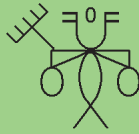


EGBERT RICHTER-USHANAS

DIE DREIGESTALT DES SEINS  
UND DER  
ANDROGYNE KOSMISCHE MENSCH



EINE UNTERSUCHUNG  
ZUR  
KOSMOSOPHIE DES ṚG-VEDA

Verlag Traugott Bautz Nordhausen

DIE DREIGESTALT DES SEINS  
UND DER ANDROGYNE KOSMISCHE MENSCH



EGBERT RICHTER-USHANAS

DIE DREIGESTALT DES SEINS  
UND DER  
ANDROGYNE KOSMISCHE MENSCH

EINE UNTERSUCHUNG  
ZUR  
KOSMOSOPHIE DES ṚG-VEDA

1. Auflage 1983  
2. überarbeitete Auflage 2001  
3. Auflage 2005  
3. verbesserte Auflage 2010  
4. überarbeitete Auflage 2010  
© 2010 by Verlag Traugott Bautz GmbH  
99734 Nordhausen 2010  
ISBN 978-3-88309-598-1  
Alle Rechte vorbehalten

# I N H A L T

|                                                               |     |
|---------------------------------------------------------------|-----|
| Vorwort zur 4. Auflage                                        | 7   |
| I. Westliche Vedaforschung und indische Exegese               |     |
| 1. Yoga und wissenschaftliche Methodik                        | 9   |
| 2. Indische Überlieferung und westliche Wissenschaft          | 25  |
| 3. Die indische Exegese des R̥g-Veda                          | 40  |
| II. Dreigestalt und Androgynität in den Upaniṣads             |     |
| 1. Schöpfung und Überschöpfung                                | 43  |
| 2. Die Fünffeuferlehre und die Lehre von den beiden Wegen     | 57  |
| III. Dreigestalt und Androgynität im R̥g-Veda                 | 71  |
| 1. Der vedische Götterpantheon                                | 71  |
| 1.1 Indra, die Aśvin und die Morgenröte (I.28; I.30)          | 71  |
| 1.2 Die Sonne und die Morgenröte (III.61; III.62; V.80; V.81) | 83  |
| 1.3 Agni (I.1; X.1; X.88)                                     | 92  |
| 1.4 Mitra-Varuṇa (III.59; V.63; V.85)                         | 105 |
| 1.5 Viṣṇu und Vena (I.22; VII.100; X.123)                     | 114 |
| 1.6 Rudra (X.61; X.136)                                       | 124 |
| 1.7 Kosmogonische Hymnen                                      | 135 |
| X.72 (141); X.81 (156); X.82 (160); X.90 (146);               |     |
| X.121 (162); X.125 (166); X.129 (138); X.190 (135)            |     |
| 2. Der Vṛtra-Kampf (I.32)                                     | 170 |
| 3. Der Soma-Mythos (IX.95; IX.99; IX.112; IV.26,27)           | 184 |
| 4. Dialog-Hymnen                                              | 198 |
| 4.1 Yama und Yamī (X.10)                                      | 200 |
| 4.2 Purūravas und Urvaśī (X.95)                               | 212 |
| 4.3 Agastya und Lopāmudrā (I.179)                             | 224 |
| 4.4 Der Affe Vṛṣākapi (X.86)                                  | 231 |
| IV. Ausgewählte Hymnen mit Erläuterungen                      | 239 |
| Literaturverzeichnis                                          | 385 |
| Verzeichnis der übersetzten Veda-Hymnen                       | 393 |

### **Zur Aussprache der Sanskrit-Laute**

Lange Vokale werden mit einem Querstrich wiedergegeben und ziehen die Betonung auf sich, e und o, ai und au sind stets lang, ansonsten wird die vorletzte Silbe betont, das vokalische kurze und lange r̥ wird wie ri gesprochen. Konsonanten lauten stets auf ein kurzes a aus, das im Sanskrit nicht mitgeschrieben wird. Ca und ja entsprechen ungefähr tscha und dja. Zerebralllaute werden mit einem Punkt unter dem Buchstaben geschrieben, sie werden bei der Aussprache leicht nasaliert. Vor Gutturalen wird na als ña geschrieben, vor Palatalen als ña. Die aspirierten Buchstaben kha, gha, jha, cha, pha und bha werden als ein Laut gesprochen. Die Zischlaute śa und ṣa werden beide wie hartes sha gesprochen, es gibt keinen weichen Sibilanten.

## Vorwort zur 4. Auflage

Die 1. Auflage dieser Untersuchung verdankt ihre Entstehung den Vorarbeiten für eine Dissertation über die Philosophie der Bhagavadgītā, die durch ein Stipendium des Deutschen Akademischen Austauschdienstes (DAAD) und der indischen Regierung für einen einjährigen Aufenthalt in Indien (Pune) gefördert wurde. Das Stipendium des DAAD habe ich wegen der damit verbundenen Bedingung des beständigen Aufenthalts an einem Ort nicht angenommen, das der indischen Regierung mußte auf Wunsch des DAAD zurückgezogen werden. Die Dissertation über das ursprünglich vorgesehene Thema wurde erst 25 Jahre später geschrieben (Richter-Ushanas 2005a).

Nachdem die Dissertation weder in Heidelberg 1981 noch in Hamburg 1982 zur Promotion angenommen wurde, habe ich sie 1983 im eigenen Verlag herausgegeben. In der Vorbemerkung hieß es damals, daß die polemische Situation und die Knappheit der Mittel die Abfassung und die Herausgabe des Buches zu einer 'Kunst des Unmöglichen' gemacht haben.

Ungeachtet der technischen Probleme bei der Herausgabe wurde diese Forschungsarbeit zur Grundlage für meine Lesung der Indus-Siegel mit Hilfe des Ṛg-Veda, die wiederum auf das Verständnis des Veda zurückwirkte und nicht nur viele unklare Stellen besser oder überhaupt erst verständlich machte, sondern auch zeigte, daß die Dichter des Veda sich mit der Indus-Kultur auf ihre Weise auseinandergesetzt, vieles übernommen und anderes abgelehnt haben. Dies wurde erstmals in der 2. Auflage berücksichtigt.

Seitdem wurde auch die Zahl der übersetzten Hymnen erheblich erhöht, so daß jetzt für fast alle Veda-Hymnen, in denen Material aus den Indus-Siegeln und -Tafeln verwertet wird, eine vollständige Übersetzung vorliegt. Die Erläuterungen der Hymnen in Teil IV, dem ursprünglichen Anhang, wurden gekürzt und kaum noch allegorisiert. Die allegorische Lesung, die aus heutiger Sicht oft ziemlich

verkrampft wirkt, war früher die einzige Möglichkeit, den Veda aus kosmosophischer Sicht zu lesen und so auf eine höhere Bewußtseins-ebene zu heben. Da durch die Entschlüsselung der Indus-Siegel jetzt außer Frage steht, daß die ältesten Teile des Veda, die aus indologischer Sicht meist die jüngeren sind, ursprünglich nicht auf eine Stammeskultur, sondern auf eine Hochkultur zurückgeht und erst in späterer Zeit, als diese Hochkultur mehr und mehr in Vergessenheit geraten war, auf eine Stammeskultur bezogen wurde, wird die kosmosophische Interpretation auf eine bessere Grundlage gestellt. Das Verhalten der Āryas gegenüber den Dasyus und die Rolle der Frau wird nun nicht mehr der Kritik entzogen, wie dies bei der früheren allegorischen Deutung oft der Fall war.

Der Gegensatz zur westlichen Wissenschaft ist jedoch bestehen geblieben, da sie die Einbeziehung des Veda in die Erforschung der Indus-Kultur bislang ebenso ablehnt wie die Lesung der Indus-Siegel mit Hilfe des Veda. Außerdem wurden durch die heute zunehmend angewandte religionssoziologische Methode für das Verständnis des Veda in den letzten 50 Jahren keine nennenswerten neuen Erkenntnisse gewonnen, da sie durch ihre Verklammerung mit der Außenwelt der Innenwelt der vedischen Texte nicht gerecht werden kann. Die Einbeziehung des Veda bei der Erklärung der Indusschrift wurde früher auch aus archäologischer Sicht abgelehnt, inzwischen zeichnet sich hier jedoch ein Wandel ab, da die Ausgrabungen des Friedhofs der Harappa-Kultur bis auf eine Zeit um 1300 v.Chr. geführt haben.

Im Hinblick darauf wurden in der hier vorliegenden 4. Auflage gegenüber der 3. Auflage einige Änderungen im Hinblick auf die Erklärung der vedischen Mythologie, insbesondere des Vṛtra-Kampfes vorgenommen, dies betrifft teilweise auch die Übersetzung der Veda-Hymnen im IV. Abschnitt.

Worpswede, im September 2010

# I. Westliche Vedaforschung und indische Exegese

## 1. Yoga und wissenschaftliche Methodik

Es ist einer der unglücklichen Zufälle in der an Zufällen reichen menschlichen Geschichte, daß die Wiederbegegnung des Abendlandes mit der indischen Kultur nach über 1000 Jahren der durch den Gegensatz zwischen Islam und Christentum bewirkten Abschließung Europas in eine Zeit fiel, die für die innere, esoterische Seite der Religion keinerlei Verständnis hatte. Die Vernunft hatte ihren im Zeitalter der Aufklärung begonnenen Feldzug siegreich beendet und die Fesseln des dogmatischen und fanatischen Christentums endlich abgeschüttelt. Niemand dachte daran, die Glaubensvorstellungen anderer Religionen nunmehr unvoreingenommen zu erforschen. Daß dies nicht geschah, verhinderte der abendländische Überlegenheitsanspruch, der mit dem Primat der Vernunft keineswegs verschwunden, sondern nur vom Feld des Glaubens auf das Feld der Wissenschaft übergegangen war. Das Christentum nahm daher weiterhin die erste Stelle unter den Religionen ein, doch darüber thronte die Vernunft, gleichsam als Papst über dem Papst.

Auf diesem Thron sitzt sie auch heute noch, wenn auch nicht mehr ganz so unangefochten wie zur Zeit ihrer größten Machtfülle. Und auch am Verhältnis des Christentums und der Wissenschaft zu den anderen Religionen hat sich nicht viel geändert. Es wird nicht bestritten, daß die Vernunft irren kann - und hierin unterscheidet sie sich von der päpstlichen Unfehlbarkeit und rechtfertigt zugleich ihre Höherstellung -, aber die Entdeckung des Irrtums erfolgt wiederum durch die Vernunft und so bleibt ihre Herrschaft erhalten. Für die Welt außerhalb des Abendlandes hat sich dadurch nichts geändert, denn es macht für sie kaum einen Unterschied, ob sie durch ein theokratisches oder ein säkulares Herrschaftssystem unterdrückt wird. Wenn ein Abendländer diese Welt näher kennen lernen will, darf er nicht in der Haltung der Überlegenheit zu ihr kommen, sondern muß sich ihr auf ihrer Ebene nähern, muß sich ihrer Erkenntnismethoden

bedienen. Die wichtigste indische Methode der Erkenntnis ist der Yoga. Ohne zumindest die Grundlagen des Yoga zu kennen, ist es unmöglich, die 'indische Weltanschauung' zu verstehen. Dies gilt auch bereits für die vedische Zeit, obgleich im Ṛg-Veda der Begriff 'Yoga' nicht allein für die Sammlung des Denkens verwendet wird. Für das vedische Opfer, bei dem die Hymnen vorgetragen wurden, und für die Schau der Hymnen selbst war eine kontemplative Haltung und Übung erforderlich wie sie im Yoga angewandt wird. Der Veda spricht expressis verbis und in zahlreichen Bildern von der Sammlung des Denkens. Zur Verinnerlichung trägt auch die vedische Sprache mit ihrem genau festgelegten Akzent bei, aus der etwa 500 Jahre später das klassische Sanskrit, 'die wohlgeformte (Sprache)', wurde, die ohne Akzente auskommt.

Die Schau der indischen Seher richtete sich nicht wie die der griechischen auf die Zukunft, sondern auf die Vergangenheit. Der vedische Seher stand in einer langen Tradition, wie im Veda selbst mehrfach erklärt wird. Inzwischen hat sich herausgestellt, daß damit die städtische Indus-Kultur gemeint ist. Wo aber lagen die Anfänge dieser Kultur? Den Ausgrabungen zufolge ging ihr ebenfalls eine Stammesgesellschaft voraus, die jedoch nicht nomadisch, sondern in Dörfern lebte. Wie hieraus eine Stadtkultur wurde, ist eine Frage, deren Beantwortung sich dem evolutionistischen Denkansatz entzieht. In RV X.27.14 stellt der Dichter Vasukra dieselbe Frage auf seine Weise in Bezug auf die vedische Kultur:

*Ein großer schattenloser unbelaubter Baum, ein Renner ist er,  
die Mutter steht still, entbunden frißt das Kind;  
das Kalb einer anderen leckend hat sie gebrüllt,  
in welcher Welt hat die Kuh ihr Euter verborgen?*

Der schattenlose unbelaubte Baum ist eine Metapher für die Weltachse. Die Mutter ist die Wurzel. Sie steht still, aber der unbelaubte Stamm dehnt sich immer weiter aus, er rennt gleichsam, denn das ganze Universum ist in Bewegung, wobei das Ziel ebenso unbekannt ist wie die Wurzel: Wir wissen so wenig wie der vedische Dichter,

wo diese Kuh ihr Euter verborgen hat, mit dem sie die Weltachse säugt, die sie hervorgebracht hat. Sie ist auch nicht die einzige Mutter, denn sie leckt das Kalb einer anderen, doch für alle Kühe gibt es nur einen Vater. Deshalb brüllen sie. Für ihn, damit er - als Stier - zu ihnen kommt, und gegen ihn, wenn er zu den anderen geht. Wenn auch Anfang und Ende des Weltalls nicht bekannt sind, am Prinzip der Einheit in der Vielfalt gibt es keinen Zweifel. Die Vielfalt beruht auf dem Speisegesetz, wonach jeder Genießer Speise eines anderen ist: Kaum entbunden frißt das Kind (und wird gefressen). Wenn er auch den Anfang des Universums nicht erklären kann, so erinnert der Dichter sich doch an den Anfang der eigenen, der vedischen Kultur, wie der folgende Vers zeigt:

*Sieben Männer kamen von Süden herauf,  
acht waren es, die von Norden kamen,  
neun kam von Westen mit Ständern,  
zehn drangen von Osten vor zum Rücken des Berges.*

Die Zahl der Ansiedler steigt hiernach von sieben bis zehn an. Die größte Zahl kam aus dem Osten, die kleinste aus dem Süden. Nur acht kamen aus dem Norden, die die westliche Wissenschaft als die Heimat der Āryas ansieht. Im Osten lebten ursprünglich die Muṇḍa-Völker, im Süden die Draviden, im Westen befand sich die Indus-Kultur. Von dort kamen sie mit den Ständern (*sthivi* von der Wurzel *sthā*, stehen). Es handelt sich hierbei vermutlich um den gleichen Gegenstand, der auf den Indus-Siegeln vor dem Einhorn abgebildet ist. Die Menschen, die aus dieser Gegend kamen, besaßen größere technische Fähigkeiten als die anderen. Der Ständer diente zur Pressung der Soma-Pflanze, die ebenfalls von dort kam. Nach den neueren archäologischen Forschungsergebnissen gab es diese Kultur auch in Baktrien und Afghanistan.

Die vier Gruppen trafen sich auf dem Rücken des Berges, also dort, wo die Burgen und auch die Städte errichtet wurden. Der Rücken des Berges muß außerdem in der Mitte der vier Himmelsrichtungen gelegen haben, damit sie sich dort treffen konnten. Dies trifft auf das Gebiet des heute ausgetrockneten Stromes der Sarasvatī zu,

das ziemlich gleich weit entfernt von Sumer, Tibet, Süd- und Ostindien liegt. Hier trafen sich also die vier Bevölkerungsgruppen und begründeten eine neue Kultur, die sich bis in die heutige Zeit vor allem durch ihre Toleranz auszeichnet.

Wenn eine Stadt gegründet wird, wird zunächst wie beim Hausbau ein Opfer gebracht. In archaischer Zeit war dies meist ein Menschenopfer. Hierauf bezieht sich der folgende Vers der Hymne:

*Den einen, der den zehn gleichkommt, den Braunen,,  
spornen sie an zum hilfreichen Opfer;  
die Mutter trägt das wohlgestaltete Kind an der Brust  
und stillt es, obwohl es nicht trinken will.*

Die Zahl zehn bezieht sich auf die Männer aus dem Osten. Einer von ihnen, der diesen zehn gleichkommt, wird zum freiwilligen Opfer gedrängt. Sein Name Kapila (der Braune) beschreibt die Hautfarbe der Muṇḍa-Völker. Er verweigert die Brust und wird darauf zum Opfer gezwungen. Mit ihm zusammen wird ein Widder oder Markhor geopfert, und die Würfel werden geworfen, wobei es um die Aufteilung des Opfers und des Gebietes geht:

*Die Männer kochen den fetten Widder,  
die Würfel wurden hingeworfen zum Spiel;  
zwei läutern, mit der Seihe versehen,  
den hohen Berg im Innern der Wasser.*

Die zwei, die die Seihe bei sich haben, gehören zu den Männern, die aus dem Westen kamen. Die Reinigung folgt der Pressung des Soma, für die der Ständer nötig ist. Er wird mit dem Berg im Inneren der Wasser gleichgesetzt, der auch der Schoß der Göttin der Sprache ist (X.125.7). Der Soma muß geläutert werden, besonders von der Schuld des Menschenopfers. Die Angabe im Inneren der Wasser weist auf eine frühere untergegangene Kultur hin. Obwohl Toleranz die erste Voraussetzung für die Gründung einer neuen Kultur war, kommt es schon am Anfang zum Streit zwischen den Siedlern um die Ernährungsweise, die einen wollen kochen, die anderen nicht, sie ziehen Rohkost vor:

*Schreiend gingen sie nach zwei Seiten auseinander,  
die eine Hälfte will kochen, die andere nicht;  
dies hat mir Gott Savitr<sup>ṛ</sup> gesagt: Nur die, die das Holz essen,  
nur die, die die Butter essen, lieben (mich).*

Die ungekochte Speise umschreibt der Dichter mit dem Begriff 'Holz', weil es nicht zum Feuermachen verwendet wurde. Erst später wird das Kochen als wesentliche Voraussetzung für die Läuterung der Seele angesehen (IX.83.1). Um Milch und Butter zu erhalten, muß die Kuh nicht getötet werden. Die Heiligkeit der Kuh, eine der Grundfesten der indischen religiösen Tradition, geht schon auf die Indus-Kultur zurück. Diese Regel wird von Gott Savitr<sup>ṛ</sup>, dem Sonnengott, selbst festgelegt, der dieser Kultur als der Gesetzgeber gilt. Daraus geht auch die vedische Kultur hervor. Im letzten Teil der Hymne geht es um späteren Gegensatz der Āryas und Dasyus, der sich aus dem Streit über die Speise entwickelt hat. Wir werden darauf später zurückkommen.

Der Veda gibt nur an dieser Stelle eine Beschreibung des Ursprungs der Kultur, die ihn hervorgebracht hat. Den Anfang der Welt beschreibt er in einer ganzen Reihe von Hymnen, die in Kap. III.1.7 behandelt werden. Die Sprache dieser Hymnen ist nicht so metaphorisch wie die in RV 28.14, diese Hymne ist in besonderem Maß rätselhaft und will es auch sein. Das Denken und Reden über die Entstehung der Welt gehört in den Bereich des Mythos. Das mythische Denken entzieht sich der Vernunft, deshalb ist aber der Mythos nicht unwahr, wie der moderne Gebrauch dieses Wortes, besonders in feministischen Kreisen unterstellt. Wenn sich das mythische Denken auch der Vernunft entzieht, so kann es doch durch eine symbolische Sprache übermittelt werden. Die Fähigkeit zum mythischen Denken und zur symbolischen Sprache hatten frühere Geschlechter von Geburt, durch die Aufklärung ist sie fast verloren gegangen. Sie kann wieder erworben werden durch Yoga, durch die Sammlung des Denkens, und durch das Studium der Indus-Siegel.

Dies gilt auch im Hinblick auf die jüdisch-christliche Überlieferung, die trotz aller Entmythologisierungsversuche ihren mythischen Grund-

gehalt noch immer nicht verloren hat. So ist der Satz *im Anfang schuf Gott (Elohim) Himmel und Erde* keine rationale Feststellung. Es scheint nur so. Elohim, ein Plural (Götter), wird mit der Einzahl des Verbs *bara* verbunden, das ebenso zeugen wie gebären bedeuten kann. Himmel und Erde sind Polaritäten, wenngleich die Erde ein Körper ist. Der Anfang besteht im Auseinandertreten dieser Polaritäten, das die Schöpfungsgeschichte, die nicht geschichtlich, sondern mythologisch zu verstehen ist, beschreibt.

Auch der weitere Schöpfungsbericht folgt diesem nichtrationalen Muster. Er stimmt weder mit den historischen noch mit den paläontologischen Gegebenheiten überein, die zur Zeit seiner Abfassung noch nicht bekannt waren. Die Abfolge der Schöpfung wird durch die Siebenzahl vorgegeben, die eine bekannte mythologische Zahl ist (vergl. Kap. II.2). Sie orientiert sich außerdem an den aus Zeugung und Schwangerschaft des Menschen und der höheren Säugetiere. So wie der Embryo im Fruchtwasser heranreift, so entsteht die Erde aus dem Wasser. Sie wird also nicht eigentlich geschaffen, sondern gleichsam von Elohim trockengelegt, als sein Geist auf den Wassern schwebt, die wie in vielen Mythologien beide als weiblich angesehen werden. Dies tut der männlich-weiblichen Polarität bei der Schöpfung keinen Abbruch. Gegen eine Jungfernzeugung innerhalb dieser Polarität wäre auch nichts einzuwenden gewesen, zumal es dafür in der Natur zahlreiche Beispiele gibt.

Daß in den Wassern Festes entsteht, ist aus der Entstehung des Ei bekannt. Das Ei ist auch Grundlage einer vedischen Kosmogonie (RV X.121, Kap. III.1.7). Wenn sich die unteren und oberen Wasser scheiden, teilt sich das Ei, wobei die obere Hälfte zum Himmel, die untere zur Erde wird. In der akkadischen Mythologie des Enûma eliû wird dies durch die Häufelung der Urmutter Tiamat erreicht. Wenn die Eierschale in viele Stücke zerbricht, fällt die Schöpfung ins Chaos zurück, in den Zustand vor der Scheidung der Wasser, die Wasser vermischen sich wieder. Dies wird mit der Sintflut gleichgesetzt. Nach indischer mythischer Vorstellung wiederholt sich Entstehen und Untergang des Kosmos in regelmäßigen Abständen.