

Egbert Richter-Ushanas

DER FÜNFTE VEDA

Egbert Richter-Ushanas

DER FÜNFTE VEDA

Die Indus-Siegel
im Vergleich zum Ṛg-Veda

Ein Beitrag zur Entzifferung der Indus-Schrift

Zum Umschlagbild vergl. S. 48.

1. Auflage 1992
2. überarbeitete Auflage 2011
© 2011 by Verlag Traugott Bautz GmbH
99734 Nordhausen 2010
ISBN 978-3-88309-676-6
Alle Rechte vorbehalten

INHALT

Hinweise für den Leser	6
Vorwort zur 2. Auflage	7
Einleitung	11
I. Siegel in repräsentativer Auswahl	35
II. Terrakotta-Tafeln	55
III. Kupfertafeln	67
IV. Siegel/Tafeln mit den Zeichen  ,  und 	73
V. Versiegelungen	75
VI. Der Einhornständer	81
VII. Lange Inschriften	85
VIII. Purūravas und Urvaśī (RV X.95)	95
IX. Die Motive auf Harappa-Urnen und die Kulli-Keramik	103
X. Zahlensymbole	109
XI. Siegel 2317 und die Parabel vom Elefanten und den Blinden	111
XII. Die Mehrdeutigkeit der Motive	121
XIII. Zeichenliste mit weiteren Beispielen	127
XIV. Der Ursprung der Brāhmī-Schrift	157
XV. Die Vrātyas und die Bāuls	165
Siegelverzeichnis	169
Belegstellen des Ṛg-Veda	175
Literaturhinweise	179
Quellennachweis der Abbildungen	181
Summary	182
Der Autor und das Buch	183

HINWEISE FÜR DEN LESER

Die Zahlen der Siegel und Tafeln und die graphische Form der Schriftzeichen wurden entnommen aus *A Concordance of the Indus Inscriptions*, hg. von S. Koskeniemi und A. und S. Parpola, Helsinki 1973. Die Anfangsziffern 0,1,2 gelten für den Fundort Mohenjo Dharo, 3, 4 für Harappa, 5 für Chanhu Dharo, 6 für Lothal, 7 für Kalibangan, 8 für kleinere Orte, 9 für den Nahen Osten. Mit Stern versehene Ziffern wurden von mir ergänzt.

Die Abbildungen beruhen auf photomechanischer Wiedergabe der im Quellennachweis genannten Vorlagen. Es war leider nicht möglich, die Originalphotographien oder deren Negative zu erhalten. Häufig sind die Originale und ihre Wiedergaben so zerstört, daß eine sichere Lesung nicht mehr möglich ist. In der Regel habe ich die Lesung der finnischen Konkordanz übernommen; wenn sie mit dem Veda besser übereinstimmt, die Lesung der von I. Mahadevan herausgegebenen indischen Konkordanz. Die Inschriften der Siegelabdrücke werden stets von rechts nach links gelesen.

Die Übersetzungen aus dem Rg-Veda stammen vom Verfasser. Sie wurden mit der vollständigen Übersetzung von K.F. Geldner, Cambridge (Mass.) 1951, verglichen. Zur Kosmologie des Veda vergl. E. Richter-Ushanas, *Die Dreigestalt des Seins und der androgyne kosmische Mensch*, Nordhausen ³2011. Darin ist auch die Übersetzung von 123 Veda-Hymnen enthalten.

VORWORT ZUR 2. AUFLAGE

Als ich vor fast 20 Jahren die 1. Auflage dieses Buches im Selbstverlag herausgegeben habe, glaubte ich, daß ich meine Arbeit damit im wesentlichen getan hätte, zumal diese Auflage auch bereits eine 'vollständige Zeichenliste' einschloß. Dabei bin ich davon ausgegangen, daß es sich um Wortzeichen handelt, aus denen die Indus-Schrift besteht, und daß sie mit Hilfe des Ṛg-Veda mit hinreichender Genauigkeit erfassbar sind. Doch dann kamen mir immer mehr Zweifel, ob es sich nicht doch um eine Silbenschrift handeln könnte, zumal im Sanskrit zwischen Silbe und Wort nicht genau unterschieden wird. Also habe ich versucht, die Zeichen mit Hilfe des Ṛg-Veda silbisch zu lesen, und auch damit kam ich zu einem Ergebnis, obwohl dies über ein Wort kaum hinausging. Dieses Ergebnis wurde 1997 in Delhi unter dem Titel 'The Indus Script and the Ṛg-Veda' ohne Zeichenliste veröffentlicht und steht in vielen in- und ausländischen wissenschaftlichen Bibliotheken, eine nennenswerte Resonanz gab es jedoch nicht. Der Londoner Religionswissenschaftler tschechischer Herkunft Karel Werner schrieb dazu jedoch auf meinen Wunsch eine wissenschaftliche Kritik in einer englischen Fachzeitschrift, die mir jede methodische Vorgehensweise absprach. Sie blieb aber zunächst unentdeckt.

Vor die Frage gestellt, wie ich meine wissenschaftliche Qualifikation verbessern könne, entschied ich mich, die Entzifferung der Osterinselschrift, die auch unter dem Namen Rongorongo bekannt ist, zum Thema einer Dissertation zu machen. Mit diesem Thema wurde ich an der Universität Hamburg zugelassen. Das Ergebnis war jedoch im Gegensatz zu allen früheren Entzifferungsversuchen, daß es sich hier ebenfalls um eine Wortschrift handelte. Dies wurde durch die Lesung der Rongorongo-Tafeln durch zwei Osterinsulaner bestätigt. Da dies aber in den Augen der um ein Zweitgutachten gebetenen Wissenschaftler, ein Ethnologe und ein Linguist, nicht nachweisbar war, wurde die Zulassung zur Promotion widerrufen, ein wahrscheinlich für die Universität Hamburg einmaliger Vorgang.

Da sich aber gezeigt hatte, daß eine Wortschrift durchaus zu sinnvollen Lesungen führen kann, kehrte ich auch bei der Indus-Schrift zu meiner ursprünglichen Annahme zurück. Die 2. Auflage von 'The Indus Script and the Ṛg-Veda' im Jahr 2001 ging also von dieser Voraussetzung aus, und sie enthielt daher auch wieder eine Zeichenliste, die gegenüber der Zeichenliste in 'Der Fünfte Veda' einige Verbesserungen aufwies. Da ich

die Dissertation nicht umsonst geschrieben haben wollte, brachte ich sie ebenfalls im Selbstverlag heraus.

Im Zusammenhang mit dieser Arbeit war ich auch auf den Diskus von Phai-stos aufmerksam geworden und so versuchte ich herauszubringen, ob es sich auch hier um Wortschrift handeln könne. Diese Vermutung erwies sich als zutreffend. Meine Forschungsergebnisse hierzu wurden 2005 in 1. Auflage veröffentlicht. 'The Indus Script and the Rg-Veda' wurde in Indien und in anderen Ländern ausgeliefert, in Deutschland erschien das Buch zur selben Zeit unter dem Titel 'The Cosmic Man and the Tree of Language' im Selbstverlag. Diese Ausgabe wurde immer wieder verbessert und erscheint seit 2003 unter dem Titel 'The Message of the Indus Seals and Tablets'.

Alle diese Aktivitäten wären auch weiterhin nicht zur Kenntnis genommen worden, gäbe es nicht das Internet und wäre ich nicht 2007 zu einem Kongreß in Goa eingeladen worden, wo ich zum ersten Mal vor einem größeren Publikum über meiner Entzifferung der Indus-Schrift zwei Vorträge gehalten habe. Eine kurze Meldung darüber in einer indischen Presseagentur führte zu einem diffamierenden Bericht in Wikipedia, wobei auf die überholte Kritik von Karel Werner hingewiesen wurde. Vielleicht hat dieser Bericht dazu beigetragen, daß im folgenden Jahr die Deutsche Forschungsgemeinschaft meine Teilnahme an einem vedischen Kongreß in Orlando finanziert hat, wo mir der Titel *prachya vidya parangata*, Experte in altindischer Weisheit, verliehen wurde.

Der Fünfte Veda blieb in all den Jahren unverändert und in einer Wiener Buchhandlung stand er weiterhin im Regal, auch als ich im Jahr 2010 dort an einem Kongreß teilgenommen habe. Nachdem zahlreiche meiner Titel im Verlag Traugott Bautz erschienen sind, entschloß ich mich, dort nun auch den Fünften Veda in 2. Auflage herauszubringen. Dabei stellte sich heraus, daß eine vollständige Überarbeitung nötig war, die auch zu zahlreichen Verbesserungen in der erweiterten englischen Version geführt hat.¹

Alte Sprachen und Schriften gehören zum Weltkulturerbe, auf das alle Menschen ein Anrecht haben,² und nicht zum *Club der toten Sprachen*, wie aus Unkenntnis oder Herablassung in der Informationsbeilage zur

1 Vergl. Egbert Richter-Ushanas, The message of the Indus seals and tablets, Worpsswede 42011.

2 Zum folgenden Text vergl. E. Richter-Ushanas, Von der der Einsprachigkeit zur Mehrsprachigkeit, Worpsswede 2010, S. 13.

Ausstellung ‘Festival der Sprachen’ (2010) der Universität Bremen behauptet wird. Das gilt besonders für das Sanskrit, aber auch für Griechisch, Hebräisch und Latein. Leider wurden alte Sprachen und Schriften nicht in die Liste des Weltkulturerbes der UNESCO aufgenommen. Das gilt auch für andere in ihrer Existenz bedrohte Sprachen. So wird von der Osterinsel zwar der Nationalpark als Weltkulturerbe anerkannt, nicht aber die Schrift und die alte Sprache der Insel, Rapanui genannt.³

Im Hinblick auf den Erhalt des Kulturerbes sollten größere Anstrengungen für die Entzifferung unbekannter Schriften unternommen werden. Es genügt nicht, sich auf die Erklärung zu beschränken, daß eine Entzifferung umstritten ist. Zur Wissenschaft sollte auch der Dialog zwischen denen gehören, die behaupten eine Schrift entziffert zu haben. Es fördert nicht den Dialog, wenn die Entzifferungen, die nicht dem westlichen analytischen Denkansatz der Wissenschaft entsprechen, als pseudowissenschaftlich bezeichnet werden. Hierbei handelt es sich um einen Rückgriff in die theologisch-ideologische Mottenkiste, durch den die Auseinandersetzung mit dem Entzifferungsversuch verhindert werden soll.

Die Fehler, die bei der Entzifferung der ägyptischen Schrift gemacht wurden, weil man in den Zeichen Logogramme gesehen hat, sollten nicht dazu führen, Wortschriften von vornherein abzulehnen oder sie als Ornamente zu bezeichnen, wie dies auch von der Osterinselschrift und sogar von der ägyptischen Schrift vor ihrer Entzifferung behauptet wurde.

Bisher sind noch keine Wortschriften ohne Zuhilfenahme einer Buchstabenschrift entziffert worden. Dies hängt mit der Voreingenommenheit westlichen Denkens für Buchstabenschriften zusammen. In der Bibel heißt es, daß der Buchstabe tötet. Dies wird von einer Buchstabenschrift gesagt. Wortschriften erhalten das Leben einer Sprache, auch wenn die Sprache selbst ausgestorben ist.

Wenn es zutrifft, daß Entzifferungen zu den *ganzvollsten Erfolgen der Geisteswissenschaften* zählen, wie von dem auf Tafel 5 der Bremer Ausstellung zitierten Maurice Pope festgestellt wurde, dann sollte auch der Rahmen geschaffen werden, damit Menschen Gelegenheit erhalten, alte und unbekannte Schriften zu studieren und die Ergebnisse ihrer Forschungen der Öffentlichkeit vorzustellen. Es geht nicht darum, daß der, *der als erster ein solches Rätsel löst*, irgendwann vielleicht *Ruhm erwirbt*, wie Pope

3 Vergl. E. Richter-Ushanas, Die Schrifttafeln der Osterinsel, Bremen 2004.

weiter schreibt, sondern darum, daß die Bemühung um eine Entzifferung generell von der Gesellschaft anerkannt und unterstützt werden, auch wenn sie nicht von Erfolg gekrönt werden. Dies sollte hier genauso gelten wie in den Naturwissenschaften. Ein Entzifferer sollte nicht wie ein Künstler erst posthum für seine Leistung anerkannt werden, weil andere sie dann besser für sich vermarkten können.

Das kulturelle Erbe lebender Sprachen wird durch Übersetzungen allgemein zugänglich gemacht. Der Beruf des Übersetzers wird schon auf einem akademischen Siegel erwähnt, dessen Motiv eine Initiation oder Ölung darstellt (vergl. S. 19). Der Begriff 'Dolmetscher' geht auf die Mitanni-Sprache zurück, wie der Etymologie-Duden feststellt. Im vielsprachigen Mesopotamien bestand schon immer ein großer Bedarf an diesem Beruf. Der Übersetzer sollte sich in eine andere Kultur hineinversetzen wie ein Yogi, dessen Geist wie ein Edelstein die Farbe des Gegenstandes annimmt, auf der er ruht (Yoga-Sūtra I.41). Dazu gehört jedoch auch Begabung und Übung. Viele Übersetzer sind Dilettanten. Auch wenn sie zweisprachig aufgewachsen sind, verfälschen sie oft den Sinn des Textes, den sie übersetzen. Wie Dilettanten verhalten sich auch analytisch denkende Wissenschaftler, wenn sie versuchen, eine Wortschrift zu erklären (vergl. Kap. IV). Dies sollte nicht dazu führen, assoziative Denkmethode grundsätzlich als unmethodisch zu diffamieren. Wortschriften können nur entziffert werden, wenn analytisches und assoziatives Denken zusammenkommen.

Worpswede, 11. Oktober 2011

EINLEITUNG

Schon bei meiner ersten Untersuchung der Symbolik der Indus-Schrift stellte sich heraus, daß es für einige Zeichenfolgen im R̥g-Veda ähnliche Verse gibt.¹ Insbesondere gilt dies für das Gāyatrī-Mantra, ein Gebet an die Sonne, das noch heute von den Brahmanen gesprochen wird (vergl. S. 29). Schließlich zeigte sich, daß im R̥g-Veda Paraphrasen für alle Indus-Siegel vorhanden sind. Viele der durch die Symboluntersuchung vermuteten Bedeutungen der Zeichen wurden durch den R̥g-Veda bestätigt, andere, vor allem selten oder nur einmal vorkommende Zeichen, konnten mit Hilfe des Veda erschlossen oder korrigiert werden. Bestätigt wurden auch die Grundsätze der Grammatik der Sprache der Indus-Schrift, die mit den Sprachen des isolierenden Typus verwandt ist.

Große Ähnlichkeit besteht auch mit dem Sumerischen, in dem es kein grammatisches Geschlecht und keine Flektion gibt, und dem klassischen Sanskrit, das durch seine Nominalkomposita dem isolierenden Typus nahesteht. Ein großer Teil des Wortbestandes der Indus-Schrift hat sich im R̥g-Veda erhalten. Dies gilt vor allem für die sogenannten austro-asiatischen Wurzeln. Der Begriff 'proto-dravidian', den Parpola verwendet,² engt die Beziehungen der Indus-Schrift zu sehr auf die dravidischen Sprachen ein. Allerdings ist ihre Beziehung, besonders zum Tamil, sehr eng, da der agglutinierende Sprachtypus, zu dem sie gehören, dem isolierenden Typus nahesteht. Das gilt noch mehr für das Bengali. Doch der Prototyp der isolierenden Sprachen ist das Indonesische, und es ist möglich, daß die Begründer der Indus-Kultur über Indonesien an den Indus gekommen sind, zumal Indonesien die Heimat des Zuckerrohrs ist, das in der Zeit der Indus-Kultur in Indien heimisch wurde. Eine Höherbewertung der flektierenden Sprachen ist nicht berechtigt. Eher verhält es sich umgekehrt, da flektierende Sprachen zur Zerstörung des Wortes neigen und daher auch zur Zerstörung der Natur. Dies erschwert auch die symbolische Betrachtungsweise.

Die grammatische Grundlage der Indus-Schrift ist: Jedes Zeichen kann Femininum oder Maskulinum, Singular oder Plural, Substantiv, Adjektiv oder Verb sein. Der Geschlechtsunterschied besteht nur bei den Zeichen,

1 The Symbolic Conception of the Indus Script, Bremen 1988.

2 Decipherment of the Proto-Dravidian Inscriptions of the Indus Civilization, Copenhagen 1969.

die von Natur Mann oder Frau bedeuten. Dies stimmt weitgehend mit der Grammatik des Tamil und des Bengali überein. Auch die Fischzeichen sind meist männlich, da sie den Dichter und Seher (*kavi*) wiedergeben. Dies ergibt sich auch aus einer in Mohenjo Dharo gefundenen Büste.³ Worte und Zeichen können zu Komposita zusammengefaßt werden, deren Grundzelle wie im Sanskrit ein *dvandva* oder ein *tatpuruṣa* ist, eine Wortverbindung, die einen Kasus ersetzt. Am Zeilenende steht meist der Akkusativ oder Lokativ. Das Zeichen $\bar{\cup}$, das häufigste Zeichen der Indus-Schrift, ergibt den Namen für Gott und Göttin im allgemeinen, als Verb herrschen oder wollen, als Adjektiv unsterblich. Es zeigt meist das Ende des Satzes (bei Satzverbindungen des Hauptsatzes) an. Die Kopula kann stets ergänzt werden. Andere Verbformen ergeben sich aus der Reihenfolge der Zeichen.

Einzelzeichen können als Name oder Berufsbezeichnung oder in Verbindung mit dem Motiv oder dem Schriftträger gelesen werden (vergl. Siegel 2704, S. 38), der Vergleich ist im Symbolwert des Zeichens mit enthalten. Wie bei anderen Bildschriften gibt es auch in der Indus-Schrift Homonyme. Zum Verständnis einer reinen Wortschrift, wie sie die Indus-Schrift darstellt, ist die Kenntnis der Lautwerte nicht unbedingt erforderlich. Sie kann aber die Interpretation erleichtern oder bestätigen. Einige Lautwerte können mit Hilfe der Brāhmī-Schrift erschlossen werden, die aus der Indus-Schrift abgeleitet werden kann (vergl. Kap. XIV). Wie bei unserem Alphabet ergibt sich auch in der Brāhmī der Lautwert aus dem Anfangsbuchstaben eines Wortes, das durch das entsprechende Zeichen dargestellt wird (Akrophonie-Prinzip). Das Zeichen für ka (+) kann z. B. für *kr*, machen, stehen wie alpha für sem. \aleph aleph, Stier, oder beth \beth für sem. Haus.⁴ Allerdings wissen wir nicht, welche Wurzel oder welches Wort dem Brāhmī-Anfangsbuchstaben entspricht. Die Auswahl wird aber durch das Bild des Zeichens und die häufig nur geringe Zahl von Wurzeln, die mit einem bestimmten Buchstaben beginnen, erleichtert. *Kr* bietet sich an, weil das Kreuz die Grundform mehrerer Zeichen ist, die schaffen bedeuten können. Wie in der Keilschrift kann ein Zeichen mehrere Lautwerte haben, ebenso kann es für denselben Begriff verschiedene Zeichen geben. Das hängt mit

3 Vergessene Städte am Indus, Aachen 1987, Umschlag, C 148 (Marshall 1931, pl. XCIII).

4 Vergl. J. Naveh, Die Entstehung des Alphabets, Köln 1919.

der Grundeigenschaft der Indus-Schrift zusammen: Sie symbolisiert Götternamen oder die Namen einer Gottheit, denn alle Namen lassen sich auf ein androgynes Urprinzip zurückführen, wie RV I.164.46 erklärt (verg l. S. 60). Götternamen können auch Tiere, Pflanzen, Gegenstände oder Abstrakta sein wie in Gītā X, hier auf Viṣṇu bezogen. Es könnte ebenso auch ein anderer Gott sein, der das Urprinzip verkörpert. Viele der in der Gītā genannten Namen sind mit Indus-Zeichen identisch. Besonders gilt dies für Sonne, Mond, Wind, die Seher Kapila und Uśanas und die Spielwürfel.

Dies besagt jedoch nichts über die Lautwerte. Die Anfangsbuchstaben stimmen auch nicht mit dem späteren Sanskrit-Alphabet überein. Bei der Brāhmī-Schrift ist dies aber noch der Fall. Dies zeigt sich besonders bei dem bereits erwähnten Zeichen , das auf das Piktogramm  zurückgeführt werden kann. In der Brāhmī-Schrift gibt es dafür das Zeichen  pa. Damit verwandt ist die Wurzel pā trinken, pātra ist der Becher. Noch heute wird in Indien die Muttergöttin als Topf verehrt und der Fuß ist Symbol Viṣṇus, mit dem traditionell das Zeichen gleichgesetzt wird, das die Viṣṇu-Verehrer auf der Stirn tragen.

Auch das Brāhmī-Zeichen für la  ist dem Piktogramm  ähnlich. Es kann mit dem Lingam, dem Symbol Śivas, in Verbindung gebracht werden. Das Zeichen  ist ein umgekehrter Lingam. Es gibt in Harappa Tafeln, auf denen eine Gottheit in einem leuchtenden Lingam erscheint. Wird la vokalisches gelesen, wird es zu *il*. Dies ist der Name Gottes in den semitischen Sprachen. Im Veda ist Iḷā ein Name der Großen Göttin, die in der indischen Flut-geschichte zur Tochter Manus wird, *iḷa* ist der Soma-Trank und erinnert so wieder an den Becher oder Schoß (*yoni*) als Symbol des Ursprungs. *Lingam* und *yoni* ergeben zusammen das androgynen Urprinzip. Dem entspricht, daß in der späteren Sage Iḷā männliche und weibliche Gestalt annehmen kann.

Wenn das Piktogramm  als Becher gedeutet wird, können die Seitenstriche des Zeichens als Rand des Bechers angesehen werden. Dafür spricht auch, daß die Sumerer Schiffe aus Harappa *magilum* nannten, und ihr Zeichen für Schiff dem -Zeichen sehr ähnlich ist.⁵ Die Becherform des Schiffes findet sich noch auf einem indischen Schachbrett aus dem 15. Jh. n. Chr., beschrieben von Raghunanda.⁶

5 Vergl. A. Parpola 1969, S. 20,21.

6 Vergl. E. Richter-Ushanas, Message S. 215.

Parpola zieht hieraus die falschen Schlüsse, dagegen hat B. B. Lal den Zusammenhang des Zeichens mit der Becherform richtig erkannt.⁷ Eine weitere Bestätigung erhalten wir durch das Harappa-Siegel 3305, wo das Zeichen 𑀓 als Einzelzeichen dreimal neben einer gehörnten Gottheit steht. Das einfache Becher-Zeichen wird bis heute von den Vaiśnavas als Stirnsymbol verwendet. Kein indischer Lehrer würde es mit Hilfe der Indus-Schrift erklären, weil die Indus-Kultur völlig vergessen wurde. Auf einer Internet-Seite wird es als Fuß erklärt, was dem Fuß Buddhas entspricht, und niemand weiß, wer was von wem übernommen hat. Für die Hindus ist der Fuß des Lehrers das Gefäß der Weisheit. Darin kommt auch der erhaltende Aspekt Viṣṇus zum Ausdruck. Im Christentum ist der Gral ein bedeutsames Symbol. Es gab ihn aber schon, bevor das Blut Christi darin aufgefangen wurde. Schiffe wurden mit Krügen beladen, die oft große Schätze enthielten. Als Schatz gilt auch der Pokal des Siegers. Der Vedānta-Philosoph Gauḍapāda verwendet das Symbol des Kruges für den menschlichen Körper.

Das Becherzeichen kommt noch in einer weiteren Ligatur vor 𑀓𑀓 , für die es in der Brāhmī-Schrift die Entsprechung 𑀓 kha, (einen Brunnen) graben, gibt. In der Indus-Schrift steht das Zeichen oft vor drei langen Strichen, die um 90° gedreht in der heutigen indischen Ikonographie ein Zeichen für Śiva sind. Nach der Lehre des Sāṃkhya ist der Lingam der feinstoffliche Leib, der mit der Seele verbunden in einen Körper eingeht oder ihn verläßt. In der Indus-Schrift kann dies durch das Zeichen 𑀓 wiedergegeben werden, das häufig auf das Becher-Zeichen und die drei Striche folgt. Die Striche können dann mit den drei Müttern oder den drei Welten, die der Lingam durchläuft, gleichgesetzt werden. Ein Name Śivas ist Tryambaka, 'der drei Mütter hat'. Den gleichen Namen trägt der Feuergott Agni, der auch Trita, der Dreifache, genannt wird. In RV I.105 ist Trita der Name eines Sehers, der in einen Brunnen gestoßen wurde. Von dem vedischen Seher Atri wird erzählt, daß er in eine heiße Grube fiel. In einen Brunnen soll auch der griechische Mathematiker Thales gefallen sein.

Das Feuer wurde damals durch das Reiben von zwei Feuerhölzern erzeugt. Sie können ebenfalls durch das Zeichen 𑀓𑀓 ausgedrückt werden. Außerdem kann die Zeichenverbindung auch als Stößel und Mörser gedeutet werden, die bei der Soma-Herstellung verwendet wurden. Dies wird auch von Par-

7 JRAS 1915, S. 176.

pola vermutet.⁸ Der innere Teil des Zeichens ist verwandt mit Brāhmī d va. Dies ergibt mit la für Becher *vala* Höhle. Wird das Becherzeichen als Fuß gedeutet, ergibt die Ligatur U Rüsselfuß oder Rüsselhand oder attributiv gelesen: Der, dessen Hand ein Rüssel ist, also Elefant (Sanskrit *hastin*). Die Zeichenverbindung kann auch als *lingam* und *yoni* erklärt werden, doch auf Grund der Häufigkeit kommen als Grundbedeutung nur die Feuerhölzer und die Somapresse, also Agni und Soma in Frage.

Auch viele andere Zeichen der Brāhmī-Schrift können aus Indus-Zeichen abgeleitet werden.⁹ Es ist daher unnötig, nach einer anderen Quelle zu suchen. Dafür spricht auch die geometrische Form der Indus-Zeichen, die leichter in Buchstaben zu übertragen ist als die ägyptischen Piktogramme, auf die die phönizische Schrift zurückgehen soll.

Da die Übersetzung der Indus-Siegel, wie schon bemerkt, nicht von den Lautwerten abhängt, können die Zeichen als Piktogramme unmittelbar verstanden werden. Eine solche Deutung setzt voraus, daß die Zeichen mit dem kulturellen Umfeld verbunden werden, zu dem sie gehören. Dies wäre unmöglich, gäbe es nicht in der späteren indischen Kultur und Literatur zahlreiche Hinweise auf die Weiterwirkung der Harappa-Kultur. Daß dies für den Rg-Veda in besonders großem Maße gilt, ist nicht allzu überraschend, denn er ist das heilige Buch der unmittelbaren Nachfolger der Indus-Kultur, der Āryas. Auch wenn die Āryas erst einige Jahrhunderte später in das Gebiet am Indus eingewandert sind, also lange nachdem die großen Indus-Städte wegen eines Erdbebens und einer großen Flut aufgegeben wurden, wäre es sehr unwahrscheinlich, wenn dabei auch die Kultur und besonders die Schrift völlig vergessen worden wären. Wahrscheinlicher ist, daß die Autorität der vedischen Seher auch darauf beruhte, daß sie die Symbole der Indus-Schrift deuten oder umdeuten konnten, was sich besonders darin zeigt, daß sie auch Zeichen erklären, z. B. das Zeichen R durch die von der Felge umschlossenen Speichen eines Rades. Die Zeichen der Indussiegel können mit Hilfe des Veda nach dem Schlagwort-Verfahren gedeutet werden, wie es Barthel bei der Osterinselschrift versucht hat. Die einzelnen Piktogramme geben dabei wie Merkzeichen die Struktur des Satzes wieder, worin zugleich eine der Funktionen der Zeichen liegt.

⁸ Decipherment 1969, S. 37.

⁹ Vergl. Richter-Ushanas, Message S. 228.

Dabei können leicht Irrtümer unterlaufen, da von den Zeichen auf das Wort zurückgeschlossen wird, doch kommt es durch beständige Gegenprüfung und durch die Bearbeitung einer großen Zahl von Inschriften zu wachsender Treffsicherheit, durch die ein *circulus vitiosus* ausgeschlossen wird.

Außer mit dem Veda stehen die Indus-Siegel mit den Sagenstoffen der Purāṇas in Beziehung, die sich auf die gleiche Zeit beziehen wie der Veda, auch wenn sie oft erst nach der Zeitenwende feste Gestalt annehmen. Purāṇa bedeutet alt, läßt sich aber auch auf *pur*, Fülle, zurückführen, das ein Name für Gott ist (Tafel 2774, S. 57) und ebenfalls durch das Becherzeichen wiedergegeben werden kann. Im Veda ist *pura* eine Bezeichnung für einen befestigten, von einem Erdwall umgebenen Platz. Hieraus wurde später die Stadt. Doch können die Wälle auch die Reste von Städten sein und Purāṇa kann somit auch auf die Indus-Städte bezogen werden.

Die Philosophie der Purāṇas ist ein theistisches Sāṃkhya, im Unterschied zur späteren atheistischen Sāṃkhya-Lehre. Beiden gemeinsam ist der Dualismus von *puruṣa* und *prakṛti*, des männlichen und des weiblichen Prinzips. Dieser Dualismus findet sich auch im Ṛg-Veda, besonders in seiner sexuellen Metaphorik, die als Allegorie auf die beiden Schöpfungskräfte zu verstehen ist. Im Opferritual wird ihre Vereinigung, durch die die Schöpfung in Gang gesetzt wird, beständig wiederholt. Das Opfer wird dabei selbst die Ursache der Schöpfung in der Gestalt des Puruṣa, der sowohl der androgyne Urmensch wie das Uropfer ist.

Die Puruṣa-Hymne in ṚV X.90 wurde durch den Seher Nārāyaṇa verfaßt, dessen Name später auf Viṣṇu übertragen wurde. In späterer Zeit wurde der Name in *nāra* + *āyana* zerlegt und mit 'auf dem Wasser ruhend' erklärt, doch *nāra* ist aus *nr*, (kosmischer) Mann/(kosmischer) Mensch abgeleitet. Nārāyaṇa ist der Sohn Naras, des kosmischen Menschen, des Puruṣa. Der Puruṣa ist eigentlich androgyn, weil er aus der weiblichen Urgottheit Aditi oder Virāj wechselseitig entsteht.

Es ist nicht schwer, das Zeichen für *puruṣa* in der Indus-Schrift zu entdecken,[†]. Für die *prakṛti* kommen vor allem zwei Zeichen in Betracht,  und . Das erste Zeichen kann symbolisch als *vagina dentata* gedeutet werden. Parpola sieht einen Kamm darin und kommt dadurch ebenfalls auf Frau.¹⁰ Als weitere Lesarten kommen Rippe (Sanskrit *parśu*) und Furche (Sanskrit *sitā*) in Betracht. In ṚV X.86.23 wird *parśu* mit der Frau gleichgesetzt.

10 Interpreting the Indus Script, Helsinki 1974, S. 19.

Die oblique Form kann als Feder gedeutet werden, die in der ägyptischen Schrift ein Zeichen der Weisheitgöttin Maat ist.

Das zweite Zeichen kann Symbol für das Spreizen der Beine sein. In RV X.72 ist *uttānapad*, die, die die Beine spreizt, ein Name der Muttergöttin Aditi. Aditi kann auf die Wurzel *ad*, essen, verschlingen, zurückgeführt werden (vgl. lat. *edo*).

Die Göttin, die die Beine spreizt, ist nicht nur Gebälerin, sondern auch Verschlingerin. Dreiecke werden schon in steinzeitlichen indischen Höhlenmalereien als Zeichen für Mensch verwendet, auch zusammen mit dem Becherzeichen.¹¹ Die Erweiterung des Zeichens ergibt dann den Haarzopf. Ähnlich wird in der chinesischen Schrift, die mit der Indus-Schrift auch die Zeichen für Baum, Hand, Pferd, Fisch und Feld gemeinsam hat, das Zeichen für Frau geschrieben.

Ein weiteres Merkmal des Sām̐khyā wie des Veda ist das Aufzählen von Namen und Begriffen. Aufzählung ist auch die wörtliche Bedeutung von Sām̐khyā. Auf vielen Siegeln gibt es Striche, die als Zahlen gedeutet werden können. Auch die Zeichenfolge selbst hat aufzählenden Charakter. Aufzählungen ähnlicher Art finden sich auch in späteren indischen Schriften, so in dem bereits erwähnten 10. Kapitel der Gītā.

Oft wird angenommen, daß die Indussiegel wie die sumerischen Rollsiegel Eigennamen enthalten.¹² Wie schon Meriggi bemerkt hat, ist das überhaupt keine Erklärung.¹³ Auch Eigennamen haben in den alten Kulturen eine Bedeutung, die zu erklären ist. Dies gilt auch für die sumerischen Rollsiegel, deren Piktogramme ebenfalls oft noch unentziffert sind.

Falkenstein sieht die Bilder auf den Siegeln als ‘Wortschrift’ an, deren Reihenfolge beliebig ist.¹⁴ Ich werde demgemäß versuchen, ein Rollsiegel aus Fara zu erklären, das etwa aus der gleichen Zeit stammt (2500 v. Chr.) wie die Harappa-Kultur.¹⁵

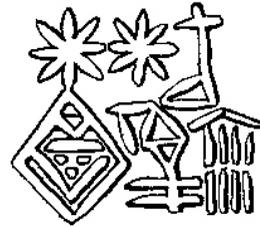
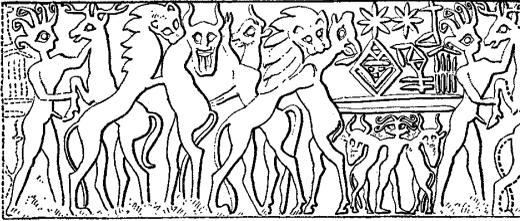
11 Brooks/Wakankar, *Stone Age Painting in India*, London 1976, S.13).

12 Vergl. Parpola, Helsinki 1974, S. 5.

13 Zur Indus-Schrift, ZDMG 1934, S. 218.

14 Das Sumerische, HfO I.2, Leiden 1959 S.8,10.

15 Abb. A. Moortgat, *Die Kunst des alten Mesopotamiens*, Köln 1967, Tafel M 3.



Die zweiseitigen Inschrift ergibt von oben nach unten gelesen: DINGIR (1) SUD (2) - DINGIR (3) IMDUGUD (4). Dies entspricht den Zeichen 677,4 (*sud*), 721,3 (*im*) und 791 (*dugud*) in Deimels Sumerischem Lexikon.¹⁶ Dingir bedeutet Gott, Sud ist der Name der Stadtgöttin von Fara. Imdugud ist der Name eines mythischen Vogels, er hat den Kopf eines Löwen und den Körper eines Adlers. In der akkadischen Mythologie ist er der Widersacher der Göttin Ištar.

Das Motiv des Siegels setzt sich aus drei hintereinander geschalteten Elementen zusammen. Die beiden Schafe oder Ziegen, die links im Hintergrund auf den Sonnenheros oder König zugehen, sind die Tiere der Inanna und Symbol für Leben und Fruchtbarkeit. Ziegen, die unter einem Baum stehen und seine Blätter fressen, finden sich auch auf den Indus-Tafeln 2719, 2734 und 1574 (S. 55, 63, 66). Der Löwe, der im Vordergrund einen Stier und ein Schaf reißt, steht für das Speisegesetz, den anderen Aspekt der Natur. Rechts im Bild unter der Schrift hält der Sonnenheros zwei Stiere im Gleichgewicht. Dies ergibt das dritte Prinzip, die Erkenntnis. Auch dies Motiv ist auf den Indus-Siegeln vorhanden (vergl. S. 49).

Um das Gleichgewicht herzustellen, muß der Sonnenheros nach der sumerischen Mythologie den Vogel Imdugud besiegen, wie Ea, der Gott der Weisheit, Mummu besiegt. Daraus ergibt sich die Funktion des Siegels. Sein Eigentümer, in der Regel der König, ruft die Hilfe der Götter für diesen Kampf an. Wir können daher übersetzen: *Möge der Sonnenheros für die Göttin Sud/Ištar den Vogel Imdugud besiegen.* Im Mythos vom Haluppu-Baum wird erzählt, daß der Sonnenheros Gilgamesh den Vogel Imdugud, der in diesem Baum sitzt, vertreibt, nachdem ihn Inanna, von Utu an ihn verwiesen, darum gebeten hat.

Das Siegel wird so zum Träger des Mythos. Durch das Siegel kann der Mythos erschlossen werden. Ein solches Siegel kann auch als Eigennamen oder für wirtschaftliche Zwecke dienen. Dies ist aber ein sekundärer Zweck.

¹⁶ A. Deimel, Sumerisches Lexikon I; Rom 1947

So wie der Name erst durch den Mythos seinen Sinn erhält, so dient auch die wirtschaftliche Tätigkeit einem höheren Ziel. Was für Sumer gilt, gilt erst recht für die Indus-Kultur. Dies zeigt auch der Name Meluhḫa, der übersetzt werden kann als (*Land*), *wo der Ritus (me) der Reinigung (luḫ) durchgeführt wird*. Dies bezieht sich auf die Läuterung des Soma, der auch als Stier oder Einhorn dargestellt werden kann.¹⁷



Einen mythologischen Hintergrund hat auch das Motiv des akkadischen Zylindersiegels¹⁸ mit der Inschrift *šu-i-li-šu, eme-bal me-luḫ-ḫa^{ki} - Šuilišu, Dolmetscher (aus) Meluhḫa*.¹⁹ *Šuilišu* ist der Eigenname eines Schreibers (*dub-sar*).

Die Zeichen entsprechen Deimel 651 (*šu* - er), 456 (*i li* - Öl, Ölpresse), 22 (*šu* = *su*₆ - sein). Dies ergibt im Sumerischen *der, der geölt wurde*, im Akkadischen *er seines Gottes/des Geölten*. Beides sind Initiationsformeln.²⁰

Wegen der Figur mit dem Bartträger auf dem Schoß wird das Siegel von Boehmer unter ‘Göttin mit Kind’ eingeordnet (Tafel 555-560),²¹ aber da das ‘Kind’ einen Bart trägt und die Göttin grüßt wie die anderen Figuren, ist es wahrscheinlich der Dolmetscher. Für den Schreiber und Übersetzer ist die Einweihung Voraussetzung. Im geistigen Sinn konnte sich der Übersetzer wie ein Kind der Göttin fühlen. Die Figur, die auf Siegel 560 auf dem Schoß der Göttin sitzt, ist ebenfalls ein Erwachsener. Auch Tosi sieht darin den Übersetzer, hält aber die Göttin für einen König.²² Durch diese Deutung geht der religionsmythologische Sinn des Motivs und der Inschrift verloren. Daß die Besucher an einer Einweihungszeremonie teilnehmen, wird bestätigt durch das Schaf, das der eine auf dem Rücken trägt.

17 Vergl. E. Richter-Ushanas, *Message* S. 30.

18 Nachzeichnung in: *Vergessene Städte am Indus*, Aachen 1987, Abb. 97.

19 D. O. Edzard, *Die Inschriften der akkadischen Rollsiegel*, AfO XXII (1968/69).

20 Vergl. E. Richter-Ushanas, *Message* S. 71.

21 *Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit*, Berlin 1965.

22 *Die Indus-Zivilisation jenseits des indischen Subkontinents*, in: *Vergessene Städte am Indus*, S. 126.

Wir sehen also auch aus diesem Beispiel, daß die sumerischen und akkadischen Siegel einen mythologischen Sinn haben und nicht nur wirtschaftliche Funktionen erfüllen. Auch die Strichzeichen, die sich auf den Indus-Siegeln finden und meist als Zahlen gedeutet werden können, beweisen nicht die wirtschaftliche Bedeutung der Siegel. Zwar wird die Annahme, daß es sich um Zahlen handelt, durch den Veda bestätigt, aber Zahlen können auch mythisch-magische Zwecke erfüllen und daher ebenfalls Götternamen sein. Auch wenn am Anfang schriftlicher Aufzeichnungen Zahlen standen,²³ so beweist dies nicht, daß *die Idee des Schreibens aus wirtschaftlichen Bedürfnissen heraus geboren (wurde)*.²⁴ Hier wird die ursprünglich kultische Funktion der Zahl nicht beachtet, die sich schon bei den viel älteren Höhlenmalereien nachweisen läßt. Dort tauchen nicht nur Strichzeichen auf, die als Zahlen gedeutet werden können, sondern auch geometrische Zeichen, die mit denen der Indus-Schrift und anderen alten Schriftzeichen große Ähnlichkeit haben. Gewiß kann eine Wortschrift nur einen begrenzten Zweck erfüllen. Dieser aber muß in der sumerischen wie in der indischen Kultur in der sakralen Ordnung liegen, auf der sie beide beruhen. Zu diesem Ergebnis kommt auch H. Haarmann.²⁵

Die Beurteilung, ob eine Entzifferung gelungen ist, kann bei einer Wortschrift nicht davon abhängig gemacht werden, ob für jedes Zeichen ein Lautwert gefunden worden ist. Andererseits ist auch eine sinnvolle Übersetzung, selbst wenn sie für alle Zeichen gilt, noch kein Beweis für eine vollständig richtige Entschlüsselung. Jedoch geht es hier auch nicht um einen Beweis im logischen Sinn, sondern lediglich um den Nachweis, daß Rg-Veda und Indus-Siegel sich der gleichen Symbolik bedienen.

Durch den Satzzusammenhang können auch zunächst noch unbekannte Piktogramme entschlüsselt werden. Dies soll hier am Beispiel eines Zylindersiegels aus Susa verdeutlicht werden, auf dem zwei Stiere abgebildet sind, die hintereinander gehen, der erste ist verlängert. Es hat die Nummer 9501 in der finnischen Konkordanz und trägt die Zeichen .

23 G. Ifrah, Universalgeschichte der Zahlen, Frankfurt 1981, S. 203.

24 Schmandt-Besserat, Vom Ursprung der Schrift, Spektrum der Wissenschaft 12/1979).

25 Die Universalgeschichte der Schrift, Frankfurt 1990, S. 113.

Die beiden Strichzeichen am Anfang führen zu RV I.25.7,8:

*Der die Spur der Vögel kennt,
die durch die Luft fliegen,
und die Spur des Schiffes, der Meeresartige;
der die zwölf Monate kennt und den Nachkömmling,
der Erhalter des Gesetzes, (Varuna),
er kennt den, der danach geboren wurde.*

Die wörtliche Übersetzung ergibt in umgekehrter Versfolge: *Varuna* (4) ist der Erkennen (3) der 12 Monate (1) und des einen, der nach ihnen kommt (2), der (unsichtbaren) Spur (7) der Vögel (5) in der Luft (6) und des Schiffes (8). Das Motiv ist in RV I.25.16 enthalten: *Meine Gedanken ziehen fort wie die Kühe auf den Weidewegen*. Das letzte Zeichen gibt auch die drei Schlingen Varunas wieder, die Erde, Luftraum und Himmel entsprechen, von denen der Verfasser der Hymne befreit werden möchte. Varuna wird hier auf Grund des doppelten Kammzeichens meeresartig genannt. Die Vögel bilden ein Paar. Ihre Spur im Luftraum ist unsichtbar, dennoch finden sie immer wieder zu ihrem Nest zurück wie das Schiff zum Hafen.

Die ersten drei Zeichen können auch mit der Gottheit des Jahres, der Sonne, gleichgesetzt werden. Dann entspricht die Schriftzeile RV I.123.10:²⁶

*Wie eine junge Frau, die stolz auf ihren Körper ist,
gehst du, Morgenröte, zu dem dich begehrenden Sonnengott;
lächelnd enthüllst du vor ihm die Brust,
wenn du im Osten erstrahlst/den Pferch öffnest.*

Das vierte Zeichen gibt dann die lächelnde Göttin der Morgenröte wieder, das fünfte Zeichen ihre geschmückten Brüste, das sechste und siebte enthüllen (durchlässig machen), das letzte Zeichen das Tor im Osten, das in anderen Hymnen an diese Göttin mit einem Pferch verglichen wird.

Auf den Atharva-Veda übertragen könnte dieser Vers als Zauberspruch für die Gewinnung einer Frau dienen, die der Besitzer des Siegels wie die Sonne die Morgenröte zu gewinnen sucht.

Auch wenn die Grundbedeutung der Zeichen bekannt ist, macht die Zuordnung oft viel Mühe, einerseits wegen der Mehrdeutigkeit der Zeichen, andererseits wegen der Ähnlichkeit vieler Veda-Verse. Zudem ist der Sinn vieler Verse dunkel oder bedarf längerer Erklärungen. Dies aber würde den Rahmen einer Darstellung sprengen, in der es um die Erklärung der Indus-

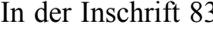
26 Vergl. Richter-Ushanas, *Message of Indus seals and tablets*, S. 306.

Schrift geht. Man muß auch bedenken, daß der Standpunkt der indischen Seher nicht immer mit dem der Seher der Indus-Kultur übereinstimmt. Die vedische Sichtweise ist durchweg androzentrisch, die Göttin wird meist nicht als gleichberechtigt anerkannt. Andererseits übernimmt der Veda Namen und Funktion der Indus-Götter und fügt nur Indra als neuen Oberherrn hinzu, ähnlich wie die Akkader dies mit Marduk gemacht haben. Wie Marduk die Göttermutter Tiamat, besiegt Indra den Schlangengott Vṛtra, der ein Aspekt Śivas ist.

Indra ist der einzige genuin arische Gott des Rg-Veda. Vielleicht war er vor seiner Vergöttlichung ein menschlicher König, durch den die Āryas die Dasyus, die Nachfolger der Indus-Bevölkerung, besiegten. Mythologisch wurde er damit zum Gegenspieler der Indus-Götter, vor allem Śivas und der Großen Göttin, doch konnte er sich auch mit ihnen verbinden, wie aus der Viṣṇu-Mythologie hervorgeht. Hiermit stimmt überein, daß Indra *puramdara*, aber auch *puramdhi*, Zerstörer der Stadt und Gewährer der Fülle, genannt wird. Wall (*vṛtra*) sollte dann nicht mit Stadtmauer, sondern mit Damm erklärt werden. Die Indus-Bevölkerung legte Dämme, nicht Kanäle an, um den Rückfluß des Indus-Wassers nach der jährlichen Überschwemmung zu verhindern. Durch die Zerstörung der Dämme verloren die Städte die Lebensgrundlage.²⁷

In der Indus-Kultur war Vṛtra als Herr der Schlangen eine Schutzgottheit. Dies geht aus dem Stiersiegel 3244 hervor, dessen Inschrift  "RV X.64.4 zugeordnet werden kann: *Für die Schlange der Tiefe und des Berges (1,2) sind unsere Gebete (3,4), für den einfüßigen Stier Ekapad (5,6).* Ekapad war zugleich der Gott des Blitzes. Hiermit wird Vṛtra im negativen Sinn in I.32.13 in Zusammenhang gebracht:

*Nicht hat ihm der Blitz, nicht der Donner genützt,
nicht der Nebel, noch der HageI, den er ausstreute;
als Indra mit dem Schlangengott (Vṛtra) kämpfte,
siegte der Gabenreiche auch für alle Zukunft.*

In der Inschrift 8328* , die über dem Stadttor von Dholavira in Gujerat hing und dessen Zeichen 30 cm groß sind, wird Indra jedoch als Schutzgottheit angerufen, denn die Zeichen stimmen mit RV I.32.15 überein:

27 Vergl. D. D. Kosambi, Das Alte Indien, Berlin 1969, S.76, 86.