

Heiliger Rausch, berauschte Heilige

Sebastian Stinzing

Veränderte Bewusstseinszustände werden in vielen Gesellschaften in einem religiösen Kontext interpretiert und mit übernatürlichen Kräften und Wesenheiten in Zusammenhang gebracht. Eine Person die in einen veränderten Bewusstseinszustand fällt, gilt in diesen Gesellschaften als „besessen“, man geht dabei davon aus dass die „Seele“¹ sich zeitweise außerhalb des Körpers befindet.² Diese Vorstellung erlaubt es dann, das Verhalten und die Sinneswahrnehmungen von Menschen in den entsprechenden Zuständen auf externe Einflüsse zurückzuführen, d.h. in den meisten Fällen auf übernatürliche Wesenheiten.³

Dieser Themenbereich von übernatürlichen Kräften und Entitäten und den Individuen, die – im Gegensatz zu den nicht dazu begabten Personen – Zugriff auf diese Zustände haben können, besitzt eine große Schnittmenge mit dem Bereich der Religion.⁴ Die Einbindung dieser Beziehung zum Übernatürlichen in religiöse Systeme kann entweder positiv oder negativ konnotiert sein. Eine positive Konnotation führt dazu, dass in der jeweiligen Kultur entsprechende Bewusstseinszustände als „heilig“ interpretiert werden.

Veränderte Bewusstseinszustände beruhen auf neurologischen Wechselwirkungen im zentralen Nervensystem und können auf verschiedene Weise induziert werden, entweder durch vorherige Veranlagung (z.B. Störungen im Neurotransmitterhaushalt), Manipulation der Gehirnechemie durch die bewusste Beeinflussung der Ausschüttung körpereigener Botenstoffe (durch Fasten, Atemtechniken, Schlafentzug, Meditation usw.) oder durch die Zuführung psychoaktiver Substanzen (Halluzinogene, Stimulanzien usw.) von außen. Eine solche Zuführung psychoaktiver Stoffe von außen ist einer der zuverlässigsten Wege, einen veränderten Bewusstseinszustand (d.h. einen Rausch) auszulösen, der relativ unabhängig von den individuellen physiologischen Grundvoraussetzungen einzelner Personen ist.

Viele Kulturen haben deswegen in ihren jeweiligen religiösen Systemen den Konsum psychoaktiver Stoffe integriert.⁵ Der Rausch, der durch diese Substanzen ausgelöst wird, erfüllt in den Religionen dieser Kulturen eine Brückenfunktion. Er stellt eine sinn-

1 Der Begriff „Seele“ ist problematisch. Entsprechende Vorstellungen variieren weltweit, viele Kulturen haben kein Konzept einer Seele die vom Körper abgegrenzt wird. In diesem Text bezeichnet „Seele“ daher das individuelle Wachbewusstsein eines Individuums das einen veränderten Bewusstseinszustand durchläuft ohne dabei einen kulturellen Geist-Körper-Dualismus vorauszusetzen.

2 Bourguignon 1973: 3.

3 Bourguignon 1973: 3-4.

4 Bourguignon 1973: 4.

5 Z. B. die Griechen mit dem Konsum des *kykeon* im Rahmen der eleusischen Mysterien, die Völker Nord- und Mittelamerikas mit halluzinogenen Kakteen und Pilzen, die Skythen und andere Völker Zentralasiens mit Cannabis etc.

lich erfassbare Verbindung zum Übernatürlichen, zu den Göttern und dem Heiligen her. Die Kultur der vedischen Inder kennt ebenfalls mehrere Formen veränderter Bewusstseinszustände, am bekanntesten davon ist der Soma-Rausch.

Die Hymne 10.136 des Ṛgveda kann einen Einblick in das Verhältnis von Rausch und Heiligkeit in der Vorstellung der vedischen Kultur gewähren: Kern der Hymne ist die Figur des Muni (bzw. des *keśin*), die hier immer wieder in Zusammenhang mit den Göttern, dem Göttlichen und dem Über-menschlichen gebracht wird. Der Kontrast zwischen Muni und Sterblichen wird dabei ebenfalls auffallend oft betont: Der Muni hat Kräfte und Einsichten, die den Sterblichen unzugänglich sind, er bewegt sich in der Nähe der Götter, er ist abgehoben vom Alltäglichen.

Soma und vedische Religion⁶

Die Bezeichnung „vedische Religion“ leitet sich von den Veden ab, den wichtigsten und ältesten erhaltenen Texten der indischen Frühgeschichte. Diese Texte lassen sich nicht mit absoluter Sicherheit datieren, sie umfassen mehrere Textschichten und entstanden wahrscheinlich in einem Zeitraum zwischen 1500 v. Chr. und 500 v. Chr.⁷ Der älteste Text ist eine Sammlung religiöser Hymnen, der Ṛgveda, die wahrscheinlich schon um 1000 v. Chr. abgeschlossen war.⁸

Die Träger der vedischen Kultur, kleinere Stämme halbnomadischer Hirten, breiteten sich in mehreren Wellen von den westlichen Pässen des Hindukusch nach Osten aus. Der Hauptteil des Ṛgveda wurde vermutlich im heutigen Pandschab verfasst.⁹

Die Religion der vedischen Inder beinhaltete ein kompliziertes Ritualsystem, dessen prinzipielle Bestandteile verschiedene Arten von Opferhandlungen waren, die in den meisten Fällen von mehreren Arten von Priestern angeleitet oder ausgeführt wurden.

Eine der wichtigsten Gruppen von Opfern waren die Soma-Opfer, bei denen im Rahmen des Rituals die berauschende Soma-Pflanze¹⁰ ausgepresst, mit Milch vermischt und die entstehende Flüssigkeit getrunken wurde.

Die Hymne ṚV 10.136 behandelt jedoch ein anderes Rauschmittel: Es geht nicht um Soma, denn die Substanz wird als „Gift“ (*viṣa*) bezeichnet und nicht ausdrücklich von einem Mitglied der vedischen Priesterschaft konsumiert, sondern von einem „Langhaarigen“ (*keśin*) und „Verzückten“ (*muni*).

Der Charakter wurde vielfach als ein Außenseiter am Rand der vedischen Gesellschaft interpretiert.¹¹ Auch wenn nicht alle so weit gehen wie Oldenberg, der in diesem Lied noch die „rohen Formen wilden Medizinmännertums“¹² erkennt, scheint der beschriebene Muni kein Teilnehmer eines vedischen Soma-Rituals zu sein, wofür auch seine Nähe zum eher gefürchteten Gott Rudra spricht.

6 Das Thema „Soma und vedische Religion“ wird ausführlich bei Oberlies 1999 behandelt.

7 Witzel 2003: 24.

8 Oberlies 2012: 35.

9 Gonda 1975: 23.

10 Die Somapflanze konnte bislang noch nicht identifiziert werden. Eine Diskussion der bisherigen Ansätze zur botanischen Bestimmung der Pflanze findet sich etwa bei Houben 2003.

11 Hauer 1922, Oldenberg 1917.

12 Oldenberg 1917: 404.

Rigveda 10.136

Die Hymne RV 10.136 wurde oft als eines der besten Beispiele für ekstatische Praktiken im R̥gveda aufgeführt.¹³ Sie beschreibt den Muni bzw. die Munis. Dabei handelt es sich um eine Gruppe von Personen die sich durch mehrere Attribute von „gewöhnlichen Sterblichen“ unterscheiden. Der Schwerpunkt der Darstellung liegt dabei auf einer rauschartigen Wahrnehmung der Welt, den besonderen Kräften, die diese Wahrnehmung verleihen soll, und dem besonderen Verhältnis der Munis zu den Göttern und dem Göttlichen.¹⁴

1. Feuer trägt der <i>keśin</i> , Gift trägt der <i>keśin</i> , Der <i>keśin</i> trägt Himmel und Erde. Der <i>keśin</i> erscheint wie das All, die Sonne. Der <i>keśin</i> wird Licht genannt.	keśī agnīm keśī viṣāṃ keśī bibharti ródasī keśī víśvaṃ sūvar dṛśé keśīdam jyótir ucyate 1
2. Munis, von Vāta [dem Windgott] angeschrirt, kleiden sich in rotbraunen Schmutz. Gehen den Zug des Wind[gott]es entlang, wenn die Götter in sie eingehen.	múnayo vátaraśanāḥ piśāṅgā vasate málā vátasyānu dhrājīm yanti yád deváso ávikṣata 2
3. „Wir, berauscht vor Verzückung, sind auf die Winde gestiegen. Ihr, Sterbliche, seht gerade einmal nur unsere Körper!“	únmaditā maúneyena vātām á tasthimā vayám śárīréd asmākaṃ yūyám mártāso abhī paśyatha 3
4. Durch den Zwischenraum fliegt er, auf alle Gestalten herabschauend. Er ist es, der Muni, Freund aller Götter, (die ihm) Wohltuend (gesonnen sind).	antárikṣeṇa patati víśvā rūpāvacákaśat múnir devásya-devasya saúkṛtyāya sákhā hitáh 4
5. Pferd des Vāta, Freund des Vāyu ist er ja. Der Muni, angetrieben von den Göttern, an beiden Meeren wohnt er, östliches und westliches.	vátasyāśvo vāyóḥ sákhā átho devéṣito múnīḥ ubhaú samudráv á kṣeti yás ca púrva utáparaḥ 5
6. Er geht auf der Bahn der Apsaras, Gandharven, und wilden Tiere. Die Absicht achtet der <i>keśin</i> , süß und der am meisten berauschte Freund ist er.	apsarásāṃ gandharvāṅām mrgāṅām cáraṇe cáran, keśī kétasya vidvān sákhā svádúr madíntamaḥ 6
7. Vāyu quirlte, Kunamnamā zerstampfte, als <i>keśin</i> mit Rudra Gift aus der Schale trank.	vāyúr asmā úpāmanthat pināṣṭi smā kunamnamā keśī viśásya pátreṇa yád rudrēṅāpibat sahā 7

Die Hymne lässt sich in drei thematische Blöcke einteilen, die für das Thema „heiliger Rausch“ relevant sind: 1) Die äußeren Umstände des konkreten Rauschzustands, ein Kontrast zwischen physischer Realität der Beobachter und psychischer Realität des Muni wird gezeichnet. 2) Der Rausch als inneres Erlebnis, beschrieben als ein Flugerlebnis und übernatürliche Einsichten des Muni. 3) Die Interpretation des ganzen Prozesses:

13 Gonda 1975: 146. u.a.

14 Eine ausführliche Untersuchung dieser Thematik ist in Vorbereitung.

Der Rausch verschafft Nähe und „Freundschaft“ zu den Göttern. Heiligkeit und Rausch werden miteinander assoziiert.

Äußere Welt

In der ersten Strophe werden „Feuer“ (*agni*) und „Gift“ (*viṣa*) nebeneinander genannt.¹⁵ Hauer sieht darin eine Anspielung auf die zwei großen Haupttechniken zur Bewusstseinsveränderung, die den vedischen Indern zur Zeit der Abfassung des Textes seiner Meinung nach zur Verfügung standen: Das Feuer bezieht er auf verschiedene Arten der rituellen „Erhitzung“ (*tapas*), die sich im später entstehenden System des Yoga wiederfindet. Das „Gift“ ist für Hauer ein Hinweis auf die Intoxikation durch pflanzliche Stoffe.¹⁶ Der Muni verfügt über diese beiden Mittel und ist für ihn damit ein ausgewiesener Experte für bewusstseinsverändernde Praktiken und psychoaktive Substanzen.¹⁷

Die zweite Strophe beschreibt die äußere Erscheinung der Munis und leitet danach zum inneren Zustand über. Die Bezeichnung *keśin* (langhaarig) ist ein erstes äußerliches Attribut für den Muni. Besondere Haartrachten (lange bzw. abrasierte Haare¹⁸) sind ein Mittel der Abgrenzung zum „Normalen“. Sie unterstreichen die besondere Position des Trägers und sind auch heute noch in Indien zu finden.¹⁹

Die Hymne enthält wiederholt Verweise auf den Wind und das Fliegen, *vāta-raśana*²⁰ könnte also schon Teil der inneren Erlebniswelt des Muni sein. Es wäre eine weitere klare Zuordnung des Muni in den Einflussbereich von solchen Göttern und übernatürlichen Wesen, die in der vedischen Religion mit dem Wind und dem Luftraum in Verbindung gebracht werden (*Vāta*, *Vāyu*, *Apsaras* und *Gandharven* etc.)

Die rötlich-braune Farbe (*piśaṅga*) und der Schmutz (*mala*) wurden von Hauer als ein Vorgriff auf die safranfarbenen Roben im Buddhismus und anderen asketischen Bewegungen späterer Zeit interpretiert.²¹ Eine solche Interpretation ist schwer zu überprüfen, dem *Brahmacāriṇ* wird z.B. im *Atharvaveda* (AV. 11.5, 26) eine ähnliche Farbe (*piṅgala*) zugeordnet²² und das Wort *mala* bezeichnet in erster Linie Schmutz, Unreinlichkeit, Unrat, Dreck²³, ohne eine besondere Verbindung zu irgendeiner Form von Bekleidung oder Kleidungsstücken.

Innere Welt

In der Hymne heißt es, die Götter treten in die Munis ein. Das verwendete Verb *avikṣata* (von $\sqrt{viś}$: eingehen, eintreten, sich niederlassen) ist im Zusammenhang mit den späteren Strophen widersprüchlich: Ein Eintreten der Götter, d.h. eine Besessenheitserfahrung, bedeutet die eigene Handlungsfähigkeit zugunsten einer extern gedachten Kontrolle

15 Hauer 1921: 59.

16 Hauer 1921: 58-9.

17 In Verbindung mit der letzten Strophe bietet sich auch noch eine weitere Interpretation an: Der Muni als besonders widerstandsfähig gegen die schädlichen Auswirkungen des Gifts. Diese Interpretation wird später im Zusammenhang mit der siebten Strophe behandelt werden.

18 Man denke z.B. an *Sādhus* oder buddhistische Mönche.

19 Michaels 2004: 18ff.

20 Im Allgemeinen wird der Ausdruck *vāta-raśana* an dieser Textstelle auf die Kleidung des Muni bezogen und als „nackt“ übersetzt, der Kontext der Hymne stützt diese Übersetzung allerdings nicht.

21 Hauer 1921: 170.

22 Renou 1966: 170.

23 Mayrhofer 1996: 332.

durch entsprechende Wesenheiten aufzugeben. Die immer noch verbreiteten Formen von Besessenheit in Südasien laufen dabei in der Regel nicht ohne eine große Erregung und Bewegtheit des Mediums ab, in den späteren Strophen wird aber eben dieses Bild nicht gezeichnet.

Die dritte Strophe kontrastiert den äußeren Eindruck des Körpers (*śarīra*) des Muni, der von den Sterblichen gesehen wird, mit der „inneren“ Bewegung, die der Muni vollzieht: In einem Verzückerungszustand (*mauneya*) macht er eine mentale Flugerfahrung. Dieser Zustand entspricht nicht dem Muster, das bei einer Besessenheit zu erwarten wäre.²⁴ Zusammen mit der vorherigen und den folgenden Strophen lässt sich hier am ehesten eine Art von „schamanistischen“ Attributen erkennen. Smith umreißt den Begriff Schamanismus in einer Definition die auch auf den Muni zutrifft:

„Shamanism broadly indicates manipulation of spirits, the usual process being the intentional, though ritually induced, introduction of a spirit into the shaman, which he or she then employs in a deliberate manner, generally for the benefit of others, often for curative purposes. In this seemingly physical entry, little if any distinction of category or function is made between spirit and deity; the shamanistic process is the same in either case. The shaman as spirit medium could as easily be the shaman as deity medium”²⁵

Dieser Ansatz einer „Nutzung“ der eingetretenen Gottheiten, um die eigenen Fähigkeiten zu erweitern, wird im späteren Verlauf der Hymne tatsächlich wieder aufgegriffen.

Die vierte Strophe vertieft den Aspekt des Fluges durch den Luft- oder Zwischenraum (*antarikṣeṇa patati*) und führt zu dem Motiv hin, das in den folgenden Strophen noch ausgebaut wird: die enge Beziehung des Muni zu den Göttern und übernatürlichen Wesen, insbesondere des Luftraumes.

Die Kombination von äußerlich sichtbaren Körpern aus der vorherigen Strophe und dem Fliegen durch den Zwischenraum in dieser Strophe weckt Assoziationen mit dem Konzept schamanistischer Seelenreisen. Der Muni tritt während seines Fluges in Kontakt zu den Göttern, es besteht eine persönliche Beziehung zu ihnen, durch seine Fähigkeiten wird er ihnen teilweise sogar gleich gesetzt.

Die fünfte Strophe baut das bisherige Bild aus. Der Muni wird konkret mit den Windgottheiten *Vāta* und *Vāyu* in Zusammenhang gebracht, sein Flug wird auf das Einwirken dieser Götter zurückgeführt. Der Ausdruck von den beiden Meeren, an denen der Muni wohnt, soll wahrscheinlich die enorme räumliche Weite verdeutlichen, die er während seines Fluges durchquert.

Diese Strophe rückt den Muni in das Umfeld von Gandharven, Apsaras und wilden Tieren – ein weiterer Kontrast zu den Sterblichen. Gandharven und Apsaras sind übernatürliche Wesenheiten und ebenfalls dem Luftraum zugeordnet, Tiere sind Repräsentanten des „Außen“, des Nicht-menschlichen und der Wildnis (auch später symbolisiert durch den Bezug auf den Gott Rudra). Der Muni bewegt sich nicht nur auf ihren Bahnen (*carāṇa*), d.h. in ihrer Nähe, er kennt auch ihre Gedanken und Absichten.²⁶

24 Zumindest der Art von Besessenheit, wie sie sich heute zeigt.

25 Smith 2006: 63.

26 Geldner 2003: 370.

Das Gift

Die letzte Strophe enthält wieder einen Bezug auf das Gift (*viṣa*). Verschiedene Deutungen dieses Begriffs sind möglich:

1) Die erste, der schon Hauer folgte, ist die Interpretation von *viṣa* als einer psychoaktiven Substanz. Das Gift würde demnach den veränderten Bewusstseinszustand des Muni erst auslösen, in diesem Zustand macht er dann die Flugerfahrung, tritt in Kontakt mit den Göttern etc.

2) Das Gift ist tatsächlich eine toxische Substanz, die vom Muni in seinem veränderten Bewusstseinszustand aber aufgenommen werden kann, ohne dass er einen Schaden davonträgt. Die göttliche Verzückung macht ihn widerstandsfähig gegen Gifte und andere schädliche Einflüsse. Die mythologische Entsprechung dazu findet sich in der Geschichte von der Quirlung des Milchozeans, wo der Gott Śiva das aufsteigende Gift unbeschadet trinken kann. Diese Geschichte ist erstmals in den Purāṇas belegt, aber Rudra, der explizit in der ṛgvedischen Hymne als Gifttrinker benannt wird, ist der Vorläufer des Śiva. Sollte die Geschichte schon in der vedischen Zeit mit Rudra als Protagonisten verbreitet gewesen sein, hätte man hier eine genau parallele Version, wo der Muni anstelle Śivas, und dabei vielleicht mit diesem gleichgesetzt, unbeschadet Gift trinkt.

3) Das Gift als weiterer Referenzpunkt für das Erscheinungsbild des Keśin. Das Wort *viṣa* wurde von Rau in dem Band „Altindisches Pfeilgift“ ausgiebig untersucht:²⁷ Es findet sich in einem Wundsegen im Atharvaveda (AV (Ś) 4,6,4 – 8; AV (P) 5,8,3 – 7), wo *viṣa* ein Waffengift bezeichnet, das aus Kräutern gewonnen wurde, die man in den Bergen ausgrub und zerquetschte.²⁸ In späteren medizinischen Texten gibt es Beschreibungen zur Wirkung dieser Substanz:

Bhelasaṃhitā 1,18,23 – 27 [68] (2./3. Jhd. N. Chr.)

„Der Patient erleidet eine Verkrampfung der Glieder, er bebt, taumelt, sein Hals zittert, Speichel rinnt ihm dauernd still [aus dem Munde]. (24)

Seine Zunge wird steif, wie von Metallspitzen gestochen, und er kann nicht sprechen. Er findet keine Ruhe. (25)

Sein Haupthaar fällt aus, seine Nägel werden schwarz, Daumen und Finger färben sich blau zugleich mit Handflächen und Fußsohlen. (26)

Der Körper eines vergifteten Menschen wird blaß-gelb und funktionsunfähig wie ein zerbrochener Streitwagen in der Schlacht. (27)²⁹

²⁷ Rau 1994: 33ff.

²⁸ Rau 1994: 33.

²⁹ Rau 1994: 34.

Für außenstehende Beobachter könnte der ganze Prozess der Besessenheitserfahrung wie eine Vergiftung wirken. Die anfängliche Erregung, das Taumeln und Zittern, der Speichelfluss, sind Symptome die man bei Menschen beobachten kann, deren Bewusstseinszustand sich (evtl. unter Einfluss psychoaktiver Substanzen) verändert. Die Farbzuschreibung des Körpers als „blaß-gelb“ (*pāṇḍutām*) spiegelt sich vielleicht in der Farbe des Muni wieder, dem die Farbe *piśaṅga*³⁰ zugeordnet wird.³¹

Die drei Möglichkeiten, das „Gift“ zu deuten, widersprechen sich dabei nicht. Es ist durchaus denkbar dass ein vedischer Muni in einen veränderten Bewusstseinszustand eintreten konnte, der äußerlich den Symptomen einer Vergiftung glich. Gleichzeitig wäre es ihm vielleicht möglich gewesen, in diesem Trancezustand auch toxische Substanzen zu sich zu nehmen, ohne äußerlich davon beeinflusst zu werden. Eine Identifikation mit Gott Rudra, dem man dieselbe Fähigkeit zuschrieb, wäre dann nur naheliegend. Möglicherweise identifizierte sich der Muni in seinem Rausch selbst mit dem Gott oder war überzeugt, dass der Gott in ihn eingetreten war.

Heiliger Rausch, berauschte Heilige

Die Hymne RV 10.136 beschreibt die Fähigkeiten und Attribute des Muni, eines religiösen Experten der vedischen Zeit, der durch die Kenntnis verschiedener ritueller Praktiken einen veränderten Bewusstseinszustand bei sich herbeiführen konnte. In der Hymne wird anhand der zugeschriebenen Attribute des Muni klar, dass er sich nicht nur in der Sphäre der Menschen, sondern auch in der Nähe der Götter und des Heiligen bewegt.

Der Rausch des Muni konnte im Kontext der vedischen Kultur nur als übernatürlich interpretiert werden: Die Flugwahrnehmung und die Einsichten, die er während seiner Trance gewinnt, werden nicht als Reaktion von Botenstoffen auf das zentrale Nervensystem interpretiert, sondern als göttliche Zuwendung und Inspiration an den Muni: Für die vedischen Inder steht der Berauschte in Kontakt mit den Göttern, er wird als ihr Freund bezeichnet. Die Götter treten in ihn ein und „heiligen“ ihn damit. Der Kontrast zwischen Erfahrungen und Einsichten des Muni und denen der „Sterblichen“ wird immer wieder betont. Der Muni trinkt das Gift zusammen mit Rudra. Indem er berauscht das Gift einnimmt, stellt er sich außerhalb des menschlichen Einflussbereiches, er wird aufgenommen in die Welt der Götter und des Heiligen. Sein Erscheinungsbild gibt schon einen Hinweis auf die Sonderstellung, die er innehat, aber die endgültige Heiligung und die erlebte Nähe zu den Göttern erfährt er erst durch das rauschinduzierte Flugerlebnis.

Veränderte Bewusstseinszustände sind in der Funktionsweise des menschlichen Gehirns begründet und waren eine Konstante über die gesamte Dauer der menschlichen Entwicklung hinweg. Die Erfahrung solcher Zustände war in vielen Fällen so eindrucksvoll und mit dem damaligen Wissenstand so unerklärlich, dass sie von manchen Kulturen mit übernatürlichen Kräften und Wesenheiten in Zusammenhang gebracht

³⁰ Das Spektrum dieser Farbe reicht von rotbraun bis goldgelb.

³¹ In der Hymne gibt es zwar keine Beschreibung davon, aber eine weitere Wirkung des Giftes spricht ebenfalls für eine solche Deutung: Ein später zu erwartender „Tod“ und die Funktionsunfähigkeit des Körpers entspricht dem Eintritt in einen Trancezustand, der nicht nur bei Besessenheitsmedien und Schamanen, sondern auch bei Menschen unter dem Einfluss mancher psychoaktiver Substanzen eintritt.

wurden: Der Rausch, als ein veränderter Bewusstseinszustand, der durch physio-psychologische Techniken oder die Einnahme psychoaktiver Substanzen ausgelöst wird, ist für diese Kulturen eine Schnittstelle mit dem Göttlichen und dadurch heilig.

Am Beispiel der Hymne 10.136 des Ṛgveda kann dieser Zusammenhang für die vedische Kultur sehr deutlich abgelesen werden. Der Muni wird besonders durch seinen Rauschzustand ausgezeichnet, der ihn befähigt, sich in der übernatürlichen Welt zu bewegen. Die Götter treten in ihn ein, in der Verbindung mit ihnen erhöht sich sein Status: Im heiligen Rausch wird der Muni zum berauschten Heiligen.

Literaturverzeichnis

- Bourguignon, Erika. 1973. *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*. Columbus, Ohio State University Press.
- Geldner, Karl Friedrich. 2003. *Der Rig-Veda, Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen von Karl Friedrich Geldner*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Gonda, Jan. 1975. *Vedic Literature (Samhitās and Brāhmaṇas)*. Wiesbaden, Harrassowitz.
- Hauer, Jakob Wilhelm. 1922. *Die Anfänge der Yogapraxis im alten Indien*. Berlin.
- Houben, Jan. 2003. „The Soma-Haoma problem: Introductory overview and observations on the discussion“. In: *Electronic Journal of Vedic Studies*, Volume 9 (2003) Issue 1a.
- Mayrhofer, Manfred. 1992-2001. *Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen*. Heidelberg, Winter.
- Michaels, Axels. 2004. *Die Kunst des einfachen Lebens – Eine Kulturgeschichte der Askese*. München, C.H. Beck.
- Oberlies, Thomas. 1999. *Die Religion des Ṛgveda – Kompositionsanalyse der Soma-Hymnen des Ṛgveda*. Wien, Gerold.
- . 2012. *Der Rigveda und seine Religion*. Berlin, Verl. d. Weltreligionen.
- Oldenberg, Hermann. 1917². *Die Religion des Veda*. Stuttgart & Berlin, W. Hertz.
- Rau, Wilhelm. 1994. *Altindisches Pfeilgift*. Stuttgart, Steiner.
- Renou, Louis. 1966. *Etudes védiques et pāṇinéennes*, XVI. Paris, Boccard.
- Smith, Frederick. 2006. *The Self Possessed – Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization*. New York, Columbia University Press.
- Witzel, Michael. 2003. *Das alte Indien*. München, Beck.