

Altorientalische Forschungen	18	1991	1	151 – 162
------------------------------	----	------	---	-----------

MARIA SCHETELICH

Die „schwarzen“ Feinde der Arya im *Rgveda*

Es gibt in der indologischen Literatur eine ganze Reihe von Standardmeinungen, die als Ausdruck gesicherter Forschungsergebnisse gelten und in dieser Eigen- schaft bis heute von einem Buch ins andere übernommen werden, ohne daß man glaubt, sie am Quellenmaterial und/oder im Kontext neuerer Forschungen und Hypothesen noch einmal überprüfen zu müssen. Zu solchen Standardmeinungen gehört auch die Ansicht, daß die Bevölkerung, auf die die Arya bei ihrer Ein- wanderung nach Indien gestoßen seien, sich vor allem durch ihren äußerem Habitus von ihnen radikal unterschieden habe. Sie sei dunkelhäutig und flachnasig gewesen und hätte eine andere Sprache gesprochen – so bezeuge es der *Rgveda*¹. Diese Meinung von der körperlichen Beschaffenheit der vorarischen Bevölkerung geht, so weit ich sehe, auf Heinrich Zimmer zurück, zumindest im deutschsprachigen Raum.² H. Zimmer hatte 1879 in seinem Buch „Altindisches Leben. Die Cultur der vedischen Arier nach den *Saṃhitā* dargestellt“ die Angaben der vedischen Texte mit ziemlicher Ausführlichkeit zusammengestellt und damit erstmals ein umfassendes Bild von der Gesellschaft der Arya und ihrer Kultur zu geben versucht. Er war in vielem ein Kind seiner Zeit, und dies drückt sich auch in der Grundtendenz seiner Schilderung aus: Die Arya erscheinen im wesentlichen als

¹ W. Rau, Staat und Gesellschaft im alten Indien, nach den Brähmana-Texten dargestellt. Wiesbaden 1956, 16; H. Oldenberg, Die Religion des Veda, Darmstadt 1977, 149f.; R. Thapar, The Image of the Barbarian in Early India, in: Ancient Indian Social History. Some Interpretations, Delhi 1978, 154; W. Ruben, Die gesellschaftliche Entwicklung im alten Indien I: Die Entwicklung der Produktivkräfte. Berlin 1967, 21 und 31; H. Schmeja, Interpretationen aus dem Rig-Veda. Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Sonderheft 61. Innsbruck 1987, 19 (nach H. Lommel, Gedichte des Rig-Veda. Auswahl und Übersetzung. München 1955, 19); W. H. Maurer, Pinnacles of India's Past. Selections from the Rgveda. University of Pennsylvania, Studies on South Asia, Vol. 2, Amsterdam – Philadelphia 1986, 46; R. S. Sharma, Śūdras in Ancient India, Delhi 1958, 12; L. Renou, Religions of India, Jordan Lectures in Comparative Religions I, London 1953, 5; H. Kulke – D. Rothermund, Geschichte Indiens. Stuttgart 1982, 41. Nicht übernommen wurde das Bild von den schwarzen Ureinwohnern durch die sowjetischen Historiker, vgl. G. M. Bongard-Lewin – G. F. Il'in Drevnjaja Indija, Moskau 1980 oder K. A. Antonova – G. M. Bongard-Lewin – G. G. Kotovskij, Istorija Indii, Moskau 1979. – Die Wörterbücher (Monier-Williams und das Petersburger Wörterbuch) geben unter *tvac* auch als eine der Bedeutungen des Wortes in Verbindung mit *krṣṇā* „der schwarze Mann“ („the black man“), unter Bezug auf RV 1.130.8.

² H. Zimmer, Altindisches Leben, Leipzig 1879. Ihn zitiert ausdrücklich W. Rau, dessen in Anm. 1 zitiertes Überblickswerk Historikern und Indologen als wichtigste Informationsquelle zur vedischen Zeit gilt.

das frische urtümliche Volk, das sich unverbraucht neue Lebensräume erschließt – ein kriegerisches Volk, in der Natürlichkeit seiner Lebensweise und seiner kulturellen Äußerungen den alten Germanen sehr ähnlich.

Eben wegen der Ausführlichkeit, mit der H. Zimmer die einzelnen Lebensbereiche darstellt – und nicht zuletzt deswegen, weil vergleichbar ausführliche Überblicksdarstellungen für diese Textgruppe selten sind, zumindest in der europäischen Indologie – gehört sein Buch immer noch zur Standardliteratur des Indienhistorikers, bzw. wird auch allgemein von Indologen in dieser Eigenschaft verwendet. Es ist verständlich, daß H. Zimmers Gesellschaftsbeschreibung von Indologen (und hier vor allem von den Vedaforschern) der älteren Generation wie Hermann Oldenberg übernommen wurde, wenn sie den kulturell-historischen Hintergrund der vedischen Texte skizzieren wollten. Ihre allgemeine Vorstellung von den Arya deckte sich ja weitgehend mit der H. Zimmers.³ Aber auch heute stellen sich Indienhistoriker und Indologen kaum einmal die Frage, ob H. Zimmers Übersetzung und vor allem die Interpretation der von ihm zitierten ausgewählten Textstellen nach einhundert Jahren nicht doch einmal einer Überprüfung am Originaltext bedürfen. Immerhin fällt in die Zeit nach dem Erscheinen des Buches die Entdeckung der Indus-Kultur, die ja seinerzeit die Vorstellung vom materiellen und kulturellen Niveau der vorarischen Bevölkerung revolutionierte. Auch die archäologische, linguistische und philologische Forschung hat seither – vor allem in den letzten Jahrzehnten – die Grundlage für ein ganz anderes Bild von der Frühgeschichte der Indoarya während ihres Aufenthalts im außerindischen Raum, als auch von ihren Wanderwegen und von den Formen der politischen und sozialen Auseinandersetzungen ergeben, die diese Wanderungen begleiteten. Die naive Vorstellung von einst, daß die arischen Stämme als kriegsgewohnte Reiternomaden wie weiland die Hunnen große Gebiete kämpfend durchzogen und im Sturm eroberten, wobei sie die Unterworfenen versklavten oder jedenfalls auf verschiedene Weise abhängig machten, läßt sich heute kaum noch ernsthaft halten. Die Archäologie – so lückenhaft und hypothetisch manche ihrer Ergebnisse auch noch sein mögen – hat es im großen und ganzen wahrscheinlich gemacht, daß man sich die Wanderung der Indoarya nach Indien als einen vielleicht mehrere Jahrhunderte währenden Prozeß des Eindringens in fremde Gebiete, des Siedelns und Weiterwanderns vorzustellen hat, bei dem einzelne Gruppen sich abspalteten, in den durchwanderten Gebieten blieben oder separat weiterwanderten. Kurz, es war ein Prozeß der ständigen Umformung von Vorstellungen, der ständigen, mehr oder weniger tiefgreifenden Anpassung von Lebensweise und Sozialverhalten an andere geographische Bedingungen, ein Prozeß aber auch, der eine ständige Auseinandersetzung der wandernden Stämme untereinander mit sich brachte. Längst geht man ja davon aus, daß die vedischen Arya nur eine der vielen Stammesgruppierungen waren, die in den Wanderungsprozeß der Indoarya eingebunden waren. Die Endphase der Wanderungszeit ist gekennzeichnet durch die allmähliche Formierung des Ethnos der vedischen

³ Zu H. Zimmers Gunsten muß man allerdings sagen, daß im „Altindischen Leben“ die These vom negativen Einfluß des Klimas auf den Charakter der arischen Stämme nicht so sehr in den Vordergrund gerückt wird zur Erklärung der sich wandelnden Gesellschaft, Religion und Kultur in nachvedischer Zeit, wie etwa bei H. Oldenberg oder (etwas weniger abschätzig) bei Max Duncker.

Arya⁴ mit einem am Indra-Soma-Kult orientierten Identitätsbewußtsein, schließlich durch die allmähliche Infiltration von einzelnen Stämmen und Stammesgruppen dieses Ethnos' in die nordwestindischen Gebiete, die teils friedlich, teils kriegerisch vonstatten ging und in Ansätzen auch archäologisch faßbar zu werden beginnt.⁵

Auch in bezug auf die Erschließung der historischen Wirklichkeit aus den Angaben des *Rgveda* hat sich manches geändert. Man betrachtet die Aussagemöglichkeiten gerade dieses Textes differenzierter. Einerseits beachtet man stärker seine Heterogenität und stellt in Rechnung, daß die Autoren der Lieder mehr oder weniger bewußt aus verschiedenen Traditionen schöpften und diese Traditionen der Indra-Mythologie „einpaßten“, bzw. für das Ritual des Soma-Kults und der Indra-Verehrung von ihnen selbst Geschaffenes mit Überkommenem kombinierten.⁶ Andererseits gibt es zunehmend Versuche, von der Analyse der vermutlich älteren Schichten des nach-rgvedischen Rituals her Rückschlüsse auf die Kultpraxis der verschiedenen Gruppen der vedischen Arya in der Zeit vor und während der Einwanderung zu ziehen und somit die ursprüngliche Verwendungsspäre der rgvedischen Lieder zu erschließen.⁷ Es ergeben sich also heute von vielen Seiten her neue Aspekte für eine stärker historisch-kulturhistorisch orientierte Interpretation des *Rgveda*, für eine stärkere Beachtung der Spezifität seiner Bildersprache, seiner sprachlich-kompositorischen Eigenschaften und der Komplexität seiner Mythologie. Auch von dieser neuen Situation in der Forschung her erscheint es nicht unnütz, das alte, gleichsam zum Klischee gewordene Bild von den schwarzhäutigen Ureinwohnern noch einmal genauer auf seinen Wahrheitsgehalt hin am Text selbst zu überprüfen.

H. Zimmer ging von der zu seiner Zeit gängigen Vorstellung aus, die Arya seien als Eroberer nach Indien gekommen, „die die ursprünglichen Bewohner, die Dasyu, immer weiter nach Osten und Süd-Osten zu treiben suchten . . . Ost-Kabulistan und die oberen Ufer des Induslaufs hatten . . . die ältesten Ansiedlungen der indischen Arier in historischer Zeit. Von diesen Sitzten aus drangen die einzelnen Stämme nach Süden das Industal entlang nach Osten in das Gebiet

⁴ S. dazu M. Schetelich, Die Anfänge von *varna*-Theorie und *varna*-System in vedischer Zeit, Dissertation B, Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin 1983.

⁵ S. die Ausgrabungen in Swät, die Diskussionen im Zusammenhang mit dem sog. overlap-Problem von spät-harappazeitlicher und grauer bemalter Keramik.

⁶ Dazu L. Renou, Religions of Ancient India (s. Ann. 1) im Kapitel über die vedische Religion oder J. Gonda, Vedic Literature, Wiesbaden 1975, Chapter I.

⁷ Erste Denkansätze dazu stammen von Alfred Hillebrandt, der in seiner „Ritualliteratur. Vedische Opfer und Zauber“ (Grundriß der Indo-irischen Philologie und Altertumskunde Bd. III, H. 2), 2 u. a. forderte: „Wir können im einzelnen nicht mehr die Bedingungen erkennen, unter denen traditionelle Gebräuche entstanden sind, die oft wie versteinerte Reste eines längst entschwundenen Lebens vor uns stehen. Um manche von ihnen verstehen zu können und auf die ethnologische Schicht zu kommen, in der sie entstanden sind, wird es nötig sein, sie vergleichend zu behandeln und nicht nur unter Herbeziehung arischer Sitten, sondern auch der primitiven Naturvölker inner- und außerhalb Indiens, also mit Hilfe der Anthropologie ihren Ursprung zu erklären, freilich unter Anwendung großer Vorsicht . . . in der Prüfung aller dieser Daten.“ Nicht für die Lieder des *Rgveda*, sondern für das vedische Ritual und seinen geistigen Hintergrund haben u. a. Hertha Krick und J. Heesterman solche von vergleichender Analyse ausgehenden Rekonstruktionsversuche unternommen, mit z. T. überzeugendem Erfolg.

der *sapta sindhavah*, trieben die Eingeborenen (*dāsam varṇam*) aus ihren blühenden Besitzungen (*pushtāṇi*) und nahmen dieselben für sich, Rv 2.12.4.“ (AIL, S. 101 und 104).

Im Zusammenhang mit der Beschreibung der „Völker und Stämme“ in Kap. IV widmet H. Zimmer dem Problem, wer die Dasyu und die Dāsa waren, relativ viel Raum. In Auseinandersetzung mit der Meinung anderer Forscher (R. Roth, H. Grassmann u. a.), daß man unter den beiden Begriffen ursprünglich Dämonen verstanden habe und sekundär beide auf die Feinde der Arya übertragen habe, entscheidet H. Zimmer sich dafür, daß Dāsa wie Dasyu im *Rgveda* primär allgemeine Bezeichnungen für die menschlichen Feinde der Arier, für „Menschenstämme“ gewesen seien. Aus der Tatsache, daß die so bezeichneten Feinde der Arya an vielen Stellen in den *rgvedischen* Liedern „die Schwarzen“ (*krṣṇāḥ, asikṇīḥ*) genannt werden – so etwa 2.20.7; 4.16.13; 8.73.18 usw. – folgerte er, daß sie von anderer Hautfarbe gewesen seien als die Arya: „Der äußere Unterschied zwischen beiden Stämmen drückt sich deutlich in der verschiedenen Farbe des Gesichts und des Körpers aus, daher *āryam varṇam* „arische Farbe“ und *dāsam varṇam* „dasische Farbe“ concret zur Bezeichnung beider Nationen verwendet werden . . . Ja, *varṇa* kann sogar ohne jene significanten Beiworten, sobald ein deutlicher Gegensatz vorhanden ist, die Bedeutung ‚Volk‘ annehmen . . . RV 1.104.2 . . . Welcher Art war der Unterschied in der Farbe, der als eine der Hauptursachen jenes Gefühl der Fremdheit und Ungleichartigkeit hervorrief? Die Urbewohner, der dasische Stamm, waren von schwarzer Hautfarbe, sie heißen daher geradezu die ‚schwarze Haut‘: ‚Indra unterstützte in den Kämpfen den ihm opfernden Arier in allen Schlachten, er, der hundert Helfer hat; für die (arische) Menschheit züchtigte er die gesetzlosen und unterwarf die schwarze Haut (*tvacām krṣṇām*)‘ RV 1.130.8. ‚Von Tag zu Tag trieb er (Indra) hinweg aus ihrem Wohnsitz die gleiches Aussehen habenden schwarzen Leute (*krṣṇā jāh sadṛṣṇīḥ*)‘ RV 6.47.21. ‚Aus Furcht vor dir entflohen die schwarzen Leute (*viśāḥ asikṇīḥ*), sie zerstoben, Hab und Gut zurücklassend, als du, Agni Vaiśvānara, für den Pūru flammend, ihre Burgen zerbrechend, aufleuchtetest RV 7.5.3.“ (AIL S. 113).

Im folgenden hebt H. Zimmer dann die weiße Hautfarbe der Arya hervor, die er ebenfalls mit Stellen beweist und spricht sich – wenn auch weniger bestimmt – für eine Unterschiedlichkeit der Gesichtsbildung und der Sprache aus (AIL S. 114–15, wo er auch Sāyana zitiert).

H. Zimmer sieht also in den Dāsa und Dasyu primär die einheimische Bevölkerung Nordwest-Indiens, die den Arya-Stämmen auf ihrem (angenommenen) Eroberungszug gegenübertrat und die von ihnen besiegt und unterworfen wurde. Daß im *Rgveda* der Gegensatz Arya – Dāsa/Dasyu auch eine starke religiöse Komponente hat, gesteht er zu: „Die größte Verschiedenheit zwischen Ariern und Urbewohnern des Landes, die von den Sängern immer wieder hervorgehoben wird, bestand auf religiösem Gebiet.“ (AIL S. 115). Er verweist auf Beiwoye wie *akratu* (unvernünftig)⁸, ungläubig (*asraddha*), die Götter nicht labend (*avṛdhā*),

⁸ Vielleicht ein irreführender Ausdruck. *Kratu*, das u. a. auch „Opfer, Opferhandlung“ bedeutet (neben „Einsicht, Vermögen, Tüchtigkeit“ usw.), ist ebenso wie *vrata* ein Begriff, der auf ein positives Verhältnis zu der „Ideologie“ der vedischen Arya hinweist.

ihnen nicht spendend (*aprnant*).“ . . . sie vernachlässigen überhaupt alle dem Arier am Herzen liegenden Obliegenheiten, sind *avrata*: „Denn die Frommen, o Agni, streben nach mancherlei Schätzen zum Schutz; die (arischen) Menschen den Dasyu überwältigend sind bereit zu bezwingen mit frommen Werken (*vrataih*) den, der sie nicht ausübt“ RV 6.14.3. Arier und fromm, Dasyu und gottlos wird daher gleichbedeutend: „Sondere ab Arier und Dasyu, dem Frommen unterwirf zur Strafe die Gottlosen.“ (AIL S. 115).

Der religiösen Komponente mißt H. Zimmer jedoch gegenüber der unterschiedlichen körperlichen Beschaffenheit zweitrangige Bedeutung bei. Dem Leser erscheint auf diese Weise als das wesentliche Kennzeichen der Dāsa/Dasyu ihre andere („schwarze“) Hautfarbe. Ja, ihr Aussehen läßt sie in den Augen der Arya sozusagen als anonyme Masse erscheinen (AIL S. 118, unter Bezug auf die oben zitierte Stelle 6.47.21), wie er meint.

Soweit H. Zimmers Argumentation. Sie erscheint zunächst überzeugend, vor allem, wenn man, wie R. S. Sharma⁹, als Belege für den Begriff „schwarze Haut“ noch RV 9.41.1–2 und 9.73.5 anführt, wo davon die Rede ist, daß die Somatropfen die „schwarze Haut“ vertreiben, von Himmel und Erde verjagen. Geht es an allen angeführten Stellen nun aber wirklich um schwarz- oder dunkelhäutige Ureinwohner Indiens? Sind *dāsa* und *dasyu* außerdem allgemeine Bezeichnungen für die nichtarische Bevölkerung? Um dies zu entscheiden, muß man die Stellen im Zusammenhang mit den Versen, bzw. dem ganzen Lied, dem sie jeweils entstammen, betrachten. H. Zimmer hatte lediglich einige kurze, aus ihrem Kontext herausgelöste Passagen nebeneinandergestellt und selbst diese z. T. verkürzt wiedergegeben. So läßt er in RV 1.130.8¹⁰ *svármilhesu ajisū* „in den Kämpfen um das (Sonnen-)Licht“ unübersetzt und übergeht damit, wie unten zu zeigen sein wird, etwas für das Verständnis der Stelle Wichtiges. Seine Übersetzungen sind teilweise auch nur eine von mehreren Möglichkeiten, wie ein Vergleich etwa mit den entsprechenden Übersetzungen von K. F. Geldner, A. Ludwig und H. Oldenberg u. a. zeigt. So übersetzt er in RV 6.47.21 (*divé-dive sadrśir anyám árdham krṣṇā asedhat ápa sádmano jāḥ / áhan dāsa vṛṣabho vasnayánto-davraje varcīnam śámbaram ca //* – wiederum von H. Zimmer nur mit der ersten Vershälfte angeführt) *anyám árdham* nicht, wie Geldner, mit „auf die andere Seite“ und *jāḥ* nicht mit „Kinder“, wie besser belegt, sondern mit „Leute“. Zum Vergleich K.-F. Geldner's Übersetzung der drei Stellen:

RV 1.130.8 „Indra half dem opfernden Arier in den Fehden weiter, in allen Kämpfen hundert Hilfen bringend, in den Kämpfen um das Sonnenlicht. Die Unbotmäßigen züchtigend machte er dem Manu die schwarze Haut (Anm. die schwarzen Ureinwohner) untertan. Wie brennendes (Feuer) alles Verdornte versengt er den Gierigen, sengt er den Arśasāna nieder.“

RV 6.47.21 „Tag für Tag (d. h. jeden Tag auf's neue) verjagte er (Indra) von ihrem Aufenthaltsorte die (einander) gleichen schwarzen Kinder auf

⁹ R. S. Sharma (s. Anm. 1), S. 12f.

¹⁰ Der Sanskrit-Text dieser und der anderen von H. Zimmer zitierten Stellen wird bei der Diskussion der Stellen im Text gegeben.

die andere Seite; er, der Starke, erschlug die beiden Raubritter, die in der Behausung der Gewässer feilschten, den Śambara und den Varcin.“

RV 7.5.3 „Aus Furcht vor dir zogen die schwarzen Stämme kampflos, ihre Habe aufgebend, davon, als du, Agni Vaiśvānara, für Pūru flammand, die Burgen brechend, aufleuchtetest.“

Der Hintergrund dieser Stellen, die historische konkrete Situation, die ihnen zugrundeliegt, ist zweifellos die Auseinandersetzung der vedischen Arya mit ihren Feinden, den menschlichen Stämmen, die sie Dāsa oder Dasyu nennen. Doch zeigen gerade diese Stellen auch, daß nicht nur tatsächliche Kämpfe geschildert werden. Gerade die Auseinandersetzung mit den Dāsa/Dasyu wird – im Unterschied zu den im *Rgveda* ebenfalls häufig erwähnten Kämpfen gegen andere Arya-Stämme, die Indra auch verehren – gleichzeitig auf die mythologische Ebene transponiert, so daß die Grenze zwischen menschlichen und übermenschlichen Dāsa und Dasyu fließend ist. Ein bekanntes Beispiel ist Śambara. Er wird einerseits beschrieben als auf den Bergen hausend oder die Gewässer bewohnend, mit übernatürlichen Kräften begabt und daher ein Gegenspieler Indras von fast gleicher Macht wie Vṛtra. Andererseits ist Śambara aber auch einer der am häufigsten genannten Feinde des Divodāsa Atithigva, der als Vater oder Großnater des Sudās unbestreitbar eine historische Persönlichkeit gewesen sein muß.¹¹ Wenn es auch im einzelnen schwierig ist, zu sagen, wo es um Historisches und wo es um Mythologisches geht, kann als Faustregel gelten, daß Lieder, in denen der Sänger Indras und anderer Götter Hilfe nicht gegen einzelne, namentlich genannte Leute, sondern gegen Dāsa und Dasyu als Gruppen oder Haufen erbittet, aktuelle Auseinandersetzungen mit menschlichen Feinden zum Hintergrund hat. Ausnahmen bestätigen auch hier die Regel¹².

Kennzeichnend für die Verarbeitung des Arya-Dāsa/Dasyu-Konflikts durch die ṛgvedischen Dichter-Sänger ist, daß sie diese Thematik einbauen in ihre Vorstellung von der Ordnung der Welt. Diese Ordnung ist geprägt von der Polarität der Mächte des Lichts und der Finsternis – einer Polarität, die gleichgesetzt wird mit der von Gut und Böse, von Recht und Unrecht, von Göttern und „Dämonen“,¹³ wbei es in der Indra-Mythologie die Dāsa/Dasyu und noch nicht die Asura sind, die im wesentlichen die Sphäre der „Dämonen“ repräsentieren. Indras Kämpfe und sein Sieg über menschliche wie dämonische Dāsa und Dasyu werden in den gleichen fast stereotypen Bildern besungen. Es ist ein Sieg des

¹¹ Zu Śambara s. A. MacDonnell, A. B. Keith, *Vedic Index of Names and Subjects*, Vol. II, Delhi – Varanasi – Patna 1958, S. 355 und A. Parpola, *The Coming of the Aryans to Iran and India and the Cultural and Ethnic Identity of the Dāsas*. *Studia Orientalia*, vol. 64, Helsinki 1988, pp. 195–302. Seiner Ansicht vermag ich allerdings nicht in jedem Punkt zu folgen.

¹² Das gilt z. B. für die „Burgen“ (*pur*) der „Schwarzen“, die die Lieder mehrfach erwähnen. Ob es sich um städtische oder befestigte Siedlungen der Feinde der vedischen Arya handelt, ist umstritten. S. W. Rau, *The meaning of pur in Vedic Literature*. Abh. der Marburger Gelehrten Gesellschaft, Jg. 1973. München, auch A. Parpola (s. Anm. 11), S. 211ff.

¹³ Vgl. B. Hager, *Die Entwicklung des Māyā-Begriffs im Indo-Arischen*. Freiburg 1983, S. 38ff., 99ff. 103 u. a.

Lichts, der Sonne, des weiten Raumes über das Dunkel, die Enge oder die Bedrängnis, der gleichgesetzt oder verglichen wird mit dem Sieg des Tages über die Nacht. Licht, Sonnenstrahlen oder Feuer sind auch das Mittel, mit dem Indra das Böse und seine Repräsentationen überwältigt (vgl. RV 7.12.9, 1.175.3 u. a.), und wieder ist die Grenze zwischen der menschlichen und der übernatürlichen Sphäre durchaus fließend. Der bildhaften Darstellung der alles beherrschenden Polarität von Gut und Böse, Licht und Finsternis dient auch die uralte Symbolik von Schwarz und Weiß. Hell, golden, glänzend, weiß ist all das, was das Licht symbolisiert, was es zur Herrschaft bringt oder ihm sonst irgendwie verbunden ist: Die Sonne, die Somatropfen, der Tag, Indras Falben u. a. m. Hell, leuchtend, weiß ist entsprechend die Farbe derer, auf deren Seite und zu deren Nutzen Indra kämpft (*āryaṇ varṇam*). Dunkel, schwarz, nachtähnlich dagegen ist die Farbe von Indras Feinden, die ja auch die Feinde der Arya sind. Sie ist *dāsaṇ varṇam*. Am Rande sei erwähnt, daß zwar das Dunkel in dieser Farbsymbolik nur mit der schwarzen Farbe verglichen wird, daß aber das Helle nicht auf die weiße Farbe reduziert wird. Vielmehr ist das Spektrum der für das Helle, Lichte stehenden Farben ziemlich breit, es umfaßt die ganze Palette der „Sonnenfarben“: rötlich (*aruna*, *rohita* usw.), golden (*hiranmaya*, *suvarṇa* u. a. m.) bis gelblich (*gaura*, *harita*), dazu viele Worte, die das Glänzende, Strahlende des (Sonnen-) Lichts zum Ausdruck bringen. Von einer ausgesprochenen Gegenüberstellung von schwarz und weiß als *dāsa-* und *āryavarṇa* kann man daher nur bedingt sprechen.

Wie ordnet sich nun der Begriff *kṛṣṇā twac*, „schwarze Haut“ in diesen Ideenkomplex ein? An drei Stellen im *Rgveda* (1.130.8, 9.41.1–2 und 9.73.5) wird er in Sätzen oder Versen gebraucht, in denen auch von den Feinden der Arya die Rede ist, und man könnte auf den ersten Blick sehr wohl die „schwarze Haut“ als ein Synonym für diese betrachten. Schaut man sich die Stellen jedoch genauer an, so lassen Kontext und Satz-, bzw. Verskonstruktion auch eine andere Deutung zu, zumal *twac* – dazu unten mehr – sehr viel häufiger in der Bedeutung „Fell, Decke“ als in der Bedeutung „(menschliche) Haut“ gebraucht wird. H. Grassmann in seinem „Wörterbuch des Rgveda“ gibt sogar nur die eine, von H. Zimmer zitierte Stelle RV 1.130.8 für die Bedeutung „Menschenhaut“ an.

Nun aber zu den drei Stellen und den Liedern, denen sie entnommen sind. RV 1.130 ist eine Einladung Indras zum Somatrunk, der ihn dann zum Kampf für die Belange seiner Verehrer stärken soll. Sie beginnt mit einer Aufforderung an ihn, aus der Ferne herbeizukommen (*Ēndra yāhy úpa nah parāváto . . .*), um den Soma zu trinken. Die Sänger schmeicheln Indra sozusagen dadurch, daß sie seine Taten aufzählen (die Überwältigung Śambaras, die Befreiung der Kühe, d. h. der Gewässer, das Brechen der 90 Burgen u. a. m.) und seine Freundlichkeit gegen die Opfernden loben. In Vers 8 heißt es dazu:

*Indrah samātsu yajámānam ḍryam prāvad viśveṣu śatámūtir ájisu svármīlhesv
ájisu / mánave śāsad avratān tvácam kṛṣṇām arandhayat / dákṣan ná viśvam tatrā-
nám oṣati ny árśasānám oṣati //*

„Indra half in allen Kämpfen dem (ihm) opfernden Arya, er, der hundert Hilfen hat; in den Kämpfen um das Licht (half er ihm). Für Manu diejenigen strafend,

die kein *vrata*¹⁴ befolgen, machte er die „schwarze Haut“ zunichte (oder: gab er sie in seine Gewalt). Jeden Beutelüsternen von böser Gesinnung brennt er hinweg, den (Dāsa) Arśasāna brennt er hinweg.“

Hier scheint es zunächst tatsächlich so, als ob *avratañ* synonym mit *tvacam kṛṣṇām* gebraucht wird. Aber die grammatische Konstruktion und der Gebrauch zweier unterschiedlicher Verben, die nicht genau den gleichen Sachverhalt ausdrücken, legen es nahe, daß doch auch zwei verschiedene Dinge gemeint sein können. Das Partizip *śāśad* drückt deutlich aus, daß der Sieg über die „schwarze Haut“ als eine Folge der Zurechtweisung der „Ungläubigen“ zu betrachten ist. *Śāśa*- hat zwar auch die Bedeutung „beherrschen, regieren“, jedoch schließt es nicht den Vorgang des Besiegens, des Unterwerfens ein wie *radh-(randhay-)*. Allerdings stehen beide Verben auch in anderen Indra-Liedern nebeneinander so z. B. in VR 1.51.8 (*vi janihy ḍryan yé ca dasyavo barhiṣmate randhayā śāśad avrāatn*). Hier sind es deutlich die Dasyu, die Indra dem Opferer untertan machen soll. Wohl wegen solcher sprachlicher und inhaltlicher Parallelen wertete H. Zimmer den Begriff *kṛṣṇā tvac* als sozusagen Kollektivbezeichnung für die Dasyu und bezog ihn, da die Dasyu oft die Schwarzen genannt werden, auf ihr Aussehen. Es ist jedoch nicht zu übersehen, daß in beiden Liedern der Unterschied in der Art der Götterverehrung und die mythologische Ebene der Feindschaft zwischen Arya und Dasyu / Dāsa im Vordergrund stehen. Ob und wie weit es hier richtig und möglich ist, zwischen Dāsa und Dasyu zu unterscheiden, kann man schwer sagen. Ganz identisch waren in den Augen der Sänger beide sicher nicht, obgleich „Dämonen“ wie Vṛtra bald Dāsa und bald Dasyu heißen. Auf jeden Fall steht in Verbindung mit *varṇa* nur Dāsa, während der Begriff *kṛṣṇā tvac* nur in direkter oder indirekter Verbindung mit den Dasyu, bzw. den *avrata* vorkommt. Berücksichtigt man dies alles und dazu die Tatsache, daß die Kämpfe gegen die als *avrata* apostrophierten Dasyu mit den Kämpfen um die Durchsetzung der Herrschaft des Lichts gleichgesetzt oder verbunden werden, so erscheint es nicht ganz abwegig, auch in RV 1.130.8 *kṛṣṇā tvac* als symbolische Bezeichnung für den Gegenpol des Lichtes – die Finsternis – zu betrachten, deren Inbegriff die „Ungläubigen“ sind, weil sie ja die rechte Weltordnung durch ihre falschen Götter und Normen gefährden.

Die beiden übrigen Stellen, an denen der Begriff gemeinsam mit *dasyu avrata* vorkommt, unterstützen dies. Sie stehen beide im 9. Buch, in den Soma-Hymnen, die die heilbringende Wirkung der Vorgänge bei der Soma-Pressung und des Trankes selbst in symbolträchtigen Bildern preisen. RV 9.41.1–2 heißt es:

Prá yé góvo ná bhūrṇayas tvesā ayāśo ákramuh / ghnántah kṛṣṇām ápa tvácam // suvitásya manāmahé 'ti sétum durāvyám / sāhvámso dásyum avratám //

¹⁴ *Vrata* im Kontext des *Rgveda* bedeutet etwa „Ordnung, Norm, Verhaltensnorm“ im Hinblick auf das richtige Verhalten, das den Bestand der Welt garantiert. Es schließt das Befolgen der rechten religiösen Observanzen ebenso ein wie die Anerkennung der Macht der richtigen Götter (die eine Ablehnung anderer Götter als ebenso mächtig impliziert). Zu verweisen ist hier auf die meines Erachtens zutreffende und die Vielschichtig- und Vieldeutigkeit der *vrata*-Konzeption exakt erfassende Arbeit von H. P. Schmidt, *Vedisch vrata und awestisch urváta*, Hamburg 1958.

„Wie aufgeregte Kühe sind die Funkelnden, Unermüdlichen herbeigekommen, die schwarze Haut vertreibend. (1)

Wir werden, wenn wir den *vratalosen* Dasyu in (unsere) Macht bringen, den für einen glücklichen Fortgang schwer zu passierenden Damm geringachten.“¹⁵

Die Funkelnden, Unermüdlichen sind in diesem sehr kurzen Lied die Soma-Tropfen, denn Soma heißt oft „der Glänzende, Leuchtende, Lichte, Goldene oder Weiße“, auch „Bringer des Lichts“. Hier ist er als Inbegriff des Lichtes der Gegenspieler der „schwarzen Haut“. Deutlicher als in 1.130.8 drücken die Komposition der Sätze und die beiden Verben, die *dasyu*, bzw. *kṛṣṇā tvac* zugeordnet sind, aus, daß sich beides nicht ohne weiteres aufeinander beziehen läßt: Der Dasyu wird untertan gemacht, während die „schwarze Haut“ verjagt wird. Ähnlich verhält es sich in RV 9.73.5:

*Pitúr mātúr ádhy ā ye samásvarann ṛcā śocantah saṃdáhanto avratán / īndradvistām
ápa dhamanti māyáyā tvácam asiknīm bhúmano diváspári //*

„Die vom Vater und von der Mutter her (kommend) (alle) gemeinsam sangen (gemeint ist das Prasseln der Soma-Tropfen bei der Pressung), strahlend im Glanze¹⁶ und die *vratalosen* verbrennend, die blasen die dem Indra verhaßte schwarze Haut vom Himmel und der Erde hinweg.“

Angesprochen sind an dieser Stelle ebenfalls die Somatropfen, deren Vater laut Vers 3 der Hüter des *vrata* ist. Wie in 1.130.8 steht hier auch nur *avrata*, nicht *dasyu*, und auch hier hat jeder Begriff sein eigenes Verb. Der Schwerpunkt liegt bei der „schwarzen Haut“ wiederum auf dem Vertreiben, Fortjagen, Fortblasen,¹⁷ bei den *avrataḥ* auf dem Besiegen, Überwinden. Das Lichte, Helle (die Somatropfen) vernichten das Dunkle, die „schwarze Haut“.

Von der Konstruktion der Verse her (grammatisch wie inhaltlich) ergeben sich also gewisse Gemeinsamkeiten: Die Verfahrensweise gegenüber den Dasyu einer-

¹⁵ Was mit *setu* (Brücke, Damm, hier wohl nicht, wie sonst verschiedentlich, Fessel) gemeint sein könnte, ist unklar. Vielleicht die auch bei den Bergvölkern des Hindukusch verbreitete Vorstellung, daß ein schmaler Steg in das Paradies, das gute Jenseits führt? S. K. Jettmar, Religionen des Hindukusch, Stuttgart 1975, 197 (in der russischen Fassung, erschienen Moskau 1986, 203).

¹⁶ Möglich auch „reinigend“ durch das heilige Wort (d. i. das vom Sänger verfaßte Lied) Die Hymne zieht in den meisten Versen, entweder direkt oder durch eine mögliche Doppelbedeutung der gewählten Wendungen, den Vergleich zwischen dem Vorgang der Somapressung und dem Vorgang des Dichtens eines sakralen Liedes.

¹⁷ *Dham* mit den Vorsilben *apa-* oder *nir-* wird auch an anderen Stellen bildlich für das Vertreiben, Beseitigen oder Unschädlichmachen gebraucht. Meist geht es um Indra und die Dasyu (so 1.51.5; 1.33.5 oder 8.81.8). Aber auch von den *Aśvin* heißt es, daß sie mittels des *bakura* (wohl „Schlauch, Behälter für Soma oder einen anderen Opfertrank“) die Dasyu fortreiben und dadurch Licht (*jyotiḥ*) für den Arya schaffen (RV 1.117.21). In 8.3.20 geht es um *Vṛtra* und *Indra*, in 8.89.2 um *Abhiśasti* (die Verwunschung) und an beiden Stellen ist das Entscheidende, den Sieg ausdrückende, *Indras* Glanz, seine lichte Qualität (*dyumna*).

seits und der „schwarzen Haut“ andererseits ist durchaus unterschiedlich; der Sieg über die Dasyu ist gleichzusetzen mit einem Sieg des Lichtes, und er wird bewirkt durch Indra und Soma; die „schwarze Haut“ ist eine selbständige Kategorie – nicht eine Umschreibung für das Aussehen der Dasyu, sondern eine Metapher für das, was sie in den Augen ihrer arischen Feinde verkörpern: die Finsternis, das Unheil, das Böse par excellence. Die Vorstellung, die sich mit dem Begriff „schwarze Haut“ in diesem Sinne verbindet, hängt mit der allgemeinen Bedeutung des Wortes *tvac* im *Rgveda* zusammen. Wenn man RV 1.130.8 nicht mitrechnet, so gibt es nur zwei Stellen, an denen *tvac* wirklich „Haut“ heißen könnte, und dies noch nicht einmal in bezug auf den Menschen.¹⁸ Ansonsten bedeutet es soviel wie „Decke“ (in den Varianten „Pferdedecke, Schabracke“, „Oberfläche der Erde“, „Seihe für den ausgepreßten Somasaft“) oder „Schlauch“. Daß man sich die Erde mit einer Haut überzogen dachte (zuweilen wird auch von einem Gewand, bzw. einem Fell gesprochen), ist eine gängige Vorstellung im *Rgveda*:

„Er fürwahr (d. i. Agni), das Wassertier, der Wald- (bzw. Holz-) Bewohner, ist auf die oberste Haut der Erde gesetzt worden; er hat den Sterblichen die Ordnungen verkündet, denn Agni ist der Wissende, der wahre Kenner des *rta*.“¹⁹ (RV 1.145.5)
„Den Schoß des *rta* mit süßem Trank besprengend wie der Blitzstrahl (v. l. die Sonne), der das Feuer des Himmels herabschleudert, hat Br̥haspati, als er die Kühe aus dem Felsen hervorholte, die Haut der Erde wie durch Wasserstrom gespalten (durchstoßen).“²⁰ (RV 10.68.4)

Die Haut oder Decke trennte offenbar die Erdregion von der Tiefe (*budhna*), dem Abgrund (*karta*, Grube), der gleichbedeutend war mit der untersten Region des dreigliedrigen Schemas der Welt. Die Tiefe war auch die Heimstätte der Wasser und der Finsternis. Sie galt als der Schoß der Finsternis, dem diese entstieg, um sich des Nachts über die Erde zu legen. In RV 4.13, einem Lied, das den Tagesbeginn beschreibt und die am Hervorbringen des Tageslichtes beteiligten Göttheiten preist, heißt es in Vers 4:

¹⁸ Vgl. H. Grassmann, Wörterbuch zum *Rgveda* unter *tvac*.

¹⁹ *Sá im mrgó ápyo vanargür upa tvácy upamásyām ní dhāyi/ vy ábravíd vayúnā mártyebyo 'gnír vidván ṛtacíd dhí satyah/*

²⁰ *Āprusāyān mādhunā ṛtāsyā yónim avaksipánnarká úlkām iva dyóḥ/ br̥aspáti uddhárann áśamno gá bhūmyā udnéva vī tvácam bībheda/* – Der Tenor des Liedes, das Br̥haspati gewidmet ist, ist der Lobpreis seines schöpferischen Wirkens, insbesondere des Licht-Gewinnes, bzw. Licht-Schaffens. So heißt es z. B. (in K.-F. Geldner's Übersetzung): „Mit Licht hat er die Finsternis aus dem Luftreich getrieben wie der Wind die Šipälā-pflanze aus dem Wasser . . . (V. 5). Er fand die *Usas*, er die Sonne, er das Feuer; er vertrieb durch Zauberlied die Finsternis . . . (V. 9). Die Väter schmückten den Himmel mit den Gestirnen aus wie einen Rappen mit Perlen. Die Finsternis verlegten sie auf die Nacht, auf den Tag das Licht. Br̥haspati spaltete den Fels, er hat die Kühe gefunden . . . (V. 10)“ Die Herrschaft des *Vāla* – wie *Vṛtra* ein *Dāsa* – bedeutete Herrschaft der Finsternis, so daß die Befreiung der Kühe durch die Sprengung ihres Fels-Gefängnisses gleichbedeutend mit dem Sieg des Lichtes ist. Das Lied demonstriert sehr gut die verschiedenen Ebenen, auf denen das Thema „Sonne, Licht contra Finsternis“ behandelt wurde.

„Mit deinen besten Zugpferden kommst du, o Gott, den (Kett-)Faden²¹ wechselnd, das schwarze Gewand abdeckend. Die Strahlen Sūryas haben die Finsternis wie ein Fell geschüttelt und sie in die Wasser versenkt.“

Ein ähnliches Bild (das Ausspannen des Gewandes durch die Nacht) findet sich auch 1.115.4–5. Wegen der Farbe ihres Gewandes nennen die Dichter die Nacht auch *kṛṣṇam varṇam* (RV 1.73.7).

Die Tiefe als ein Ort der Finsternis galt aber auch als ein Ort des Verderbens für diejenigen, die nicht (Indra und seinem Götterkreis) opfern und die *vratas* nicht halten, die also dem *rta* entgegenhandeln und dadurch die Weltordnung stören:

„Der weise Hüter der *rta* (hier: Soma, nicht wie sonst häufiger, Varuṇa) ist nicht zu täuschen; er hat die drei Seihen ins Herz gesetzt²². Als Wissender beobachtet er alle Wesen; die *avrataḥ*, die (ihm) zuwider sind, stößt er hinab in den Abgrund.“ (RV 9.73.8)

„Du hieltest die Falbinnen des Sonnengottes an, den Männern (beistehend). Etaśa selbst(?) trug das Rad davon, o Indra. Bis ans Ufer der neunzig Ströme (es) schleudernd, rolltest du die Opferlosen kopfüber in den Abgrund.“²³ (RV 9.73.8)

„Dieses Rad der Sonne suchte er (Indra). Den eilig rennenden Etaśa hielt er an. (Ihn) sogar in die Irre führend, treibt er ihn fort (bis) auf den schwarzen Grund der Haut, in die Geburtsstätte dieser Finsternis.“²⁴ (RV 4.17.14).

Man wird der Denkweise der Dichter des *Rgveda* und dem Wesen dieses Textes wohl eher gerecht, wenn man den Begriff *kṛṣṇā tvac* in RV 1.130.8 in den Rahmen der an den anderen Stellen gebräuchlichen Vorstellungen von der „Haut“ oder der „schwarzen Haut“ stellt und ihn also dem Vokabular der ḡvedischen Mythologie

²¹ Ein Bild aus der Weberei. Das Aufziehen des neuen Kettfadens bedeutet das Herstellen einer neuen Grundlage für das ganze Gewebe. Der Text lautet: *váhiṣṭhebhir viháran yāsi tántum avavyáyann áśitam deva vásma/ dávidhvato raśmáyah sūryasya cármevāvādhus támō 'psv ántaḥ//*

²² *Rtásya gopā na dábhāya sukrátus trísa pavitrā hrday ántar á dadhe/ vidván sá viśvā bhuvanābhí paśyaty ávājusṭān vidhyati karte avratān//* — Daß der Vers doppeldeutig ist und *pavitra* hier auch „Gebet“ bedeuten kann, wurde schon Anm. 16 gesagt.

²³ *Tvám stúro haríto rámaya nr̄n bhárac cakrám étaśo náyám indra/ prásya párám navatím návyánám ápi kartám avartayó 'yajyün//* — Die Übersetzung folgt K.-F. Geldner.

²⁴ *ayám cakrám iṣanat sūryasya ny étaśam ríramat sasrmánám/ á kṛṣṇá im juhurānó jigharti tvacó budhne rájaso asyá yónau//* — Ebenso wie stereotype Bilder zum Fundus der mündlichen Überlieferung gehörten, aus dem die Dichter schöpften, so auch bestimmte formelhafte Wendungen. Der letzte *pāda* von Vers 14 ist eine solche Wendung. *Tvacó budhné rájaso asyá yónau* kehrt leicht verändert RV 4.1.11 in einem Lied an Agni wieder, das die Geburt dieses Gottes aus der (in der Tiefe angesiedelten) Wassern besingt: *sá jáyatha prathamaḥ pastyāsu mahó budhné rájaso asyá yónau*. Eine andere Parallelwendung findet sich in 1.130.8 (mánavé śāśad avratān) und 1.51.8 (randhayā śāśad avratān). Die Existenz solcher Parallelwendungen weist auf eine feste Verwurzelung der Vorstellungen in der Tradition hin, in diesem Falle also der Züchtigung oder Bestrafung der *avrataḥ* und der als Heimstätte der Finsternis gedachten Tiefe.

zuordnet, zumal die Gleichsetzung der Dasyu und Dāsa mit der nichtarischen Bevölkerung Nordwest-Indiens mit gutem Grund anzuzweifeln ist.²⁵

²⁵ Vgl. dazu den in Anm. 11 zitierten Aufsatz von Asko Parpola. Parpola unternimmt hier – ähnlich wie 1977 R. Ghirshman – den Versuch, die Angaben aus RV und Avesta auf neuere archäologische Daten und Fakten zu beziehen, um neue Anhaltspunkte für Wege und zeitlichen Verlauf der Wanderungsbewegungen der Indo-Iranier zu gewinnen. In den Dāsa (und Dasyu) sieht er die Träger der „Greater Iran Bronze Age Culture of Namazga V“, wie er sie nennt. Diese definiert er als eine frühe Welle indoarischer Stämme, die zunächst nach Süd-Turkmenien kamen, um von dort über Seistan nach Indien weiterzuziehen. Sie habe wesentlich dazu beigetragen, daß die politische und kulturelle Einheit der Indus-Zivilisation kurz nach 2000 v. u. Z. aufzubrechen begann. Die Dāsa seien ins Indus- und ins obere Gangestal weitergewandert und hätten dort – sozusagen vermischt mit dem lokalen Substrat – den vedischen Arya bei ihrer Einwanderung von Gilgit / Swat her als militärisch-feindselige Bevölkerung gegenübergestanden (207ff.). Übrigens hat in A. Parpolas Beweisführung auch die Schwarzhäutigkeit ihren Platz (208ff.), mit Bezug auf die z. T. oben diskutierten Stellen 7.5.3 und 6; 1.130.8; 2.20.7; 3.34.9 und schließlich 9.41.1–2. A. Parpola gibt keine eigenen Übersetzungen, sondern stützt sich auf W. Rau, T. Burrow und H. Muir (Anm. 118, S. 208), wobei er auch den Fehler macht, in 9.41.1–2, den Bezug auf die Somatropfen zu übersehen, denn er geht generell davon aus, daß *dāsa varṇa* und *ārya varṇa* die Hautfarbe und nicht eine generelle Farbsymbolik zum Hintergrund haben. Für eine ausführlichere Auseinandersetzung mit A. Parpolas Interpretation der für das *dāsa*-Problem relevanten RV-Stellen s. M. Schetelich, *Indra, der Burgenbrecher* (in Vorbereitung).