

ZUM BEGRIFF DER ŚRADDHĀ

Jan C. Heesterman, Leiden

1.

Auf die Frage, was denn die Wurzel, die Grundlage, des geheimnisvollen *bráhman* ist, antwortet ein autoritativer vedischer Text kurz und bündig: „Die Wurzel des *bráhman* ist der Veda [und] der Veden Wurzel ist, was die Opferpriester essen.“¹ Diese schlichte Aussage mag uns beim ersten Anblick materialistisch anmuten. Man könnte selbst versucht sein, sie als ein Anzeichen der Gier und der Gefräßigkeit, die den brahmanischen Opferexperten öfters – nicht zuletzt in der klassischen Sanskrit-Literatur – angelastet wird, zu betrachten. Tatsächlich bezieht sich die Aussage auf den Reisbrei, den sogenannten *brahmaudana* oder „Brahmanen-Brei“, der von vier Brahmanen bei der Weihe des Opferfeuers verspeist werden soll. Es ist daher auch verständlich, dass der *brahmaudana* die Skrupel der vedischen Ritual-Theoretiker hervorrief. Sein Zweck soll nicht die Speisung der Brahmanen sein, sondern der Weihe des Feuers dienen, das mit den Resten des Breis beschmiert ist.²

Dennoch sagt das Zitat in aller Kürze etwas Wesentliches über das Opfer aus. Es trifft einen zentralen Punkt des Opferwesens, nämlich das Opfermahl, das die „Güter des Lebens“ feiert. Mittelpunkt der Feier ist die *Īḍā*, die als Kuh gedachte und als Göttin angerufene Repräsentantin der Opferspeise und der Nahrung überhaupt. Nachdem von der Opferspeise ins Feuer geopfert worden ist, werden die von der Opferspeise herausgenommenen Portionen – die sogenannte

¹ *mūlaṃ vai brahmaṇo vedo. vedānām eva mūlaṃ yad ṛtvijaḥ prāśnanti.* CALAND 1920: 478.

² Vgl. Sāyaṇa *ad Śatapathabrāhmaṇa* 2.1.4.6. Cf. HEESTERMAN 1993: 95; 203.

Īḍā-Schnitte – von den Teilnehmern verspeist.³ Die Īḍā steht also für das Opfermahl. Wir werden ihr weiterhin noch begegnen.

Es ist nun im Kontext des Opfers, dass der Begriff *śraddhā* – meistens pauschal als „Glaube“ wiedergegeben – seine spezifische Ausprägung bekommen hat. Man könnte geneigt sein, an erster Stelle an das Verhältnis zwischen Göttern und Menschen zu denken.⁴ In diesem Sinne finden wir dann auch *śraddhā* in der Dichtersprache der vedischen Hymnen. In den ritualistischen Prosa-Texten, den Brāhmaṇas, bezieht es sich jedoch nicht auf die Götter, sondern bezeichnet vor allem den festen Glauben an die mechanische Wirkung des Opfers, dem auch die Götter unterworfen sind, sowie das Vertrauen auf das Können der brahmanischen Experten, die den Opfermechanismus in Gang setzen und, zu lenken imstande sind. Dieses Vertrauen impliziert, so hat man weiter gefolgert, seine außerordentliche Spendenfreudigkeit in der Bewirtung und Entlohnung der brahmanischen Sacerdoten – d.h. in der ihnen gebührenden *dakṣiṇā*, dem sogenannten Priesterlohn. Wir werden späterhin auf diese Auffassung zurückkommen, denn darüber lässt sich mehr sagen. Jedenfalls aber gibt es eine feste Verbindung zwischen *śraddhā* und *dakṣiṇā*.⁵ Hier sind wir wieder zurück bei dem anfangs erwähnten Zitat über die Verankerung des *brāhman* in der Speisung der Opferpriester. Tatsächlich wird auch die Speise – ebenfalls ein Reisbrei wie der *brahmaudana* –, die den zum Opferdienst engagierten Brahmanen als *dakṣiṇā* (oder Teil der *dakṣiṇās*) gegeben wird, berührt und angesprochen als das *brāhman*: „O *brāhman*, du bist das *brāhman*, dem *brahmán* (d.h. dem Priestertum) [gebe ich] dich.“⁶ Die Nahrung, entweder als Opferspeise (*dakṣiṇā*) oder der Feuerweihe dienend, ist die materielle Unterlage des *brāhman*.

³ Zum Ritual vgl. HILLEBRANDT 1880: 122-130; Āpastambaśrautasūtra 3.1.6-12.

⁴ Cf. KÖHLER 1973: 31. So auch BENVENISTE 1969: 174.

⁵ KÖHLER 1973: 31; HEESTERMAN 1959: 243.

⁶ HEESTERMAN 1993: 155; Āpastambaśrautasūtra 3.20.7; Hiranyakeśinśrautasūtra 2.8. 260. Es handelt sich hier um das sogenannte *anvāhārya*, „das nachher [d.h. nach der Opferung] Aufgetragene“.

Soll dies nun als Bestätigung der brahmanischen Begehrlichkeit gelten? Wir sahen schon den Standpunkt der Ritual-Theoretiker, die sich dem materialistischen Verdacht widersetzen: das Essen ist nicht eine Sättigung, sondern eine abstrakte Kulthandlung, die sich als solche in das ebenfalls abstrakte Ritual-Gefüge eingliedert. Es fragt sich übrigens wie die Brahmanen, falls es jemals ein solches substantielles Kollektivum gegeben hat, von sich aus die Leichtgläubigkeit der „Laien“ so weitgehend hätten ausbeuten können. Jedenfalls sind die Verhältnisse der Opferwelt und ihre Entwicklung zu kompliziert, um nur unter dem Aspekt des brahmanischen Eigennutzes erklärt werden zu können.

2.

Einen Einblick in diese komplexe Welt bietet die mythische Figur des Manu, Urvater der Menschen sowie Prototyp des Opferers und Gesetzgebers. Seine Tochter, die gleichfalls seine Gattin ist, geboren aus seiner Opferung im zurückweichenden Sintflut-Wasser, ist die von Butteröl triefende *Īḍā*, die wir schon als Repräsentantin von Nahrung und Opfermahl kennen lernten.⁷ Auf ihr Versprechen hin, Reichtum an Nachkommen und Vieh zu verschaffen, macht er sie zur Partnerin in seiner Opferarbeit und gibt ihr ihren Platz in der Mitte des Opferrituals, denn sie ist, wie wir sahen, die Göttin der Opferpeise. Nach den vorhergegangenen Erörterungen wird es wohl kaum verwundern, dass die *Īḍā* mit der ebenfalls vergöttlichten *śraddhā* identifiziert wird.⁸ So sehen wir auch, dass, wenn der Opferer für das Wahre, das *satya*, steht, seine Gattin mit der *śraddhā* gleichgesetzt wird.⁹ Demnach hat die Gattin auch ihre eigenen Rechte beim Opfer ihres Gatten, denn ohne ihre Mitwirkung ist ein gültiges Opfer nicht möglich.¹⁰

⁷ Zur Geschichte von Manu und *Īḍā*, siehe *Śatapathabrāhmaṇa* 1.8.1.1-11; vgl. ebenfalls LÉVI 1998: 115-117.

⁸ *Śatapathabrāhmaṇa* 11.2.7.20

⁹ *Aitareyabrāhmaṇa* 7.10.4

¹⁰ *Ibid.* 7.9.9-10.4. Cf. HEESTERMAN 2000: 140-144.

Als prototypischer Opferer hat nun Manu den Ehrennamen *śraddhā-deva*, „dessen Gottheit die *śraddhā* ist“. Aber wenn die *śraddhā* in der Form der *Īḍā* erscheint, dann hat diese enge Verbindung auch eine dunkle Seite. Weil die *Īḍā* für die Opferspeise steht, ist ihre Opferung unumgänglich. Die Opferkuh ist denn auch eine Erscheinungsform der *Īḍā*. Tatsächlich erzählt die Geschichte, worum es hier geht: Manu war in seiner unverrückbaren, opferfreudigen Gesinnung ohne weiteres bereit, seine Gattin *Īḍā* zu opfern. Wie es soweit kommen konnte, ist nicht ohne Bedeutung. Der Kontext ist der immerwährende Kampf der Götter und ihrer Widersacher, der Asuras. Der Schall von Manus Opfergeräten hat eine tödliche Wirkung auf die Asuras. Die brahmanischen Opferpriester der Asuras wissen nun, wie sie ihm aufgrund seiner Spendefreudigkeit seine Opfergeräte entwenden können. Der wirkungsvolle Schall verwandelt sich dann aber in das Schnaufen und Brüllen von Manus Stier. Durch Manus Opfertreue gelingt es den Asura-Brahmanen mühelos, ihn dazu zu bewegen, sie als Opferpriester zu engagieren, und ihnen den Stier als Opfertier zu überlassen. Der Laut des Stieres wird dann aber zur Stimme der *Īḍā*. Ihr droht daher das gleiche Schicksal wie dem Stier. In den älteren Versionen dieser Geschichte greift aber der Gott Indra ein, veranlasst die Freilassung der schon zum Opfer geweihten *Īḍā* und schlägt die Asura-Priester, die fürchten müssen, selbst geopfert zu werden, in die Flucht.¹¹ Die spätere Version des *Śatapathabrāhmaṇa* hingegen lässt sie ohne Bedenken opfern.

Diese Geschichte rückt zwar Manus rücksichtslose Opfer- und Spendenfreudigkeit in den Vordergrund, entscheidend ist aber nicht so sehr die *śraddhā* an sich, sondern die peinlich korrekte Durchführung des Opferrituals, welches eine autonome Realität außerhalb der menschlichen Welt darstellt und, wie das Essen der Brahmanen beim Opfer, eine reine Kulthandlung, so zu sagen „ohne mich“ sein soll.¹²

¹¹ *Śatapathabrāhmaṇa* 1.1.4.14-17; LÉVI 1998: 118-121.

¹² Der Nachdruck auf peinlich korrekte Durchführung des Rituals zeigt sich in Manus Bitte, das durch die Freilassung seiner Gattin unterbrochene Opferritual zu vollenden (vgl. *Maitrāyaṇīsamhitā* 4.8.1: 108.1). Die Idee der reinen, „ohne mich“, vollzogenen Kulthandlung beruht auf dem Prinzip, dass das Handeln nach den Vorschriften des (*śrauta*) Rituals von jeglichen

So sehen wir dann auch, dass Manu in den älteren Versionen der Geschichte Indra bittet, irgendwie das Opfer für ihn in rechter Weise zu vollenden. Im Śatapathabrāhmaṇa ist die Entwicklung des Opfers zu einer außerweltlichen, virtuellen Realität vervollständigt.

3.

Die *śraddhā* hat also im Zusammenhang mit der Entwicklung des vedischen Opferwesens eine Umwandlung zum bedingungslosen Gehorsam gegenüber dem Ritual-Gesetz erfahren. Sie stimmt darin mit der Sonderentwicklung der *dakṣinā* überein, die darauf zielte jeder sozialen oder religiösen Bedeutung zu entsagen. Sie soll nämlich nicht eine möglichst überschwängliche Gabe sein, sondern lediglich eine nüchterne Entlohnung für geleistete Dienste.¹³ Das war aber nicht immer so. Die Brāhmaṇa-Texte enthalten zahllose Hinweise auf den ursprünglichen Gabe-Charakter der *dakṣinā*, ihre Gefahren wie das „Gift in der Gabe“ und ihren Verdienst.¹⁴ Bis auf den heutigen Tag erfüllen die Gabe und ihre Gepflogenheiten nicht nur in Indien eine überaus wichtige Rolle im sozialen und religiösen Leben, unabhängig von vedischen Antezedenten.

Eine rezente Studie des Gaben-Regimes der nordindischen Gujar, im Saharanpur District, gibt ein detailliertes Bild, wie die Gabe den gesellschaftlichen Verhältnissen materiellen Ausdruck verleiht.¹⁵ Diese Gujar sind eine lokale dominante Kaste von landbesitzenden Bauern mit rajput-artigen, d.h. semi-königlichen Ansprüchen. Als solche unterhalten sie ein ausgedehntes Netz von Beziehungen mit Angehörigen der dienenden Kasten. Bezeichnend für ihr Standesgefühl ist, dass sie Gewicht darauf legen, bei vielerlei Gelegenheiten

weltlich-menschlichen Interessen frei sein soll. Cf. Śabara ad Pūrvamīmāṃsāsūtra 1.3.3-4: LINGAT 1967: 30, 177, 202; HEESTERMAN 2003: 58. Vgl. auch Anmerkung 39.

¹³ MALAMOUD 1976: 179-182.

¹⁴ HEESTERMAN 1959.

¹⁵ RAHEJA 1988.

Geschenke zu geben, aber selbst keine Gaben entgegen zu nehmen. Bezeichnend für das Selbstverständnis der Gujar ist die legendäre Geschichte, die der Autorin der Studie erzählt wurde.¹⁶ Der Urahn der lokalen Gujar soll ein kleiner Rāja namens Jagdev Panwar am Hof eines großen Rājas gewesen sein. Selbstverständlich zeichnen der Fürst und seine Gefolgsmänner sich durch hervorragende Freigebigkeit aus. Eine begünstigte Empfängerin der Spendenfreudigkeit war eine Frau der Barden-Kaste, eine Kaste, die durch ihre Beziehungen zur Welt der Ahnen über eigentümliche Erkenntnisse verfügte und deshalb besondere Aufmerksamkeit genoß. Eines Tages als sie zum Hof kam, erwies sie dem Kreis der versammelten Höflingen besondere Ehre, indem sie ihr Haupt verschleierte. Vom Fürst nach dem Anlass dieser Geste gefragt, erklärte sie: „Heute sitzt in Ihrer Versammlung der größte Geber von allen.“ Pikiert fragte der Fürst, wer denn ein größerer Geber als er selbst sein sollte. Darauf antwortete die Bhāṭinī: „Es ist Jagdev Panwar.“ Da erwiderte der Fürst ziemlich aufgebracht: „Gehet morgen zu einer Wohnung und zeige mir nachher, was er Ihnen gegeben hat. Ich werde Ihnen das zehnfache schenken.“ Jagdev kann sich natürlich dieser Herausforderung nicht entziehen und entschließt sich zu einer unüberbietbaren Gabe, und zwar durch das ultimative Opfer seines eigenen Hauptes. Als dann die Bhāṭinī in der Versammlung am Hof diese endgültige Gabe zeigte, gab es statt stillem Entsetzen eine aufgeregte Begeisterung. Jagdev hatte die Herausforderung glorreich bestanden und den Sieg errungen. „All is well that ends well“. Auf die Bitte seiner Gattin wurde der heroische Geber mit Gottes Hilfe wieder ins Leben zurückgebracht – so wie auch die Īḍā von Indra vor dem Tode gerettet wurde – und sein unsterblicher Ruhm war auf aller Lippen. Der Erzähler fügte noch hinzu: „Wir, die heutigen Nachfahren, sind auch solche Geber von Gaben.“

4.

¹⁶ RAHEJA 1988: 28f.

In Jagdevs Geschichte finden wir exzessive Opferbereitschaft und Spendenfreudigkeit in einer Handlung zusammen. Es gibt dabei aber noch ein drittes Element, nämlich den Wettkampf, dessen Waffen, mit denen die gegnerischen Partner einander bekämpfen, die Gabe ist.¹⁷ Wenn wir nun die Geschichte von Manu näher betrachten, dann finden wir auch dort Hinweise auf einen Wettkampf. Der Kontext ist eben der Kampf der Devas und der Asuras. Beide Seiten, die Devas wie die Asuras, haben ihre eigenen Brahmanen, denn Indra, der Vorkämpfer der Götter, präsentiert sich als Brahmane, um seinerseits Manu aufzufordern, ein Opfer zu veranstalten. Der Einsatz des Kampfes ist das Opfer in der Gestalt der *Īḍā*, die Repräsentantin der Güter des Lebens, worin das *brāhman* verankert ist.¹⁸

Es ist aber bezeichnend, dass Manu selbst eine völlig passive Rolle – oder eigentlich gar keine Rolle – spielt. Wie wir schon folgerten, ist die Pointe der Geschichte der überweltliche Zwang des Rituals, das eine peinlich exakte Durchführung fordert. In seiner ursprünglichen Form aber wird das Thema wohl der Kampf um das Opfer gewesen sein. Tatsächlich finden wir dieses Thema ebenfalls in der Geschichte des Manu. Hier aber sind die beiden Parteien nicht die stereotypen Devas und Asuras, sondern Manu selbst und das Götter-Paar Mitra-und-Varuṇa. Nachdem die *Īḍā* aus Manus Opferung entstanden ist, erheben Mitra-und-Varuṇa Anspruch auf sie. Sie aber stimmte weder zu noch lehnte sie ab und wandte sich an Manu. Deshalb wird sie in der rituellen „Anrufung der *Īḍā*“, im *īḍāhvāna*, sowohl *mānavī*, Manu-Frau, als auch mit *maitrāvaruṇī*, „Mitra-Varuṇa gehörend“, bezeichnet.¹⁹ Zwar wird der Gegensatz nicht in einem offenen Wettkampf ausgetragen, eher wird auf einen Ausgleich angespielt, aber die Konfrontation ist nicht weniger deutlich.

In diesem Zusammenhang soll auch eine andere Episode erwähnt werden. In dieser Episode gibt Manu eine Rätselfrage auf, die

¹⁷ Dieser prominente Zug wird von RAHEJA 1988 nicht näher betrachtet.

¹⁸ In der Anrufung der *Īḍā* (*īḍāhvāna*) wird sie u.a. als „das von den Göttern geschaffene *brāhman*“ (*brāhma devākṛtam*) angesprochen. Zum *īḍāhvāna* siehe HILLEBRANDT 1880: 125f.

¹⁹ Vgl. Śatapathabrāhmaṇa 1.8.1.7-8, 26.

sich auf die *Īḍā* bezieht.²⁰ Auf der Suche nach einer geeigneten Stelle für das Opfer stößt Manu auf einen von Butteröl triefenden Fußabdruck – das Merkmal der *Īḍā*. Dies bewegt Manu zur herausfordernden Frage: „Wer kann dies auch im Opfer machen?“ Es sind dann wieder Mitra-und-Varuṇa, die die Herausforderung mit den Worten annehmen: „Es ist die Kuh [d.h. die *Īḍā* in Kuhgestalt], wir sind imstande sie zu machen.“ Der dunkle Kern des Rätsels wird erst deutlich, wenn wir uns den Doppelsinn des Verbs *karoti* „machen“, „tun“, aber auch „schlachten“, „töten“ vergegenwärtigen. Die *Īḍā* ist schließlich die Opferkuh. Wenn wir nun weiter in Betracht nehmen, dass der *maitrāvaruṇa* genannte Opferpriester ursprünglich der gegnerische Partner des Opferers war und der Prototyp des Opferers Manu ist, und weiter, dass die *maitrāvaruṇī*-Kuh – ebenfalls eine Bezeichnung der *Īḍā* – nach dem Ende des großen Somaopfers geopfert wird, so verdichten sich die Zusammenhänge. Das Opfer der *maitrāvaruṇī*-Kuh lässt sich als das gegnerische oder reziproke Opfer der anderen Partei erkennen. Die *Īḍā*, wie das Opfermahl, ist den beiden im Opferkampf verwickelten Parteien gemeinsam. In der Reziprozität des Opfermahls sollen sie sich idealiter einen. Es ist wohl die ambivalente Spannung, die im Opfer ausgetragen wird, auf die sich das Rätsel bezieht. Dies war bereits in den beiden anderen ebenfalls rätselhaften Episoden der Manu-Geschichte der Fall.²¹

Hier, in den Resten der archaischen Welt des Opfer-Agons, die in der Manu-Geschichte erhalten sind, kommen wir den ursprünglichen Verhältnissen näher. Sie lassen sich weiter im *ṛigvedischen* Bild des *vihava* verdeutlichen, des rivalisierenden Anrufens der Gottheit. Beide Parteien versuchen, die Gottheit zur eigenen Seite herbeizurufen.²² Nebenbei sei bemerkt, dass die Anrufung der *Īḍā* (*īḍāhvāna*) noch Spuren eines ursprünglichen *vihava* zeigt.²³ Nicht weniger be-

²⁰ *Taittirīyasamhitā* 2.6.7.1. Cf. HEESTERMAN 1993: 146. Hinsichtlich des Geheimnisses der Kuh und ihrer 21 Namen siehe *Ṛgvedasamhitā* 7.87.4; 8.41.5.

²¹ Siehe dazu HEESTERMAN 1993: 145-148.

²² Zum *vihava* siehe HEESTERMAN 1985: 78.

deutend ist es, dass die beiden Parteien metaphorisch als zwei Gegner auf einem gemeinsamen Kampfwagen dargestellt werden (*ratha*).²⁴ Das widersprüchliche Bild der beiden Gegner auf dem gemeinsamen Wagen berührt sich mit Manus Rätsel. Das Rätsel bezieht sich auf die grundsätzliche Ambivalenz von Opfer und Opferkampf. Der Kampfwagen, der den beiden Gegnern gemeinsam ist, ist das Sinnbild des Wettkämpfers, der von der *Īdā* veranlasst und der von ihr im einigenden Opfermahl zu Ende geführt wird.

5.

Wenn wir nun, nach dem langen Umweg über die *Īdā* zur *śraddhā* zurückkehren, dann lässt sich feststellen, dass genau so wie die *Īdā*, die opferfreudige *śraddhā* des Manu sowohl den Opfer-Wettkampf als auch die beabsichtigte Einigung der Gegner durch das Opfermahl und die Geschenke umfasst. Wir sahen bereits, dass *śraddhā* einerseits mit *Īdā* identifiziert wird und andererseits mit der *dakṣiṇā* aufs Engste verbunden ist. In dieser Hinsicht ist es bezeichnend, dass die Brähmaṇa-Texte das *Īdā*-Ritual als einen Riss, eine wunde Stelle im Opfer kennzeichnen. Die Wunde soll dann durch die *dakṣiṇā* des *anvāhārya*-Gastmahls geheilt werden.²⁵ Anders gesagt, *śraddhā* ist der durch Wettkampf bestimmte und im Gastmahl bekräftigte Bundeschluss. In diesem Sinn lässt sich auch die Gleichsetzung der *śraddhā* mit den Gewässern (*apo vai śraddhā*) verstehen.²⁶

²³ Dass die Anrufung der *Īdā* noch den Charakter eines *vihava* zeigt, bezeugt *Taittirīyaśaṃhitā* 1.7.1.3, wo es in Verbindung mit der *Īdā*-Anrufung heißt, dass die Götter und die Asuras die *Īdā* jede zur eigenen Seite heranzurufen.

²⁴ Vgl. *Ṛgvedasāṃhitā* 2.12.8.

²⁵ Zum *Īdā*-Ritual als Bruch im Opfer, siehe *Taittirīyaśaṃhitā* 1.7.1.4; 1.7.2.1; *Śatapathabrāhmaṇa* 1.7.4.19; 1.7.8.16. Zur Heilung durch das *anvāhārya*-Mahl siehe *Taittirīyaśaṃhitā* 1.7.3.1; *Śatapathabrāhmaṇa* 11.1.8.6. Begreiflicherweise haben die Ritualisten die reine Kulthandlung mit der sonst bedrohlichen Opferspeise der *Īdā* von dem heilenden *anvāhārya* getrennt.

Diese Gleichsetzung hat ihren Platz am Anfang jedes Opfers, beim nach vorne Tragen der Wasser, die u.a. zur Bereitung der Opferspeisen dienen. Der Opferer spricht dazu den Mantra: „... mit den von den Sonnenstrahlen gereinigten Wassern fasse ich die *śraddhā* an.“²⁷ Man wird geneigt sein, an die reinigende Wirkung des Wassers zu denken, die dann ebenfalls der *śraddhā* zugeschrieben wird.²⁸ Nun ist Reinheit sowieso eine allgemeine Forderung des Rituals und die reinigende Wirkung des Wassers ein unbedeutender Gemeinplatz. Es bietet sich aber eine mehr spezifische und bedeutungsvollere Erklärung an, nämlich, in einem vergleichbaren Fall, wenn der Opferer Wasser berühren soll, nachdem er sich zur Vorbereitung auf das Opfer Haar und Bart scheren lässt. Beim Berühren des Wassers spricht er dann: „Blitz bist du, trenne mein böses Geschick ab. Vom (Un-)wahren gehe ich zum Wahren.“²⁹ Der Zusammenhang mit Haar- und Bartscheren legt die Reinigung als Erklärung nahe. Aber es fällt auf, dass das Berühren von Wasser und das Sprechen des Mantra beim Schluss des Opfers wiederholt werden.³⁰ Es ist nicht deutlich, wozu eine am Ende wiederholte Reinigung dienen sollte. Der springende Punkt ist, dass Wasser hier nicht nur eine reinigende, sondern auch eine trennende Wirkung hat (wie im Mantra angedeutet), namentlich dort, wo es um einen wichtigen Übergang geht, wie z.B. von der profanen Welt zum sakralen Bereich und umgekehrt, bei der Rückkehr zur profanen Welt.

In unserem Fall handelt es sich aber nicht nur um die Trennung des sakralen vom profanen Bereich, sondern um eine andere Anwen-

²⁶ Maitrāyaṇīsaṃhitā 1.4.10: 59.3; Kāthakam 31.3: 4.3; 34.7: 29.13; Taittirīyaśāṃhitā 1.6.8.1; Taittirīyabrāhmaṇa 3.2.4.1. Cf. KÖHLER 1973: 28f.

²⁷ Āpastambaśrautasūtra 4.4.4.

²⁸ KÖHLER, der *śraddhā* als Hingabe auffasst, namentlich zu den Göttern (das Vertrauen zu dem Opferritual soll eine priesterliche Einengung gewesen sein), möchte die Gleichsetzung mit Wasser (*āpo vai śraddhā*) mit der reinigenden Wirkung des Wassers erklären: „Wie das Wasser von Schmutz reinigt, so befreit die Hingabe von bösen Trieben“ (KÖHLER 1973: 28).

²⁹ Āpastambaśrautasūtra 4.1.6; Vājasaneyīsaṃhitā 1.5.

dung des Trennungsprinzips, nämlich das Eidwasser. Das Opfer erfordert die gegenseitige Treue des Opferers und seiner priesterlichen Mitarbeiter. Die Treue wird nach weit verbreitetem und alt hergekommenem Gebrauch durch den Eid beim Wasser beschworen, den die Schwörenden durch Berührung des Wassers bekräftigen. So wird beim Anfang des Soma-Opfers eine elaborierte Eidesleistung, das *tānūnaptra*, vorgeschrieben, wobei nur zum Opfer dienendes Butteröl und wallendes Wasser von den Teilnehmern berührt werden soll. Die Eidgenossen haften mit ihrer Person für das Einhalten des Eides, denn der Eid ist wesentlich eine Selbstverfluchung, wenn man ihn bricht. Das sonst Leben bringende Wasser wird dann zum vernichtenden Todeswasser. Daher gibt es beim Eid eine präventive Abbitte. So eine Abbitte scheint mit dem einfachen Mantra gemeint zu sein, worin, wie wir schon sahen, die Wasser gebeten werden „das böse Geschick abzutrennen.“³¹ In gleicher Weise werden die Wasser in einer Hymne des Atharvaveda mit den Worten angerufen: „Vieles Unwahres sagt hier der Mensch, ...o ihr Wasser, ... davon löse uns, löse (uns) von der Not.“³² Wenn nun der Opferer seiner Bitte – oder eher Abbitte – hinzufügt: „Vom (Un)wahren gehe ich zum Wahren“, scheint er auf den Eid hinzuweisen, den er „wahr“ machen soll.

³⁰ Āpastambaśrautasūtra 4.16.16; cf. 6.5.3 gegenüber 6.11.4 und 6.14.6.

³¹ Über dem Schwur beim Wasser, siehe LÜDERS 1951: 28-32 (Bd. I); LÜDERS 1959: 667-670 (Bd. II). LÜDERS Hinweis auf den *tānūnaptra*-Eid des Opferveranstalters und seiner Opferpriester bedürfte größerer Präzision. Beim *tānūnaptra* berühren die Beteiligten nicht Wasser, sondern zum Opfer dienendes Butteröl. Anschließend berühren sie dann siedendes Wasser, das zur sogenannten „Anschwellung“ (*āpyāyana*) der Soma-Sprosse (die auch berührt werden) herbeigebracht wird. Das „Anschwellen“ bezieht sich nur auf den bezüglichlichen Mantra; das siedende Wasser ist in dem Moment nur da, um berührt zu werden. Obwohl also die Ritualisten *tānūnaptra* und *āpyāyana* voneinander trennen, gehören sie deutlich zusammen. Die Beteiligten am *āpyāyana* heißen dann auch *tānūnaptrinah* und die Geste der Deprekation zum Schwur folgt unmittelbar der *āpyāyana*-Formel (cf. Āpastambaśrauta-sūtra 11.1.11-12). Weiter scheint der zweite, der *āpyāyana*-Formel angehängte Mantra die verbale Deprekation zum *tānūnaptra* darzustellen: „Möchte ich heil, oh Gott Soma, die Kelterung erleben“ (d.h., möchte ich nicht, etwa wegen Eidbruch, von Missgeschick befallen werden).

Der Begriff *śraddhā* beinhaltet also ein geschworenes Bündnis. In diesem Sinne versteht sich auch, dass ein neugeweihter König den sogenannten „Gegenkönigen“ (*pratirājānaḥ*) bestimmte Geschenke schicken soll.³³ Wenn sie die Geschenke entgegen nehmen, besagt dies, dass sie ihn als *primus inter pares* anerkennen und seine Bundesgenossen, seine *mitrāḥ*, sein werden. Sie werden dann nämlich, wie es heißt, „Vertrauen auf ihn setzen“, *śraddhāsmāi suṣuvāṇāya dadhati*. Die Emissarii des neugeweihten Königs heißen dann auch *satyadūta* „Wahrheitsbotschafter“, die nicht nur die Wahrheit der Weihe, sondern auch den untrüglichen Bund bestätigen. Um einen Bund geht es ebenfalls, wenn der Ṛgveda erwähnt, dass die Devas in den immer sich ändernden Verhältnissen einmal bei ihren mächtigen Widersachern, den Asuras, *śraddhā* erworben haben, wie der arme Brahmane bei den gönnerhaften Opfernern zu gewinnen hofft.³⁴

6.

An diesem Punkt mag es angebracht sein, auf unsere bisherigen Erörterungen zurückzublicken. Wir haben gesehen, dass die Spende-freudigkeit, die mit dem Begriff *śraddhā* aufs Engste verbunden ist, zwei einander entgegengesetzte Elemente umfasst: einerseits Wett-kampf und andererseits Bündnis. Als solche ist sie ein typisch archaisches Element, das an den *potlatch* Amerikanischer Westküsten-Indianer erinnert. Diese auf Wettkampf und Bündnis hinweisende *śraddhā* lebt fort in den Erzählungen und Erklärungen der Brāhmaṇa-Texte, die, laut der späteren Ritual-Theoretiker, zur Kategorie des *arthavāda* gehören. Anders gesagt, wie anregend sie auch sein mögen, sie haben keine Autorität hinsichtlich des rituellen Regelgefüges. Autorität hat nur der *vidhi*, das Ritualgesetz. Die Spendefreudigkeit der Brāhmaṇa-Texte steht außerhalb des rigoros systematisierten Rituals, wo die *dakṣiṇās* streng geregelt werden, und das Opfermahl eine reine Kulthandlung ohne weltliches Interesse ist. Die Spende-freudigkeit hat keinen Platz im Ritual. Sie lebte in der vorklassischen

³² Vgl. Atharvavedasamhitā 19.44.8-9

³³ HEESTERMAN 1957: 203ff.; 1959: 243.

Opferwelt und kennt bis zum heutigen Tage, wie wir sehen, ein reiches Nachleben in der Folklore.

Im Zentrum zwischen Wettkampf und Bündnis stand die *Īdā*, die Spenderin der Güter des Lebens, die sich entweder für den prototypischen Opferer Manu oder seinen Widersacher Mitra-Varuṇa entscheidet, und dadurch beides, Zwiespalt und Einung, verursachte. Es ist dieser Doppelsinn, der auch die mit der *Īdā* identifizierte *śraddhā* charakterisiert. Denn es gibt nicht nur Ungleichheiten bei der Verteilung der Anteile, sondern auch die nicht weniger gravierende Ungleichheit zwischen Gebern und Empfängern. Der Empfänger ist aufgrund seiner Ehre gezwungen, sich zu „revanchieren“. Andererseits ist der Geber abhängig von der Reziprozität des Anderen. So muss derjenige, der den Sieg errungen hat, seine Gewinne erneut in die nächste Runde einsetzen.³⁵ Das prä-klassische agonale Opferfest ist dann auch kein vereinzelt Phänomen, das isoliert da steht, sondern das Glied einer Kette, die das Leben der Gesellschaft in allen Hinsichten beherrscht – religiös, wirtschaftlich und sozial – in fortwährendem Wechsel von Sieg und Niederlage, Konflikt und Einung. So zeigen auch die mythologischen Erzählungen von den Göttern und den Asuras einen ständigen Schicksalswechsel. Manchmal müssen die Götter, wie erwähnt, sich *śraddhā* bei den übermächtigen Asuras erwerben. Auch sind sie anfangs meist den Asuras unterlegen und müssen durch Geschick, Gerissenheit oder selbst durch *anṛta*, Betrug, den Sieg erringen.³⁶ Aber auch die Haltbarkeit der Kette von alternierenden Opfern ist nicht sicher. Die Kette kann an jedem Punkt abbrechen entweder durch Unwille oder Unvermögen, die reziproken oder revanchierenden Verpflichtungen zu honorieren, oder durch katastrophale Ausuferung des inhärenten Konflikts, der im

³⁴ Rgvedasamhitā 10.151.3

³⁵ So wird der Pāṇḍava König Yudhiṣṭhira nach dem Sieg, wenn er sich aus Abscheu vor der mörderischen Gewalttätigkeit aus der Welt zurückziehen will, von seinem Bruder Arjuna an seine Pflicht, das ersiegte „materielle Opfer“ (*dravyamayo yajñah*) erneut einzusetzen, erinnert. Denn dies, so sagt er (Mahābhārata 12.8.34-37), ist der „ständige Weg der Fortuna“ (*śāśvato bhūtipaṭhah*).

Mahābhārata geschildert wird. So gibt es ständig die Gefahr, dass das Opfer – wie es heißt – nicht wieder zurückkehrte, denn am Ende des Rituals verlässt das Opfer den Opferer. Deshalb soll der Opferer am Ende des Rituals eine bestimmte Formel zur Wiedererlangung des Opfers (*yajñasya punarālabha*) flüstern.³⁷

Das präklassische Opferwesen war also durch Unsicherheit gekennzeichnet. Die *śraddhā* konnte der Unsicherheit nicht abhelfen. Auch wenn die Götter, wie wir sahen, sich *śraddhā* bei den Asuras verschaffen, ändert das nicht die grundsätzliche Gegnerschaft. Bezeichnenderweise lehren die Texte, dass ein Gelübde (*vrata*) eine bemessene Geltungsdauer von einem Jahr hat.³⁸ Auch das feierlich im *tānūnaptra* Ritus geschworene Bündnis wird am Ende des Rituals aufgelöst. Es kommt aber noch schlimmer: trotz des Bündnisses kann der Opferpriester durch kleine, meist unauffällige Änderungen seiner Feindseligkeit Luft machen. Solche feindlichen Kunstgriffe werden nicht als etwas erwähnt, wovor der Opferpriester sich hüten soll, sondern sie werden lakonisch als Vorschrift gegeben, falls er seinen Opfer-Patron schädigen möchte. Hier scheint die ursprünglich agonale Natur des prä-klassischen Opferwesens sich noch geltend zu machen. Es ist aber nicht weniger auffallend, dass diese unmissverständlichen Züge im klassischen Ritual, das sonst keine Unregelmäßigkeiten zulässt, bewahrt blieben.³⁹ Jedenfalls fördern sie die Sicherheit nicht.

7.

Wenn die *śraddhā*, die Treue oder das Vertrauen, derart von Unsicherheit beeinträchtigt wird, dann kann auch die Wahrheit, das *satya*, keinen festen Bestand haben. Auch die Götter bedienen sich, wie erwähnt, des *anṛta*, der Unwahrheit. Sie deponieren die Wahrheit ihres Wortes (*vācaḥ satyam*) bei den Aśvins und dem Gott Puṣan und

³⁶ Cf. Taittirīyabrāhmaṇa 1.8.3.3

³⁷ Āpastambaśrautasūtra 4.16.12; vgl. Taittirīyasamhitā 1.7.6.4.; 6.6.7.4. Das beendete Opfer geht zu demjenigen, der nicht geopfert hat (*anijāna*), d.h. zum gegnerischen Gast, der sich nun „revanchieren“ soll.

³⁸ Taittirīyasamhitā 2.5.4.4; cf. 2.2.6.2-3.

besiegen die Asuras durch Betrug.⁴⁰ Dies mag zynisch realistisch ausschauen. Der Grund aber liegt in der Art und Weise mit Freundschaft und Feindschaft, Wahrheit und Trug, umzugehen. Es gilt, die absolute Unvereinbarkeit von Gegensätzen zu vermeiden. Eher werden Gegensätze als eng miteinander verbunden betrachtet. Die ambivalente Verbundenheit hält beide Seiten in einer, sozusagen „identifikatorischen“ Nähe zueinander.⁴¹ So sagt der Drache Vṛtra zu seinem Besieger Indra: „Vernichte mich nicht; du bist nun das, was ich war.“⁴² Und so wird er auch nicht vernichtet, sondern von Indra assimiliert. Einen ähnlichen Ausgang finden wir im Opfer-Agon von Prajāpati, Schöpfer und Herr des Lebens, mit dem Tod, Mṛtyu. Nach äonenlangem Ringen besiegt Prajāpati den Tod. Der Tod wird nicht eliminiert, sondern von Prajāpati in sich integriert⁴³ –, eine Mythe, auf die wir noch zurückkommen werden. Die grundsätzliche Einheit der Gegensätze wird in fast kindisch einfacher Weise in der Bṛhad-āraṇyakopaniṣad dargestellt: „Das Wort *satyam*“, Wahrheit, sagt der Text, „besteht aus drei Silben – *sa*, *ti* und *yam*. Die erste und dritte Silbe sind das Wahre, in der Mitte ist das Unwahre, das *anṛta*, auf beiden Seiten vom Wahren umfasst. So hat das Unwahre Teil am Wahren“ (*satyabhūya*).⁴⁴

³⁹ Der Grund ist wohl die exklusive Orientierung des Rituals auf die Transzendenz, die sich hier in einer prinzipiellen Gleichgültigkeit der Welt gegenüber zeigt (cf. Anm. 12). Ob es Gutes oder Böses erwirkt, hängt ab von demjenigen, der sich des Rituals bedient. Das klassische Śrauta-Ritual ist sozusagen „ethisch neutral“. In dieser Neutralität, die die Welt übersteigt, liegt wohl auch, was FRITS J. STAAL „The Meaninglessness of Ritual“ genannt hat (vgl. STAAL 1979: 1-22).

⁴⁰ Vgl. Anm. 35. Cf. Taittirīyabrāhmaṇa 1.1.6.1, wo die Götter ihre „teure Habe“ (*vāmam vasu*) dem Agni in Verwahrung geben. Das Feuer hat hier anscheinend dieselbe Funktion, wie das Eidwasser als Garant der Bündnisses. In dieser Hinsicht ist es wohl bedeutend, dass die Beteiligten am *tānū-naptra* siedendes Wasser berühren (vgl. Anm. 31).

⁴¹ Zum „identifikatorischen Habitus“ siehe MICHAELS 1998: 19ff.

⁴² Śatapathabrāhmaṇa 1.6.3.17; cf. Taittirīyasamhitā 2.4.12.5-6.

⁴³ Jaiminīyabrahmaṇa 2.69-70 (CALAND 1920, Nr. 128)

Wenn wir also feststellen können, dass der Begriff *śraddhā* im Umkreis des Opferwesens von Ambivalenz und Unsicherheit geprägt war, so fragt man sich, wie *śraddhā* zur Bezeichnung des festen Glaubens an die Allmacht des Opferrituals und das Können der brahmanischen Experten werden konnte. Die Antwort liegt in der Entwicklung des vedischen Opfers.

Das archaische Opferfest war das dynamische Zentrum der Gesellschaft, aber seine inhärente Ambivalenz und Unsicherheit drohten ständig einen Zusammenbruch der Gesellschaft herbeizuführen. Die Lösung war, den Opfer-Agon zu beseitigen, und zwar durch den drastischen Eingriff, den Gegner von der Teilnahme auszuschließen. Ursprünglich wurden Gang und Ausgang des Opfers vom Spiel und Gegenspiel der Teilnehmer bestimmt. Nun aber musste der Opferer neben seiner eigenen Rolle auch die Rolle des nunmehr fehlenden Gegners übernehmen. Eine rigorose Regelgebung war unerlässlich, um diese widersprüchliche Doppelrolle zu ermöglichen. Was vorher durch die Wechselwirkung der Teilnehmer entschieden wurde, musste nun von vornherein festgestellt werden. Dies erforderte ein Regelgefüge, das mit obsessivem Perfektionszwang jede Lücke ausfüllen und gegen alle Eventualitäten schützen sollte. Am deutlichsten zeigt sich dies dort, wo Formen des herkömmlichen Wettkampfes – wie Wagenrennen, Würfelspiel und dergleichen – erhalten sind. Sie sind aber durch das Regelgefüge jeder Rivalität entledigt. Der Ausgang ist regelfest bestimmt. Die Regeln des Spiels sind zum Spiel der Regeln geworden.

Auch das Opfermahl, einst der Angelpunkt von Konflikt und Einigung, musste seiner gesellschaftlichen Bedeutung entledigt werden. Es wurde dazu in verschiedene Teile: die *Īḍā*, Opferkuchen, *anvāhārya*-Brei, aufgebrochen und die Teilnehmer setzen sich nicht zu einem gemeinsamen Mahl, sondern essen jeder allein und nicht alle zur selben Zeit. Das Essen ist dann auch, wie schon erwähnt, nur eine reine Kulthandlung. Eine feierliche Speisung von dazu eingeladenen Brahmanen findet erst nach Ende des Opferrituals statt. Gleich-

⁴⁴ Bṛhadāraṇyakopaniṣad 5.5.1

falls gehört das Totenmahl, das *śrāddha*, dessen Namen interessanterweise abgeleitet ist von *śrāddhā* –, die wie wir sahen, aufs Engste mit der *Īdā* und dem Opfermahl verbunden ist –, nicht zum Opferritual, sondern zum weltlichen Hausritual.

Kurz gesagt: das weltliche, agonale Opferfest wurde durch das transzendente Regelgefüge des individualisierten Opfers ersetzt. Es ist bezeichnend wie die Ritualisten den Umbruch darstellten. In einer Umarbeitung alter Motive der Mythen des Kriegsgottes Indra wird vom schon vorher erwähnten Opferkampf zwischen Prajāpati, dem Herrn des Lebens, und Mṛtyu, dem Tod erzählt. Nach langem Ringen gelingt Prajāpati der Durchbruch. Er schaut nämlich die Äquivalenz von Mṛtyus Opferriten mit den seinigen. Diese Vision ermöglicht ihm, Mṛtyus Ritual Zug um Zug mit dem seinigen zu assimilieren. Auf dieser Weise gelingt es Prajāpati, Mṛtyus Opfer in das seinige zu absorbieren und Mṛtyu selbst in sich aufzunehmen. Der springende Punkt ist, dass Mṛtyus Opfer die Merkmale eines orgiastischen präklassischen Opferfestes zeigt, während Prajāpatis Opfer das klassische Soma-Opfer darstellt. Der Sieg des Prajāpati ist also der Sieg des klassischen Rituals. „Seitdem“, so heißt es triumphalisch, „gibt es keinen *saṃsava*, keinen Opferkampf, mehr.“⁴⁵

Nebenbei sei bemerkt, dass hier die althergekommene Art, mit sonst unversöhnlichen Gegensätzen umzugehen, zu einem anderen Zweck eingesetzt wird, nämlich, um die unkontrollierbare Dynamik der Gegensätze zu zähmen und unter die neue Regelgebung zu bringen. Tatsächlich ist die Identifizierung von Elementen der Außenwelt mit denen des klassischen Opfers die hauptsächliche Technik des vedischen Ritualismus. Dadurch soll die Außenwelt, einschließlich der Götter, dem unverrückbaren klassischen Ritual unterworfen werden.

8.

Im Kontext des stabilen und risikofreien klassischen Ritualgefüges kann die *śrāddhā* wohl nur noch den festen Glauben an die si-

⁴⁵ Jaiminīyabrāhmaṇa 2.70 s.f. (= CALAND 1920: 143).

chere Wirkung des Rituals bezeichnen. Das klassische Opfer steht, wie erörtert, außerhalb der Gesellschaft in seinem eigenen transzendenten Bereich. Das durch *śraddhā* bedingte Opfer-Bündnis spielt keine wirkliche Rolle mehr. Das *tānūnaptra* war zwar offensichtlich als eine feierliche Eidesleistung zur Bekräftigung eines Bündnisses gemeint und die Brāhmaṇa-Texte werteten das *tānūnaptra* tatsächlich als einen Eid. Es fällt jedoch auf, dass die Mantras keine direkten Hinweise auf Eid oder Bündnis enthalten. Auch fehlt die zum Eid gehörende Selbstverfluchung im Falle von Untreue. So wie das Essen der Opferspeise seiner sozialen Bedeutung verlustig gegangen war und die *dakṣiṇā* zur einfachen Entlohnung ohne bundstiftende Kraft reduziert wurde, so wurde auch das *tānūnaptra* zu einer reinen Kulthandlung, die als solche grundsätzlich keinen weltlichen Inhalt hat. In gleicher Weise hat dann auch die *śraddhā*, die mit dem Bündnis und der *dakṣiṇā* verbunden war, mit ihnen zugleich ihre soziale Funktion verloren.

Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, ist es im Grunde genommen undeutlich, wozu das transzendente Opfer-Ritual die *śraddhā*, im Sinne von Glaube, braucht. Es fordert keinen Glauben, sondern exakte Befolgung seiner Regeln. Wenn dennoch die Brāhmaṇa-Texte auf der *śraddhā* als unumgängliche Voraussetzung für den Opferer bestehen, dann ist das eine durchaus verständliche Nachwirkung ihrer einstigen Bedeutung im Kontext von Opferkampf und Bündnis. Im klassischen vedischen Opfer hatte die *śraddhā* aber keine wirkliche Funktion mehr. Obwohl die *śraddhā* außerhalb des vedischen Opferwesens weiterlebte, wie in der Bhagavadgītā und ihren Kommentaren, im Sinne eines glühend verehrenden Glaubens. Im Grundtext der Ritual-Theoretiker, in den Mīmāṃsāsūtras von Jamini, findet die *śraddhā* jedoch keine Erwähnung mehr.

9.

Zum Schluss soll noch auf eine weitere Konsequenz der Desozialisierung des vedischen Opfers hingewiesen werden. Ausschließlich Sache des einzelnen Opferers geworden, wurde das Opfer zwangsläufig internalisiert. Das auswärtige Tun, das rituelle Dromenon des Opfers, verlor seine Selbstverständlichkeit. Nicht weniger

wichtig, wenn nicht überhaupt das Wichtigste, ist dann die geistige Beschäftigung, das Kennen und Verstehen des Opferrituals, namentlich der Identifikationen, deren Bedeutung wir im ritualistischen Mythos des endgültigen Opferkampfes zwischen Prajāpati und dem Tod kennen lernten. Auf diese Identifikationen verweist die häufige Phrase, *ya evam veda*, „derjenige, der so weiß“. Nur derjenige, „der so weiß“ findet das Heil. Hierher gehört auch die upaniṣadische Aussage, welche „die Einsiedler im Walde, die *śraddhā* als Askese praktizieren“ mit den Leuten in der Gesellschaft kontrastiert, die „das Gaben-Geben als Opfer und Verdienst praktizieren“. Nur die ersten erreichen das endgültige Heil der Erlösung.⁴⁶ In diesem Passus wird die *śraddhā* aus der Verbindung mit dem weltgebundenen auswärtigen Opfer sowie der Gabe herausgelöst und beiden entgegengesetzt. Ihrer weltlichen Bedeutung entledigt, ist sie nun umso mehr zu einem rein religiösen Begriff geworden. Die *śraddhā* gehört nun der Welt des verinnerlichten Opfers an. Die letzte Opfer-Arena ist im Inneren des Menschen. Auf diesem letzten Kampfplatz soll die endgültige Wahrheit, worauf die *śraddhā* sich richtet, errungen werden.

BIBLIOGRAPHIE

- | | |
|-----------------|---|
| BENVENISTE 1969 | ÉMIL BENVENISTE, <i>Le vocabulaire des institutions indo-européennes</i> . Paris 1969. |
| CALAND 1920 | WILHELM CALAND, <i>Brāhmaṇa- en Sūtra- Aanwinsten</i> . [Verslagen en Mededelingen Kon. Ak. Van Wetenschappen, Afd. Letterkunde]. Amsterdam 1920. |
| HEESTERMAN 1957 | JAN C. HEESTERMAN, <i>The Ancient Indian Royal Consecration</i> . The Rājāsūya described according to the Yajus texts and annotated. Gravenhage 1957. |

⁴⁶ Vgl. Chāndogyopaniṣad 5.10.1-3; KÖHLER 1973: 55.

- HEESTERMAN 1959 Ders., Reflections on the significance of the *dāksinā*, *Indo-Iranian Journal* 3 (1959), pp. 243.
- HEESTERMAN 1985 Ders., *The Inner Conflict of Tradition*. Essays in Indian ritual, kingship, and society. Chicago 1985.
- HEESTERMAN 1993 Ders., *The Broken World of Sacrifice*. An essay in ancient Indian ritual. Chicago 1993.
- HEESTERMAN 2000 Ders., The sacrificer in Ancient Indian Ritual. View of the Mīmāṃsā. *WZKS* 44 (2000), pp. 135-155.
- HEESTERMAN 2003 Ders., Non-Violence. In: SIAMAK ADHAMI (Hg.), *Paitimāna*. Essays in Iranian, Indo-European, and Indian studies in honor of HANS-PETER SCHMIDT. Costa Mesa 2003.
- HILLEBRANDT 1880 ALFRED HILLEBRANDT, *Das altindische Neu- und Vollmondsopfer*. Jena 1880.
- KÖHLER 1973 HANS-WERBIN KÖHLER, *Śraddhā in der vedischen und altbuddhistischen Literatur*. Wiesbaden 1973.
- LEVI 1998 SILVAIN LEVI, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*. Paris 1998 (re-impr.).
- LINGAT 1967 ROBERT LINGAT, *Les sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde*. Paris 1967.
- LÜDERS 1951 HEINRICH LÜDERS, *Varuṇa I*. Varuṇa und die Wasser. Göttingen 1951.
- LÜDERS 1959 Ders., *Varuṇa II*. Varuṇa und das Rta. Göttingen. Göttingen 1951.
- MALAMOUD 1976 CHARLES MALAMOUD, *Finir le sacrifice*. In: *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*. Louvain 1976.
- MICHAELS 1998 AXEL MICHAELS, *Der Hinduismus*. Geschichte und Gegenwart. München 1998.
- RAHEJA 1988 GLORIA GOODWIN RAHEJA, *The poison in the Gift*. Ritual, Prestation and the dominant Caste in a North Indian Village. Chicago 1988.
- STAAL 1979 FRITS J. STAAL, The Meaningless of Ritual. In: *Numen* 26 (1979), pp. 1-22.