

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. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 30.03.2025

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

“... BÄNDIGTE DEN DREIKÖPFIGEN, SECHSÄUGIGEN DĀSA ...”¹
DAS FRENDE 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 Fremde² und andere geprägt.³ 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.

3 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 altvedische⁴ 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 eingeräumt⁵ oder die im semantischen Feld von Fremdheit liegenden Termini werden unter einem anderen Gesichtspunkt untersucht.⁶

- 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.
- 5 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.
- 6 G. Erdosy, "Ethnicity in the *Ṛgveda* 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, "*Ṛgvedic* 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 Ṛgveda. 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 1990; 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 Polarisierung 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 ṛgvedischer 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,⁷ 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.

7 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 Saṃhitās (Sammlungen), die Ṛk- und die Atharvasaṃhitā.⁸ Die älteste entzifferte Quelle Indiens, der Ṛgveda, ist eine in zehn Büchern (*maṇḍala*) angeordnete Hymnensammlung verschiedener Dichterfamilien und Einzeldichter, die in einem zumindest mehrere Generationen umfassenden Zeitraum entstand. Die Datierung des Ṛgveda und der restlichen vedischen Literatur ist noch immer hypothetisch und die verschiedenen Datierungsvorschläge differieren um mehrere Jahrhunderte, bisweilen gar Jahrtausende.⁹ 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 ṛgvedischen Hymnen frühestens ab ca. 1500 anzusetzen.¹⁰ Die Redaktion des ṛgvedischen 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 Ṛgveda 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 ²1998, 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 mythologischer 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 ṛgvedischen Zeit, im späten Puruṣasūkta, wird die ständische Gesellschaft propagiert.¹³ Die Viehherden, deren Bedeutung u. a. an den häufigen in dieser Reihenfolge geäußerten Bitten um Wohlergehen von Rind, Pferd und Mensch ersichtlich werden,¹⁴ bilden die Subsistenzbasis. Nebst der Rinder-, Pferde- und Schafzucht betrieben die pastoralen oder transhumanten Träger der Ṛgvedakultur wahrscheinlich Austausch mit anderen Ökonomien und Feldbau. Ein Lied des Atharvaveda nennt als Beschäftigungen nebst Pflügen (*krṣ*) und Handel (*vasna*) Beutezüge (*van*).¹⁵

In der älteren Saṃhitā 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 ṛgvedischen Lieder entstanden, nur noch in blasser Erinnerung. Die frühen Teile der Atharvasaṃhitā dürften ungefähr zeitgenössisch mit späten ṛgvedischen Liedern sein, und die zahlreichen Anleihen der jüngeren Saṃhitā stammen denn auch vornehmlich aus den jüngeren Ṛg-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 Saṃhitās. 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 (*ābhicārikāṇi*). Das Zielstreben des

13 RV 10,90.

14 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.

15 AV 12,2,36.

Einzelnen ist hier also die Norm, wohingegen die Ṛksamhitā 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 Ṛgveda. Die vierte Samhitā differiert auch in anderen Hinsichten von der Ṛksamhitā: 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 *varṇa*-Konzeptes einer ständischen Gesellschaft einher.

Die beiden Samhitās 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 Ṛk- und die Atharvasamhitā 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

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 ṛgvedischen und atharvanischen Kultur auch über eine Reihe von Selbstbezeichnungen mit unterschiedlichen Funktionen, welche sowohl Eigen-¹⁷ wie auch Gattungs- und Sammelnamen beinhalten. *viś* (Sippe), *jana*, *jā* und *jāta* (Geschlecht), *kr̥ṣṭi* und *carṣaṇi* (Volk) sowie *manu*, *manus*, *manuṣa*, *mānuṣa* (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* (*viśaḥ*) – *mānuṣīr* (*viśaḥ*), 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 ³1992, 57-77.

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

18 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.

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

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

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 Ṛgveda, 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 Ṛgveda (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 *ārya* – mit identitätsstiftenden Symbolen also.²⁴ Die Termini werden auch in verschiedenen Wendungen deutlich dichotomisiert, und Eigenschaften der *dāsa* 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 Ṛgveda, die einen ähnlichen semantischen Bereich abstecken wie *araṇa*, *niṣṭya*, *paṇi*, *ari* und ansatz-

20 W. Halbfass, “Kulturelle Identität”, 130.

21 P. Schreiner, “Die Begegnung mit dem Fremdem”, 149.

22 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.

23 J. Stagl, “Grade der Fremdheit”, 86.

24 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 Ṛgveda

Das Fremde in Form der *dāsa* und *dasyu* tritt uns im Ṛgveda 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 pṛthivī*),²⁶ dem breiten Wohnsitz (*uruksiti*)²⁷ und den Gewässern (*āpas*).²⁸ Häufig stellt der Ṛgveda den Kampf gegen die *dāsa/dasyu* auch als einen Kampf um Sonne, Licht und Glanz dar (*sūrya*, *jyotis*, *svar* u.a.).²⁹ Das weitaus am häufigsten erstrebte Gut sind jedoch Rinder (*go*), die zentrale Lebensgrundlage der pastoralen Gesellschaft;³⁰ seltener werden in diesem Kontext Pferde genannt.³¹ 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* gewährt.³³ Zahlreiche Hymnen spielen in verschiedenen Wendungen auf

25 RV 3,34,7 u.a.

26 RV 1,131,4.

27 RV 7,100,4.

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

29 RV 1,130,8; 6,20,4; 6,33,4; 6,46,4 u.a.

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

31 RV 1,175,4-5; 4,28,5 u.a.

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

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

die Schätze, den Reichtum, den Besitz und das Gold³⁴ der Fremden an,³⁵ die auch explizit schätzehütend (*śevadhīpā*) und reich (*dhanin*) genannt werden.³⁶ Als indirekte Bezugnahme auf den Reichtum der *dāsa/dasyu* kann ihre Beschreibung als *arāvan*,³⁷ als solche, die nicht geben und als *apṛṇat*,³⁸ 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.³⁹ 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*).⁴⁰ Die variierenden Bezeichnungen für die Schutz- und Wehrbauten⁴¹ und deren Charakterisierung als künstliche/gefertigte (*kr̥trima*), 'eiserne' (*āyasa*), steinerne (*aśmanmāya*), sieben-, neunzig-, neunundneunzig- und hundertfache, als herbstliche (*śārada*) sowie als feste (*dr̥ḥha/dr̥ṇha/dr̥ḍha*) und uneinnehmbare (*anādhr̥ṣṭa*)⁴² 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 (*dr̥ṇha/dr̥ḥha parvatasya, durga*),⁴³ insbesondere in Verbindung mit dem *dāsa Śambara* und zahlreichen weiteren sagenhaften Vertretern der *dāsa*.⁴⁴ Die bemerkenswerte Hymne 6,47, welche von der

34 *puṣṭi, dhana, vedas, vedana, rayi, vasu, draviṇa, bhojana, magha, gaya, sambhr̥ta, reknas, hiraṇya* u.a.

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.

40 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 *dr̥ṇhita/dr̥ḥha/dr̥ḍha, śarman, durga, vīḍu, kāṣṭhā/kāṣṭha, 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.

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.⁴⁵

Ein ausgeprägtes Fremdvolk-Stereotyp der ṛgvedischen 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 *-yajñā/yajyu/yajvan* (Opfer), *-karman* (Opferwerk) sowie *-sunva*, *-sunvat* (Presser) und *-brahman* (religiöse Formulierung) im Hinterglied.⁴⁶ 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*.⁴⁹ 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 *śiṣṇadeva*,⁵¹ das erst in den

45 RV 7,15,14; 7,95,1; 1,166,8.

46 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.

47 RV 8,70,11 u.a.

48 RV 10,38,3.

49 RV 4,23,7; 10,27,6; 10,48,7 u.a.

50 S. auch *aśraddha*, *amaṃtu*, *amanyamāna*, *avr̥dha*, *akratu*, *aśva*, *avrata*, *apavrata*, *anyavrata* u.a.

51 RV 7,21,5.

späten Büchern 1 und 10 belegt ist, die anderen als Phallusverehrer abtun; *śiṣṇa* ([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 himmelssteigende (*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*)⁵⁵ in Zusammenhang gebracht oder schlichtweg als ‘Zauberer’ (*māyin*, *māyāvat*, *māyāvin*) dargestellt.⁵⁶ Über diese Potenz verfügen jedoch vor allem die vedischen Götter, sie ist aber auch Vṛtra, der Schlange, und anderen Dämonen zu eigen. So kann Indra mit Hilfe von *māyā* die ‘Zauberer’ und die ‘zauberische’ Schlange bekämpfen.⁵⁷ Gelegentlich ist auch eine Identifikation der *dāsa/dasyu* mit der Dunkelheit (*tamas*)⁵⁸ 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 its 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.

tötende⁶⁰ Licht (*jyotis*, *sūrya*, *arka*), Agnis oder Sūryas oder auch Indras, überwunden.⁶¹

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 (*mṛdhraṇvāc*) 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 Vṛtra enthalten, so *vyāṃsa*, *ahi*, *dānava*, *dānu* 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 *dāsa* zum Herrn haben' (*dāsapatnī*) genannt.⁶⁴ Analog zum Epithet Vṛtra-Töter (*vṛtrahan*), welches fast ausschliesslich dem Drachentöter Indra zukommt, bildet die älteste Saṃhitā in ihren jüngeren Schichten *dasyuhan/dasyuhatyā* sowie *śuṣṇahatyā* und *śambarahatyā*.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 *dāsa* für die *ārya* bekämpft.⁶⁶ Meist sind diese Figuren dem Ṛgveda nur in dieser einen Funktion, nämlich als *Dasa*-Überwinder, geläufig. Gelegentlich jedoch fallen diese menschlichen Gegenspieler weg und der einzelne *dāsa* wird in dämonisierter Form ohne irdische Mithilfe direkt von Indra bekämpft.⁶⁷ 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.

61 RV 5,14,4; 3,34,1 u.a.

62 RV 5,32,8; 3,32,6.

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

64 RV 1,32,11.

65 RV 1,51,4-6; 10,99,7; 1,112,14.

66 RV 4,26,3; 6,20,6; 10,48,2 u.a.

67 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 Ṛgveda 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 Ṛgveda 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 *dānastuti* (Str. 21-33), der Gabenpreisung, rühmt der Sänger namens Vaśa Aśvya (Hapaxlegomenon) die reichen Gaben und die grosszügigen Spender. Als vierter und letzter Spender wird ein *dāsa* Balbūtha Tarukṣa (Hapaxlegomenon) genannt; dessen *dakṣiṇā* (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 Vaśa, angesichts des geringen Status des *dāsa*, der sich auch durch seine Position innerhalb der *dānastuti* 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 Ṛksamhitā 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 Ṛgvedakultur erlaubt. Wiederum handelt es sich um eine *dānastuti*: Der mit einiger Wahrscheinlichkeit als Praskaṇva zu identifizierende Sänger⁶⁹ dankt überschwänglich einem

68 RV 1,104,2; 8,40,6 u.a.

69 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 Atharvasaṃhitā 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 Ṛgveda-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 Ṛksaṃhitā 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 Vokabular⁷² von ihren älteren Vorbildern unterscheiden. So sind die schmähenden (*mṛdhravāc*) *dasyu* und *paṇi* nunmehr ‘nieder sprechende’ (?) (*adhovacas*)⁷³ und anstelle 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.

73 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 Aṅgiras, die mythischen Ahnherren der atharvanischen Tradition, für das Aufbrechen der dasischen Festen gerühmt.⁷⁴

Diese wörtliche oder freiere Übernahme von Ṛgveda-Formeln erfolgt jedoch, ausser in Buch 20, in der Regel in einen ganz unterschiedlichen Kontext. Oftmals wird die Überwindung der *dasyu* und *dāsa* 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 Ṛksamhitā entlehnten Vers⁷⁶ eingeleitet, in welchem Indra aufgefordert wird, die *dāsa* 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.⁷⁷ 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 (*maṇi*) und den Amulettträger; 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 feinde-tötenden Heldentaten durch Relativsätze mit den aktuellen Inhalten und Handlungen verbunden.⁷⁹

Wenngleich die Fremden schon im Ṛgveda 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 umstiliert werden, so erscheinen sie doch in der atharvanischen Tradition noch

74 AV 10,6,20.

75 AV 10,3,11.

76 RV 8,40,6.

77 AV 7,95,1-3.

78 AV 19,46.

79 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 Saṃhitā 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 Ṛgveda 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 Atharvasaṃhitā 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 *dāsa* und *dasyu*. Die vielen Büchern der Ṛksaṃhitā 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*)⁸⁴ liegt oder nur zum Vergleich mit einer gegenwärtigeren Handlung oder Wirkung herangezogen wird. In der jüngeren Saṃhitā finden sich keine Hinweise auf ein aktuelles kriegerisches Zusammentreffen von *dāsa* und *ārya*. So rückt denn auch die Bedeutung der Festen in den Hintergrund und das im Ṛgveda so dominierende Beutestreiben geht hier verloren; nur noch selten ist konkretes Beutegut in diesem Kontext erwähnt.⁸⁵ Dieser allge-

80 *yātudhāna*, *yātuvidyā*, *yātudhānya*, *kr̥tyā*, *abhyācāra*, *abhicāra* u.a.; AV 1,7,1; 2,14,3-5; 10,3,2-7; 19,46,2 u.a.

81 AV 2,14,5.

82 AV 1,7,1.

83 AV 18,2,28.

84 AV 7,95,1.

85 S. aber AV 7,95,2.

meine Eindruck von Distanziertheit von den martialischen Anliegen der Ṛksaṃhitā und von deren bisweilen intensiven Beschäftigung mit den *dasyu* und *dāsa* 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 Formeln⁸⁶ und dem Epithet Indras und Agnis *dasyuhan*,⁸⁷ die eindeutig Übernahmen aus dem Ṛgveda sind und nicht recht in die jüngere Saṃhitā passen, scheint auch eine begrenzte Übernahme der Symbolik aus der älteren in die jüngere Tradition stattgefunden zu haben. Die ṛgvedische Vermischung der *dāsa*-Sagenstoffe mit dem mythischen Stoff von der Überwindung des Vṛtra 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 *sr̥p* (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 *dāsa* (Feinde): Fieber, die *balāsa*-Krankheit und Schlangengift.

Eine kleine Beleggruppe ist der einzige Hinweis auf eine einschneidende Änderung im Gebrauch des Begriffes *dāsa*, welche sich bereits im Ṛgveda 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 Atharvasaṃhitā 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

86 AV 5,11,3; 7,95,1 u.a.

87 AV 4,32,3 u.a.

88 AV 5,11,6.

89 AV 5,13,8.

hat, zu reinigen.⁹⁰ In einer weiteren Hymne, welche sich mit den Privilegien der Brahmanen beschäftigt, wird der *dāsī* verboten, Exkreme 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 *dāsī* räumlich und sozial integriert, doch findet sie sich in der Atharvasaṃhitā auch in der Ferne angesiedelt. Ein Lied, welches der Entfernung und Abwehr von Fieber (*takman*) dient,⁹² wünscht sich eben jenes auf die *dāsī* und die *śūdrā* und in die Gegenden Mūjavant, Mahāvṛṣa und Balhika, welche als Heimat (*okas*) des Fiebers und auch der *dāsī/śūdrā* 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’ (*araṇa jana*, Str. 12) genannt. Die Beschreibungen der *dāsī* und der *śūdrā* als entlaufene (?) (*niṣṭakvarī*, Str. 6)⁹³ respektive wollüstige (*prapharvī*, Str. 6) mögen an *niṣṭya*, 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

90 AV 12,3,13.

91 AV 12,4,9.

92 AV 5,22.

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

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

Fieberzaubers erwähnten Fremdlande Gandhara, Magadha und Aṅga 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 (*puruṣaśipta*) 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-tya* (*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 Ṛgveda wird *niṣtya* 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 amitṛā*,⁹⁸ *ubhayā vṛtrāṇi*,⁹⁹

95 AV 2,14,5.

96 RV 6,75,19; 8,1,13; 10,133,5.

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

98 RV 2,12,8.

99 RV 6,19,13.

dāsa/ārya vṛtra,¹⁰⁰ *dāsa/ārya ari*¹⁰¹). *araṇa* (fremd) hingegen ist etwas häufiger belegt und bestimmt sowohl regionale Fremdheit (*araṇa kṣetra*)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 *niṣṭya* wie auch *araṇa* bestimmen also räumliche wie soziale und familiäre Fremdheit und definieren sowohl Individuen als auch kleinere und grössere Kollektive. Diese Begriffe werden aber im Ṛgveda niemals feindlich konnotiert, sondern vielmehr kaum attribuiert, und auch nicht wertend verwendet. *araṇa* und *niṣṭya* 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 Fremdeterminologie 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.¹⁰⁵ Gelegentlich wird er auch ähnlich attribuiert wie die *dāsa*, so mit mangelnder Freigiebigkeit, Geiz und Gottlosigkeit belangt.¹⁰⁶ 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.¹⁰⁷ Die im klassischen Sanskrit vorherrschende Bedeutung

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

101 RV 8,51,9.

102 RV 6,61,14.

103 RV 7,4,8.

104 RV 5,85,7; s. auch 2,24,7; 5,2,5; 6,75,19.

105 Für Belegstellen s. P. Thieme *Der Fremdling*, 11f.; H. Grassmann, *Wörterbuch zum Ṛgveda*, Wiesbaden 1996.

106 RV 1,150,1-2 u.a.

107 RV 6,47,9; 7,60,11; 8,48,8 u.a.

‘Feind’ zeichnet sich schon im Ṛgveda durch einer Reihe von feindlichen Konnotationen deutlich ab, von denen die meisten auch die *dāsa* 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 *dāsa* 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 Menschheits-schema 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 *dāsa* und *dasyu* sowie in geringerem Masse der *paṇi*, *śūdra* 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* verwendet¹¹¹ und steht zweimal gar in deutlicher Apposition zu *dasyu*.¹¹² Die *paṇi* sind darüber hinaus auch mit denselben Attributen versehen, so insbesondere mit Geiz¹¹³ 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,

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

109 RV 8,51,9.

110 A. Hillebrandt, “Die Paṇi’s im Ṛgveda”, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 70, Leipzig 1916, 513-521.

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

112 RV 7,6,3; AV 5,11,6.

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

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

115 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.

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

kein *paṇi* 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,¹¹⁸ an die Morgenröte Uṣas,¹¹⁹ an die Aśvins,¹²⁰ an Brahmaṇaspati¹²¹ und Puṣān.¹²² Im Atharvaveda wird der Terminus seltener, die Attribuierung hingegen bleibt unverändert; die *paṇi* werden auch weiterhin mit ihren hauptsächlichen ṛgvedischen Eigenschaften, Reichtum und Geiz, behaftet.¹²³ Selbst die ṛgvedischen Zuschreibungen *mṛdhraṇāc* und *vivāc* (schmähend sprechen/Widerreden führen) werden mit geringen lautlichen und inhaltlichen Veränderungen als *adhovacas* ('nieder' sprechend?) übernommen.¹²⁴ *paṇi* befindet sich, wie auch in der älteren Saṃhitā, 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 *ārya* stilisiert.

Der der Rksamhitā bis auf einen späten Beleg¹²⁶ unbekanntes Terminus *śūdra*¹²⁷ 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 Verblässen der ursprünglichen Bedeutung von *dāsa/dasyu* erscheint fortan *śūdra* als Gegenstück zu *ārya*,¹²⁸ wobei die Sandhiregeln gelegentlich keinen Rückschluss darauf zulassen, ob es sich um die Form

117 RV 1,33,3 u.a.

118 RV 6,61,1.

119 RV 1,124,10; 4,51,3.

120 RV 1,180,7; 3,58,2 u.a.

121 RV 2,24,6.

122 RV 6,53,7.

123 AV 5,11,7; 20,128,4.

124 AV 5,11,6.

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

126 RV 10,90,12.

127 R. S. Sharma, *Śūdras in Ancient India*, 32f.

128 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 *vaiśya*, 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 *śūdra* wie auch diejenige des *ārya* (oder *arya*).” *śūdra* erscheint wie hier im Atharvaveda und darüber hinaus häufig gepaart mit *vaiśya* (oder *viśarya*); *kṣatriya* (oder *rājanya/rājan*) und *brāhmaṇa* (oder *deva*), wobei der vierte Stand (*varṇa*, eigentlich Farbe), der *śūdra varṇa*, deutlich von den drei anderen Ständen abgegrenzt und nicht zu den *ārya* 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 *ārya* ersetzt *śūdra dāsa*, analog zu *dāsa varṇa* ist auch ein den *ārya varṇa* kontrastierender *śūdra varṇa* belegt.¹³² Die *śūdra* gelten wie auch die *dāsa* als dunkelhäutig,¹³³ beide sind sie rituell verunreinigend und scheinen darüber hinaus dieselbe Heimat zu haben. Wiewohl die *śūdra* den vierten und untersten *varṇa* bilden und als Abhängige gelten,¹³⁴ 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. *śūdra* bezeichnet somit vielmehr eine systeminterne Fremdheit.

129 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.

130 P. Thieme, *Der Fremdling*, 89f.

131 PVB 5,5,14; KS 34,5 u.a.

132 JB 2,405 u.a.

133 KS 34,5; PVB 5,5,17 u.a.

134 TS 7,1,1,6; AB 7,29,4 u.a.

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

*asura*¹³⁶ schliesslich funktioniert im Ṛgveda 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 Ṛgveda abzeichnet. Der Begriff wird vermehrt negativ konnotiert, und in den Brāhmaṇas schliesslich erscheinen die *asura* vornehmlich als eine dämonische Gruppe von Götterfeinden. Mit dieser Entwicklung ist eine Annäherung an das Konzept von *dāsa* und mehr noch *dasyu* verbunden. Schon in einer späten ṛgvedischen 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 varṇa* und *śūdra varṇa* wird *asurya varṇa* gebildet.¹⁴² Ebenso wie die *dāsa* und *dasyu* werden sie mit *māyā*¹⁴³ und Schwärze¹⁴⁴ assoziiert und nähern sich dem Dämon Vṛtra 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 *śūdra*, 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 *śūdra* in den vedischen Texten

136 W. E. Hale, *Asura in Early Vedic Religion*, Delhi 1986.

137 Für Belegstellen s. W. E. Hale, *Asura*, 45f.

138 RV 10,138,3.

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

140 AV 3,10,12 hat *dasyu*, TS 4,3,11,3=KS 39,10 *asura*.

141 AV 10,6,10 u.a.

142 TB 1,2,6,6-7; AB 6,36.

143 AV 3,9,4.

144 MS 1,8,6; 3,6,6 u.a.

145 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 *niṣṭya* und *araṇa*. 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 Ṛgveda nicht weiter beeigenschaftet ist. Diese Fremdheit ist eine bloss beiläufig erwähnte und keine konstruierte. Anders hingegen verhält es sich mit *ari*, *paṇi* und *dāsa/dasyu*: Diese Termini werden in unterschiedlichem Masse negativ konnotiert, wobei *ari* dem am wenigsten Fremden entspricht, zu dem man freundliche und feindliche Kontakte unterhält. *paṇi* ist zwar durchwegs negativ und feindlich geschildert, kontrastiert jedoch nicht ganz so deutlich *ārya*. Ausgesprochene Polarität hingegen wird mit *dāsa/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 śātru*),¹⁴⁶ zweierlei Feinde (*ubhayā amitrā*,¹⁴⁷ *ubhayā vṛtrāṇi*),¹⁴⁸ Verwandte und Auswärtige (*sanā/niṣṭya*)¹⁴⁹ u.a. Nur *dāsa* jedoch kontrastiert *ārya* direkt und wiederholt, so in 'dasische und arische Feinde' (*dāsa-ārya vṛtra*,¹⁵⁰ *dāsa-ārya ari*),¹⁵¹ in 'dasische und arische Farbe' (*dāsa-ārya varṇa*),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.

147 RV 2,12,8.

148 RV 6,19,13.

149 RV 10,133,5.

150 RV 6,22,10; 6,60,6; 10,69,6 u. a.

151 RV 8,51,9.

152 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 Ṛgveda 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 Fremdeitsbegriffe, 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* verbunden¹⁵⁴ 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 *kṣatriya*-Milieu, wesentliche Impulse zur uns überlieferten Konzeption von *dāsa* und *dasyu* und in geringerem Masse auch von *paṇi* 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 Saṃhitā dokumentierten Entwicklung geht auch ein Zurücktreten von *ārya* einher. *dāsa* ist zwar dem restlichen vedischen Korpus in erstarrten und Ṛgveda-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 *śūdra* an, wohingegen *dasyu* als das fremdeste Fremde einerseits

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

154 *nāman*, *varṇa*, *dhāman*, *vrata*, *viś*, *jana* u.a.

155 P. Thieme, *Der Fremdling*, 145.

156 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 Saṃhitās lassen sich verschiedene Formen von Fremdheitsdiskursen beobachten, welche aber fast alle feindlicher Natur sind. In variationsreichen Genitivverbindungen spricht der Ṛgveda in zahllosen Belegen vom Besitz und den Schätzen der *dāsa/dasyu*, der *paṇi* 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 Saṃhitā hingegen sind wohl noch die *paṇi*, 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 *śūdra* 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 Ṛgvedazeit ab, wenn Frauen und unterlegene *dāsa* in den *dānastutis* den Besitzer wechseln. Die ökonomische Fremdzuschreibung, die einzige Form der positiven Fremdzuschreibung, dominiert den Ṛgveda, 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 ṛgvedische Religiosität allerzentralsten Begriffen im Hinterglied. Die Fremden pressen keinen Soma, opfern nicht, vollbringen auch sonst kein religiöses Werk, um-

157 AB 7,18 u.a.

158 MS 4,2,7; PVB 6,1,11 u.a.

159 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 *śṣṇadeva*: 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 ṛgvedischen 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 *dāsī* und der *śūdrā*. Es findet sich in der Atharvasaṃhitā erst angedeutet und wächst sich in der mittel- und jungvedischen Zeit zu einer stark ausgeprägten religiösen Diskriminierung der *śūdra* aus, die verschiedenen Prohibitionen unterworfen sind. Sie gelten beispielsweise als opferunwürdig (*ayajñya*)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 Ṛgveda die Gabenfreudigkeit und die Gastfreundschaft.¹⁶² Von deren Bedeutung zeugen unter anderem verschiedene Eigennamen wie Sudās (der Freigiebige), Namen und Epitheta der Götter wie beispielsweise Maghavan (der Gabenreiche) und Aryaman (die personifizierte Gastfreundschaft) sowie eine Vielzahl von Komposita mit *dā-* (geben) und die Fülle von Begriffen in diesem semantischen Feld. So

160 ŚB 3,1,1,10; PVB 6,1,11 u.a.

161 KS 6,10; ŚB 4,1,1,31.

162 P. Thieme, *Der Fremdling*, 14f.

erscheint die Konstruktion des Fremden als geizig und schätzhütend 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 *dāsa* als *amitra* (nicht vertraglich gebunden/Feind)¹⁶⁴ 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 Kikatas 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 *paṇi* 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 *vṛtra* 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

163 M. Mayrhofer, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Bd. 3, Heidelberg 1976, 278.

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

165 RV 7,6,3.

166 RV 3,53,14.

Ṛgveda 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 Ṛgveda, welches die Opposition *dāsa-ārya* stark betont, stellt Manu, dem Ahnherrn der Menschen, das Kunstwort *dasa* (Hapaxlegomenon) gegenüber und kreiert somit den Ahnherrn der *dāsa*, 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 Vṛṣaśipra¹⁷⁰ und *anās* (mund-, nasen- oder gesichtslos?),¹⁷¹ die auf physische Eigenheiten anspielen mögen oder auch nicht, ist die wiederholte Schilderung der *dāsa* und *dasyu* sowie der *śūdra* als schwarz (*kr̥ṣṇā/asita viś/jā*) oder schwarzhäutig (*kr̥ṣṇā/asiknī tvac*) m.E. eines der wenigen Beispiele einer deskriptiven Fremdzuschreibung.¹⁷² Denn weder *kr̥ṣṇa* noch *asita* werden im Ṛgveda metaphorisch verwendet, dämonische Wesen wohl mit Dunkelheit (*tamas*) assoziiert, doch nie mit Schwärze und schon gar nicht mit

167 RV 10,99,6.

168 RV 1,54,5; AV 5,11,6 u.a.

169 RV 8,70,11; 10,22,7-8.

170 RV 7,99,4.

171 RV 5,29,10.

172 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.¹⁷³ 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 *śūdra* kaum attribuiert, und darüber hinaus auch im restlichen vedischen Korpus immer wieder erscheint.¹⁷⁴

Die soziale Konstruktion der Fremd- und Andersartigkeit erfolgt also im Ṛgveda 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 (*mṛdhraṇvāc*, *adhovacas*, *vivāc*) und eventuell stammelnd (Eigename 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 Brāhmaṇa erstmals belegten Fremdeheitsbegriff *mleccha*, der zum umfassendsten Fremdeheitsbegriff 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 Fremdeheit über regionale und zeitliche Aspekte. Nur *niṣṭya* enthält in seinem ursprünglichsten Sinne eine regionale Komponente, bezeichnet aber nicht primär das bedrohliche Fremde. Der Ṛgveda enthält

173 S. aber H. H. Hock, “Through a glass darkly”, 150f.

174 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.

175 M. Witzel, “Substrate Languages in Old Indo-Aryan (Ṛgvedic, 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.

176 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 *paṇi* noch die *dāsa/dasyu* in der älteren Saṃhitā jemals ausserhalb einer territorialen 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 anhaltenden Landnahme gesehen werden. Der Atharvaveda hingegen zeigt deutliche Ansätze von territorialer Fremdheit. Das oben zitierte Fieberlied (5, 22) wünscht sich das Fieber auf die *dāsī*, die *śūdrā* und in die nordwestlich und südöstlich angrenzenden Fremdlande (*anyakṣetra*), die namentlich genannt als Heim des Fiebers und auch der *dasī/śūdrā* gelten. Die *dasyu* gelten zudem in einem anderen Lied als nicht dem eigenen Lande (*kṣetra*) 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 Ṛgveda, 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.

177 AB 7,18.

178 A. Parasher, *Mlecchas*, 93f.

179 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 Ṛgveda genuinen Erzählungen von der physischen Exterminierung darstellen; doch von der vielbesungenen *Dasyu*-Erschlagung lässt sich nur schwer auf das Ausmass kriegerischer Auseinandersetzung zwischen *dāsa* und *ārya* schliessen. Es mag sich um gelegentliche Scharmützel oder aber um regelmässige, bewusste Vertreibungen gehandelt haben. Während die älteste Samhitā 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 Ṛgveda-Verse und zeigen eine relative Distanz nicht nur zu den dort besungenen Ereignissen, sondern auch zu physischem Feindkontakt. Die literarische Opposition von *dāsa-ārya* findet sich noch immer, wird aber zusehends durch die häufiger belegte Paarung *śūdrārya* ersetzt, welche zwar auch abgrenzend funktioniert, aber nicht in dieser Deutlichkeit polarisiert und häufig die Gesellschaft in ihrer Ganzheit zu erfassen trachtet. Die *śūdra* 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 *varṇa*-Systems in die Gesellschaft integriert. Dies gilt in beschränktem Masse auch für die *dāsī*, welche eine mit der *śūdrā* 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 *śūdra* vom Opfer deutlicher wird.¹⁸⁰

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 *Ṛksamhitā* 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 nahekommmt.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 *śūdra*, mag variiert haben – spätere Quellen kennen auch noch reiche, unabhängige *śūdra* – 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 *dāsī* 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 *Ṛgveda* wenige Hinweise auf eine freundliche Integration der *dāsa*, nicht aber der *dasyu*, in die Gesellschaft: Die Gabe eines *dāsa* Balbūtha Tarukṣa wird von einem *ṛgvedischen* Sänger gepriesen. Zwar bleiben die Gründe für die

180 TB 3,2,3,9; KS 31,2; MS 4,1,3 u. a.

181 S. auch RV 1,92,8; 1,158,5; 7,86,7.

182 AV 4,9,8 ist zweifelhaft.

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

Diskrepanz zwischen den Gaben des *dāsa* und der anderen Teilnehmer im Dunkeln – handelt es sich um die einzige reale Spende oder wird der *dāsa* 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 *dāsa* Varcin und Śambara in Udavraja (Hapaxlegomenon) als ein Ereignis der Gegenwart schildert – in einer angehängten *dānastuti* werden gar deren Besitztümer (*śambara vasu*) aufgeteilt – und die darüber hinaus stellenweise einen verhältnismässig deskriptiven Charakter hat. So werden unter anderem die Umgebung als weidelos und verengt und die *dāsa* 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 R̥gveda in Apposition zu *dasyu* stehen,¹⁸⁵ und auch den alten Kavaśa, der offensichtlich zu den Verbündeten der Śimyu 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 widerspiegelt, zwar deutlich, dass die *ārya* auch mit den *dāsa* 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 Brāhmaṇas enthält unverhülltere Informationen zur Art der alltäglichen Beziehungen zwischen *dāsa* und *ārya*. In Form einer aitiologischen Legende erklärt sie die Umstände der Kanonisierung des ṛgvedischen Aponaptrīyam-Liedes (10,30): Kavaśa Ailūṣa, dem Sohn

184 RV 7,83,1.

185 RV 1,100,18.

186 RV 7,18,5-12.

187 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 *ṛṣi* erregte und sie veranlasste, Kavaśa und seine Hymne in ihrer Mitte aufzunehmen.¹⁸⁸ Ein weiterer *ṛgvedischer* Dichter, Vatsa, gilt der Tradition als Sohn einer *śūdrā*¹⁸⁹ und ist deshalb gezwungen, eine Art Feuerordal auf sich zu nehmen.¹⁹⁰ Eine Legende der *Bṛhaddevatā*, einem Verzeichnis zur *Ṛksamhitā*, erzählt, teils in Anlehnung an *ṛgvedische* Stoffe, die Geschichte des *ṛgvedischen* Sängers namens *Dirghamas* (lange Dunkelheit), der vom *dāsa* *Traitana* angegriffen und in den Fluss geworfen wird, auf diesem Wege nach *Aṅga* gelangt und dort mit der *dāsī* *Uśij* seinen Sohn, *Kakṣivant*, zeugt, der dem *Ṛgveda* ebenfalls als Sänger bekannt ist.¹⁹¹ Diese *dāsī* ist wiederum im östlich angrenzenden *Aṅga*, am unteren Ganges, welches selbst in der jungvedischen Literatur nicht zu *āryāvarta* (Gebiet der *ārya*) gerechnet wird, angesiedelt.¹⁹² Schliesslich findet sich in der *Ṛksamhitā* 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 *dāsa* *Śambara* unsterblichen Ruhm errang, trägt den Namen *Divodāsa*, der ganz zweifelsohne mit ‘*dāsa* des Himmels’ zu übersetzen ist. Es ist kaum anzunehmen, dass die entsprechenden älteren Textschichten des *Ṛgveda* *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

188 AB 2,19; KB 12,3.

189 AB 2,19.

190 PVB 14,6,6.

191 BṛD 4,11-15; 21-25.

192 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 *varṇas* und ihrer Funktionen und somit die Klassifizierung der Binnenfremdheiten ins Zentrum der Identitätssuche.¹⁹³

193 W. Halbfass, "Kulturelle Identität", 129f.