**Zeitschrift:** Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft =

Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

**Herausgeber:** Schweizerische Asiengesellschaft

**Band:** 54 (2000)

Heft: 4

Artikel: "... bändigte den dreiköpfigen, sechsäugigen Dsa ..." : das Fremde in

der altvedischen Literatur

Autor: Krügel, Sybil

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-147513

#### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

#### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

#### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

# "... BÄNDIGTE DEN DREIKÖPFIGEN, SECHSÄUGIGEN DĀSA ..." DAS FREMDE IN DER ALTVEDISCHEN LITERATUR

## Sybil Krügel, Universität Bern

## Einleitung

Die indische Literatur, namentlich die Sanskrit-Literatur, ist durch eine Tradition der Aussparung und des Schweigens über das Fremde<sup>2</sup> und andere geprägt.<sup>3</sup> Dieses Charakteristikum trifft nicht in gleichem Masse

- 1 RV 10,99,6.
- 2 R. Stichweh, "Fremde, Barbaren und Menschen. Vorüberlegungen zu einer Soziologie der 'Menschheit'", in: P. Fuchs / A. Göbel (Hg.), Der Mensch - das Medium der Gesellschaft? Frankfurt 1994, 72-91; A. Hahn, "Die soziale Konstruktion des Fremden", in: W. M. Sprondel (Hg.), Die Objektivität der Ordnung und ihre kommunikative Konstruktion: Für Thomas Luckmann, Frankfurt 1994, 140-163; J. Stagl, "Grade der Fremdheit", in: H. Münkler (Hg.) unter Mitarbeit von K. Messlinger, Furcht und Faszination: Facetten der Fremdheit, Berlin 1997 (Studien und Materialien der interdisziplinären Arbeitsgruppe 'Die Herausforderung durch das Fremde' der Berlin Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften), 85-114; K. U. Hellmann, "Fremdheit als soziale Konstruktion. Eine Studie zur Systemtheorie des Fremden", in: H. Münkler (Hg.), Die Herausforderung durch das Fremde, Interdisziplinäre Arbeitsgruppe 'Die Herausforderung durch das Fremde', Berlin 1998 (Interdisziplinäre Arbeitsgruppen, Bd. 5), 401-459; M. Schuster, "Ethnische Fremdheit, ethnische Identität", in: M. Schuster (Hg.), Die Begegnung mit dem Fremden: Wertungen und Wirkungen in Hochkulturen vom Altertum bis zur Gegenwart, Stuttgart 1996 (Colloquium Rauricum, 4), 207-226.
- W. Halbfass, *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel 1981, 203; W. Halbfass, "Kulturelle Identität und interkulturelle Begegnung: Beobachtungen am Beispiel Indiens", in: W. Gephart / H. Waldenfels (Hg.), *Religion und Identität: Im Horizont des Pluralismus*, Frankfurt 1999, 129.

auf die altvedische<sup>4</sup> Literatur zu, in welcher die Darstellung des Fremden weitaus dominanter als im späteren Veda und der hinduistischen Texttradition ist. Wiewohl die Zeit der altvedischen Literatur durch eine intensive Auseinandersetzung mit 'Fremdem' geprägt ist und infolgedessen ein ausgeprägt polarisierendes Menschheitsschema propagiert, wird ihr in Untersuchungen zur indischen Fremdwahrnehmung nur wenig Platz eingeräumt<sup>5</sup> oder die im semantischen Feld von Fremdheit liegenden Termini werden unter einem anderen Gesichtspunkt untersucht.<sup>6</sup>

- 4 Zur Periodisierung alt-, mittel- und jungvedisch s. K. Mylius, "Zur absoluten Datierung der mittelvedischen Literatur", in: H. Krüger (Hg.), Neue Indienkunde. Festschrift Walter Ruben zum 70. Geburtstag, Berlin 1970, 421-431.
- P. Schreiner, "Die Begegnung mit dem Fremden im Bereich des hinduistischen Indien", in: M. Schuster (Hg.), Die Begegnung mit dem Fremden, 145-169; A. Parasher, Mlecchas in Early India. A Study in Attitudes towards Outsiders up to AD 600, Delhi 1991; R. Thapar, "The Image of the Barbarian in Early India", in: Comparative Studies in Society and History 13, 1971, 408-436; R. Thapar, Interpreting Early India, Delhi 1992; M. Deshpande, "What to do with the Anāryas? Dharmic discourses of inclusion and exclusion", in: J. Bronkhorst / M. Deshpande (Hg.), Aryan and non-Aryan in South Asia: Evidence, Interpretation and Ideology. Proceedings of the International Seminar on Aryan and non-Aryan in South Asia, University of Michigan Ann Arbor 25-27 October 1996, Cambridge 1999 (Harvard Oriental Series, Opera Minora, 3), 107-127.
- G. Erdosy, "Ethnicity in the Rgveda and its Bearing on the Question of Indo-European Origins", in: South Asian Studies 5, 1989, 35-47; G. Erdosy, "Language, material culture and ethnicity: Theoretical perspectives", in: G. Erdosy (Hg.) The Indo-Aryans of Ancient South Asia: Language, Material Culture and Ethnicity, Berlin 1995 (Indian philology and South Asian studies, 1), 1-31; M. Witzel, "Rgvedic history. Poets, chieftains and polities", in: G. Erdosy (Hg.), Indo-Aryans, 307-352; A. Parpola, The Coming of the Aryans to Iran and India and the Cultural and Ethnic Identity of the Dāsas, Helsinki 1988 (Studia Orientalia, 64); P. Thieme, Der Fremdling im Rgveda. Eine Studie über die Bedeutung der Worte Ari, Arya, Aryaman und Ārya, Leipzig 1938 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 13,2); R. S. Sharma, Śūdras in Ancient India. A social history of the lower order down to ca. A. D. 600, Delhi 31990; H. H. Hock, "Through a glass darkly: Modern 'racial' interpretations vs. textual and

Im folgenden soll primär die Darstellung des Fremden, also die mittelbare Reaktion auf dessen Wahrnehmung, in der altvedischen Literatur untersucht werden. Die Wahrnehmungen selber können für diesen Zeitraum nur ganz fragmentarisch aus den Traditionsquellen rekonstruiert werden, welche in ihrer Auseinandersetzung mit dem Fremden eine eigentliche Konstruktion von Identität dokumentieren, die sich, wenn auch in modifizierter Form, für das indische Selbstverständnis als prägend erwiesen hat. Die tendenzielle Absicht der Quellen, zumindest diejenige der älteren, nämlich die Polariserung des Eigenen mit dem Fremden, lässt nur wenige Hinweise auf Wahrnehmungen und Wertungen des Alltags zu. Diese werden überdies meist nicht zum Zwecke der Unterrichtung, sondern unbeabsichtigt vermittelt, so wenn der umstrittene Status rgvedischer Sänger in aitiologischen Sagen der mittelvedischen Literatur durch ihre Herkunft als Sohn einer dāsī respektive śūdrā erklärt wird. Das Ausmass und die Konsequenzen der alltäglichen Interaktionen, die in der altvedischen Zeit bestanden haben müssen, werden erst ansatzweise in der späten altvedischen und der folgenden mittelvedischen Literatur deutlich - der Rgveda spricht von ihnen meist in verfremdeter Form oder verschweigt sie gänzlich.

Anhand einer Reihe von unterschiedlich verwendeten Fremdheitsbegriffen sollen im folgenden also die Mechanismen zur Kontrolle des Fremden und Bedrohlichen in den altvedischen Traditionsquellen untersucht werden: Einerseits die Konstruktion des Fremden als vornehmlich abgrenzende ideologische Darstellung, die Kriterien aufgrund welcher die Fremdzuschreibungen erfolgen sowie die daraus resultierenden verschiedenen Formen von Fremdheitsdiskursen,<sup>7</sup> andererseits die ex- und inklusivistischen gesellschaftlichen Strategien, die den alltäglichen Kontakt mit dem Fremden regeln.

general prehistoric evidence on ārya and dāsa/dasyu in Vedic society", in: J. Bronkhorst / M. Deshpande (Hg.), *Aryan and non-Aryan*, 145-174.

Zu den verschiedenen Ebenen von Fremdheitsdiskursen s. G. Linck, "Die Menschen in den Vier Himmelsrichtungen. Chinesische Fremdbilder", in: H. Schmidt-Glintzer (Hg.), Das andere China: Festschrift für Wolfgang Bauer zum 65. Geburtstag, Wiesbaden 1995 (Wolfenbütteler Erscheinungen, 62), 257-289.

## Die altvedische Kultur und ihre Träger

Die einzigen überlieferten Quellen aus der altvedischen Zeit sind die beiden frühen Samhitas (Sammlungen), die Rk- und die Atharvasamhita.8 Die älteste entzifferte Quelle Indiens, der Rgveda, ist eine in zehn Büchern (mandala) angeordnete Hymnensammlung verschiedener Dichterfamilien und Einzeldichter, die in einem zumindest mehrere Generationen umfassenden Zeitraum entstand. Die Datierung des Rgveda und der restlichen vedischen Literatur ist noch immer hypothetisch und die verschiedenen Datierungsvorschläge differieren um mehrere Jahrhunderte, bisweilen gar Jahrtausende.<sup>9</sup> Die relative Chronologie des vedischen Korpus und die Korrelation mit externen Evidenzen ermöglichen zwar für diesen Zeitraum keine Einordnung in eine absolute Chronologie, lassen es aber in Verbindung mit allgemeinen sprach-, kultur- und sozialwissenschaftlichen Erwägungen angeraten erscheinen, die Entstehung der rgvedischen Hymnen frühestens ab ca. 1500 anzusetzen. 10 Die Redaktion des rgvedischen Materials erfolgt ungefähr ab 1200 und mag sich bis ins 1. Jt. fortgesetzt haben; 11 wer sie veranlasste und durchführte und zu welchem Zweck, ist nur wenig bekannt. 12 Der damalige Siedlungsschwerpunkt lag beidseits des Indus und an seinen namentlich genannten Nebenflüssen im Panjab. Die Hymnen des Rgveda haben nur sehr beschränkt historiographische Absichten und geben wenig Aufschluss über die historischen, politischen, sozialen und ökonomischen Bedingungen, unter welchen sie entstanden sind. Auf historische Sachverhalte wird, meist in Form von

- 8 Nur die Śaunaka-Rezension wurde zu dieser Untersuchung beigezogen.
- 9 K. Mylius, Geschichte der altindischen Literatur. Die 3000jährige Entwicklung der religiös-philosophischen, belletristischen und wissenschaftlichen Literatur Indiens von den Veden bis zur Etablierung des Islam, Leipzig 1988, 16f.
- 10 K. Mylius, Geschichte, 32f.; H. Kulke / D. Rothermund, Geschichte Indiens. Von der Induskultur bis heute, München <sup>2</sup>1998, 49; K. Mylius, "Datierung", 421-431; M. Witzel, "Early Indian history. Linguistic and textual parameters", in: G. Erdosy (Hg.), Indo-Aryans, 95f.
- 11 J. Gonda, *Vedic Literature*. *Saṃhitās and Brāhmaṇas*, Wiesbaden 1975 (A History of Indian Literature, 1, 1), 15f.
- 12 M. Witzel, *The Realm of the Kuru. Origins and Development of the First State in India*, Harvard 1995, Manuskript.

fragmentarisch erhaltenen Legenden oder gar in mythologisierter Form, bloss angespielt. Die Lieder zeichnen das Bild einer patrilinearen, vorstädtischen Gesellschaft, welche, in Gentilverbänden organisiert und noch wenig stratifiziert, ein vergleichsweise ausgeprägtes Gleichheitsbewusstsein aufweist. Erst gegen Ende der rgvedischen Zeit, im späten Puruṣasūkta, wird die ständische Gesellschaft propagiert. Die Viehherden, deren Bedeutung u.a. an den häufigen in dieser Reihenfolge geäusserten Bitten um Wohlergehen von Rind, Pferd und Mensch ersichtlich werden, betrieben die Subsistenzbasis. Nebst der Rinder-, Pferde- und Schafzucht betrieben die pastoralen oder transhumanten Träger der Rgvedakultur wahrscheinlich Austausch mit anderen Ökonomien und Feldbau. Ein Lied des Atharvaveda nennt als Beschäftigungen nebst Pflügen (kṛṣ) und Handel (vasna) Beutezüge (van). 15

In der älteren Samhitā scheint sich ein Kampf um verschiedene knappe Ressourcen, um Vieh, Wasserplätze, Weiden, Saatland und Reichtum ganz generell, abzuzeichnen. Diese Kämpfe sind den Liedern des Atharvaveda, die nach dem Gros der rgvedischen Lieder entstanden, nur noch in blasser Erinnerung. Die frühen Teile der Atharvasamhitā dürften ungefähr zeitgenössisch mit späten rgvedischen Liedern sein, und die zahlreichen Anleihen der jüngeren Samhitā stammen denn auch vornehmlich aus den jüngeren Rg-Büchern 1, 10 und 8. Die Sammlung und Redaktion des sprachlich auf einer jüngeren Stufe stehenden Materials, das innerhalb der orthodoxen Tradition lange nicht als kanonisch galt, erfolgte deutlich später als diejenige der anderen drei Samhitas. Eine der Ursachen für die verzögerte Anerkennung liegt gewiss in der abweichenden Funktion eines grossen Teils der Lieder: Die Begehr richtet sich nicht mehr primär auf Vieh, Beute und Sieg im Kampf, sondern vielmehr auf Vorteile im alltäglichen Leben, als da wären erfolgreiche Handelsgeschäfte und -reisen, Überlegenheit in der Debatte, Erwecken von Liebe, reichlicher Haarwuchs, Harmonie in Familie und dergleichen. Zahlreiche Lieder dienen auch zur Heilung von Krankheiten, Abwehr von zauberischen und dämonischen Wesen und Aufhebung von Verunreinigungen; daneben finden sich jedoch auch eigentliche Schadenszauber (ābhicārikāni). Das Zielstreben des

<sup>13</sup> RV 10,90.

<sup>14</sup> RV 1,43,2; 9,9,9; 4,34,10; 10,47,5 u.a.; AV 8,7,11; 10,1,17; 10,1,29 u.a.

<sup>15</sup> AV 12,2,36.

Einzelnen ist hier also die Norm, wohingegen die Rksamhitā das Gemeinwohl heraufbeschwört. Dies zeigt deutlich die Häufigkeit des Gebrauchs des Personalpronomens der 1. Person in beiden Textsammlungen; während in der älteren Sammlung die pluralische Form eindeutig überwiegt, dominiert in der jüngeren die singularische. Grosse Teile der Atharvasamhitā zeigen also eine andere Seite des vedischen Ritualismus und sind generell weniger mit der Gemeinschaft und deren Identitätsbildung und -wahrung verbunden als der Rgveda. Die vierte Samhitā differiert auch in anderen Hinsichten von der Rksamhitā: Der geographische Horizont hat sich nach Osten erweitert und die Hymnen spiegeln das Leben einer dörflichen, sesshaften Gesellschaft wider, die Reis anbaut und bezüglich Flora und Fauna typisch indisches Kolorit zeigt. Mit der Stärkung der Position des Königs und der Erbmonarchie geht eine zunehmende Etablierung der Brahmanen und des *varna*-Konzeptes einer ständischen Gesellschaft einher.

Die beiden Samhitäs zeichnen sich durch eine hohe sprachliche und kulturelle Homogenität aus, welche gewiss nicht nur auf teilweise Vereinheitlichung bei der Redaktion des Traditionsgutes zurückzuführen ist. Die Rk- und die Atharvasamhitä wurden demzufolge von sprachlich und kulturell recht einheitlichen Gruppen hervorgebracht und tradiert, die sich auf einem ähnlichen ökonomischen Niveau befanden, mit ungefähr gleichbleibendem Vokabular weitgehend dieselben Gottheiten mit denselben Epitheta verehrten, auf weitgehend dieselben Mythen- und Legendenfragmente, also auf eine gemeinsame Geschichte, anspielten, sich weiter auf einen gemeinsamen Ahnherrn bezogen und weitgehend dieselben Selbstbezeichnungen verwendeten, die, kurzum, über eine gemeinsame Identität verfügten. Eine solche Gruppe, die Sprache, Religion, Wirtschaftsweise, Territorium, Ethik, Mythen, Geschichte und angenommene Ahnherrenschaft teilt und sich ihrer Eigenart und Identität in Abgrenzung zum anderen bewusst ist, kann als eine ethnische Gruppe gelten. 16

S. Sokolowskii / V. Tishkov, "Ethnicity", in: A. Barnard / J. Spencer (Hg.) Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology, London 1996, 190-193; T. C. Greaves, "Ethnicity", in: M. Payne (Hg.), A Dictionary of Cultural and Critical Theory, Oxford 1996, 182-183; W. P. Zenner, "Ethnicity", in: D. Levinson / M. Ember, Encyclopedia of Cultural Anthropology, New York 1996; 393-395; N. E. Whitten, "Ethnogenesis", in: D. Levinson / M. Ember, Encyclopedia of Cultural Anthropology, New York 1996, 407-410; M. M. Tumin, "Ethnic groups", in: J.

## Selbst- und Fremdbezeichnungen

Als eine solche ethnische Gruppe verfügen die Träger der rgvedischen und atharvanischen Kultur auch über eine Reihe von Selbstbezeichnungen mit unterschiedlichen Funktionen, welche sowohl Eigen-17 wie auch Gattungsund Sammelnamen beinhalten. viś (Sippe), jana, jā und jāta (Geschlecht), krsti und carsani (Volk) sowie manu, manus, manusa, mānusa (Mensch-[heit], menschlich) beziehen sich ohne weitere Bestimmung primär auf das Eigene und Bekannte, bezeichnen aber auch unbekannte Gruppen von Menschen; sowohl solche, die die eigene Weltanschauung teilen und in dasselbe Kollektiv eingefügt sind, als auch solche, die die eigenen Normen verletzen und vom Eigenen abgegrenzt werden. Diese Begriffe werden also tendenziell ethnisch indifferent verwendet. 18 Gelegentlich jedoch wird ihre Bedeutung durch bestimmte Attribuierungen verändert: So funktionieren alle oben aufgeführten Begriffe, wenn ihnen ein pañca (fünf) beigefügt ist, oder aber eine andere Beeigenschaftung wie asiknīr (viśah) - mānusīr (viśah), vermehrt abgrenzend. 19 Von den verschiedenen Selbstbezeichnungen ist eine am häufigsten mit identitätsstiftenden Symbolen und Einrichtungen verbunden und funktioniert auch ohne weitere Bestimmung durchwegs abgrenzend. Es ist dies der Begriff ārya, der geradezu als

Gould / W. L. Kolb, *A Dictionary of the Social Sciences*, London 1964, 243-245; P. Kivisto, "Ethnicity", in: W. H. Swatos (Hg.), *Encyclopedia of Religion and Society*, Walnut Creek 1998, 170-174; P. van den Berghe, "Racism", in: D. Levinson / M. Ember, *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, New York 1996, 1054-1056; G. Elwert, "Ethnie", in: *Wörterbuch der Völkerkunde*, begr. von W. Hirschberg, Berlin 1999, 99-100; E. Orywal, "Ethnizität", in: *Wörterbuch der Völkerkunde*, 100-101; W. Rudolph, "Ethnos und Kultur", in: H. Fischer (Hg.), *Ethnologie. Einführung und Überblick*, Berlin <sup>3</sup>1992, 57-77.

M. Witzel, "Rgvedic history", 313f.; M. Witzel, "Aryan and non-Aryan names in Vedic India", in: J. Bronkhorst / M. Deshpande (Hg.), *Aryan and non-Aryan*, 354f.

Wobei *manu, manus* und *mānuṣa* aber gelegentlich fast synonym mit *ārya* verwendet werden: RV 1,117,21; 2,20,6; 10,49,7 u.a.; P. Thieme, *Der Fremdling*, 37f.

<sup>19</sup> RV 1,100,12; 7,5,2-3; 9,66,20 u.a.

"Leitbegriff des altindischen Selbstverständnisses und Identitätsbewusstseins", <sup>20</sup> gilt und sich als "durchgängigster Begriff für die Benennung der hinduistischen Selbstidentität", <sup>21</sup> erweist, und somit, wenn wir die oben angeführte Definition von Ethnie zugrundelegen, ein eigentliches Ethnonym ist. <sup>22</sup>

Der polarisierende Gebrauch dieses hauptsächlichen Identitätsbegriffs erlaubt uns eine Identifizierung der Terminologie zur Bezeichnung des Fremden, denn Fremdheit ist per definitionem eine Qualität von Personen, Objekten und Regionen, welche negativ, nämlich im Hinblick auf das Eigene, bestimmt ist. 23 Die ursprünglichste Form der Fremdzuschreibung besteht demgemäss in einer Negation der eigenen Werte und verhält sich komplementär zur Selbstzuschreibung. Ein solches Konzept von Fremdheit begegnet uns im Rgveda, etwas weniger ausgeprägt im Atharvaveda, in Form der Termini dāsa und dasyu, die ich im folgenden weitgehend austauschbar verwende. Nicht nur haben dāsa/dasyu und ārya ihre höchste Frequenz in denselben Büchern des Rgveda (6, 2 und in etwas geringerem Masse 10 und 1), ārya ist darüber hinaus meist nicht ohne eine der beiden Fremdbezeichnungen belegt. Nur wenige Belege, rund ein Viertel, führen nicht im selben Hymnus die genannten Begriffe oder typischen Attribute oder Eigennamen derselben auf, und dann meist in Verbindung mit der Somagewinnung und dem Somaopfer, dem Götteropfer generell, mit dem Stammvater Manu oder mit Göttern als Schützer der arya – mit identitätsstiftenden Symbolen also.<sup>24</sup> Die Termini werden auch in verschiedenen Wendungen deutlich dichotomisiert, und Eigenschaften der dasa und dasyu sind ausnehmend häufig negativ, in Form von Komposita mit Alpha privativum im Vorderglied, bestimmt. Das dieses Fremde charakterisierende Vokabular ist darüber hinaus in ungewöhnlichem Ausmasse von Hapaxlegomena dominiert. Andere Termini des Rgveda, die einen ähnlichen semantischen Bereich abstecken wie arana, nistya, pani, ari und ansatz-

W. Halbfass, "Kulturelle Identität", 130.

<sup>21</sup> P. Schreiner, "Die Begegnung mit dem Fremdem", 149.

<sup>22</sup> RV 1,130,8; 3,34,9; 9,63,5; 10,43,4; 10,49,3 u.a.; s. auch P. Thieme, *Der Fremdling*, 145.

<sup>23</sup> J. Stagl, "Grade der Fremdheit", 86.

<sup>24</sup> RV 1,77,3; 1,96,3; 1,156,5; 7,18,7; 8,103,1; 9,63,14; 10,43,4; 10,11,4; 10,65,11.

weise *asura* sind weder so direkt mit *ārya* kontrastiert noch sind deren Attribute, wenn vorhanden, so deutlich eine Umkehrung der eigenen Werte.

# Die dāsa und dasyu im Rgveda

Das Fremde in Form der dāsa und dasyu tritt uns im Rgveda fast nur in feindlicher Form entgegen. Die zahlreichen, über alle Bücher verteilten Belege finden sich fast ausnahmslos in Liedern an Indra, den Drachen- und Dämonentöter, und haben dementsprechend martialischen Charakter. Meist werden die vergangenen Heldentaten des kriegerischen Gottes, unter denen die Dasyu-Überwindung eine prominente Stellung einnimmt, aufgezählt und gepriesen, und der Gott wird anschliessend gebeten, diese Taten zu wiederholen. Vom Gewinn dieser Unternehmungen wird gelegentlich in allgemeiner, abstrahierter Form gesprochen, so von freiem Raum/Weite (varivas), 25 von der weiten Erde (mahī prthivī), 26 dem breiten Wohnsitz (urukṣiti)<sup>27</sup> und den Gewässern (āpas).<sup>28</sup> Häufig stellt der Rgveda den Kampf gegen die dasa/dasyu auch als einen Kampf um Sonne, Licht und Glanz dar (sūrya, jyotis, svar u.a.).<sup>29</sup> Das weitaus am häufigsten erstrebte Gut sind jedoch Rinder (go), die zentrale Lebensgrundlage der pastoralen Gesellschaft;<sup>30</sup> seltener werden in diesem Kontext Pferde genannt.<sup>31</sup> Des Weiteren gelten Land (kṣetra), sowohl Saat- (urvarā) wie auch Weideland (gavyūti) als schon errungene oder noch zu erringende Beute. 32

Auch Nahrung in Form von Getreide (yava), Reis-/Getreidebrei (odana) oder Saft/Erfrischung (iṣ) wird im Besitz der dāsa und dasyu gewähnt.<sup>33</sup> Zahlreiche Hymnen spielen in verschiedenen Wendungen auf

```
25 RV 3,34,7 u.a.
```

<sup>26</sup> RV 1,131,4.

<sup>27</sup> RV 7,100,4.

<sup>28</sup> RV 1,32,11; 1,100,18; 1,131,4; 1,174,2; 2,20,7; 8,96,18 u.a.

<sup>29</sup> RV 1,130,8; 6,20,4; 6,33,4; 6,46,4 u.a.

<sup>30</sup> RV 4,28,5; 6,31,3; 6,43,3; 6,60,2; 6,45,24; 9,22,7; 7,83,1 u.a.

<sup>31</sup> RV 1,175,4-5; 4,28,5 u.a.

<sup>32</sup> RV 1,100,18; 1,112,22; 4,38,1; 5,33,4; 6,20,1; 6,25,4; 7,19,3 u.a.

<sup>33</sup> RV 1,53,2-3/4-5; 1,130,3; 8,5,31; 9,23,3.

die Schätze, den Reichtum, den Besitz und das Gold<sup>34</sup> der Fremden an,<sup>35</sup> die auch explizit schätzehütend (śevadhipā) und reich (dhanin) genannt werden.<sup>36</sup> Als indirekte Bezugnahme auf den Reichtum der dāsa/dasyu kann ihre Beschreibung als arāvan,<sup>37</sup> als solche, die nicht geben und als apṛṇat,<sup>38</sup> als solche, die nicht füllen, also geizig sind, gelten.

Die Speisen, die Kühe und die Schätze stellt sich der Dichter häufig als gut behütete oder in einem Berge verborgene vor.<sup>39</sup> Aber nicht nur ihre Reichtümer, sondern auch die dāsa/dasyu selber sind gut verwahrt. Ein wesentliches Element in der Bezugnahme auf die untersuchten Termini sind die Schilderungen der dasischen Festen (pur).<sup>40</sup> Die variierenden Bezeichnungen für die Schutz- und Wehrbauten<sup>41</sup> und deren Charakterisierung als künstliche/gefertigte (kṛtrima), 'eiserne' (āyasa), steinerne (aśmanmāya), sieben-, neunzig-, neunundneunzig- und hundertfache, als herbstliche (śārada) sowie als feste (dṛṭḥa/dṛṇha/dṛḍha) und uneinnehmbare (anādhṛṣṭa)<sup>42</sup> lassen nur wenig Aufschluss über die ungefähre Grösse und Lage der Bauwerke zu, wenn auch ihre Funktion deutlich wird. Wie auch die Nahrung und die Schätze sind die Festen aber häufig in den Bergen lokalisiert (dṛṇha/dṛṭha parvatasya, durga),<sup>43</sup> insbesondere in Verbindung mit dem dāsa Śambara und zahlreichen weiteren sagenhaften Vertretern der dāsa.<sup>44</sup> Die bemerkenswerte Hymne 6,47, welche von der

- 35 RV 1,130,7; 2,12,4; 3,34,9; 6,20,6-7; 8,40,6; 8,51,9; 2,15,9; 3,34,9 u.a.
- 36 RV 1,33,4; 8,51,9.
- 37 RV 9,61,25.
- 38 RV 5,7,10.
- 39 RV 1,130,3; 6,45,24; 6,20,7; 8,51,9; 8,69,14 u.a.
- W. Rau, *The Meaning of pur in Vedic Literature*, München 1976 (Abhandlungen der Marburger Gelehrten Gesellschaft 1973, 1); A. Parpola, *The Coming of the Aryans*, 213f.
- 41 *dṛṇḥita/dṛṭḥa/dṛḍha, śarman, durga, vīḍu, kāṣṭḥā/kāṣṭḥa, rodhas, dehī;* RV 1,59,6; 2,15,8; 6,47,2; 8,40,1; 10,99,7; 1,103,3; 4,32,10; 3,12,6 u.a.
- 42 RV 1,51,11; 1,53,8; 1,63,7; 1,130,7; 1,131,4; 1,174,2; 2,14,6; 2,20,8; 3,12,6; 4,27,1; 4,30,20; 6,20,7/10; 6,31,4; 6,47,2; 7,99,5; 9,48,2; 10,138,3-4.
- 43 RV 2,15,8; 6,30,5; 4,28,3 u.a.
- 44 RV 2,12,11; 4,30,14; 6,26,5; 6,24,8; 8,70,11 u.a.

<sup>34</sup> puṣṭi, dhana, vedas, vedana, rayi, vasu, draviṇa, bhojana, magha, gaya, sambhṛṭa, reknas, hiraṇya u.a.

Vertreibung Varcins und Śambaras durch Divodāsa handelt, kennzeichnet die Gegend ebenso: "Wir sind in ein weideloses (agavyūti) Land (kṣetra) gekommen, Götter, die einst so breite Erde ist eng geworden", (Str. 20). Dass die ārya nicht über Festen verfügten, geht klar aus den Texten hervor, die diese Termini fast immer mit dem Fremden korrelieren, selten mit dem Eigenen; dann aber werden die Götter gebeten, ihren Verehrern eine Feste zu sein.<sup>45</sup>

Ein ausgeprägtes Fremdvolk-Stereotyp der rgvedischen Sakraldichtung ist ein religiöses und besteht im Vorwurf der Gott- und Opferlosigkeit oder des falsch dargebrachten Opfers. Es dominieren deutlich Komposita mit einem Alpha privativum im Vorderglied und verschiedenen ritualspezifischen Termini wie -yajña/yajyu/yajvan (Opfer), -karman (Opferwerk) sowie -sunva, -sunvat (Presser) und -brahman (religiöse Formulierung) im Hinterglied.<sup>46</sup> Sie beziehen sich unmittelbar auf den allerzentralsten Bereich der vedischen Religiosität, das Opferwerk und die Somapressung respektive das Somaopfer. Der Vorwurf der Gottlosigkeit ist exemplifiziert in den Zuschreibungen adevayu und adeva.47 Beide sind recht häufig belegt und dominieren in den eher späten Büchern 10, 1 und 8, wobei zu beobachten ist, dass diese Zuschreibungen zusehends breiter angewendet werden und sich nicht mehr nur auf die untersuchten Komplexe beziehen, sondern beispielsweise auch ārya charakterisieren. 48 Ebenfalls breiter angewendet auf gelegentlich nicht näher spezifizierte Feinde wird anindra.<sup>49</sup> Eine mit positiven Kriterien arbeitende religiöse Fremdzuschreibung ist fast inexistent;50 nur wenige Belege nehmen auf die religiösen Gepflogenheiten der Fremden Bezug, ohne diese negativ zu erfassen, und sind meist auch sprachlich nur schwer zu deuten. So mag das als Bahuvrīhi zu analysierende Kompositum śisnadeva, 51 das erst in den

<sup>45</sup> RV 7,15,14; 7,95,1; 1,166,8.

<sup>46</sup> RV 1,33,4-5; 1,103,6; 1,121,13; 1,174,8; 4,16,9; 4,25,7; 5,34,5-6; 7,6,3; 8,14,15; 8,70,11; 1,131,4; 10,22,8; 10,49,1; 10,138,4 u.a.

<sup>47</sup> RV 8,70,11 u.a.

<sup>48</sup> RV 10,38,3.

<sup>49</sup> RV 4,23,7; 10,27,6; 10,48,7 u.a.

<sup>50</sup> S. auch aśraddha, amaṃtu, amanyamāna, avṛdha, akratu, aśva, avrata, apavrata, anyavrata u.a.

<sup>51</sup> RV 7,21,5.

späten Büchern 1 und 10 belegt ist, die anderen als Phallusverehrer abtun; śisna ([Ratten]schwanz, Penis) könnte sich jedoch auch schlicht auf die unreine untere Körperhälfte beziehen und gewissermassen die Fremden bezichtigen, sich auch in der Wahl des Objekts ihrer Verehrung gänzlich 'verkehrt' zu verhalten. Der weitgehend dämonisierte dasyu Pipru und andere Zauberer opfern 'über die Schultern' (adhi śuptau). 52 Dies mag eine besondere Bedeutung haben über diejenige hinaus, dass das Opfer schlicht falsch ausgeführt wird. Eine solche Bedeutung ist, da die Konstruktion nur hier belegt ist, für uns nicht einsehbar. Interessanter scheint, wie die Zauberer (māyin) diese Handlung ausführen, nämlich nach eigenem Gutdünken, selbstbestimmt (svadhā). Dies bedeutet wohl nichts anderes, als dass diese ihren eigenen religiösen Satzungen folgen und nicht denjenigen der Sänger. Weitere ebenso vage Zuschreibungen, welche den Fremden religiöse Vermessenheit unterstellen, sind die Schilderungen der dasyu als himmelsersteigende (ruh/nakṣ-dyām)53 und Śambaras als devaka, als kleiner Gott. 54 Die dāsa und dasyu, insbesondere namentlich genannte Individuen, sowie die asura werden wiederholt mit 'zauberischer' Kraft (māyā)<sup>55</sup> in Zusammenhang gebracht oder schlichtweg als 'Zauberer' (māyin, māyāvat, māyāvin) dargestellt.<sup>56</sup> Über diese Potenz verfügen jedoch vor allem die vedischen Götter, sie ist aber auch Vrtra, der Schlange, und anderen Dämonen zu eigen. So kann Indra mit Hilfe von māyā die 'Zauberer' und die 'zauberische' Schlange bekämpfen.<sup>57</sup> Gelegentlich ist auch eine Identifikation der dasa/dasyu mit der Dunkelheit (tamas)<sup>58</sup> zu beobachten; eine ihrer 'zauberischen' Taten ist die Einhüllung/Verdunkelung der Erde. 59 Oft werden sie auch durch das dasyu-

- 52 RV 1,51,5.
- 53 RV 1,51,9; 8,14,14.
- 54 RV 7,18,20.
- 55 T. Goudriaan, Māyā Divine and Human: A study of magic and ist religious foundations in Sanskrit Texts, with particular attention to a fragment on Viṣṇus Māyā preserved in Bali, Delhi 1978.
- 56 RV 1,53,7; 5,31,7; 8,14,14 u.a.
- 57 RV 1,51,5; 4,30,21; 1,32,12 u.a.
- 58 RV 5,14,4; 5,32,4 u.a.; s. auch H. H. Hock, "Through a glass darkly", 157f.
- 59 RV 1,33,8 u.a.

tötende<sup>60</sup> Licht (*jyotis*, *sūrya*, *arka*), Agnis oder Sūryas oder auch Indras, überwunden.<sup>61</sup>

Zwischen mythischen und menschlichen Feinden wird tendenziell keine klare Abgrenzung gezogen. So können eine Reihe von primär dasischen Attributen die mythische Schlange charakterisieren: Diese wird u.a. als schmähende (mṛdhravāc) und gottlose (adeva) dargestellt.62 Die umgekehrte Erscheinung, dass nämlich primär dämonische Eigenschaften die dāsa und dasyu charakterisieren, ist noch häufiger belegt: Vornehmlich dāsa-Individuen sind dämonisiert und erscheinen gelegentlich in Namensreihen, die auch Beinamen des Vrtra enthalten, so vyamsa, ahi, dānava, danu und dergleichen. 63 Die vom Drachen bewachten Wasser werden in einer späten Hymne des 1. Buches, die nicht bloss auf den kosmogonischen Mythos anspielt, sondern ihn erzählt, ausdrücklich 'die den dasa zum Herrn haben' (dāsapatnī) genannt.64 Analog zum Epithet Vṛṭra-Töter (vrtrahan), welches fast ausschliesslich dem Drachentöter Indra zukommt, bildet die älteste Samhitā in ihren jüngeren Schichten dasyuhan/dasyuhatya sowie śusnahatya und śambarahatya.65 Denn mehr noch als die fremden Feinde im Kollektiv sind einzelne namentlich genannte dāsa und dasyu in die mythische Sphäre integriert. Diese treten in der überwiegenden Zahl der Belege regelmässig mit derselben sagenhaften Figur gepaart auf, welche mit Hilfe Indras, seltener Agnis, die dasa für die arya bekämpft.66 Meist sind diese Figuren dem Rgveda nur in dieser einen Funktion, nämlich als Dasa-Überwinder, geläufig. Gelegentlich jedoch fallen diese menschlichen Gegenspieler weg und der einzelne dasa wird in dämonisierter Form ohne irdische Mithilfe direkt von Indra bekämpft.<sup>67</sup> Trotz dieser starken Vermischung von legendären und mythischen Stoffen und der Assoziation des feindlichen Fremden mit dem primordialen Dämon, die durch die Doppelrolle Indras als Schlachtenhelfer und Drachentöter mitver-

```
60 RV 10,170,2.
```

<sup>61</sup> RV 5,14,4; 3,34,1 u.a.

<sup>62</sup> RV 5,32,8; 3,32,6.

<sup>63</sup> RV 1,103,8; 2,14,5; 7,19,5; 8,32,26 u.a.

<sup>64</sup> RV 1,32,11.

<sup>65</sup> RV 1,51,4-6; 10,99,7; 1,112,14.

<sup>66</sup> RV 4,26,3; 6,20,6; 10,48,2 u.a.

<sup>67</sup> RV 1,59,6; 4,18,9; 5,32,4; 7,19,5 u.a.

ursacht wird, sind doch die meisten Attribute der dāsa und dasyu im eigentlichen Mythos absent. So verfügt die Schlange u.a. nicht über Schutzbauten, sie ist nicht als schwarzhäutige geschildert, ebensowenig kennt der Rgveda Schlangengeschlechter und -sippen und nicht zuletzt ist der einzige Gegenspieler des Drachen der Gott Indra und nicht die ārya.

Wie eingangs bemerkt, erscheinen die dāsa, die anderen, fast nur als Feinde, die zu einem unbestimmten Zeitpunkt in der Vergangenheit von meist bloss legendären Gestalten im physischen Kampf überwunden werden mussten und noch immer eine Bedrohung darstellen. Dieser Bedrohlichkeit wird in einer Reihe von Formeln, die auf die Wut (manyu) und die Macht (ojas) des dāsa anspielen, Ausdruck verliehen. 68 Es finden sich im Rgveda nur wenige Hinweise auf ausserkriegerische Kontakte, die aber zweifellos bestanden haben. Das späte 8. Buch, welches sowohl geographisch wie auch chronologisch ausserhalb der Kerntradition steht, enthält einen solchen. In der an das Indralied 8,46 angefügten danastuti (Str. 21-33), der Gabenpreisung, rühmt der Sänger namens Vasa Asvya (Hapaxlegomenon) die reichen Gaben und die grosszügigen Spender. Als vierter und letzter Spender wird ein dasa Balbūtha Taruksa (Hapaxlegomenon) genannt; dessen daksinā (Geschenk) aber, hundert Kamele und eine grosse Frau, nimmt sich, verglichen mit derjenigen der anderen, tausenden von Kamelen und Pferden, recht bescheiden aus. Da nun des dāsa Gaben als einzige annähernd realistisches Ausmass haben, könnte man schliessen, dass sich der Sänger Vasa, angesichts des geringen Status des dāsa, der sich auch durch seine Position innerhalb der danastuti ausdrückt, noch nicht mal zu den obligaten Übertreibungen genötigt sah. Trotz der offenkundigen Diskrepanz zur sonstigen Definition der Beziehungen zu den dāsa, wurde diese Hymne mitsamt ihrer dānastuti in die Rksamhitā inkorporiert.

Ebenfalls im 8. Buch findet sich ein weiterer Beleg, der von dem vorherrschenden stereotypen und ideologisierenden Gebrauch des Terminus dāsa abweicht und ein wenig Aufschluss über die realen Beziehungen zwischen den dāsa und den Trägern der Rgvedakultur erlaubt. Wiederum handelt es sich um eine dānastuti: Der mit einiger Wahrscheinlichkeit als Praskaņva zu identifizierende Sänger<sup>69</sup> dankt überschwänglich einem

<sup>68</sup> RV 1,104,2; 8,40,6 u.a.

<sup>69</sup> RV 8,54,8.

Mann namens 'dem *dasyu* ein Wolf' (Dasyave Vṛka) für die aus hundert Eseln, hundert Schafen, hundert *dāsa* und Kränzen bestehende Gabe. 70 Hier erscheinen die *dāsa* nicht als Gebende, sondern als in die Sklaverei Verschenkte. Nur noch ein weiterer Beleg des ebenfalls späten 10. Buches kennt die *dāsa* nicht als Feinde, sondern als verschenktes Gut. Hier werden allerdings nur zwei *dāsa* mitsamt einer Fülle von Kühen (*goparīṇas*) dem Nābhānediṣṭha übergeben. 71 Leider geht aus der Konstruktion nicht hervor, ob es sich bei den Kühen um den Besitz der eventuell verschleppten und versklavten *dāsa* handelt. Diese späten ṛgvedischen Belege zeigen einen allmählichen Bedeutungswandel von *dāsa* an, der in der Atharvasamhitā noch deutlicher wird.

## Die dāsa und dasyu im Atharvaveda

Die untersuchten Begriffe sind zu grössten Teilen im 20. Buch (kaṇḍa), einem späteren Anhang, der fast zur Gänze aus Rgveda-Versen besteht, enthalten. Die restlichen Belege finden sich beinahe ausnahmslos in den frühen Büchern 1-12, deren magischer und volkstümlicher Charakter stark ausgeprägt ist, und zeigen eine der älteren Liedersammlung ähnliche Verwendung der untersuchten Begriffe, was im Wesentlichen auf der Übernahme von Versen aus der Rksamhitā basiert. Rund die Hälfte dieser Belege sind, wie diejenigen des 20. Buches, wortwörtliche Anleihen; die andere Hälfte besteht weitestgehend in freieren Übernahmen, die sich lediglich durch kleinere Variationen in Tempusgebrauch, Syntax und Vokabular von ihren älteren Vorbildern unterscheiden. So sind die schmähenden (mṛdhravāc) dasyu und paṇi nunmehr 'nieder sprechende' (?) (adhovacas) von ihren älteren Von Indra und Agni oder einem ihrer Verehrer

- 70 RV 8,56,3.
- 71 RV 10,62,10.
- 72 AV 3,10,12; 5,11,7; 7,95,1; 9,2,17; 10,3,11; 12,1,37; 19,46,2; 5,11,3; 8,8,5-7; 11,1,2 u.a.
- AV 5,11,6; jedoch eventuell *adharāc*, nach unten gewandt, südlich, zu konjizieren; s. auch RV 1,131,1; s. aber W. D. Whitney (Hg.), *Atharva-Veda Saṃhitā*. *Translated with a Critical and Exegetical Commentary*, *Vol. 1*, Delhi 1962, 238.

werden Atharvan und Angiras, die mythischen Ahnherren der atharvanischen Tradition, für das Aufbrechen der dasischen Festen gerühmt.<sup>74</sup>

Diese wörtliche oder freiere Übernahme von Rgveda-Formeln erfolgt jedoch, ausser in Buch 20, in der Regel in einen ganz unterschiedlichen Kontext. Oftmals wird die Überwindung der dasyu und dasa durch Indra lediglich als Bild herangezogen, welches die Wirksamkeit und Kraft eines Zauberspruches oder eines Amuletts beschreibt: So wenn ein um den Hals getragenes Amulett (maṇi) aus varaṇa-Holz divinisiert und aufgefordert wird, die Feinde zu vertreiben, wie (iva) Indra die dasyu und asura. 75 Ein gegen das Geschlecht eines Nebenbuhlers gerichteter Schadenszauber wird durch einen aus einem späten Indralied der Rksamhitā entlehnten Vers<sup>76</sup> eingeleitet, in welchem Indra aufgefordert wird, die dasa wie vordem gleich Schlingpflanzen zu zerhauen. Auf diesen Vergleich folgt die Nennung des eigentlichen Begehrs, der Schwächung besagten Körperteils, die sich in Analogie zur Überwindung der Feinde vollziehen soll.<sup>77</sup> Der Übergang ist durch den Wechsel des Personalpronomens der 1. Person markiert: An Indras Sieg nimmt die Gemeinschaft teil (vayam), den eigentlichen Schadenszauber nimmt nur eine Person in der 1. Singular (aham) vor. Ein Zauberspruch zum Schutze vor Feinden und Rivalen wendet sich abwechslungsweise an das Amulett (mani) und den Amuletträger; Indra hingegen wird nicht direkt angesprochen, seine Nennung dient lediglich dazu, die unüberwindliche Kraft des Amuletts zu illustrieren, seine Taten werden wiederum mit iva eingeführt. 78 Gelegentlich werden Indras feindetötenden Heldentaten durch Relativsätze mit den aktuellen Inhalten und Handlungen verbunden.<sup>79</sup>

Wenngleich die Fremden schon im Rgveda mit übernatürlichen Wesen identifiziert oder mit übernatürlichen Kräften versehen werden, und einzelne dāsa und dasyu, die durchaus auch in zumindest quasi-historischem Kontext auftauchen, dämonisiert oder zu Misch- und Fabelwesen umstilisiert werden, so erscheinen sie doch in der atharvanischen Tradition noch

<sup>74</sup> AV 10,6,20.

<sup>75</sup> AV 10,3,11.

<sup>76</sup> RV 8,40,6.

<sup>77</sup> AV 7,95,1-3.

<sup>78</sup> AV 19,46.

<sup>79</sup> AV 9,2,17.

entmenschter und sind durchgehender mit einer Qualität behaftet, die der konventionellen Auffassung von Zauberei, insbesondere Schadenszauberei, recht nahe kommt. Ihnen ist in der jüngeren Samhitā weniger māyā, die Potenz, über die auch die Götter verfügen, zu eigen; sie werden vielmehr mit einer Reihe von Begriffen verbunden, die ausschliesslich feindliche und dämonische Wesen charakterisieren und dem Rgveda weniger geläufig sind. 80 Insbesondere die dasyu werden dämonisiert. Die sadānvā, eine Klasse von weiblichen Dämonen, gelten als Töchter der dasyu.81 Die letzteren erscheinen auch als kimīdim, böse Geister. 82 Eines der Totenlieder des 18. Buches kennt die dasyu gar als solche, die sich unerkannt an den für die Ahnen bestimmten Gaben gütlich tun. 83 Auch durch ihre vermehrte Gemeinschaft mit den asura, welche sich in der Atharvasamhitā zu einer Gruppe von widergöttlichen Dämonen entwickeln, verlieren die dasyu zunehmend ihren Status als menschliche Feinde. Diese Entmenschung und Vermischung mit zauberischen Inhalten ist zu einem nicht unbedeutenden Teil auf die oben besprochene Natur der Quelle zurückzuführen, doch darüber hinaus fehlen mit Ausnahme der gleich zu besprechenden Gruppe von Belegen die Hinweise auf freundliche und feindliche reale Kontakte mit den dasa und dasyu. Die vielen Büchern der Rksamhitā geläufigen namentlich genannten legendären Gestalten, welche die dāsa und die ārya repräsentieren, sind den atharvanischen Liedern nicht bekannt. Infolgedessen vollbringt immer ein Gott, meist Indra, die Dasyu-Unterwerfung, die überdies in weiter Vergangenheit (purāṇavat)<sup>84</sup> liegt oder nur zum Vergleich mit einer gegenwärtigeren Handlung oder Wirkung herangezogen wird. In der jüngeren Samhita finden sich keine Hinweise auf ein aktuelles kriegerisches Zusammentreffen von dasa und ārya. So rückt denn auch die Bedeutung der Festen in den Hintergrund und das im Rgveda so dominierende Beutestreben geht hier verloren; nur noch selten ist konkretes Beutegut in diesem Kontext erwähnt.85 Dieser allge-

<sup>80</sup> *yātudhāna, yātuvidyā, yātudhānya, kṛtyā, abhyācāra, abhicāra* u.a.; AV 1,7,1; 2,14,3-5; 10,3,2-7; 19,46,2 u.a.

<sup>81</sup> AV 2,14,5.

<sup>82</sup> AV 1,7,1.

<sup>83</sup> AV 18,2,28.

<sup>84</sup> AV 7,95,1.

<sup>85</sup> S. aber AV 7,95,2.

meine Eindruck von Distanziertheit von den martialischen Anliegen der Rksamhitā und von deren bisweilen intensiven Beschäftigung mit den dasyu und dasa wird durch das weitgehende Fehlen von Attribuierungen und Zuschreibungen verstärkt, die, wenn vorhanden, überdies oft lautlich und inhaltlich eng an die ältere Vorlage angelehnt sind. Nebst wenigen festen Formeln<sup>86</sup> und dem Epithet Indras und Agnis dasyuhan,<sup>87</sup> die eindeutig Übernahmen aus dem Rgveda sind und nicht recht in die jüngere Samhitā passen, scheint auch eine begrenzte Übernahme der Symbolik aus der älteren in die jüngere Tradition stattgefunden zu haben. Die rgvedische Vermischung der dasa-Sagenstoffe mit dem mythischen Stoff von der Überwindung des Vrtra verleiht den sagenhaften Feinden eine dem schlangengestaltigen Ungetüm ähnliche Form, die sich jedoch im Atharvaveda nicht in Verbindung mit dem primordialen Feind, sondern in Assoziation mit tierischen Schlangen, ausdrückt. Die Fortbewegungsweise der dāsa wird mit srp (kriechen) beschrieben, 88 in einem Zauberspruch gegen Schlangenbisse und -gift, in welchem die verschiedenen Schlangenarten direkt angesprochen werden, erscheint die urugūlā-Schlange als eine Ausgeburt der schwarzen dāsī.89 In einem weiteren Zauberspruch gegen Schlangengift ist dāsa, allerdings in einer konservativen Bedeutung, belegt: Die zauberkräftige Salbe hat drei dasa (Feinde): Fieber, die balasa-Krankheit und Schlangengift.

Eine kleine Beleggruppe ist der einzige Hinweis auf eine einschneidende Änderung im Gebrauch des Begriffes dāsa, welche sich bereits im Rgveda abzeichnete und in der mittelvedischen Literatur deutlicher wird. Die besagten Belege enthalten, bis auf eine unklare Ausnahme, alle das Femininum von dāsa. Das 12. Buch, das den Übergang von den älteren zu den jüngeren Teilen der Atharvasamhitā bildet, kennt eine dāsī als Quelle der Verunreinigung bei der Zubereitung der Opfergabe, dem Zerstampfen des Getreides, und vergleicht sie mit einem schwarzen Vogel, einem unheilbringenden Zeichen. Insbesondere werden die Wasser gebeten, den Mörser und die Mörserkeule, welche die dāsī mit nassen Händen berührt

<sup>86</sup> AV 5,11,3; 7,95,1 u.a.

<sup>87</sup> AV 4,32,3 u.a.

<sup>88</sup> AV 5,11,6.

<sup>89</sup> AV 5,13,8.

hat, zu reinigen. 90 In einer weiteren Hymne, welche sich mit den Privilegien der Brahmanen beschäftigt, wird der dāsī verboten, Exkremente der Kühe und Lauge zusammenzuwerfen, ansonsten werde sie Verunstaltetes hervorbringen. 91 Wiewohl die Bedeutung dieser Vorschrift im Dunkeln bleibt, gibt sie doch einen Hinweis auf die Beschäftigung der dāsī; sie ist wahrscheinlich eine Wäscherin und/oder mit Tierexkrementen beschäftigt, also mit niederen Reinigungsarbeiten. Auch hier wiederum erscheint die dāsī mit einem schwarzen Vogel assoziiert. Ihren genauen Status zu bestimmen, ist angesichts der wenigen Belege im Atharvaveda, recht schwierig. Zwar wissen wir, dass sie niedere Arbeiten verrichtet, als verunreinigend gilt und mit schwarzen Vögeln, Schlangen, Schwärze und Kot assoziiert wird, doch lassen sich über den Grad ihrer Unfreiheit für die altvedische Zeit keine genaueren Aussagen machen.

Wohl erscheint die  $d\bar{a}s\bar{\imath}$  räumlich und sozial integriert, doch findet sie sich in der Atharvasamhitā auch in der Ferne angesiedelt. Ein Lied, welches der Entfernung und Abwehr von Fieber (takman) dient,  $^{92}$  wünscht sich eben jenes auf die  $d\bar{a}s\bar{\imath}$  und die  $s\bar{\imath}dr\bar{a}$  und in die Gegenden Mūjavant, Mahāvṛṣa und Balhika, welche als Heimat (okas) des Fiebers und auch der  $d\bar{a}s\bar{\imath}/s\bar{\imath}dr\bar{a}$  gelten. Das Lied enthält bemerkenswert viele offene und verborgene Hinweise auf regionale Fremdheit: Die fremden Lande werden explizit 'Land eines anderen' (anyakṣetra, Str. 9), ihre Bewohner ausdrücklich 'fremdes Volk' (arana jana, Str. 12) genannt. Die Beschreibungen der  $d\bar{a}s\bar{\imath}$  und der  $s\bar{\imath}dr\bar{a}$  als entlaufene (?) ( $nisṭakvar\bar{\imath}$ , Str. 6)  $^{93}$  respektive wollüstige ( $prapharv\bar{\imath}$ , Str. 6) mögen an nisṭya, fremd, und prapatha, in die Ferne führender Weg, anklingen, Balhika (Str. 5,7), eines der genannten Fremdländer, an bahis, ausserhalb, draussen.  $^{94}$  Diese Regionen lassen sich für diese Zeit aber nur vage im nördlichen und nordwestlichen Panjab lokalisieren. Die in der letzten Strophe des

<sup>90</sup> AV 12,3,13.

<sup>91</sup> AV 12,4,9.

<sup>92</sup> AV 5,22.

<sup>93</sup> Eventuell wäre *niṣṭakarī* (*takarī*, weibliche Scham) zu konjizieren; beide möglichen Formen, die überlieferte sowie die konjizierte, klingen sowohl an *takman* wie auch an *nistya* an.

Auf letzteres macht M. Bloomfield, *Hymns of the Atharva-Veda*, Oxford 1897, 446, aufmerksam.

Fieberzaubers erwähnten Fremdlande Gandhara, Magadha und Anga decken die nordwestlich bis südöstlich angrenzenden Regionen ab. Auf lokale Entfernung der dāsa deutet eventuell auch ein prayaścitta hin, der die im Kuhstall, in der Wagenachse und im und unter dem Haus hausenden sadānvā austreiben, das heisst in den Untergrund bannen will. Dabei werden drei Gruppen von diesen Dämonen unterschieden und angesprochen: dem Land/Feld zugehörige (kṣetriya), menschengesandte (puruṣaśapta) und dasyu-geborene. 95 Daraus lässt sich schliessen, dass die Dasyu-geborenen nicht dem Land zugehörig empfunden wurden. Wiewohl die dāsī alltägliche Schmutzarbeiten verrichtet und daher in der Nähe der Liederverfasser wohnen muss, ist sie zusammen mit der śūdrā, wie auch die dasyu, zugleich mit fremden Landen verbunden.

#### Grade der Fremdheit

Innerhalb des semantischen Feldes von Fremdheit lassen sich in der altvedischen Literatur eine Reihe von unterschiedlich gehandhabten Begriffen feststellen. niṣ-ṭya (nis: aus, heraus), welches den aus dem lateinischen foris gebildeten Fremdheitsbegriffen wie foreigner und forestiero am nächsten kommt, und wohl mit 'Auswärtiger', 'Fremder' zu übersetzen ist, beinhaltet als Gegenstück zu ni-tya (eigen, angehörig) in seiner grundlegendsten Bedeutung durchaus eine räumliche Komponente, die 'draussen' von 'drinnen' abgrenzt. In seinen lediglich drei Belegstellen im Rgveda wird niṣṭya jedoch nicht mit nitya kontrastiert, sondern mit sva (eigen, selbst) und sa-nābhi (von einer Nabe, verwandt) und nicht weiter attribuiert. 96 Der Gebrauch der gegensätzlichen Begriffe dient darüber hinaus nicht primär der Diskriminierung, sondern will die Ganzheit der Feinde, der verwandten und der nicht-verwandten, darstellen, wie auch viele andere Wendungen (jami/ajami śatru, 97 ubhayā amitrā, 98 ubhayā vrtrāni, 99

<sup>95</sup> AV 2,14,5.

<sup>96</sup> RV 6,75,19; 8,1,13; 10,133,5.

<sup>97</sup> RV 4,4,5; 6,25,3; s. auch 1,100,11 u.a.

<sup>98</sup> RV 2,12,8.

<sup>99</sup> RV 6,19,13.

dāsa/ārya vrtra, 100 dāsa/ārya ari 101). arana (fremd) hingegen ist etwas häufiger belegt und bestimmt sowohl regionale Fremdheit (araṇa ksetra) 102 als auch ganz deutlich familiäre Nicht-Zugehörigkeit. In einer Agni-Hymne wird der 'fremde' Sohn, der von einer anderen geboren wurde (anyajāta), mit dem ersehnten eigenen verglichen. 103 Ein weiterer Beleg geht über engere verwandtschaftliche Beziehungen hinaus und bezieht sich auf grössere Kollektive. 104 Sowohl nistya wie auch arana bestimmen also räumliche wie soziale und familiäre Fremdheit und definieren sowohl Individuen als auch kleinere und grössere Kollektive. Diese Begriffe werden aber im Rgveda niemals feindlich konnotiert, sondern vielmehr kaum attribuiert, und auch nicht wertend verwendet. arana und nistya bezeichnen nicht eine feindliche, konstruierte Fremdheit, die den eigenen Werten und Normen entgegengesetzt ist, und werden folgerichtig auch nicht mit der eigenen kollektiven Identität kontrastiert. Charakteristisch erscheint auch, dass sie nur ganz selten in Indraliedern belegt sind, welche eine andere Fremdenterminologie verwenden und ein anderes Fremdenbild propagieren.

Dies trifft in gewissem Masse auch auf den *ari* zu, der sowohl in freundlicher wie auch feindlicher Form, sowohl mit Reichtum versehen als auch bedürftig erscheint, sodass der Terminus mit so unterschiedlichen Begriffen wie 'Geiziger', 'Armer', 'reicher Herr', 'Patron', 'Protz' u.Ä. wiedergegeben wurde. <sup>105</sup> Gelegentlich wird er auch ähnlich attribuiert wie die *dāsa*, so mit mangelnder Freigiebigkeit, Geiz und Gottlosigkeit belangt. <sup>106</sup> Auch eine Reihe weiterer stereotyper Formeln werden sowohl mit *ari* wie auch mit *dāsa* gebildet: Wut (*manyu*) des *ari*, Gewalt (*sahas*) des *ari*, Name/Erkennungszeichen (*nāman*) des *ari*, Reichtum (*rayi*) des *ari* und dergleichen. <sup>107</sup> Die im klassischen Sanskrit vorherrschende Bedeutung

```
100 RV 6,22,10; 7,33,3; 6,60,6; 10,69,6 u.a.
```

<sup>101</sup> RV 8,51,9.

<sup>102</sup> RV 6,61,14.

<sup>103</sup> RV 7,4,8.

<sup>104</sup> RV 5,85,7; s. auch 2,24,7; 5,2,5; 6,75,19.

<sup>105</sup> Für Belegstellen s. P. Thieme *Der Fremdling*, 11f.; H. Grassmann, *Wörterbuch zum Rgveda*, Wiesbaden <sup>6</sup>1996.

<sup>106</sup> RV 1,150,1-2 u.a.

<sup>107</sup> RV 6,47,9; 7,60,11; 8,48,8 u.a.

'Feind' zeichnet sich schon im Rgveda durch einer Reihe von feindlichen Konnotationen deutlich ab, von denen die meisten auch die dasa charakterisieren (mrdh, nid, śatru, śardhat u.a.). 108 Obwohl also durchaus auch als Bedrohung empfunden, ist der ari lange nicht so negativ und konträr geschildert wie die dasa und dasyu. Wiewohl bezüglich ari eine weniger mit negativen Kriterien arbeitende Fremdwahrnehmung auszumachen ist, folgen die Attribuierungen geläufigen Stereotypen, und die Konzeption des Fremden bleibt weitgehend normativ. Der ambivalente Begriff tritt nie als Gegenstück zu ārya auf, vielmehr transzendiert er das duale Menschheitsschema und wird ethnisch indifferent verwendet, so wenn von 'dasischen und arischen ari' gesprochen wird. 109 Eine andere Art von Fremdheit begegnet uns in Form der dasa und dasyu sowie in geringerem Masse der pani, sūdra und asura. Diese werden als grössere Kollektive mehr oder weniger deutlich dem ebenfalls grösseren Kollektiv ārya gegenübergestellt. Durch ihre explizite Attribuierung wird Fremdheit konstruiert und zwar eine solche, die dem Selbstverständnis, der eigenen ethnischen Identität entgegengesetzt ist.

paṇi 110 wird gelegentlich weitgehend austauschbar mit dāsa oder dasyu verwendet 111 und steht zweimal gar in deutlicher Apposition zu dasyu. 112 Die paṇi sind darüber hinaus auch mit denselben Attributen versehen, so insbesondere mit Geiz 113 und Götter- und Opferlosigkeit. 114 Auch hier dominiert die ökonomische Fremdzuschreibung, 115 die paṇi werden sogar noch persistenter mit Reichtum und Schätzen assoziiert, die sie im Berge verborgen halten. 116 Ihr Name scheint sogar gelegentlich gleichbedeutend mit 'Geiziger' zu sein, so wenn Indra aufgefordert wird,

<sup>108</sup> RV 2,23,13; 7,31,5; 7,34,18; 7,48,3 u.a.

<sup>109</sup> RV 8,51,9.

<sup>110</sup> A. Hillebrandt, "Die Paṇi's im Rgveda", in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 70, Leipzig 1916, 513-521.

<sup>111</sup> RV 1,32,11; 2,24,6; 6,20,4; 7,6,3; AV 5,11,6-7 u.a.

<sup>112</sup> RV 7,6,3; AV 5,11,6.

<sup>113</sup> RV 1,124,10; 1,180,7; 2,24,6; 6,53,3/6; 8,64,2; AV 5,11,7; 20,128,4.

<sup>114</sup> RV 1,180,7; 1,182,3; 6,31,1; 7,6,3; 4,25,7; 5,34,7; 8,64,2 u.a.

<sup>115</sup> RV 1,83,4; 1,93,4; 2,24,6; 10,67,6; 4,25,7; 5,34,7; 6,13,3; 6,33,2; 8,45,15; 9,24,7; 10,108,7-8.

<sup>116</sup> RV 2,24,6; 10,67,5; 10,108,7; 6,39,2 u.a.

kein pani zu sein, und sich grosszügig zu erweisen. 117 Während aber die dāsa beinahe immer zu überwindende Feinde sind, sind jene etwas häufiger in weniger martialischem Kontext angesiedelt. Die Belege finden sich nicht fast ausschliesslich in Indraliedern, sondern auch in Hymnen an Sarasvatī, <sup>118</sup> an die Morgenröte Usas, <sup>119</sup> an die Aśvins, <sup>120</sup> an Brahmanaspati<sup>121</sup> und Pusān.<sup>122</sup> Im Atharvaveda wird der Terminus seltener, die Attribuierung hingegen bleibt unverändert; die pani werden auch weiterhin mit ihren hauptsächlichen rgvedischen Eigenschaften, Reichtum und Geiz, behaftet. 123 Selbst die rgvedischen Zuschreibungen mrdhravāc und vivāc (schmähend sprechen/Widerreden führen) werden mit geringen lautlichen und inhaltlichen Veränderungen als adhovacas ('nieder' sprechend?) übernommen. 124 paņi befindet sich, wie auch in der älteren Samhitā, noch immer im semantischen Feld von Feind, 125 ist jedoch insgesamt längst nicht so negativ definiert und konnotiert wie dāsa und dasyu und wird auch nicht so offensichtlich zum Gegenspieler der arya stilisiert.

Der der Rksamhitā bis auf einen späten Beleg <sup>126</sup> unbekannte Terminus *sūdra* <sup>127</sup> gewinnt im Atharvaveda, Sāmaveda, den Büchern des Yajurveda sowie in den Brāhmaṇas an Gewicht und ersetzt in einigen Hinsichten die Termini *dāsa/dasyu*, die in denselben Texten seltener werden. Zugleich mit dem Verblassen der ursprünglichen Bedeutung von *dāsa/dasyu* erscheint fortan *sūdra* als Gegenstück zu *ārya*, <sup>128</sup> wobei die Sandhiregeln gelegentlich keinen Rückschluss darauf zulassen, ob es sich um die Form

```
117 RV 1,33,3 u.a.
```

<sup>118</sup> RV 6,61,1.

<sup>119</sup> RV 1,124,10; 4,51,3.

<sup>120</sup> RV 1,180,7; 3,58,2 u.a.

<sup>121</sup> RV 2,24,6.

<sup>122</sup> RV 6,53,7.

<sup>123</sup> AV 5,11,7; 20,128,4.

<sup>124</sup> AV 5,11,6.

<sup>125</sup> AV 3,10,12; 10,3,11; 10,6,20; 12,1,37; 19,46,2.

<sup>126</sup> RV 10,90,12.

<sup>127</sup> R. S. Sharma, Sūdras in Ancient India, 32f.

<sup>128</sup> VS 23,30-31; 20,17; TS; 7,4,19,3; 7,5,9,3; KS 4,7; 34,5; MS 2,8,6; 3,13,1 u.a.

ārya oder arya handelt. 129 Letzterer Terminus mag für vai śya, den dritten Stand, oder in der Bedeutung 'Hausherr' 130 stehen. Jedoch werden diese Termini weder so regelmässig noch so deutlich dichotomisiert, sondern benennen oftmals lediglich Teile eines Ganzen. Sogar ein gewisses Harmoniestreben zeigt sich in einer Formel, die zu allgemeiner Beliebtheit verhelfen soll: (AV 19,62,1) "Lass mich die Zuneigung der Götter (Brahmanen) gewinnen, lass mich die Zuneigung der Könige gewinnen; lass mich die Zuneigung von allem Sehenden gewinnen, sowohl diejenige des sūdra wie auch diejenige des ārya (oder arya)." sūdra erscheint wie hier im Atharvaveda und darüber hinaus häufig gepaart mit vaiśya (oder viś/arya); ksatriya (oder rājanya/rājan) und brāhmana (oder deva), wobei der vierte Stand (varna, eigentlich Farbe), der sūdra varna, deutlich von den drei anderen Ständen abgegrenzt und nicht zu den arva gehörig ist. 131 Mit diesen modifizierten und differenzierten Formen der Fremd- und Selbstbezeichnungen vermitteln die Texte nunmehr das Bild einer vierteiligen, nicht mehr bipolaren Gesellschaft. Jedoch nicht bloss hinsichtlich der Paarung und Dichotomisierung mit der Selbstbezeichnung arva ersetzt sūdra dāsa, analog zu dāsa varna ist auch ein den ārya varna kontrastierender sūdra varna belegt. 132 Die sūdra gelten wie auch die dāsa als dunkelhäutig, 133 beide sind sie rituell verunreinigend und scheinen darüber hinaus dieselbe Heimat zu haben. Wiewohl die sūdra den vierten und untersten varna bilden und als Abhängige gelten, <sup>134</sup> finden sich in denselben Texten auch Hinweise darauf, dass sie über grossen Besitz verfügen und ein öffentliches Amt bekleiden konnten. 135 Der Begriff hat also über die ständische Komponente hinaus eine ethnische beibehalten. Er berührt das semantische Feld von Fremdheit jedoch nur noch am Rande, da zugleich mit seinem frühesten Beleg auch ein Prozess der Nostrifizierung eingeleitet wird. sūdra bezeichnet somit vielmehr eine systeminterne Fremdheit.

<sup>129</sup> AV 4,20,4/8; 19,32,8; 19,62,1; VS 26,2; 14,30; MS 4,4,6; TS 4,2,10,2; KS 17,5.

<sup>130</sup> P. Thieme, Der Fremdling, 89f.

<sup>131</sup> PVB 5,5,14; KS 34,5 u.a.

<sup>132</sup> JB 2,405 u.a.

<sup>133</sup> KS 34,5; PVB 5,5,17 u.a.

<sup>134</sup> TS 7,1,1,6; AB 7,29,4 u.a.

<sup>135</sup> MS 4,2,7; PVB 6,1,11; ŚB 5,3,2,2 u.a.

asura 136 schliesslich funktioniert im Rgveda meist im Singular als Epitheton verschiedener Götter, bezeichnet aber seltener auch freundlich wie feindlich gesinnte Menschen, welche u.a. über Kämpfer (vīra) verfügen. 137 Mit der Zunahme der pluralischen Form im Atharvaveda geht eine Bedeutungsänderung einher, welche sich schon in den späten Büchern 1, 8 und 10 des Rgveda abzeichnet. Der Begriff wird vermehrt negativ konnotiert, und in den Brāhmanas schliesslich erscheinen die asura vornehmlich als eine dämonische Gruppe von Götterfeinden. Mit dieser Entwicklung ist eine Annäherung an das Konzept von dasa und mehr noch dasyu verbunden. Schon in einer späten rgvedischen Hymne steht asura in Apposition zu dem dasyu Pipru; 138 im Atharvaveda ist zu den Heldentaten Indras eine weitere, die Asura-Tötung, hinzugekommen, die auf die Dasyu-Überwindung folgt. 139 Es ist sogar eine abweichende Lesung belegt, die anstelle von dasyu asura liest. 140 Mit dem vermehrten Auftreten von asura und seinen Derivaten mit feindlicher und verächtlicher Konnotation treten dāsa und dasyu langsam in den Hintergrund. Viele spezifisch dasische Attribute werden auf die asura projiziert; so verfügen sie über Festen (pur) 141 und analog zu dāsa varna und sūdra varna wird asurya varna gebildet. 142 Ebenso wie die dāsa und dasyu werden sie mit māyā<sup>143</sup> und Schwärze<sup>144</sup> assoziiert und nähern sich dem Dämon Vrtra an. 145 Während asura vornehmlich dasyu als die dämonisiertere Form des Fremden ablöst und infolgedessen die asura von Indra und den devas (Göttern) bekämpft werden, scheint sūdra, welches vielmehr in Opposition und in Ergänzung zum irdischen ārya (arya) steht, dāsa als Bezeichnung für fremde Menschen abzulösen. Trotz der vielfältigen, auch religiösen Diskriminierung des und Abgrenzung zum sūdra in den vedischen Texten

<sup>136</sup> W. E. Hale, Asura in Early Vedic Religion, Delhi 1986.

<sup>137</sup> Für Belegstellen s. W. E. Hale, Asura, 45f.

<sup>138</sup> RV 10,138,3.

<sup>139</sup> AV 9,2,17-18; 10,3,11; AVP 19,32,8 u.a.

<sup>140</sup> AV 3,10,12 hat dasyu, TS 4,3,11,3=KS 39,10 asura.

<sup>141</sup> AV 10,6,10 u.a.

<sup>142</sup> TB 1,2,6,6-7; AB 6,36.

<sup>143</sup> AV 3,9,4.

<sup>144</sup> MS 1,8,6; 3,6,6 u.a.

<sup>145</sup> AV 10,6,10, MS 4,3,4 u.a.

ist die Polarisierung jedoch lange nicht so ausgeprägt, wie dies bei dāsa der Fall war.

Die altvedische Literatur verwendet eine Reihe unterschiedlicher Termini, um Fremdheit zu bezeichnen. Als eher deskriptive Termini, welche zwar diskriminieren und abgrenzen, aber nicht werten, verwendet sie unter anderem nistya und arana. Diese Begriffe werden oft gewählt, um eine zweigeteilte Ganzheit zu bezeichnen, sowohl um das Verhältnis des Individuums zur Aussenwelt wie auch dasjenige eines Kollektivs zum anderen zu definieren, wobei das andere im Rgveda nicht weiter beeigenschaftet ist. Diese Fremdheit ist eine bloss beiläufig erwähnte und keine konstruierte. Anders hingegen verhält es sich mit ari, pani und dasa/dasyu: Diese Termini werden in unterschiedlichem Masse negativ konnotiert, wobei ari dem am wenigsten Fremden entspricht, zu dem man freundliche und feindliche Kontakte unterhält. pani ist zwar durchwegs negativ und feindlich geschildert, kontrastiert jedoch nicht ganz so deutlich  $\bar{a}rya$ . Ausgesprochene Polarität hingegen wird mit dasa/dasyu kreiert, wobei vor allem dāsa sich komplementär zu ārya verhält. Hier wird ein ausgeprägt polares Menschheitsschema richtiggehend konstruiert: Der opfernde, somapressende, indraverehrende Mensch definiert das Fremde und Feindliche als Absenz all dieser Eigenschaften. Zwar beziehen sich verschiedene Wendungen auf eine Zweiteilung der Gesellschaft, so verwandte und nichtverwandte Feinde (jami/ajami śatru), 146 zweierlei Feinde (ubhayā amitrā, 147 ubhayā vrtrāni), 148 Verwandte und Auswärtige (sanā/nistya) 149 u.a. Nur dāsa jedoch kontrastiert ārya direkt und wiederholt, so in 'dasische und arische Feinde' (dāsa-ārya vrtra, 150 dāsa-ārya ari), 151 in 'dasische und arische Farbe' (dāsa-ārya varna), 152 wobei zu beobachten ist, das im ersten Fall die Selbstbezeichnung, im zweiten jedoch die Fremdbezeichnung mehr Gewicht erhält und vorangestellt wird. Auch in

```
146 RV 1,100,11; 4,4,5; 6,25,3.
```

<sup>147</sup> RV 2,12,8.

<sup>148</sup> RV 6,19,13.

<sup>149</sup> RV 10,133,5.

<sup>150</sup> RV 6,22,10; 6,60,6; 10,69,6 u.a.

<sup>151</sup> RV 8,51,9.

<sup>152</sup> RV 3,34,9; 1,104,2.

weniger direkten Gegenüberstellungen hat dāsa/dasyu die Tendenz, vorangestellt zu werden. 153 Während also in den Indraliedern des Rgveda eine ausgeprägt beeigenschaftete Fremdheit dominiert, die dem Eigenen inhaltlich entgegen und räumlich vorangestellt ist und die eine Reihe von identitätsstiftenden Merkmalen kontrastiert, pflegen die Hymnen an die weniger martialischen Götter andere Fremdheitsbegriffe, die dem Eigenen nachgestellt sind, und verzichten weitestgehend auf Attribuierungen. Nebst der Dichotomisierung von dāsa/dasyu und ārya sind diese beiden Konzepte zusätzlich auffallend parallelisiert und eine Reihe von Begriffen werden sowohl mit ārya wie auch mit dāsa verbunden 154 sowie, etwas weniger häufig, mit ari. Sowohl im Hinblick auf ari wie auch auf dāsa lässt sich eine ausgeprägte Verschränktheit der Selbst- und Fremdzuschreibung beobachten: Im ersten Fall handelt es sich um eine vermehrt unbewusste, etymologische Verschränktheit, 155 im zweiten um eine bewusste, weltanschauliche. Die Funktion dieser beiden Konzeptionen, vor allem aber der letzteren ist es, die eigene Identität im Kampf gegen das Fremde zu stärken und gegen dieses abzugrenzen. Die betreffenden Indralieder dienten wohl als psychologische Aufrüstung für die physischen Auseinandersetzungen mit den Feinden und legitimierten diese zugleich. Es liegt nahe anzunehmen, dass von kriegsführenden Kreisen, dem ksatriya-Milieu, wesentliche Impulse zur uns überlieferten Konzeption von dasa und dasyu und in geringerem Masse auch von pani und ari ausgingen. Nach dem Höhepunkt der Auseinandersetzung wurden diese Konzeptionen obsolet und durch andere ersetzt, die vermehrt eine soziale Ganzheit bezeichnen. Mit dieser in der jüngeren Samhitā dokumentierten Entwicklung geht auch ein Zurücktreten von ārya einher. dāsa ist zwar dem restlichen vedischen Korpus in erstarrten und Rgveda-reminiszenten Formeln noch als bedrohlicher Feind bekannt, doch verschiebt sich die Bedeutung des Terminus immer mehr zu 'Sklave' und 'Diener/Knecht', 156 und nähert sich derjenigen von sūdra an, wohingegen dasyu als das fremdeste Fremde einerseits

<sup>153</sup> RV 3,34,9; 6,18,3; 7,83,1; 10,86,19; AV 4,32,1; 5,11,3 u.a.

<sup>154</sup> nāman, varņa, dhāman, vrata, vi ś, jana u.a.

<sup>155</sup> P. Thieme, Der Fremdling, 145.

<sup>156</sup> So bedeutet dāsya im ŚB (14,7,2,30) bereits 'Knechtschaft'.

analog zu *asura* dämonisiert wird, andererseits weiterhin eine ethnische und ständische Komponente beibehält. 157

#### Fremdheitsdiskurse

In den beiden untersuchten Samhitās lassen sich verschiedene Formen von Fremdheitsdiskursen beobachten, welche aber fast alle feindlicher Natur sind. In variationsreichen Genitivverbindungen spricht der Rgveda in zahllosen Belegen vom Besitz und den Schätzen der dasa/dasyu, der pani und der ari sowie der Feinde generell. Diese fast schon obsessive Bezogenheit auf Prosperität und Beutegut ist ein wesentlicher Faktor in der Fremdzuschreibung: Der Fremde wird generell als reich geschildert, und sein Reichtum ist Gegenstand heftiger Eifersucht. Wiewohl der ökonomische Status das hauptsächliche Zuschreibungskriterium ist, kann kaum rekonstruiert werden, ob tatsächlich ein ökonomisches Gefälle zwischen den ārya und den anderen bestand. In der jüngeren Samhitā hingegen sind wohl noch die pani, nicht aber die dāsa und dasyu mit Reichtum und Beutegut verbunden. Der Topos verliert sich jedoch nicht ganz: In der zeitlich folgenden mittelvedischen Literatur werden die sūdra gelegentlich explizit als wohlhabend geschildert. 158 Der dāsa respektive die dāsī gelten also dem restlichen vedischen Korpus nicht mehr als reich, sondern vielmehr als ein Zeichen von Reichtum: gleich Kühen, Wagen, Pferden, Elefanten und Gold werden die dāsī zu repräsentativen Anlässen verschenkt. 159 Diese Entwicklung zeichnet sich bereits in der späten Rgvedazeit ab, wenn Frauen und unterlegene dasa in den danastutis den Besitzer wechseln. Die ökonomische Fremdzuschreibung, die einzige Form der positiven Fremdzuschreibung, dominiert den Rgveda, verliert sich aber danach weitgehend.

Eine weitere dominante Form der Fremdzuschreibung ist die religiöse. Diese jedoch arbeitet fast nur mit negativen Darstellungen in Komposita mit *Alpha privativum* im Vorder- und für die rgvedische Religiosität allerzentralsten Begriffen im Hinterglied. Die Fremden pressen keinen Soma, opfern nicht, vollbringen auch sonst kein religiöses Werk, um-

<sup>157</sup> AB 7,18 u.a.

<sup>158</sup> MS 4,2,7; PVB 6,1,11 u.a.

<sup>159</sup> ŚB 14,9,1,10; ChU 7,24,2; 5,13,2; BU 6,2,7 u.a.

schreiten nicht das barhi, kennen keinen Indra, keine Loblieder an die Götter, kurzum, sie sind gottlos. In der religiösen Fremdzuschreibung wird die angestrebte Polarisierung besonders deutlich: Das Bild des gottlosen dāsa ist eine simple Umkehrung des Bildes des gottesfürchtigen Opferers, des ārya. Die Konstruktion des Fremden wird hier mit simpelsten Mitteln betrieben. Der Vorwurf der Gottlosigkeit trifft in einer allgemeinen Form (adeva) in den jüngeren Schichten des Textes auch Feinde aus den eigenen Reihen, wohingegen eine abweichende und wohl auch stärkere Form (adevayu) vornehmlich dem ethnisch Fremden vorbehalten bleibt. Die wenigen positiven religiösen Fremdzuschreibungen bleiben für uns vage, zielen aber wohl darauf ab, den Fremden Vermessenheit und Überheblichkeit vorzuwerfen. Einzige Ausnahme bildet der vielleicht deskriptiv verwendete Begriff sisnadeva: Es mag sich um einen Hinweis auf eine Substratreligion handeln, die der postvedischen hinduistischen Lingaverehrung voranging.

Die genuin atharvanische Darstellung weicht auch in dieser Hinsicht erheblich von der rgvedischen ab. Die weitgehende Absenz von Attribuierungen wirkt sich auch auf die religiöse Attribuierung aus. Jedoch tritt ein neues Konzept hinzu, dasjenige der rituellen Unreinheit der  $d\bar{a}s\bar{\imath}$  und der  $s\bar{\imath}dr\bar{a}$ . Es findet sich in der Atharvasamhitā erst angedeutet und wächst sich in der mittel- und jungvedischen Zeit zu einer stark ausgeprägten religiösen Diskriminierung der  $s\bar{\imath}dra$  aus, die verschiedenen Prohibitionen unterworfen sind. Sie gelten beispielsweise als opferunwürdig  $(ayaj\bar{n}ya)^{160}$  und dürfen keinen Soma trinken.  $^{161}$ 

Eng mit dem religiösen und ökonomischen Fremdheitsdiskurs ist der ethische verbunden. Auch dieser erschöpft sich, wie der religiöse auch, weitestgehend in einer Umkehrung des eigenen Wertesystems. Als zentrale Tugenden gelten dem Rgveda die Gabenfreudigkeit und die Gastfreundschaft. Von deren Bedeutung zeugen unter anderem verschiedene Eigennamen wie Sudäs (der Freigiebige), Namen und Epitheta der Götter wie beispielsweise Maghavan (der Gabenreiche) und Aryaman (die personifizierte Gastfreundschaft) sowie eine Vielzahl von Komposita mit  $d\bar{a}$ - (geben) und die Fülle von Begriffen in diesem semantischen Feld. So

<sup>160</sup> ŚB 3,1,1,10; PVB 6,1,11 u.a.

<sup>161</sup> KS 6,10; ŚB 4,1,1,31.

<sup>162</sup> P. Thieme, Der Fremdling, 14f.

erscheint die Konstruktion des Fremden als geizig und schätzehütend konträr zur Selbstzuschreibung als freigiebig, plausibel und gar zwingend. Auch die mit verschiedenen Präfixen konstruierten Negationen von vrata kann man unter dem Stichwort Sittendiskurs einordnen: Die Fremden erscheinen hier als solche, die sich nicht an die vorgeschriebene sittliche und religiöse Ordnung halten und eidlos oder eidbrüchig sind. 163 Dieser Vorwurf ist wohl auch in der Umschreibung der dasa als amitra (nicht vertraglich gebunden/Feind) <sup>164</sup> enthalten. Neben fehlenden vertraglichen und eidlichen Bindungen wird der Fremde auch mit mangelndem Vertrauen oder mangelnder Vertrauenswürdigkeit assoziiert (śraddha). 165 Die religiösen wie auch die ökonomischen und ethisch-sittlichen Fremdzuschreibungen dienen gelegentlich offensichtlich als Legitimation für den Besitzneid der ārya, so wenn 'nachgewiesen' wird, dass die Kühe bei den Kīkaṭas keinen Nutzen bringen, da diese ja keinen heissen Trank (gharma) für das Opfer zubereiteten. 166 Wiederum finden sich im Atharvaveda keine derart deutlichen Attribuierungen, jedoch wird der pani weiterhin mit Geiz und übler Rede in Verbindung gebracht, wohingegen der nunmehr auch mittellose dāsa keine solchen Eigenschaften mehr aufweist.

Durch die Doppelrolle des Kriegers Indra, der sowohl in mythischen wie in irdischen Konflikten mitwirkt, und durch den Aufbau der Hymnen, die einerseits von den vergangen Heldentaten Indras berichten und ihn andererseits auffordern, die gegenwärtigen Feinde ebenso kraftvoll zu zerschmettern, kommt es zu einer Vermischung von mythischen und menschlichen 'Feindes-Sphären', die durch die lexikalische Polysemie noch verstärkt wird. So meint *vrtra* sowohl den primordialen Drachen, der die Wasser gefangenhielt, als auch menschliche Feinde, seien diese *dāsa* oder seltener *ārya*. Der *dasyu* ist somit zugleich ein mit Indras Hilfe im irdischen Kampf zu überwindender Feind als auch ein Dämon, der auf einer mythischen Ebene der Widerpart des Drachentöters ist. So entsteht ein mythischer Fremdheitsdiskurs, der schon in den ältesten Büchern des

<sup>163</sup> M. Mayrhofer, Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen, Bd. 3, Heidelberg 1976, 278.

P. Thieme, "The Aryan Gods of the Mitanni Treaties", in: *Journal of the Ancient Oriental Society* 80, 1960, 303ff.; P. Thieme, *Der Fremdling*, 141f.

<sup>165</sup> RV 7,6,3.

<sup>166</sup> RV 3,53,14.

Rgveda belegt ist und fortwährend ausgebaut und modifiziert wird. Nebst seiner Angleichung an den schlangengestaltigen Dämonen Vṛtra, mit welchem er durchaus einige Attribute teilt, erscheint der dāsa auch als laut brüllendes, dreiköpfiges und sechsäugiges Fabelwesen. 167 Gelegentlich sind auch seine Bewegungen und Handlungen als tierisch-dämonische dargestellt; er schnaubt und zischt und windet sich wie eine Schlange. 168 Die bisweilen eindeutig indoarischen Eigennamen einzelner dāsa und dasyu lauten denn auch 'der die Schnelligkeit einer Schlange hat' (?) (Ahīśū), 'wildes Tier' (Mṛgaya), 'der eine Stierlippe/Stiergebiss hat' (Vṛṣaśipra), 'der Spinnenentsprossene' (?) (Aurṇavābhi) u.a. Die Assoziation mit Schlangen, nicht aber mit der mythischen Urschlange, wird in der Atharvasaṃhitā fortgeführt. Beide Sammlungen dämonisieren insbesondere die dasyu, die denn auch in der jüngeren analog zu den asura, den entmenschten Götterfeinden, erscheinen.

Unter den verschiedenen Fremdheitsdiskursen lässt sich auch ein im engeren Sinne rassistischer ausmachen. Die Polarisierung des Eigenen mit dem Fremden wird auf der Ebene der Abstammung weitergeführt. Das 6. Buch des Rgveda, welches die Opposition dāsa-ārya stark betont, stellt Manu, dem Ahnherrn der Menschen, das Kunstwort dasa (Hapaxlegomenon) gegenüber und kreiert somit den Ahnherrn der dasa, die ja andernorts auch als Unmenschen (amānuṣa) definiert sind. 169 Ein wichtiges Element der Diskriminierung scheinen auch phänotypische Merkmale gewesen zu sein. Nebst den beiden Hapaxlegomena Vrsasipra 170 und anās (mund-, nasen- oder gesichtslos?), 171 die auf physische Eigenheiten anspielen mögen oder auch nicht, ist die wiederholte Schilderung der dasa und dasyu sowie der sūdra als schwarz (krsnā/asita vi ś/jā) oder schwarzhäutig (kṛṣṇā/asiknī tvac) m.E. eines der wenigen Bespiele einer deskriptiven Fremdzuschreibung. 172 Denn weder krsna noch asita werden im Rgveda metaphorisch verwendet, dämonische Wesen wohl mit Dunkelheit (tamas) assoziiert, doch nie mit Schwärze und schon gar nicht mit

<sup>167</sup> RV 10,99,6.

<sup>168</sup> RV 1,54,5; AV 5,11,6 u.a.

<sup>169</sup> RV 8,70,11; 10,22,7-8.

<sup>170</sup> RV 7,99,4.

<sup>171</sup> RV 5,29,10.

<sup>172</sup> RV 7,5,3; 6,47,21; 9,73,5; AV 5,13,8; KS 34,5; PVB 5,5,17 u.a.

schwarzer Haut. <sup>173</sup> Mit grosser Wahrscheinlichkeit gründen die Wendungen dāsa varṇa-ārya/noh varṇa (dasische und arische/unsere 'Farbe') auf eben jener Unterscheidung. Und just der Terminus varṇa wird dann im späten Puruṣasūkta gewählt, um die vier Stände zu benennen. Diese Form der Fremdzuschreibung, mag sie auch zunehmend zum blossen Topos verkommen, muss immerhin so plausibel gewesen sein, dass sie sogar in die Atharvasaṃhitā aufgenommen wurde, die ja ansonsten dāsa und sūdra kaum attribuiert, und darüber hinaus auch im restlichen vedischen Korpus immer wieder erscheint. <sup>174</sup>

Die soziale Konstruktion der Fremd- und Andersartigkeit erfolgt also im Rgveda vornehmlich über ökonomische, religiöse, ethische und phänotypische Kriterien. Interessant erscheint, dass sich in der altvedischen Literatur keine eindeutigen Hinweise auf linguistische Kriterien finden. Entsprechenden Attribuierungen scheinen eher darauf hinzuweisen, wie die Fremden sprechen, nämlich schmähend respektive auf niederem Niveau oder widerredend (*mṛdhravāc*, *adhovacas*, *vivāc*) und eventuell stammelnd (Eigenname Balbūtha), und nicht in welcher Sprache. Viele der überlieferten dasischen Eigennamen scheinen indoarisch zu sein, wobei einige u.U. Substratsprachen entstammen mögen. 175 Ähnlich vage, wenn auch deutlich häufiger sind die Hinweise auf die sprachliche Diskriminierung in Verbindung mit dem im Śatapatha Brāhamaṇa erstmals belegten Fremdheitsbegriff *mleccha*, der zum umfassendsten Fremdheitsbegriff des Hinduismus wird, und sowohl den territorial Fremden wie auch den Binnenfremden, den Barbaren, bezeichnet. 176

Fast ebensowenig wie über linguistische Aspekte definiert sich die altvedische Fremdheit über regionale und zeitliche Aspekte. Nur *niṣṭya* enthält in seinem ursprünglichsten Sinne eine regionale Komponente, bezeichnet aber nicht primär das bedrohliche Fremde. Der Rgveda enthält

<sup>173</sup> S. aber H. H. Hock, "Through a glass darkly", 150f.

<sup>174</sup> KS 34,5; PVB 5,5,17; ŚB 6,4,4,9; BU 1,4,25; AB 8,4,5; TB 1,2,6,7 u.a.

<sup>175</sup> M. Witzel, "Substrate Languages in Old Indo-Aryan (Rgvedic, Middle and Late Vedic)", in: M. Witzel / E. Garzilli (Hg.), *Electronic Journal of Vedic Studies* 5, 1, 1999, 8f; M. Witzel, "Aryan and non-Aryan names in Vedic India", in: J. Bronkhorst / M. Deshpande, *Aryan and non-Aryan*, 360f.

<sup>176</sup> P. Schreiner, "Die Begegnung mit dem Fremden", 150.

nur wenige Hinweise auf das Siedlungsgebiet der Fremden. Ihre Schutzbauten scheinen in einer gebirgigen Gegend zu liegen und irgendein nicht namentlich genannter Berg wird als Freund des dasyu angesprochen. Da weder die pani noch die dasa/dasyu in der älteren Samhita jemals ausserhalb einer terrritorialen Grenze angesiedelt werden, noch in die Ferne verlegt werden, kann man schliessen, dass die verschiedenen ethnischen Gruppen dasselbe Siedlungsgebiet beanspruchten, welches nur ganz vage mit Hilfe von Flüssen definiert und kaum gegen Fremdlande abgegrenzt war. Die kaum entwickelte Territorialisierung und die vage Definition des Siedlungsraumes müssen vor dem Hintergrund der anhaltendenden Landnahme gesehen werden. Der Atharvaveda hingegen zeigt deutliche Ansätze von territorialer Fremdheit. Das oben zitierte Fieberlied (5, 22) wünscht sich das Fieber auf die dasī, die sūdrā und in die nordwestlich und südöstlich angrenzenden Fremdlande (anyaksetra), die namentlich genannt als Heim des Fiebers und auch der das īl sūdrā gelten. Die dasyu gelten zudem in einem anderen Lied als nicht dem eigenen Lande (ksetra) zugehörig, werden aber erst in der mittelvedischen Literatur explizit jenseits von Grenzen (udyanta) angesiedelt. 177 Im nachfolgenden orthodoxen Hinduismus bildet sich eine auch geographisch definierte Identität, die sich in Begriffen wie āryadeśa, āryāvarta sowie videśa und dergleichen ausdrückt. 178 Die untersuchten Fremdheitsbegriffe der altvedischen Literatur entbehren ebenso eines zeitlichen Aspektes. 179

Aus den uns überlieferten altvedischen Quellen, vornehmlich dem Rgveda, in denen die dāsa und die dasyu, die paṇi und ari mit zahlreichen Belegstellen doch eine wichtige Rolle spielen, erfahren wir so gut wie nichts über jene. Trotz variierender Attribute lassen sich praktisch keine Aussagen über deren historische Präsenz machen, denn positive Fremdzuschreibungen fehlen ausserhalb des ökonomischen Diskurses, der allerdings eine überragende Rolle einnimmt, fast gänzlich. Die Fremdzuschreibungen sind in überwältigender Überzahl normativer und nicht deskriptiver Natur. Der Unvertrautheit des Fremden wird mit einem überproportional starken Gebrauch von Hapaxlegomena Ausdruck verliehen, seiner Abweichung von den eigenen Normen mit negierenden Komposita.

<sup>177</sup> AB 7,18.

<sup>178</sup> A. Parasher, Mlecchas, 93f.

<sup>179</sup> S. aber RV 1,33,4 wo sanaka, die Alten, in Apposition zu dasyu steht.

## Der Umgang mit dem Fremden in altvedischer Zeit

Für die altvedische Zeit lassen sich verschiedene Formen von Kontrolle von Fremdeinflüssen nachweisen, von denen die Darstellung in der sakralen Tradition nur eine, wenn auch mangels historischer Dokumente, bedeutende ist. Nebst dieser eigentlichen sozialen Konstruktion von Fremdheit und Identität finden sich in der älteren Samhitā wenige vage oder in ihrer Bedeutung schwer abschätzbare, in den jüngeren vedischen Textschichten deutlichere, wenn auch seltene Hinweise auf in den Texten weniger offenkundige xenologische Möglichkeiten. Sie bieten ein weites Spektrum und reichen von den Extremformen der Exklusion bis zu Extremformen der Inklusion und divergieren gelegentlich von der expliziten Polarisierung, die eine literarische Extremform der Exklusion darstellt. Eine weitere würde die nur dem Rgveda genuinen Erzählungen von der physischen Exterminierung darstellen; doch von der vielbesungenen Dasyu-Erschlagung lässt sich nur schwer auf das Ausmass kriegerischer Auseinandersetzung zwischen dasa und arya schliessen. Es mag sich um gelegentliche Scharmützel oder aber um regelmässige, bewusste Vertreibungen gehandelt haben. Während die älteste Samhita fast nur die Extremformen der Exklusion aufweist, finden sich diese sehr abgeschwächt im Atharvaveda wieder. Die Termini dāsa und dasyu haben, gemessen an der Strophenanzahl, in der jüngeren Samhitā zwar mindestens ebenso viele Belege, doch erschöpfen sich diese fast in der wortwörtlichen oder inhaltlichen Nachahmung der Rgveda-Verse und zeigen eine relative Distanz nicht nur zu den dort besungenen Ereignissen, sondern auch zu physischem Feindeskontakt. Die literarische Opposition von dasa-arya findet sich noch immer, wird aber zusehends durch die häufiger belegte Paarung sūdrārya ersetzt, welche zwar auch abgrenzend funktioniert, aber nicht in dieser Deutlichkeit polarisiert und häufig die Gesellschaft in ihrer Ganzheit zu erfassen trachtet. Die sūdra werden zwar mit einigen dasischen Eigenschaften assoziiert, doch bei weitem nicht so negativ und konträr attribuiert wie früher die dāsa und dasyu, und sind im Rahmen des varna-Systems in die Gesellschaft integriert. Dies gilt in beschränktem Masse auch für die dāsī, welche eine mit der sūdrā vergleichbare Stellung innegehabt haben muss. Neben diesen inklusivistischen Tendenzen finden sich im Atharvaveda jedoch Spuren einer neuen Form von Exklusion, die durch die zunehmende Integration bedingt ist. Es ist dies eine rituelle

Exklusion verbunden mit der Konzeption von Unreinheit, die sich im Atharvaveda ankündigt und in der mittel- und jungvedischen Literatur mit dem zumindest gelegentlich expliziten Ausschluss des *sūdra* vom Opfer deutlicher wird. <sup>180</sup>

Unter den verschiedenen Formen von Inklusion dominieren wiederum die Extremformen der Versklavung und der Inkorporation in den Mythos, daneben finden sich auch seltenere und vagere Hinweise auf politischen Allianzen, militärische Bündnisse und persönliche Beziehungen. In der Rksamhitā selber sind vornehmlich die 'feindlichen' Vereinnahmungen, nämlich die Versklavung und die Aufnahme in die Welt der Dämonen und Drachen, doch mit einiger Deutlichkeit belegt. Letztere Form ist schon in den Familienbüchern sowie insbesondere in den frühen Büchern 2 und 6, in denen sowohl dāsa/dasyu wie auch ārya an der Strophenanzahl gemessen, ihre höchste Frequenz haben, ausgeprägt; auf erstere weisen einige späte meist unklare Belege hin, welche dāsa in einer Bedeutung verwenden, die derjenigen von Sklave oder Knecht/Diener nahekommt. 181 Beide Entwicklungen werden im Atharvaveda fortgesetzt. Zwar finden sich dort keine männlichen Sklaven oder Diener, 182 hingegen aber weibliche. Das Femininum von dāsa etablierte sich zuerst in dieser Bedeutung, wenn auch ihre Position für diesen Zeitraum kaum präzise bestimmt werden kann. Der Grad ihrer Unfreiheit, wie auch derjenige der sūdra, mag variiert haben - spätere Quellen kennen auch noch reiche, unabhängige sūdra - deutlich zeigt sich aber, dass die fremde Frau, auch sexuell konnotiert, zuerst in die eigene, patrilineare Kultur integriert werden konnte. In der Bedeutung 'Sklavin/Dienerin' ist dasī in der nachfolgenden vedischen Tradition häufiger als ihr männliches Äquivalent belegt und wird gelegentlich als Statussymbol zusammen mit Elefanten, Wagen, Pferden, Gold und Schmuck aufgeführt. 183 Neben diesen feindlichen Vereinnahmungen finden sich in den späten Büchern und Hymnen des Rgveda wenige Hinweise auf eine freundliche Integration der dasa, nicht aber der dasyu, in die Gesellschaft: Die Gabe eines dasa Balbūtha Tarukşa wird von einem rgvedischen Sänger gepriesen. Zwar bleiben die Gründe für die

<sup>180</sup> TB 3,2,3,9; KS 31,2; MS 4,1,3 u.a.

<sup>181</sup> S. auch RV 1,92,8; 1,158,5; 7,86,7.

<sup>182</sup> AV 4,9,8 ist zweifelhaft.

<sup>183</sup> ŚB 14,9,1,10; SA 12,3; ChU 7,24,2; 5,13,2.

Diskrepanz zwischen den Gaben des dasa und der anderen Teilnehmer im Dunkeln - handelt es sich um die einzige reale Spende oder wird der dasa verhöhnt? - doch zeigt dieser ungetilgte Beleg zumindest, dass durchaus auch freundliche Kontakte gepflegt wurden. Einen weiteren, impliziten Hinweis enthält die Hymne RV 6,46, die die Überwindung der dasa Varcin und Sambara in Udavraja (Hapaxlegomenon) als ein Ereignis der Gegenwart schildert - in einer angehängten danastuti werden gar deren Besitztümer (sambara vasu) aufgeteilt - und die darüber hinaus stellenweise einen verhältnismässig deskriptiven Charakter hat. So werden unter anderem die Umgebung als weidelos und verengt und die dasa als feilschende (vasnayat, Str. 21, Hapaxlegomenon) charakterisiert. Diese unübliche, klare Attribuierung setzt mit grosser Wahrscheinlichkeit Handelskontakte voraus. Eine Version der späten Zehnkönigsschlacht macht in der feindlichen Koalition der zehn Könige 'dasische und arische Feinde' aus; 184 eine andere Version desselben Ereignisses hingegen nennt als Gegner des Sudās u.a. die Śimyu, welche anderswo im Rgveda in Apposition zu dasyu stehen, 185 und auch den alten Kavaśa, der offensichtlich zu den Verbündeten der Simyu gehörte. 186 Zusammen mit der Formel 'dasische und arische Feinde' machen diese wenigen und späten Belege der Samhitā, die auch ausserhalb des untersuchten Kontextes eine von Fission und Fusion geprägte Gesellschaft wiederspiegelt, zwar deutlich, dass die ārya auch mit den dasa militärische und politische Bündnisse eingingen, zeigen aber auch, dass ebendiese Bündnisse in der sakralen Tradition weitgehend verschwiegen wurden. Dass es sich dabei um einen - wenn auch in den Quellen praktisch unberücksichtigten - Topos handelt, zeigt m.E. auch die Tatsache, dass er sogar auf eine mythologische Ebene transferiert wird: So gilt Namuci als ein Verbündeter (yuj) von Indra; der Gott aber überlistet den dāsa und tötet ihn. 187 Die auf die Samhitās folgende und diese kommentierende Textschicht der Brāhmanas enthält unverhülltere Informationen zur Art der alltäglichen Beziehungen zwischen dasa und arya. In Form einer aitiologischen Legende erklärt sie die Umstände der Kanonisierung des rgvedischen Aponaptrīyam-Liedes (10,30): Kavaśa Ailūsa, dem Sohn

<sup>184</sup> RV 7,83,1.

<sup>185</sup> RV 1,100,18.

<sup>186</sup> RV 7,18,5-12.

<sup>187</sup> RV 5,30,7-8; s. auch TB 1,7,1,6.

einer dāsī (dāsyā putra), sei aufgrund seiner Abstammung die Teilnahme am Somaopfer verwehrt worden. In die Wüste verbannt, habe er dort das Lied 'Kind der Gewässer' geschaut, welches den Gefallen der anderen rsi erregte und sie veranlasste, Kavaśa und seine Hymne in ihrer Mitte aufzunehmen. 188 Ein weiterer rgvedischer Dichter, Vatsa, gilt der Tradition als Sohn einer sūdrā<sup>189</sup> und ist deshalb gezwungen, eine Art Feuerordal auf sich zu nehmen. 190 Eine Legende der Brhaddevatā, einem Verzeichnis zur Rksamhitā, erzählt, teils in Anlehnung an rgvedische Stoffe, die Geschichte des rgvedischen Sängers namens Dīrghtamas (lange Dunkelheit), der vom dāsa Traitana angegriffen und in den Fluss geworfen wird, auf diesem Wege nach Anga gelangt und dort mit der dasī Uśij seinen Sohn, Kakşīvant, zeugt, der dem Rgveda ebenfalls als Sänger bekannt ist. <sup>191</sup> Diese dāsī ist wiederum im östlich angrenzenden Anga, am unteren Ganges, welches selbst in der jungvedischen Literatur nicht zu aryavarta (Gebiet der ārya) gerechnet wird, angesiedelt. 192 Schliesslich findet sich in der Rksamhitā selber noch ein kaum verhehlter, wenn auch nirgendwo kommentierter Hinweis auf die beschränkte Gültigkeit der konstruierten Ethnizität: Ein den Familienbüchern 2, 4, 6 und 7 wohlbekannter Heerführer oder König, der sich durch seinen Sieg über den dasa Sambara unsterblichen Ruhm errang, trägt den Namen Divodasa, der ganz zweifelsohne mit 'dāsa des Himmels' zu übersetzen ist. Es ist kaum anzunehmen, dass die entsprechenden älteren Textschichten des Rgveda dāsa schon in seiner späteren Bedeutung verwendeten und schon gar nicht zur Eigennamenbildung. Somit liegt die Vermutung nahe, dass besagte Gestalt, die repräsentativ für die *ārya* die *dāsa* unterwarf, selber ein *dāsa* war.

Trotz mannigfaltiger Beziehungen zwischen dāsa und ārya, welche die in der älteren Sammlung vorherrschenden exklusivistischen Darstellungen Lüge strafen, wird die Dichotomisierung von dāsa und ārya als Relikt bis in die mittelvedische Literatur tradiert. Die altvedische Identität ist im wesentlichen durch die Abgrenzung nach aussen konstituiert, die Verfremdung des Feindlichen steht im Dienste der Identitätsbildung und

<sup>188</sup> AB 2,19; KB 12,3.

<sup>189</sup> AB 2,19.

<sup>190</sup> PVB 14,6,6.

<sup>191</sup> BrD 4,11-15; 21-25.

<sup>192</sup> A. Parasher, Mlecchas, 95.

-wahrung. Mit dem Abklingen der Krisis, der schwindenden Bedrohlichkeit des dāsa, und der beginnenden Territorialisierung geht in den jüngeren Teilen der altvedischen Literatur ein teilweises Aufweichen der exklusivistischen Tendenzen einher. Die zunehmende gesellschaftliche Differenzierung ermöglicht über die Extremformen hinaus differenziertere Möglichkeiten der Inklusion, die sich auch in modifizierter Terminologie und Semantik der Selbst- und Fremdbezeichnungen niederschlagen. Dieser Prozess der Nostrifikation des Fremden rückt die Bestimmung der varnas und ihrer Funktionen und somit die Klassifizierung der Binnenfremdheiten ins Zentrum der Identitätssuche. 193