auf uns zu bringen; das „weiße Rauschen“ dabei scheint eher in unserem Ohr zu liegen als in den Liedern der Kavis.

¹⁹⁷ Witzel 1995, p.91 “We can actually regard present-day R̥gveda-recitation as a *tape recording* of what was first composed and recited some 3000 years ago.“

Literatur

- Avesta: On the basis of the editions by K.F. Geldner, Avesta. The Sacred Books of the Parsis, Stuttgart 1889-96; N.L. Westergaard, Zendavesta or The Religious Books of the Zoroastrians, Copenhagen 1852-54 and others electronically prepared by Sonja Fritz, Berlin 1985-1988; corrections and additions by J. Gippert, H. Kumamoto, M. de Vaan and others, 1989-1997; TITUS version by Jost Gippert, Frankfurt a/M, 15.7.1996 / 28.2.1998 / 22.6.1998 / 15.3.2000 / 1.6.2000
- Bakels, C.C.: The contents of ceramic vessels in the Bactria-Margiana Archaeological Complex, Turkmenistan. Electronic Journal of Vedic Studies (EJVS), Vol.9 (2003) Issue 1c (May 5)
- Baudelaire, Charles: Les paradis artificiels. Librairie Général Française, 1972
- Bergaigne, Abel: La Religion védique d'après les hymnes du R̥g-Veda. Tome 1^{er}, Paris, 1963² (1878¹)
- Brough, John: Soma and Amanita muscaria. In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, Vol. XXXIV, p.331-362, Part 1, 1971, London.
- de Quincey, Thomas: Confessions of an English Opium-Eater. Cresset Press, London, 1950.
- Elizarenkova, Tatiana: The problem of Soma in the light of language and style of the R̥gveda. In: Langue, style et structure dans le monde indien. Centenaire de Louis Renou, édité par Nalini Balbir et Georges-Jean Pinault. Paris, 1996, p.13-31.
- Eugster, C.G.: Über den Fliegenpilz, Zürich. Neujahrsblatt, Naturforschende Gesellschaft in Zürich 1967
- Falk, Harry: Soma I and II. In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, Vol. LII, Part 1, p.77-90, 1989, London
- Flattery, D.S., Schwartz, M.: Haoma and Harmaline. Berkely, Los Angeles, London, 1989
- Geldner, Karl Friedrich: Der R̥g-Veda. 1-3, Harvard Oriental Series, Vol. 33-35, Cambridge, London, Wiesbaden 1951
- Grassmann, H.: Wörterbuch zum R̥g-Veda, Wiesbaden, 1976
- Hiller, K.; M. F. Melzig: Lexikon der Arzneipflanzen und Drogen, Bd. 1, p.36, Heidelberg, 1999
- Hoffmann, Albert: LSD-Mein Sorgenkind. Stuttgart, 1979
- Hoffmann, Karl: Der Injunktiv im Veda. Heidelberg, 1967
- Houben, Jan E.M.: The Soma-Haoma problem: Introductory overview and observations on the discussion. In: Electronic Journal of Vedic Studies (EJVS), Vol. 9, 2003, Issue 1a (May 4).
- Humbach, H.: The Gāthās of Zarathustra, Part I, Part II, Heidelberg, 1991,
- Kashikar, C.G.: Identification of Soma. Pune, 1990.
- Lommel, Heinrich: Die Gathas des Zarathustra. Hrsg. v. B. Schlerath. Basel/Stuttgart, 1971
- Madaus, G.: Lehrbuch der biologische Heilmittel, Bd. II, Hildesheim, New York 1976, Nachdruck Leipzig 1938
- Mayrhofer, Manfred: Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. Heidelberg, 1996
- Jünger, Ernst: Annäherungen. Dogen und Rausch. Stuttgart, 1970
- Lüders, Heinrich: Varuṇa. I. Varuṇa und die Wasser, Göttingen, 1951
II. Varuṇa das R̥ta, Göttingen 1959 (Herausg. aus dem Nachlaß von Ludwig Alsdorf)
- Nyberg, H.: The problem of the Aryans and the Soma: The botanical evidence. In: Indian Philology and South Asian Studies. Ed. By George Erdosy, Berlin/New York 1995
- Oberlies, Thomas: Die Religion des R̥gveda. Erster Teil. Das religiöse System des R̥gveda. Wien, 1998,
Zweiter Teil., Kompositionsanalyse der Soma-Hymnen des R̥gveda, Wien, 1999.

- Rezension zu Kashikar, C.G.: Identification of Soma. In: Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens, 39, 1995, p. 235-238
- Oldenberg, Hermann: Die Religion des Veda. Berlin, 1894
- Parpola, Asko: The problem of the Aryans and the Soma: Textual –linguistic and archeological evidence. In: Indian Philology and South Asian Studies. Ed. By George Erdosy, Berlin/New York 1995
- Pokorny, Julius: Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Tübingen, Basel. 1994
- Renou, Louis: Études Védiques et Pāṇinéens. Tome IX, Paris, 1961
- Ṛg-Veda: On the basis of the edition by Th. Aufrecht, Bonn 1877 (2.Aufl.), entered by H.S. Anathanarayana, Austin / Texas; TITUS version with corrections by Fco.J. Martínez García, synoptically arranged with the metrically restored version by B. van Nooten and G. Holland and the "Padapāṭha" version by A. Lubotsky, by Jost Gippert, Frankfurt a/M, 31.1.1997 / 28.2.1998 / 24.6.1998 / 22.10.1999 / 1.6.2000
- Sarianidi, Victor I.: Margiana and Soma-Haoma. Electronic Journal of Vedic Studies (EJVS), Vol. 9, 2003, Issue 1d (May 6)
- Schroeder, Leopold von: Mysterium und Mimus im Rigveda. Leipzig, 1908.
- Skjærvø, P.O.: The Avesta as source for the early history of the Iranians. In: Indian Philology and South Asian Studies. Ed. By George Erdosy, Berlin/New York 1995
- Stuhmann, Rainer: Der Rausch des Kiebitz. In: Studien zur Indologie und Iranistik. Heft 11/12, p.299-309, 1987
- Worum handelt es sich beim Soma? In: Indo-Iranian Journal 28, 1985, p.85-93
- Der Traum in der altindischen Literatur. (Diss). Tübingen, 1982
- Thieme, Paul: Gedichte aus dem Rig-Veda, Stuttgart, 1964
- psu. Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde, Walther Schubring zum 70. Geburtstag dargebracht von der deutschen Indologie. Hamburg (Alt- und Neuindische Studien 7), S. 1-10
- Bráhmaṇ. ZDMG 102 (NF 27), 1952, p.91-129
- Rezension zu: Lüders, H.: Varuṇa. Aus dem Nachlaß herausgegeben von L. Alsdorf. II. Varuṇa und das Ṛta. Göttingen 1959. In: ZDMG 113, 1964, p.683-694
- Rezension zu: Renou, L. : Etudes védiques et pāṇinéennes. Tome I. In: JAOS 77, 1957, p.51-56
- Rezension zu: Burrow, T. : The Sanskrit language. London 1955. In: Language 31. 1955, p. 428-448.
- Thompson, George: Soma and Ecstasy in the Rgveda. Electronic Journal of Vedic Studies (EJVS), Vol. 9, 2003, Issue 1e (May 6)
- Wackernagel, Jacob; Debrunner, Albert: Altindische Grammatik, Bd. II, 2, Göttingen, 1954
- Walde, A.: Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen. Herausgegeben und bearbeitet von Julius Pokorny. Berlin, Leipzig, 1929
- Wasson, R. Gordon: Soma: The Divine Mushroom of Immortality. New York, 1969
- The Soma of the Rig Veda: What Was It? In: Journal of the American Oriental Society, Vol. 92 / Number 2 / April-June 1971
- Witzel, Michael: Early Indian History: Linguistic and textual parameters. In: Indian Philology and South Asian Studies. Ed. By George Erdosy, p. 85-125, Berlin/New York 1995
- Ṛgvedic history: poets, chieftains and polities. In: Indian Philology and South Asian Studies. Ed. By George Erdosy, p. 307-352, Berlin/New York 1995
- Linguistic Evidence for Cultural Exchange in Prehistoric Western Central Asia. *Sino-Platonic Papers*, 129 (December, 2003)

Wundt, Wilhelm: Grundzüge der physiologischen Psychologie, III.Band, 5. Aufl., Leipzig, 1903

Zimmer, Heinrich: Altindisches Leben. Die Cultur der vedischen Arier. Berlin, 1879