

Die Vorstellungen vom Tode und dem Zustand danach in den Hymnen des Ṛgveda

Annemarie Etter

Der zentrale philosophisch-religiöse Begriff *Samsāra* erscheint in der indischen Literatur erst in den Upaniṣaden. Es stellt sich daher die Frage, wie sich diese grundlegende Komponente indischer Weltanschauung entwickelt hat, die in den ältesten indischen Texten nicht nur als Wort nicht vorhanden ist. Nun hat schon Oldenberg darauf aufmerksam gemacht, daß zwischen den Vorstellungen vom ewigen Kreislauf der Existenzen und dem in den Brāhmaṇas mehrmals bezeugten Ausdruck *punar-mṛtyu-* ein Zusammenhang bestehen muß. Die entsprechenden Kontexte lassen erkennen, daß hier zumindest Vorstufen des Samsāra-Konzeptes vorliegen. Als Beispiel sei hier nur die Passage in Śatapatha-Brāhmaṇa X.4.3 erwähnt, wo der Grund für die Unsterblichkeit der Götter, nämlich die korrekte Schichtung des Opferaltars, genannt wird und wo die wenigstens einmalige Wiedergeburt der Menschen als notwendig erklärt wird, damit der Tod seinen Anteil erhält. Oldenberg hat die Ansicht vertreten, daß Wiedergeburtsvorstellungen nicht eine unvermittelte Neuschöpfung seien, sondern im alten Volksglauben ihren Ursprung haben könnten. Entsprechende Belegstellen führt er aus den Jātakas und den Totenriten der Kalpa-Sūtras an. Die Frage stellt sich nur, ob diese Vorstellungen wirklich weiter zurückgehen, als die ältesten Upaniṣaden.

Es wäre aber wichtig zu wissen, ob nicht in den noch älteren Texten, den Saṃhitās, sich Vorstellungen finden, aus denen sich die spätere Lehre von Geburt und Wiedergeburt entwickeln konnte. Daher scheint es sinnvoll — gleichsam als ersten Schritt zu entsprechenden Studien — anhand der Ṛgveda-Saṃhitā festzustellen, welches die Einstellung der ältesten indo-arischen Einwanderer war gegenüber dem Tod und dem, was danach kommt.

Auf der Suche nach den entsprechenden Textstellen wird bald klar, weshalb bisher zu diesem Thema keine Arbeiten erschienen sind; Hinweise, welche Aufschluß über die damaligen Vorstellungen liefern, treten nicht deutlich zutage und sind über das ganze Korpus verstreut.

Zum Tod und dem Vorgang des Sterbens schweigt sich der RV weitgehend aus. In den insgesamt 429 Hymnen der Familienbücher gibt es nur eine Stelle mit dem Verbum *mṛ-* und eine weitere mit dem Substantiv *mṛtyú-*. Beide finden sich im siebenten Buch jeweils in einer Strophe, die einen späteren Anhang bildet. Auch der Kontext, in dem die beiden erscheinen, bringt wenig Erhellendes, da die eine Bezeugung von *mṛ-* in einer Beschwörungsformel¹ steht, diejenige von *mṛtyú-* nur zum Ausdruck bringt, daß der Sprecher nicht sterben will.²

In den Büchern eins und zehn sind zwar sowohl *mṛ-* als auch *mṛtyú-* häufiger vertreten³; das 8. Buch bietet je einen Beleg zum Verbum und zum Substantiv⁴. Doch an all diesen Stellen finden sich ebensowenig wie in den früheren Textschichten konkrete Anhaltspunkte über die Vorstellungen, die sich mit dem Begriff des Sterbens verbinden. Es ist hier etwa die Rede davon, daß die Götter dem Tode nicht unterworfen sind oder daß die Menschen sich wünschen und von den Göttern erbitten, nicht vor einem erfüllten Leben sterben zu müssen.⁵ Daneben finden sich in den Maṇḍalas eins und zehn eine Menge Zauberlieder, welche an Atharva-

1 RV 7.104.15a

adyā mṛīya yādi yātudhāno āsmi

Heute noch möge ich sterben, wenn ich ein Zauberer bin.

Ähnliche Beschwörungsformeln sind auch uns noch durchaus geläufig. (Geldner macht dazu die Anm.: Der Reinigungseid des Vasiṣṭha, auf den Manu 8.110 hinweist. Diesen schwor Vasiṣṭha nach Medhātithi und Nārāyaṇa vor König Sudās, als er von Viśvāmītra beschuldigt wurde, er sei ein Rākṣasa und habe seine Söhne gefressen.)

2 RV 7.59.12 cd

urvārukām iva bāndhanān

mṛtyór mukṣīya māmṛtāt ||

Wie den Kürbis vom Stiel, so will ich mich von Tod, nicht jedoch von der Lebenskraft frei machen.

3 *mṛ-* erscheint 10 mal im ersten und 7 mal im zehnten Buch. Das Substantiv *mṛtyu-* ist im ersten Buch überhaupt nicht, im zehnten jedoch 17 mal vertreten.

4 RV 8.93.5 u. 8.18.22

5 So z.B. in X.86.11, im Vṛṣākapi-Lied, wo die Frau des Mannaffen die Unsterblichkeit Indras erwähnt.

RV 10.86.11

indrāṇīm āsú nāriṣu

subhāgām ahám āsravam |

nahy āsyā aparām canā

jarāsā mārāte pātir

viśvasmād indra úttaraḥ ||

Ich habe gehört, daß Indrāṇī sehr begünstigt ist unter den Frauen; denn ihr Gatte wird auch künftig nicht an Altersschwäche sterben. Höher als alles ist Indra.

Hymnen gemahnen, wie etwa das Lied 1.191, das gegen Gifttiere wirken soll, und in dem es beschwörend heißt:

RV. 1.191.10c u. 11 c.

*só cin nú ná marāti nó vayám marāma*⁶

Er wird gewiß nicht sterben, noch werden wir sterben.

Nur eine einzige Strophe — nämlich 1.164.30 — enthält eine Aussage über den Verstorbenen, die ganz aus diesem Rahmen fällt, obgleich sie zum Tod an sich auch nichts aussagt. Von ihr soll weiter unten die Rede sein.

Insgesamt läßt sich also in sämtlichen Teilen des RV in bezug auf den Tod nur gerade feststellen, daß die Menschen dem Tode mit Furcht begegnen und daß sie sich durch ihre Sterblichkeit von den Göttern unterscheiden.

Zum V o r g a n g des Sterbens erfahren wir aus dem g e s a m t e n RV nichts außer der nicht sehr aufregenden Tatsache, daß dabei der Atem den Körper verläßt, wie es in der Fluchformel RV 3.53.21 d heißt:

yám u dviṣmās tám u prāṇó jahātu

Wen wir hassen, den soll der Atem verlassen.

Der RV läßt also — übrigens selbst in den sogenannten Yama-Liedern des zehnten Buches — Sterben und Tod weitgehend unerwähnt. Dagegen enthält er durchaus Hinweise darüber, was nach den Vorstellungen der alten Indo-Arier mit den Menschen *d a n a c h* geschah. Ergiebig sind vor allem jene Stellen, an denen von den *pitáras*, den verstorbenen Ahnen, die Rede ist.

Betrachten wir zunächst die grundsätzlich älteren Texte der Familienbücher. Es ist natürlich nicht verwunderlich, wenn dort die Götter angefleht werden, den gegenwärtigen Menschen die gleiche Gunst zukommen zu lassen, derer sich schon die Ahnen erfreuten, wie dies in RV 6.21.8 der Fall ist:

*sá tú śrudhīndra nūtanasya
brahmaṇyató vīra kārudhāyaḥ |
tvám hy āpīḥ pradīvi pitṛṇām*

⁶ Vgl. z. B. RV I.191,10 c u. 11 c; 12 c: *tās cin nú ná maranti nó ...*

śáśvad babhútha suháva éṣṭau ||

Höre aber, o Indra, Heldenhafter, der du die Sänger erquickst, den gegenwärtigen Betenden; denn du bist allezeit der Freund der Ahnen gewesen (und) ständig leicht anzurufen bei (jedem) Wunsch.

noch überrascht es, wenn die Vorfäter ihrer vollbrachten Werke wegen gepriesen werden, wie in RV 3.39.4ab:

*nákir eṣāṃ ninditá mártyeṣu
yé asmákam pitáro góṣu yodhāḥ |*

Unter den Sterblichen ist keiner, der sie tadelt, unsere Vorfahren, die zu Kämpfern um die Kühe (wurden).

Die Frage stellt sich indessen, welches die Funktion dieser Väter ist und wo sie sich befinden. Die Familienbücher geben über ihren eigentlichen Aufenthaltsort keine Auskunft. Dagegen wünscht man sie sich herbei, wenn es darum geht, den Lebenden bei den Opferhandlungen beizustehen, wie dies beispielsweise RV 6.52.4 d zum Ausdruck bringt:

ávantu mā pitáro deváhūtau ||
... helfen sollen mir die Väter bei der Anrufung der Götter.

Eine Stelle des sechsten Buches — in einem Hymnus, welcher dem Maṇḍala allerdings wohl erst später beigelegt wurde⁷ — nämlich RV 6.75.9

*svādhuṣaṃsádaḥ pitáro vayodhāḥ
kṛcchreśrítāḥ śáktīvanto gabhīrāḥ |
citrásenā iṣubalā ámrđhrāḥ
satóvīrā urávo vrātasāhāḥ ||*

Die Väter sind beim süßen (Soma) versammelt, (sie sind es,) die Kraft verleihen, denen man sich in Gefahr zugewendet, kraftvoll, tiefgründig, über ein wunderbares Heer verfügend, pfeilstark, zuverlässig, gleich heldenhaft, weitverbreitet, die Scharen besiegend.

verdeutlicht, welchem Opfer sie besonders zugeneigt sind. Die Strophe zeigt auch, daß man sich die *pitáras* offenbar als Gestalten vorzustellen hat, die den Lebenden vielleicht nicht wirklich sichtbar, aber dennoch nahe waren und die Fähigkeit hatten, ihren Nachkommen beizustehen. In ihrem Wesen glichen sie den kriegerischen Wandervölkern, wie die vedischen Arier es waren. Ihre Vorliebe für den Soma, jenen heiligen berausenden Trank teilen sie mit Indra, dem Gott, welcher der Inbegriff des heldenhaften Kämpfers ist.

⁷ Vgl. Hermann Oldenberg, *R̥gveda, Textkrit. u. exegetische Noten*, Göttingen 1909, ad 6.75. Nach Arnold, *Vedic Metre*, gehört dieser Hymnus zum "popular Rigveda" (pp. 22, 279).

Außer Zweifel steht, daß in frühvedischer Zeit die Vorstellung herrschte, daß die Verstorbenen der Welt, der sie als Lebende angehört hatten, noch immer verbunden waren und daß sie am Opfer direkt teilnahmen.⁸ Nichts weist andererseits darauf hin, daß man sich von der Gestalt dieser Manen ein klares Bild machte.

Aus dem ersten, achten und neunten Maṇḍala des RV lassen sich in Bezug auf die *pitáras* ebenfalls keine weiteren als die eben beschriebenen Einzelheiten ermitteln.

Im zehnten Buch dagegen malen viele Stellen ein anderes und recht deutliches Bild davon, wie in der Zeit der späteren Hymnen die Welt der Verstorbenen gesehen wurde. Besonders aufschlußreich sind dabei natürlich die Totenlieder 14-18. Der Bereich, in dem sich die Väter aufhalten, ist nun nicht mehr jene vage Zwischenwelt, die sich örtlich zwar mit der Welt der Lebenden deckt, sofern sie zum Opfer gerufen werden, die sie aber außerhalb des Opfers ohne festen Aufenthaltsort sein läßt. Nunmehr gehen sie nach dem Tode einen Weg, der sie von ihrer Familie wegführt. Agni, der Gott des Feuers, ist es, der diesen Pfad erleuchtet, wie dies RV 10.2.7 zeigt:

*yám tvā dyāvāpr̥thivī yám tvāpas
tváṣṭā yám tvā sujánimā jajāna |
pánthām ánu pravidvān pitryāṇam
dyumád agne samidhānó ví bhāhi ||*

Der dich Himmel und Erde, der dich die Wasser (gezeugt haben), der dich der Gutes schaffende Tvaṣṭṛ gezeugt hat, erleuchte hell, wenn du entfacht bist, den von den Vätern betretenen Pfad, den du kennst.

Geleitet werden die Verstorbenen von Pūṣan, dem Beschützer der Herden und der Wege:

RV 10.17.3

*pūṣā tvetás cyāvayatu prá vidvān
ánaṣṭapaśur bhúvanasya gopāḥ |
sá tvaitébhyaḥ pári dadat pitrbhyo
agnír devébhyaḥ suvidatríebhyaḥ ||*

Pūṣan soll dich von hier entfernen, der Kundige, dem kein Vieh verloren geht, der Hirt der Welt. Er übergebe dich diesen Vätern, Agni (übergebe dich) den wohlwollenden Göttern.

⁸ Nirgends ist beispielsweise davon die Rede, daß ihnen die Opfergaben von Agni überbracht wurden, wie dies bei den Göttern der Fall war.

Der Weg führt in eine ganz bestimmte Richtung und an vorbestimmten Hindernissen vorbei; dies veranschaulicht die Strophe RV 10.14.10:

*áti drava s̄ārameyáú sv̄ānau
caturakṣau śabá Lau sādhuṅā pathá |
áthā pitēn suvidátrāṃ úpehi
yaména yé sadhamádam mādanti ||*

Eile vorbei an den beiden Hunden der Saramā⁹, den vieräugigen, bunten, auf dem richtigen Pfade. So gelange zu den Vätern, den wohlwollenden, welche mit Yama zusammen ein gemeinsames Gelage feiern.

Einen Hinweis darauf, wie der Tote wohl in die Gefilde der Väter gelangt, enthält, falls man der Deutung Geldners folgt, die nicht ganz einfach zu interpretierende Halbstrophe 16ab des gleichen Hymnus:

RV X.14.16 ab

*trikadrukebhiḥ patati
śáḷ urv̄īr ékam íd br̄hát |*

An den Trikadrukatagen (?)¹⁰. fliegt er.

Sechs Räume (gibt es), das e i n e Hohe.¹¹ (Geldner)

⁹ Der Avesta (VidŒevdād 13.9 u. 19.30) kennt zwei Hunde als Wächter der Brücke ĩnvaṭ- pŕŕtu-, welche beim letzten Gericht die Guten und Bösen scheidet. Zudem gibt es bei den iranischen Totenritualen die Reinigungszeremonie sagdid, das "Betrachten durch den Hund", das darin besteht, daß ein Hund (vieräugig, d.h. schwarz mit braunen Flecken über den Augen, od. weiß mit gelben Ohren) vor den Toten geführt wird, wodurch der Leichnam rein wird (V 8.16 ff.). Hunde der Unterwelt sind bekanntlich auch bei den Griechen bezeugt:

Hes. Theog. 309 ff.:

Ὄρθον μὲν πρῶτον κύνα γείνατο Γηρυον ἦι·
δεύτερον αὖ τις ἔτικτεν ἀμήχανον οὔ τι φατειὸν,
Κέρβερον ὠμηστῆν Ἴδιδεω κύνα χαλκεόφωνον
πεντηκοντακέφαλον, ἀναιδέα τε κρατερόν τε·

Als ersten gebar sie (Echnida) den Orthos, den Hund des Geryones;
als zweiten brachte sie ferner den unbezwinglichen, unaussprechlichen
Kerberos zur Welt, den grausamen Hund des Hades, mit der ehernen Stimme,
mit fünfzig Köpfen, den Unverschämten und Gewalttätigen.

¹⁰ Leider ist das Wort *trikadruka*, welches nur im Plural vorkommt, in seiner Bedeutung nicht gesichert. Nach Mayrhofer muß es wohl heißen "die drei Somagefäße" o. ä. Es ist die Bezeichnung einer bestimmten Somafeier, von der man weiß, daß sie drei Tage dauerte.

Anm. Geldners zu 16a: "*trikadruka* könnte schon im RV drei aufeinander folgende Somatage bezeichnen, wenn auch nicht gerade wie später die ersten Tage der sechstägigen Abhiplavafeier. Während dieser sich unmittelbar an die Leichenfeier anschließenden Dreitagsfeier fliegt (*patati*) der Tote, bez. seine Seele gen Himmel. Dies würde an die nach dem Tode drei Nächte lang wandernde Seele im Avesta erinnern."

Sindhu Dange vertritt in einem 1975 erschienenen kurzen Artikel (VIJ 13, 1975, 82-87) die Meinung, daß es sich beim Trikadruka um eine spezielle Formel oder ein spezielles Opfer handelt, das mit einem an bestimmten Tagen dargebrachten Somaopfer in Verbindung steht, daß aber das Wort nichts mit *kadru-* 'Opfergefäß' zu tun habe.

¹¹ Anm. Geldners zu 16b: "Die sechs Welträume sind die Strecken, die er durchfliegt. *br̄hát* ist das Ziel des Fluges. Man denkt am besten dazu *rtám*, das oft *br̄hát* als Beiwort hat. *rtam* ist eigentlich der Sitz des *rtá*, der höchste unsichtbare Himmel, zugleich der Aufenthalt der Seligen (AV18.2.48)"

Demnach fliegt das, was vom Toten übriggeblieben ist, während drei Tagen durch die sechs Welträume, die das gesamte All ausmachen, um schließlich in jenen Himmel, welcher das Reich Yamas ist, zu gelangen.

Yama, den Todes- und Totengott, der im Reich der Väter herrscht, kennen die früheren Lieder des RV nicht. Das Wort *yama-* selbst tritt in den Familienbüchern insgesamt sechsmal auf. Doch an vier dieser Stellen¹² — wo es zudem im Dual steht — trägt es seine ursprüngliche Bedeutung 'Zwilling'.

Einzig der Hymnus 7.33, das Vasiṣṭhalied, das aber wiederum im Rahmen des siebenten Buches als spät gilt, versteht in den Strophen 9 und 12 Yama ganz offensichtlich als eine bestimmte Persönlichkeit:

RV 7.33.9

*tá ín ninyám hṛdayasya praketaih
sahásravalśam abhí sám caranti |
yaména tatám paridhím váyanto
apsarása úpa sedur vásiṣṭhāḥ ||*

Diese wahrlich dringen mit den Wahrnehmungen des Herzens in das tausendfach verzweigte Geheimnis ein. Während die Vasiṣṭhiden am dem von Yama bespannten Webrahmen weben, verehren sie die Apsarasen.

RV 7.33.12

*sá praketa ubháyasya parividván
sahásradāna utá vā sādānaḥ |
yaména tatám paridhím vayiśyánn
apsarasaḥ pári jajñe vásiṣṭhaḥ ||*

Er, der in seiner Einsicht beide (Geburten?) voraus kennt, der tausend Gaben gibt oder mit Gaben versehen ist, der Vasiṣṭha wurde von der Apsaras geboren als derjenige, der an dem von Yama bespannten Webrahmen weben sollte.

Yama ist hier der Ahnherr der Vasiṣṭhiden, die als Verfasser des siebenten Buches gelten, der Stammvater der Familie.¹³

¹² 3.39.3; 2.39.2; 5.57.4; 6.59.2.

¹³ Beim Lied 7.33 handelt es sich um das sogenannte Vasiṣṭha-Lied, den Hymnus, welcher die Sängerfamilie der Vasiṣṭhiden verherrlicht. Der Ahnherr der Familie Vasiṣṭha wird als von göttlicher Abstammung und übernatürlicher Geburt geschildert. Und zwar wird diese Geburt als zwiefach dargestellt, indem Vasiṣṭha einerseits als Sohn Mitrás und Varuṇas aus dem Gedanken der Nymphe Urvaśi geboren wird und danach von Agastya dem Clan gebracht wird. H.-P. Schmidt, Bṛhaspati und Indra, 50: "Auch dort (d.h. bei der Geburt Vasiṣṭhas) handelt es sich ja nicht um die physische Geburt, sondern darum, daß Vasiṣṭha ein Seher (ṛṣi) und Dichter (brahmán) wird."

Die Eigenschaft als Urvater der Menschheit kommt Yama bekanntlich im Iranischen ebenfalls zu¹⁴, wobei er dort, wie auch in den Büchern eins, neun und zehn des RV, als Sohn des Vivasvat resp. des Vivāhant gilt.

Im ersten, vor allen Dingen aber wiederum im zehnten Maṇḍala des RV tritt uns mit Yama nun tatsächlich eine fester umrissene Gestalt entgegen. Dort finden sich Stellen, in welchen er als der erste Sterbliche bezeichnet wird, als derjenige, welcher der Fortpflanzung der Menschheit zuliebe den Tod wählte, wie etwa in RV 10.13.4ab:

*devébhyaḥ kām avṛṇīta mṛtyúṁ
prajāyai kām amṛtaṁ návṛṇīta |*

Den Göttern zuliebe zog Yama den Tod vor; der Nachkommenschaft zuliebe zog er nicht die Unsterblichkeit vor.

Für das vorliegende Problem wichtiger ist indessen, daß in diesen beiden Büchern Yama als Todesgott und Herrscher des Totenreiches Form anzunehmen beginnt. Sehr deutlich tritt er als solcher insbesondere im Hymnus X.14 hervor, der ganz an ihn gerichtet ist. Für seine Charakterisierung von besonderem Interesse, vor allem auch im Hinblick auf nachvedische Vorstellungen, dürfte indessen jene Strophe sein, in welcher er zusammen mit Varuṇa genannt wird, nämlich RV 10.97.16:

*muñcāntu mā śapathyād
átho varuṇyād utá |
átho yamásyā pádbīśāt
sárvasmād devakilbiṣāt ||*

Sie sollen mich erlösen (von dem,) was von einem Fluche herrührt, von Varuṇa stammt, von der Fußfessel Yamas, von jeder Sünde gegen die Götter.

14 Nach Yasna 9.4-5 kelterte Vivāhant als erster Mensch den Haoma. Dafür wurde ihm Yima geboren, der Strahlende, schöne Herden Besizende, der Hoheitsvollste unter den Menschen. In Vidēvdād 2, wird erzählt, daß die Erde, die von Yima schon dreimal vergrößert wurde, überbevölkert ist. Daher beschließt Ahura Mazda, die Zahl der Lebewesen zu verringern. In seinem Auftrag baut Yima eine Burg und einen Stall, wo er die Samen der besten Menschen, Pflanzen und Tiere unterbringt. Dann bricht ein grausamer Winter mit Eis- und Schneemassen über die Erde und vernichtet alles, was nicht in Yimas Burg geschützt ist. Nach dem Winter machen die Wasserfluten der Schneeschmelze alles außerhalb der Burg unbewohnbar. Nach Yt.19.31 ff. war Yima der Herrscher einer goldenen Zeit, in der alles gedieh, es kein Alter und keinen Tod gab. Da er aber begann, sich mit dem lügnerischen Wort (draoḡem vācim) zu beschäftigen, wich diese Herrlichkeit von ihm und ging an andere über.

Das Lied, dem diese Strophe angehört, richtet sich an die Heilkräuter und hat den Zweck, Unheil und Tod von einem Kranken abzuwehren.¹⁵ Varuṇa, der im RV mehrmals als der mit einer Schlinge versehene Gott auftritt, ist derjenige, welcher in dieser Eigenschaft Krankheit, vor allem die Wassersucht bringt. Die Fußfessel Yamas als Attribut, das hier erstmals erscheint, hat offensichtlich bereits die Funktion, die besonders in epischen Texten öfters beschrieben wird: Sie dient dazu, den Menschen aus der Welt der Lebenden hinwegzuführen in das Reich des Todes.

Yamas Herrschaftsbereich ist offenbar der Himmel. Dies bestätigt u.a. RV 1.35.6 ab:

tisró dyávaḥ savitúr dvā upásthāṃ
ékā yamásya bhúvane virāṣāṭ!
 Drei Himmel (gibt es); zwei sind der Schoß des Savitr;
 einer ist in der Welt des Yama, (er ist) der männerbezwingende.

Die erste Halbstrophe von RV X.14.8 zeigt, daß es der oberste der drei Himmel ist, in den die Väter eingehen:

sám gacchasva pitṛbhiḥ sám yaména
iṣṭāpūrténa paramé vyòman |
 Triff mit den Vätern zusammen, mit Yama,
 mit deinen Opfern und Gaben im höchsten Himmel!

(Daß neben dem Himmel auch eine Hölle existiert, in die gewisse Lebewesen nach ihrem Tode hinabsinken, ist für den Ṛgveda übrigens nicht mit Sicherheit nachweisbar, auch wenn einzelne Passagen oft dahingehend gedeutet werden.)¹⁶

Schließlich stellt sich die Frage, ob es von dieser Welt eine Rückkehr gibt, ob einer, der dem Reiche Yamas angehört hat, wieder als menschliches Wesen geboren werden kann. Für sich

¹⁵ Es weist eindeutigen Atharvacharakter auf und ist zumindest innerhalb der Saṃhitā des RV sicher spät. Ob die damit verbundene Vorstellung von Yama als dem Gotte, der die Menschen zum Tode führt, ebenfalls spät ist, läßt sich nicht mit Sicherheit aussagen, doch ist, da sich in den Familienbüchern nichts Vergleichbares nachweisen läßt, kaum damit zu rechnen, daß sie schon in früh- oder gar vorvedischer Zeit bestand.

¹⁶ Am ehesten an eine Hölle gemahnt die Strophe RV 7.104.11 ab (= AV 8.4.11 ab):
parāḥ só astu tanvāṣ tánā catisraḥ pṛthivīr adhó astu víśvaḥ |
 Der soll fern von seinem Körper und von seinen Lieben sein; unter allen drei Erden soll er sein.

allein betrachtet, könnte die Strophe RV 10.14.12 tatsächlich als Anspielung auf eine Wiedergeburt verstanden werden:

*urūṇasāv asutṛpā udumbaláu
yamásya dūtáu carato jánān ánu |
tāv asmábhyaṃ drṣáye sūryāya púnar
dātām ásum adyéhá bhadráṃ ||*

Die zwei breitnasigen Lebensräuber, die rötlichen, verfolgen als Boten Yamas die Menschen.

Diese sollen uns heute hier das schöne Leben wieder geben, damit wir die Sonne sehen können.

Der Gesamtkontext macht aber eine solche Interpretation sehr unwahrscheinlich. Vielmehr ist wiederum — wie in RV 10.14.10 — die Rede von den Hunden Yamas, welche den Weg der Toten bewachen. Der zweite Teil dieser Strophe kann in diesem Zusammenhang nur so zu verstehen sein, daß die Hinterlassenen, die sich beim Leib des Toten befinden, nicht mit in den Tod gerissen werden wollen.

Ein wichtiges Wort für dieses Problem ist der Instrumental *tanvā* im letzten pada der im gleichen Lied anzutreffenden Strophe RV 10.14.8:

*sám gacchasva pitṛbhiḥ sám yaména
iṣṭāpūrténa paramé vyòman |
hitvāyāvadyám púnar ástam éhi
sám gacchasva **tanvā** suvárcāḥ ||*

Triff mit den Vätern zusammen, mit Yama,
mit deinen Opfern und Gaben im höchsten Himmel!

Alles Tadelnswerte zurücklassend, komm wieder ins Haus; vereinige als sehr Tatkräftiger dich mit einem (neuen) Leib.

Eine beinahe identische Formel erscheint in RV 10.16.5:

*áva sṛja púnar agne pitṛbhyo
yás ta áhutaś cárati svadhābhiḥ |
áyur vásāna úpa vetu śéṣaḥ
sám gacchatām **tanvā** jātavedaḥ ||*

Gib ihn den Vätern wieder heraus, o Agni, der, dir geopfert, seiner Natur gemäß wandert!

In Leben sich kleidend, soll er seine Hinterbliebenen aufsuchen; er soll sich mit einem Leib vereinigen, o Jātavedas!

Sāyaṇa erklärt zwar das erste *tanvā* mit *svāsarīreṇa* 'mit seinem eigenen Körper',¹⁷ bei der identischen Strophe im AV 18.3.58 interpretiert er indessen *tanvā* als *svargalokabhogayogyena*

¹⁷ Bei 10.16.5 setzt er *tanvā* nur mit *śarīreṇa* gleich.

śarīreṇa 'mit einem Körper, der für die Genüsse des Himmels geeignet ist'; und diese Deutung ist mit Sicherheit auch für die beiden eben genannten Strophen des RV die richtige.

Die Strophe RV 1.164.30, die bereits oben erwähnt wurde, bringt ganz ähnliche Vorstellungen zum Ausdruck:

anác chaye turágātu jīvám
éjad dhruvám mádhya á pastyànām |
jīvó mṛtásya carati svadhábhīr
ámartyo mártynā sáyoniḥ ||

Atmend ruht das Leben und ist doch schnellen Ganges, sich regend und doch fest inmitten der Flüsse.

Die Seele des Toten wandert nach eigenem Ermessen. Die unsterbliche (Seele) ist gleichen Ursprungs mit dem Sterblichen. (Geldner)

In seiner hier aufgeführten Übersetzung, gibt Geldner das Neutrum *jīvám* im ersten Pada mit 'Leben' wieder, während er das Maskulinum *jīvó* am Anfang des dritten Pada mit 'Seele' übersetzt. Eine eingehende Auseinandersetzung mit dieser Strophe ist hier leider nicht möglich. Doch ist offensichtlich, das *jīvó* hier eben gerade das bezeichnet, was ein Verstorbener benötigt, um im Reich der Väter existieren zu können, das, was es ihm ermöglicht, einen für die Väterwelt geeigneten Körper anzunehmen, wie dies die beiden vorausgehenden Beispiele beschreiben. Dieses Wort in der deutschen Übersetzung mit 'Seele' wiederzugeben, scheint allerdings etwas gewagt.

Zusammenfassend lassen sich zu den Vorstellungen von Tod und Jenseits im Ṛgveda folgende Feststellungen machen:

Zum Vorgang des Sterbens findet sich in den 10'462 Strophen des RV nur die eine Aussage, daß dabei der Atem entweicht.

Die Betrachtung der frühen Hymnen des RV hat ergeben, daß dem, was vom Verstorbenen unvergänglich ist, kein fester Platz zugeordnet ist. Der *pitṛ* bleibt in einer nicht definierten Gestalt in dem Bereich, der offenbar mehr oder weniger identisch ist mit demjenigen, in welchem er sich während seines Lebens aufhielt.

In den späteren Teilen des RV werden die Vorstellungen konkreter. Die Verstorbenen gelangen jetzt auf bestimmten Pfaden in ein Gefilde, das als Himmel bezeichnet wird und über das Yama als Herr des Totenreiches gebietet. Sie erhalten dort einen neuen Körper, der ihnen eine gewisse Individualität verleiht, ohne daß aber Anzeichen dafür bestehen, daß dies gleichzusetzen wäre mit dem, was die spätvedische Religion als den unsterblichen *ātman* (oder *jīva*¹⁸) bezeichnet. Von ihrem Reiche aus begeben sie sich zu den Opferfeiern der Lebenden, um sich dort ihren Anteil an Nahrung und vor allem an Soma zu holen. Wenn sie solcherart befriedigt sind, stehen sie ihren Nachkommen bei.

Von einer Wiedergeburt als Mensch und einem damit verbundenen mehrmaligen Tod ist aber in der RV-Saṃhitā auch nur ansatzweise nicht die Rede.

Prof. Dr. Annemarie Etter
Universität Bern
Schlösslistrasse 5
CH-3008 Bern

18 Vgl. MBh XII.271.12
tadvaj jātiśatair jīvaḥ śudhyate 'lpena karmaṇā |
yatnene mahatā caivāpy ekajātau viśudhyate ||

Auf diese Weise wird ein Lebewesen durch eine kleine Tat gereinigt durch hundert Leben hindurch, durch eine große Anstrengung aber wird es auch in einem einzigen Leben gereinigt.