

Grāmakāma – „das Verlangen nach einem Dorf“ Überlegungen zum Beginn frühstaatlicher Entwicklung im vedischen Indien*

Von
HERMANN KULKE
Kiel

Im frühen ersten Jahrtausend v. Chr. stellte einst ein staunender Besucher einem kleinen Landesfürsten in Nordindien die Frage: „Wodurch hast du das erreicht, daß du der Regent des Landstrichs bist, in dem du wohnst, und auch die Herren des Hochadels dich durch Fußfall verehren?“¹ Leider ist uns die Antwort des Landesfürsten über die Hintergründe seines Aufstiegs nicht überliefert. Sie hätte uns sicherlich geholfen, die uns im folgenden beschäftigende Frage leichter zu beantworten, welche gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Prozesse das Aufkommen neuer hierarchischer Strukturen verursachten und Voraussetzungen für die frühstaatliche Entwicklung im frühen ersten Jahrtausend v. Chr. in Nordindien schufen.

Die Jahrhunderte, die seit der Einwanderung der vedischen Indo-Arier in Nordwestindien um ca. 1300 v. Chr. bis zur Entstehung erster frühstaatlicher Fürstentümer im Osten des Gangestales im siebten und sechsten Jahrhundert v. Chr. vergingen, waren von tiefgreifenden Wandlungsprozessen der nordindischen Gesellschaft gekennzeichnet. Hierzu zählen insbesondere die Sesshaftwerdung der semi-nomadischen, pastoralen Indo-Arier in Dörfern (*grāma*) und, damit verbunden, ihr Übergang zu agrarischer Produktion sowie eine fortschreitende soziale und wirtschaftliche Differenzierung durch die Entstehung neuer Berufsgruppen und die Integration vorarischer Bevölkerungsgruppen. Diese Entwicklung führte zu einer allmählichen sozialen Stratifizierung durch Ausbildung des Kastensystems und zum Aufkommen hierarchischer Strukturen und schuf damit wichtige Voraussetzungen für die beginnende frühstaatliche Entwicklung. Wichtigste religiös-kulturelle Determinanten dieses Wandlungsprozesses waren der Aufstieg der Brahmanen zu einer bis dahin unbekanntenen priesterlichen Monopolstellung und die Entwicklung ihres religiösen Deutungssystems, das den gesamten Kosmos umfaßte und in dessen Mittelpunkt das von ihnen vollzogene Opferritual stand².

* Dieser Aufsatz geht zurück auf einen Vortrag, den ich im April 1989 in der von Prof. G. Dux geleiteten Vortragsreihe zur Entstehung des Staates im Colloquium Politicum der Universität Freiburg hielt. Für kritische Anregungen danke ich Herrn Dr. H. Falk, Freiburg i. Br., ebenso wie den Teilnehmern an der Diskussion dieses Vortrages.

¹ *yad idaṃ tvam eva tasyārdhasya śreṣṭho 'si yasminn asy, api tvā rājāno 'dhasād upāsate, kena tvam idaṃ prāpitheti*, Jaminīya Brāhmaṇa (= JB), 1, 271; zitiert nach W. Rau, Staat und Gesellschaft im alten Indien (Wiesbaden 1957) 71. *Rājā* kann nach Rau (68) den „Adeligen schlechthin“, den „Vertreter des Hochadels“ und den Monarchen bezeichnen.

² Für eine der anregendsten Darstellungen der geistigen und sozialen Grundlagen des vedischen Opfer-

So tiefgreifend dieser Wandlungsprozeß auch war, er vollzog sich allmählich, ohne für uns deutlich erkennbare Zäsuren. So stoßen wir auf nahezu alle gesellschaftlichen Institutionen und ökonomischen Bedingungen, denen wir bereits im R̥gveda der vedischen Frühzeit im Nordwesten begegneten, auch gut ein halbes Jahrtausend später in den spätvedischen Texten im Osten des Landes, wo wir jedoch auch bereits deutliche Anzeichen frühstaatlicher Entwicklung erkennen. Zu diesen Konstanten zählen ebenso die Stämme (*jana*), ihre Fürsten (*rājā*) und die Priester (*brāhmaṇa*), die Vielzahl ihrer Götter mit Indra und Agni an der Spitze, ihr immer wieder heraufbeschworener Reichtum an Kühen (*go*) und die, wenn zunächst auch nur vereinzelt, Hinweise auf agrarische Produktion (*laṅgula* = Pflug, *yava* = Gerste). Trotz dieser unleugbaren Kontinuität sozio-ökonomischen und kulturellen Lebens durchzieht die vedische Zeit eine Reihe deutlich wahrnehmbarer Wandlungsprozesse, wie wir sie gerade andeuteten. So stand, was uns hier am meisten interessiert, der Ranggesellschaft der frühvedischen Zeit eine deutlich stratifizierte Gesellschaft mit klaren hierarchischen Strukturen in der spätvedischen Zeit gegenüber.

Welche Faktoren bewirkten diesen Wandel und unter welchen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bedingungen vollzog er sich? Es sind dies die Fragen, deren Beantwortung uns der eingangs erwähnte Landesfürst schuldig blieb. Dennoch besteht, wie wir im folgenden sehen werden, die berechtigte Hoffnung, der Beantwortung dieser Fragen durch die Hilfe eben jener Texte, die uns auch die eingangs geschilderte Begebenheit überlieferten, ein beträchtliches Stück näher zu kommen. Indien besitzt in seinen Veden, dem „Heiligen Wissen“, die wohl umfangreichste Literatur einer Hochkultur aus der Phase vorstaatlicher Frühzeit im Übergang zu frühstaatlichen Strukturen. Selbst wenn auch die vedische Ritualliteratur keine „Geschichte“ dieser Zeit oder gar Abhandlungen über staatliche Verwaltung (wie etwa das spätere Arthaśāstra) kennt, so enthalten gerade die frühen vedischen Texte eine Unmenge von verstreuten Hinweisen auf das alltägliche Leben mit seinen wirtschaftlichen und sozialen Nöten und Wünschen. Der Aussagewert dieser Hinweise beruht ganz wesentlich darauf, daß sie eben nicht (meist tendenziösen) Geschichtswerken entstammen, sondern eher zufällig in die zahlreichen Ritual- oder Opfertexte der vedischen Zeit Eingang fanden. Mit ihrem breitgefächerten Schrifttum der verschiedenen Schulen stellen die Veden im historisch-quellenkundlichen Sinne ein überaus umfangreiches Kompendium zeitgenössischer „schriftlicher Überreste“ dar. Da die Veden in der langen Zeitspanne von der Einwanderung der Indo-Arier in Nordwest-Indien bis zur Besiedlung und Urbarmachung des Ostens entstanden, verfügt Indien damit trotz des oft hervorgehobenen Mangels an genuiner Geschichtsschreibung³ über ein erstaunlich umfangreiches Quellenmaterial für seine

rituals siehe J. C. Heesterman, Ritual, Offenbarung und Achsenzeit, in: Kulturen der Achsenzeit, hrsg. von S. N. Eisenstadt (Frankfurt a. M. 1987) Bd. II, 234–252.

³ H. Kulke, Geschichtsschreibung und Geschichtsbild im hinduistischen Mittelalter, in: Saeculum 30 (1979) 100–112.

vor- und frühstaatliche Geschichte oder, wie es in der indischen Literatur heute übereinstimmend heißt, Protohistory.

Dennoch bereitet die historische Auswertung der vedischen Literatur immer wieder große Schwierigkeiten, da keine ihrer Schriften sicher datierbar ist. Selbst ein so wichtiger Text wie der Ṛgveda dürfte eine Entstehungszeit von mehreren Jahrhunderten bis in das frühe 1. Jahrtausend v. Chr. durchlaufen haben. Daß diese Texte überhaupt als historische Quellen zu benutzen sind, ist wesentlich das Verdienst der indologisch-philologischen Forschung der letzten anderthalb Jahrhunderte. Ihr ist es zu danken, daß die größeren Textbereiche zumindest in eine relative Chronologie von den frühesten Teilen des Ṛgveda und den drei übrigen etwas späteren Saṃhitās bis hin zu den jüngeren Brāhmaṇas (ca. 10.–8. Jh. v. Chr.) und Upaniṣaden (ca. 8. bis 6. Jh. v. Chr.) einzuordnen sind. Weiterhin ist es möglich, auch in einzelnen Texten Schichtenfolgen aufzuzeigen. So gehören die mittleren der insgesamt zehn Bücher des Ṛgveda einer früheren Zeit an, die noch Erinnerungen an den Aufenthalt der Indo-Arier im östlichen Afghanistan bewahrt, während das erste und das zehnte Buch bereits deutlich erkennbare Spuren einer späteren Zeit enthalten. Zusätzlich zu dieser Erstellung einer relativen Chronologie der vedischen Literatur lassen sich auch Herkunftsgebiete einzelner Textbereiche zumindest schwerpunktmäßig aufzeigen⁴. So erkennen wir eine schrittweise Verschiebung aus dem Nordwesten der frühvedischen Zeit über das zentrale Ganges-Yamuna-Zweistromland zur Zeit der Brāhmaṇas, die bereits zusätzlich auch zahlreiche Hinweise auf das östliche Ganges- und Zentralindien enthalten, bis hin zu den Upaniṣaden, deren Schwerpunkt dann klar erkennbar im Osten liegt. Diese Topographie der vedischen Texte spiegelt damit deutlich die erneute Ostwanderung der Indo-Arier seit Beginn des 1. Jahrtausends v. Chr. wider.

Weiterhin sei erwähnt, daß inzwischen eine Reihe wichtiger indologischer Studien vorliegt, die das vedische Schrifttum systematisch z. B. in Hinblick auf „Staat und Gesellschaft im alten Indien“ und „Das Königtum im Rig- und Atharvaveda“ oder etwa die indische Königsweihe in den Yajus-Texten untersuchen – um hier zunächst nur die wegweisenden Studien von W. Rau, B. Schlerath und J. C. Heesterman zu nennen⁵. Jedoch wird in diesen Arbeiten nur selten der Wandel untersucht, den gesellschaftliche Institutionen oder wirtschaftliche Gegebenheiten im Verlaufe der langen vedischen Zeit durchliefen. Eine deutliche Ausnahme bilden die Ausführungen von W. Rau zu *grāma* (Sanskrit: „Dorf“), auf die wir im folgenden noch ausführlich zurückkommen werden. Das weitergehende Bemühen, über die philologischen Tatbestände hinaus einzelne Faktoren, die den tiefgreifenden Wandlungs-

⁴ Siehe hierzu die Arbeiten von M. Witzel wie *On the Location of Vedic Texts and Schools*, in: G. Pollet, *India and the Ancient World. History of Trade and Culture Before AD 650* – Professor Eggermont Jubilee Volume (Leuven 1987) 173–213.

⁵ W. Rau; B. Schlerath, *Das Königtum im Rig- und Atharvaveda* (Wiesbaden 1960); J. C. Heesterman, *The Ancient Indian Royal Consecration. The Rājasiya Described According to the Yajus Texts and Annotated* (S-Gravenhage 1957).

prozeß der vedischen Zeit verursachten, umfassend zu analysieren, ist erst in jüngerer Zeit verstärkt bei marxistisch orientierten und/oder anthropologisch interessierten Historikern Indiens zu beobachten. Zu ihnen zählen insbesondere die zwei Historiker aus Delhi, R. S. Sharma und Frau Romila Thapar. R. S. Sharma sieht die wichtigste Ursache für den Wandel in der zunehmenden Nutzung des Eisens für landwirtschaftliche Werkzeuge. Erst dieser Wandel der Produktionsmittel habe eine Urbarmachung des Gangestales und den großflächigen Anbau von Naßreis und damit die notwendige landwirtschaftliche Überschußproduktion ermöglicht, in der er die entscheidende Voraussetzung für die Entstehung der frühen Städte im Gangestal sah⁶. R. Thapar hält dagegen, wie bereits der Titel ihres Werkes „*From Lineage to State*“ erkennen läßt, vor allem gesellschaftlich bedingte Wandlungsprozesse für den entscheidenden Faktor für die Herausbildung hierarchischer Strukturen⁷.

Die folgenden Ausführungen stützen sich gleichermaßen auf die umfangreiche indologische Literatur, insbesondere auf die Arbeit von W. Rau, wie sie auch von anthropologischen Theorien⁸ und den Überlegungen indischer Historiker angeregt sind. Sie können daher keineswegs den Anspruch auf sonderliche Originalität erheben. Dennoch ist zu hoffen, daß es gelingt, einen der Faktoren, die diesen Wandlungsprozeß verursachten, in stärkerem Maße als bisher in die noch weitgehend ausstehende „Faktorenanalyse“ dieses Prozesses einzubeziehen. Im Mittelpunkt der folgenden Überlegungen soll eben jene Institution stehen, die bis an die Schwelle der Gegenwart die indische Gesellschaft und ihre Kultur verkörperte: Das indische Dorf und seine Bewohner.

Bei aller Ungewißheit über die Sozialstruktur der einwandernden Arier ist eines sicher: Dörfer als dauerhafte Siedlungs- und Wirtschaftseinheiten gab es in der frühen semi-nomadischen Gesellschaft der Arier zunächst noch nicht⁹. Es ist das Verdienst des Marburger Indologen W. Rau, auch philologisch überzeugend nachgewiesen zu haben, daß der Ausdruck *grāma*, der in der klassischen Sanskritliteratur uneingeschränkt als „Dorf“ zu übersetzen ist, ursprünglich ausschließlich „Treck“ oder auch „Heerhaufen“ und im Zustand des Rastens „Wagenburg“ bedeutete. Nur so sei nach Rau der Vergleich eines *Grāma* z. B. mit einer Halskette oder Schlange zu verstehen, wenn er in den Wintermonaten seine beiden Enden zusammenfügt¹⁰. Erst in den jüngeren Texten tauchen nach Rau dann vermehrt Belege auf, die *Grāma* eindeutig als feste Siedlung ausweisen, ein Wandel, der direkt auf die Sesshaftwer-

⁶ R. S. Sharma, Iron and Urbanization in the Ganges Basin, in: *Indian Historical Review*, I (1974) 98–104; ders., *Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India* (Delhi 1968).

⁷ R. Thapar, *From Lineage to State. Social Formations in die Mid-First Millennium B. C. in the Ganga Valley* (Bombay 1984).

⁸ Aus der umfangreichen Literatur sei hier nur genannt R. Cohen, *State Origins: A Reappraisal*, in: *The Early State*, H. J. M. Claessen und P. Skalnik (The Hague 1978) 31–73, und besonders G. Dux, *Die Entstehung von Staat und Herrschaft in einer historisch-genetischen Theorie*, unveröff. Ms. 1990.

⁹ Zur Archäologie der nichtarischen Einwohner Südasiens siehe dagegen B. and R. Allchin, *The Rise of Civilization in India and Pakistan* (Cambridge 1985).

¹⁰ W. Rau, 53 ff.

dung der Arier zurückzuführen sei. Es ist die Hypothese der folgenden Ausführungen, daß der gesellschaftliche Wandel, der sich in diesem semantischen Wandel des Wortes Grāma widerspiegelt, einen der verursachenden Faktoren des gesamtgesellschaftlichen Wandlungsprozesses der vedischen Zeit darstellt. Entscheidend dürfte dabei aber weniger die Sesshaftwerdung, also der Ausbau der Wagenburgen zu dauerhaften Siedlungen und die beginnende agrarische Produktion gewesen sein, als vielmehr die Kontrolle über die nun sesshaft werdende Bevölkerung und die von ihnen erwirtschaftete Überschußproduktion.

Die Sesshaftwerdung der vedischen Arier hatte sicherlich bereits im Nordwesten begonnen, seit sie dort mit der sesshaften Lebensweise der einheimischen Bevölkerung in Berührung kamen. Zu ihr zählten ebenso Nachkommen der frühen Indus-Hochkultur wie möglicherweise auch Gruppen früher eingewanderter Arier¹¹. Dennoch weisen, wie das Beispiel des erst später einsetzenden Bedeutungswandels von Grāma zeigt, die Quellen der Frühzeit noch kaum Spuren sozialen Wandels auf. Dieser setzte verstärkt erst ein, als Anfang des 1. Jahrtausends v. Chr. Teile der Arier das „Fünfstromland“, den heutigen Panjab, in den sie Jahrhunderte zuvor aus Zentralasien eingewandert waren, zu verlassen begannen und weiter über das Ganga-Yamuna-Zweistromland nach Osten vorstießen. „Von Westen ziehen die Leute Ländereien (*keṣetra*) ersiegend nach Osten“, heißt es in einem zeitgenössischen Text,¹² und an anderer Stelle erfahren wir: „Wer fürwahr nur nach der Gegenseite hin siegreich ist, dessen ersiegtes (Land) besiedeln wahrlich andere. Wer aber nach beiden Seiten hin siegreich ist, der hat dort (wo er sich befindet) Freizügigkeit.“¹³ Diese und andere Belege lassen ahnen, wie sehr die Ausbreitung der Arier in das Gangestal (ebenso wie in den Vorbergen des Himalaya und in Teilen des westlichen Zentralindiens) mit Kämpfen um Land und Beute verbunden war. Die Kämpfe richteten sich ebenso gegen die einheimische Bevölkerung wie gegen „nachrückende“ arische Trecks. Es ist bezeichnend, daß der dieser Zeit entstammende Ausdruck für „Krieg“ (*saṃgrāma*) nichts anderes bedeutet als der Zusammen(*saṃ*)-stoß zweier oder mehrerer *grāma*-Trecks oder Heerhaufen. Wie in frühvedischer Zeit wurden die Kämpfe um Beute und vor allem um Kühe (*go*) geführt. „Gewinner der Kühe“ (*gojit*) und „Beschützer der Kühe“ (*gopā*) galten weiterhin als königliche Titel und Inbegriff des Heldentums.

Bisher liegen keine umfassenden Untersuchungen über die erneuten Wanderungen der Arier und deren Einfluß auf die Gesellschaft der vedischen Arier vor. Doch darf man vermuten, daß diese Zeit den Zerfall der Stämme (*jana*), der wichtigsten sozialen Einheit der Frühzeit, weiter beschleunigte. So weist W. Rau darauf hin,

¹¹ A. Parpola, *The Coming of the Aryans to Iran and India and the Culture and Ethnic Identity of the Dāsas*, in: *Studia Orientalia* (Helsinki) 64 (1988) 195–302.

¹² *Kāthakam* (= KS), 26, 2, zitiert nach W. Rau, 14. Rau bringt ebenfalls Belege für Wanderungen in den Süden („Die Leute ziehen ersiegend nach Süden“, *Māitrāyaṇi Saṃhitā* = MS, 4, 7, 9; ebd. 13) und in den Norden („Wenn ein Vater seinen Sohn aussiedelt, dann siedelt er ihn im Norden aus“, JB, 3, 146; ebd. 14).

¹³ *Śatapatha Brāhmaṇa* (= ŚB), 6, 7, 3, 5; zitiert nach Rau, 14.

daß von den etwa vierzig Stämmen der vedischen Frühzeit im Nordwesten nur noch rund fünfzehn in den spätvedischen Texten genannt werden. Zu diesen Überlebenden aus der frühen Wanderzeit traten jedoch etwa dreißig neue Stämme hinzu, deren Namen aber nur in den wenigsten Fällen indo-arischen Ursprungs waren¹⁴. Diese Zahlen sprechen eine deutliche Sprache über den Untergang früher arischer Stämme und den Aufstieg vorarischer, einheimischer Bevölkerungsgruppen in ihren Siedlungsgebieten. Beispiele hierfür sind die gegen Ende der vedischen Zeit bekannt werdenden ostindischen Landesnamen wie Aṅga (Ostbihar), Vaṅga (Bengalen) und Kāliṅga (im heutigen Orissa und Nordosten von Andhra Pradesh).

Dieser Umbruch der Stammesorganisation der frühen Arier mag u. a. damit zusammenhängen, daß nur in seltenen Fällen Stammesfürsten mit ihrem ganzen Stamm ihre Siedlungsgebiete im Nordwesten verließen, um in den Osten aufzubrechen. Der bekannteste Beleg für einen derart großen Treck dürfte die oft zitierte Textstelle aus dem „Brāhmaṇa der hundert Pfade“ sein, dem Śatapatha Brāhmaṇa, das von der Gründung des Videha-Reiches im heutigen Bihar in Nordostindien durch den Fürsten Videgha berichtet. Der Fürst brach aus seinem Stammland am Sarasvatī-Fluß im heutigen Panjab auf und folgte dem Feuergott Agni, der schon in vedischer Frühzeit als erfolgreicher Brandschatzer nichtarischer Festungsanlagen (*pur* = später: Stadt) gepriesen worden war. Agni, so berichtet der Text, eilte voraus und überschritt flammend alle Flüsse, bis er an die Sadānīrā, den heutigen Gandhak, geriet, der vom Himalaya kommend bei Patna in den Ganges fließt. Ihn überschritt Agni mit seiner „reinigenden“ Feuersbrunst jedoch nicht mehr. Denn es heißt weiter: „Den überschritten vordem die Brahmanen nicht, denn Agni war nicht über ihn hinweggeflammt. Jetzt [dagegen] wohnen östlich von dort viele Brahmanen. Dies war vordem ein gar schlechtes Land mit zerfließendem Boden (Sumpf?), denn Agni hatte es nicht genießbar gemacht. Jetzt aber ist es ein gar gutes Land, denn nun haben Brahmanen es mit Opfer [an den Gott Agni] genießbar gemacht.“¹⁵ Ebenso wie der Fürst Videgha das Videha-Land zunächst ohne Unterstützung des Feuergottes Agni und der Brahmanen, die dieses Gebiet wegen der nichtarischen Bevölkerung als unrein verachteten, besiedelt haben soll, so dürfte auch in anderen Fällen die Landnahme zunächst ohne Brahmanen stattgefunden haben.

Häufiger als diese von Stammesfürsten (*rājā*) angeführten Wanderzüge dürften einzelne oder aus Sicherheitsgründen in Gruppen ziehende Trecks (*grāma*) gewesen sein, in denen sich Verwandtschaftsgruppen oder auch nur einzelne jüngere Angehörige zusammenschlossen, um den Aufbruch zu neuen Siedlungsgebieten zu wagen. So spricht z. B. ein Text davon, daß ein Vater einen Sohn „aussiedelt“ (*niravas-āyayati*)¹⁶. Man wird vermuten dürfen, daß sich bereits im Verlaufe dieser großen

¹⁴ W. Rau, 19.

¹⁵ ŚB, 1, 4, 1, 14–16; zitiert nach H. Oldenberg, Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde (München 1961) 17.

¹⁶ JB, 3, 146 (siehe oben Anm. 12).

Trecks neue Sozialstrukturen zu entwickeln begannen. Doch wissen wir hierüber wenig, da die Texte kaum über die Wanderzeit berichten. Die Überlieferung setzt offenbar erst wieder ein, als mit der Sesshaftwerdung der Trecks auch die Brahmanen nachzuziehen begannen. Sie und ihr flammender Feuergott wurden jedoch weniger zur rituellen Reinigung der neuen Siedlungsplätze gerufen, wie der Beleg aus dem „Brāhmaṇa der hundert Pfade“ vermuten ließe, als vielmehr, um die damals verstärkt einsetzende soziale Stratifizierung zu stützen und zu legitimieren.

Für unsere Fragestellung nach dem sozialen Wandel und der Entstehung hierarchischer Strukturen in der spätvedischen Zeit kommt den Begriffen *grāma*, *sajāta*, *viś*, *grāmaṇī*, *rājanya* und *ksatriya* eine besondere Bedeutung zu. Keiner dieser Begriffe und der mit ihnen verbundenen sozialen Gruppen oder Institutionen ist eine Neuerung der spätvedischen Zeit, doch gewinnen sie in dieser Zeit neue Bedeutungen. Am sichtbarsten trifft dies, wie bereits gezeigt, für Grāma zu. Über den von Rau aufgezeigten Bedeutungswandel hinaus dürften sich die Grāmas und ihre Menschen während der langen Wanderungen, die sich in den meisten Fällen wohl über Generationen hingezogen haben, zu einer Art „mobiler Einsatzgruppe“ entwickelt haben. Als kleinere, bewegliche Gruppen scheinen sie damit den Stamm (*jana*) der frühvedischen Zeit als dominante soziale Einheit abgelöst oder doch zumindest vorübergehend in den Hintergrund gedrängt zu haben. Hierin ist vermutlich auch die Ursache dafür zu suchen, daß Jana nach Rau in den spätvedischen Texten nirgends mehr die Angehörigen des „eigenen“ Stammes bezeichnete, sondern „den Menschen schlechthin, besonders den fremden Menschen und als Kollektivum im Sing. die Fremde, die Ferne“¹⁷. Dieser Bedeutungswandel könnte dadurch entstanden sein, daß für die auf sich gestellten Trecks ein Jana all das verkörperte, was nicht zu den Verwandten (*sajāta*, s. u.) des eigenen wandernden Grāma gehörte und das Ferne vielleicht auch deshalb bedeutete, weil der eigene Jana seit Antritt der Wanderung weit zurückgelassen worden war.

Für unsere weiteren Überlegungen ist es wichtig, mehr über die soziale Organisation dieser Trecks und des aus ihnen hervorgehenden Dorfes als Nukleus der künftigen Gangesgesellschaft zu erfahren. In diesem Zusammenhang kommt den gerade genannten Begriffen *sajāta* und *viś* eine Schlüsselstellung zu, da zahllose spätvedische Texte, insbesondere die noch näher zu erläuternden Wunschopter, diese häufig mit dem Grāma und seinen Menschen gleichsetzten. In seiner ursprünglichen Bedeutung bezeichnet *Sajāta* die „Mitgeborenen“, die Verwandten¹⁸. Wir wissen allerdings nicht, ob *Sajāta* alle blutsmäßig Verwandten oder nur die Agnaten umfaßte, also die männlichen und weiblichen Nachkommen eines Ahnherren. Rau weist ferner darauf hin, daß in der spätvedischen Zeit *Sajāta* auch den Abhängigen bezeichnete, und er vermutet wohl zu Recht, daß „der Bedeutungs-

¹⁷ Rau, 64.

¹⁸ H. Falk erklärt *sajāta* als Bahuvrīhi aus *sa[māna]jāti* als „gleiche Geburtsklasse habend“, ders., Bruderschaft und Würfelspiel (Freiburg i. Br. 1986) 166, Anm. 467.

wandel von Verwandter über abhängiger Verwandter zu abhängiger Mann vor sich gegangen (ist)¹⁹.

Die Bedeutung von *viś* ist dagegen wesentlich unklarer, wird aber oft als „Volk“ oder „Stamm“ übersetzt. Doch spricht vieles dafür, daß sie in frühvedischer Zeit eine soziale Gruppe zwischen der Großfamilie und dem Stamm bezeichnete. Dies geht deutlich aus einem Text des R̥gveda (2, 26, 3) hervor, der eine in ihrer Reihenfolge sicherlich nicht zufällige Auflistung verschiedener sozialer Gruppen vom Stamm (*jana*) über *Viś*, *Janman*, zu den Söhnen (*putra*) und den eigenen Männern (*nr̥*) enthält, mit denen zusammen jener Sieg und Beute erringen könne, der ein bestimmtes Opfer vollziehe. In der Mitte dieser vom Stamm bis zur Kernfamilie und den abhängigen Männern reichenden Liste stehen *Viś* und *Janman*. Nach S. Zimmerer bezeichnet *janman* eine Gruppe, „die eine gemeinsame Geburt haben, also nähere Verwandte, etwa ‚Vettern‘“ während „die *viś*, als ‚Sippe‘ im Sinne eines Geschlechterverbandes, einer erweiterten Großfamilie, zu verstehen ist“²⁰. Auch Romila Thapar ist der Auffassung, daß die *Viś* ursprünglich ein Clan war, der sich jedoch bereits in frühvedischer Zeit in verschiedene Lineages gespalten habe. „The bifurcation of R̥g Vedic times suggests a division into the senior lineages of the *rājanyas* and the lesser, junior or cadet lineages which continued to be called *viś*.“²¹ Der Jana-Stamm der Frühzeit habe mehrere dieser *Viś*-Clane umfaßt.

Es wäre in der Tat überaus hilfreich, wenn es gelänge, diese anthropologisch geradezu auf der Hand liegende Deutung von *Viś* als Clan oder Lineage auch für die spätvedische Zeit durch literarische Belege zu bestätigen. Viele der bisher ungeklärten Probleme der Sozialstruktur der spätvedischen Gesellschaft, wie etwa der Zusammenschluß mehrerer *Viś* unter einem „Herrn der *Viś*“ (*viśpati*) oder gar einem „König mehrerer *viś*“ (*viśam rājan*) fänden hierdurch eine plausible Erklärung. Bisher ist der Nachweis für die spätvedische Zeit jedoch noch nicht schlüssig erbracht worden und dürfte m. E. auch nicht leicht zu erbringen sein; es sei denn, es gelänge zu beweisen, daß die *Sajātas* eine agnatische Gruppe oder Lineage bildeten. Es fehlt jedoch m. W. jegliche Form von Hinweisen darauf, daß in spätvedischer Zeit der Zusammenschluß von *Sajātas* zu einer *Viś* über eine gemeinsame Abkunft (oder auch nur mit Hilfe eines derartigen Konstruktes) erfolgte. Dennoch waren Ansätze zu einer Clan-Lineage-Organisation in der indo-arischen Gesellschaft durchaus vorhanden. So trugen die exogamen Gotras der Brahmanen ebenso wie die bis in spätvedische Zeit zurück „rekonstruierten“ Herrschergenealogien der wesentlich

¹⁹ Rau, 55.

²⁰ S. Zimmer, *Viśampāti-* und *viśpati-*, in: Münchner Studien zur Sprachwissenschaft 44 (1985) 291–304 (293). K. F. Geldner (Der R̥gveda [1951] Bd. I, 309) übersetzt den Vers dagegen: „Der trägt mit seinem Volk [*jana*], der mit seinem Stamm [*viś*], der mit seinem Geschlecht [*janman*], der mit seinen Söhnen [*putra*] den Sieg, mit seinen Männern [*nr̥*] die Beute davon, wer gläubigen Sinnes den Vater der Götter, den Brahmanaspati mit Opfer zu gewinnen sucht.“

²¹ R. Thapar, 30.

jüngeren Purānas deutliche Clan-Lineage-Merkmale²². Es ist m. E. aber nicht sicher, ob von der Struktur dieser beiden gesellschaftlich dominanten Gruppen direkte Analogieschlüsse auf die Verwandtschaftsorganisation der übrigen Bevölkerung statthaft sind. Die Brahmanen setzten sich spätestens in spätvedischer Zeit deutlich von der Viś-Bevölkerung ab, und die purānischen Herrschergenealogien mögen durchaus eine nachträgliche, modellhafte Rekonstruktion der Vergangenheit nach brahmanischem Vorbild darstellen. Sollte aber auch die Viś-Bevölkerung der Stämme der Ṛgveda-Zeit dennoch in Clans und Lineages organisiert gewesen sein, so deutet alles darauf hin, daß auch diese Formen früher tribaler Stammesorganisation während der Sesshaftwerdung und der Zeit der großen Ostwanderung ebenso wie der Jana-Stamm zugunsten der „schlagkräftigeren“ Form des Grāma zu weichen begannen. Dabei ist keineswegs auszuschließen, daß die spätere Organisation der sesshaften Grāma-Bevölkerung, insbesondere die Entwicklung ihrer hierarchischen Strukturen, sich erneut am agnatischen Modell der Brahmanen zu orientieren begann, wie dies möglicherweise später auch die brahmanischen Verfasser der purānischen Herrschergenealogien taten. Für die uns hier beschäftigende spätvedische Zeit gilt es jedoch festzuhalten, daß die Viś zwar des öfteren mit Grāma und Sajāta gleichgesetzt wird²³ und damit in ihrem Kern ebenfalls eine im Dorfe lebende Verwandtschaftsgruppe war. Dennoch kann es als sicher gelten, daß die Viś auch die über die Verwandten hinausgehende gesamte Bevölkerung des Dorfes einschloß, also auch Hörige und mögliche Handwerkergruppen am Rande des Dorfes. Nur so läßt sich erklären, daß Viś und nicht Sajāteas zunehmend mit Unterwerfung, Brandschatzung und Abgaben (*bali*) und der „Speise“ der Rājanyas assoziiert wurde (s. u.).

Führer des Grāma war der Grāmaṇī (*nī* = führen). Alle Quellen stimmen darin überein, daß er der Viś angehörte. So bringt z. B. der Rājā während seiner Rājasūya-Königsweihe beim Besuch des Grāmaṇī-Hauses den Scharen der Maruts eine Opfergabe, da diese die Viś der Götterwelt verkörpern²⁴. Zumindest bis in die Zeit der Wanderung nahm der „Treckführer“ vermutlich auch die Aufgaben eines militärischen Scharführers wahr, die später der *senānī* (*senā* = Truppe/Heer) von ihm übernahm.

Doch der Grāmaṇī stand in seinem Führungsanspruch gegenüber der Viś keineswegs allein. Neben oder wohl bereits deutlich über ihm stand der Rājanya. In ihm dürfen wir sicherlich einen Vertreter des „niederen Adels“ (Rau) sehen, aus dem sich dann im Wesentlichen die Kṣatriya-Kaste entwickelte. So werden im Hause des Rājanya bei der Königsweihe Opfergaben für Indra dargebracht, da dieser die Herr-

²² R. Thapar, *Origin Myth and the Early Indian Historical Tradition*, und dies., *Genealogy as a Source of Social History*, in: dies., *Ancient Indian Social History. Some Interpretations* (Delhi 1978) 294–325 und 326–360.

²³ Rau, 54 Anm. 2 und 3.

²⁴ ŚB, 5, 3, 1, 6.

schaft (*kṣatra*) der Götter verkörpert²⁵. Unklar sind jedoch die Herkunft der Rājanyas und ihre Stellung innerhalb der Viś. Sicherlich ist Romila Thapar zuzustimmen, die im obigen Zitat die These vertritt, daß die Rājanyas ursprünglich aus der Viś hervorgegangen sein dürften. So wird selbst noch der Rājā bei seiner Königsweihe ausdrücklich der Viś als ihr Angehöriger vorgestellt, den sie als ihren Rājā anerkennen solle²⁶. Fraglich ist allerdings, ob die Rājanyas aus einer postulierten Hauptlineage der Viś hervorgingen oder aber ob ihr Aufstieg nicht in stärkerem Maße auf Kriegserfolgen und Machtakkumulation (z. B. durch bessere Bewaffnung und durch ihre Autorität bei der Redistribution der Beute) innerhalb der Viś beruhte. Die Rājanyas könnten sich also durchaus auch als erfolgreiche Kriegsführer und Beutemacher schrittweise zu einem Kriegsadel entwickelt haben, vor allem dann, wenn es zu einem Zusammenschluß mehrerer Grāmas zum Zwecke gemeinsamer Beutezüge und Heiratsbeziehungen gekommen war. Dennoch blieben die Rājanyas zunächst auch weiterhin ihrer Viś verbunden.

Gänzlich unklar ist dagegen die Herkunft der Brahmanen und insbesondere ihre Stellung innerhalb oder gegenüber Grāma und Viś. Mögen sie auch, wie R. Thapar vermutet, in der Frühzeit aus den Kreisen der Stammeschamanen und Seher hervorgegangen sein, so deutet nichts darauf hin, daß dies auch noch für die spätvedische Zeit in größerem Umfange zutrifft. Zu dieser Zeit bestand im Gegenteil bereits eine strikte Trennung der Brahmanen vom Grāma und seiner Viś, denen sie sich ausdrücklich als nicht zugehörig betrachteten²⁷. Vermutlich werden einige Brahmanen auch Grāma-Trecks und sicherlich größeren „fürstlichen“ Trupps auf ihrem Zuge gefolgt sein. Doch wird man annehmen dürfen, daß sie ihnen eher erst später in die nun sesshaften Grāma-Dörfer nachfolgten, wie dies auch die Geschichte des Rājā Videgha vermuten läßt, dem die Brahmanen erst folgten, nachdem er mit seinen Mannen zunächst alleine den Sadānirā-Fluß überschritten hatte, um dort das künftige Land Videha zu besiedeln.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die neuerliche Wanderung indoarischer Siedler bis tief in das östliche Gangestal den Zerfall der frühen Stammesordnung zusätzlich beschleunigt haben dürfte und damit die Herausbildung kleinerer, autonomer sozialer Einheiten förderte, die uns in der mittlvedischen Literatur als Grāma, Sajāta und Viś begegnen. Die Viś und ihr Treckführer (*grāmanī*) agierten in dieser Zeit der Landgewinnung noch sehr selbständig. So gab es ein bestimmtes Opfer für jemanden, der ein Getreidefeld (*sasya*) durch einen Rājā oder aber durch einen

²⁵ Taittirīya Saṃhitā (= TS), 1, 8, 9.

²⁶ Zum Beispiel ŚB, 5, 3, 3, 12.

²⁷ So heißt es u. a. in der Rājasūya-Krönungszeremonie, daß die Viś ihren Rājā anerkennen solle, nicht jedoch die Brahmanen, deren Rājā Soma sei (ŚB, a. a. O.). Noch deutlicher heißt es an anderer Stelle: „Der Vaiśya ist wahrlich der Fremde (*jana*) des Brahmanen“, während dagegen „der König fürwahr der Verwandte (*sajana*) des Brahmanen ist“ (JB, 2, 183, siehe K. Mylius, Die gesellschaftliche Entwicklung Indiens in jungvedischer Zeit nach den Sanskritquellen, in: Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift 13 [1972]347).

Grāmaṇī zu gewinnen wünschte²⁸. Doch auch dann, wenn die Beute- und Feldzüge im Verbunde mit Rājanyas oder Kṣatriyas durchgeführt wurden, behielt die Viś ihre starke Stellung gegenüber dem Adel bei. Dies zeigen zwei Textstellen aus dem Śatapatha Brāhmaṇa, das einer Zeit angehört, in der ansonsten bereits deutliche Bemühungen spürbar waren, eben diese Stellung der Viś zu schwächen. So heißt es hier: „Wo der Adel (*kṣatra*) etwas ersiegt, da hat die Viś ihren Anteil“ und weiterhin: „Wem der Kṣatriya mit Zustimmung der Viś aus dieser (Erde) einen Wohnplatz gibt, (dem) ist das wohl (d. h. rechtsgültig) gegeben.“²⁹ Die Viś hatte demnach einen durch die Tradition legitimierten Anspruch auf Beuteanteile, und die Vergabe eines Wohnplatzes (*avasāna*) auf ihrem Land durch einen Kṣatriya bedurfte ihrer Zustimmung.

Die gleichen Texte der spätvedischen Zeit vermelden aber bereits auch gänzlich andere Tatbestände. Zahlreiche Belege enthalten ebenso klare Hinweise auf die Unterwerfung und Ausplünderung der Viś durch Rājanyas und Kṣatriyas wie auf Kämpfe zwischen „Dorf“ und „Adel“, die nicht selten in der Vertreibung des Kṣatriyas oder auch im Fortzug der Viś endeten. Die Konflikte dürften wesentlich dadurch verursacht worden sein, daß neben die zur Viś gehörenden Treckführer oder „Dorfschulzen“ (*grāmaṇī*) nun erstmals auch „Dorfbesitzer“ oder Dorfherren (*grāmin*) traten, die stets den Rājanyas oder – in zunehmender Zahl – den Kṣatriyas angehörten. Diese Gruppe landbesitzenden „Adels“ löste sich nun im Bunde mit den Brahmanen zunehmend aus ihren Viś heraus, die ihrerseits damit allmählich zur Kaste der Vaiśyas herabsanken. Eingangs wurde bereits die Vermutung geäußert, daß mit der Selbsthaftwerdung der Grāma-Trecks und ihrer Entwicklung zu Grāma-Dörfern die schrittweise Entmachtung der Sajātas und der Viś durch die Rājanyas und Kṣatriyas einherging und damit die Entstehung neuer, hierarchischer Strukturen begann, die die Voraussetzung für die frühstaatliche Entwicklung der Gangesgesellschaft schufen. Dieser Frage sei im folgenden nachgegangen.

Eine der großartigsten Quellen zur gesellschaftlichen Situation der sich formierenden Gangesgesellschaft sind die zahllosen Wunschofper (*kāmyeṣṭi*), die Brahmanen für Opferherren zur Erfüllung eines Wunsches durchführten. W. Caland hat in seinen Abhandlungen über die altindische Zauberei insgesamt 184 dieser Wunschofper zusammengetragen, die nahezu einem Dutzend vedischer Texte entstammen³⁰. Sie dürften einen – heute würde man sagen – repräsentativen Querschnitt durch die Wünsche der Männerwelt der spätvedischen Zeit geben. Zu diesen Kāmyeṣṭis zählen, wie nicht anders zu erwarten, Wunschofper zur Erlangung von

²⁸ KS, 10, 3; siehe W. Caland, Altindische Zauberei. Darstellung der altindischen „Wunschofper“, (Neudruck 1968) Nr. 17 (Caland übersetzt hier *grāmaṇī* als „Feldherren“).

²⁹ ŚB, 2, 4, 3, 6 und 7, 1, 1, 4 (Rau, 59). Im zweiten Zitat übersetzt Rau Viś als „Stamm“. Dies ist m. E. nicht sinnvoll, da eine derartige amorphe soziale Institution wie der spätvedische Stamm – wenn es ihn als soziale Realität überhaupt noch gab – kaum zu einer derartigen Entscheidung herangezogen worden sein dürfte. Dies war Aufgabe der Viś (Sg.) als höchster lokaler Institution.

³⁰ W. Caland, a. a. O. IVf.

Nachkommenschaft, Kühen und siegreichen Beutezügen. Besonders auffallend ist jedoch die deutlich höhere Zahl jener Wunschoffer, die zur Gewinnung eines Dorfes (*grāma*) und, damit direkt verbunden, der Gefolgschaft der eigenen Verwandten (*sajāta*) in diesem Dorf veranstaltet wurden.

Ein gutes Beispiel bietet hierfür ein Wunschoffer der Taittirīya Saṃhitā³¹, in der es heißt, daß derjenige, der ein Dorf begehrt (*grāmakāma*), ein elfschaliges Opfer dem „rechtgehenden“ (*anuvrju*) Indra darbringen solle, da dieser ihm seine eigenen Verwandten (*sajāta*) folgsam (*anuka*) mache und er damit ein „Dorfbesitzer“ (*grāmin*) werde. An einer anderen Stelle desselben Textes heißt es noch deutlicher³², daß derjenige, der ein Dorf begehrt, nicht nur ein elfschüsseliges Opfer dem Indra, sondern auch ein siebenschüsseliges den Maruts darbringen solle, da diese ihm als die Viś der Götter seine eigenen Sajātas übergeben werden (*prayam*). Dieser Anordnung folgt dann ein besonderer Hinweis auf die richtige Verteilung dieser Opfergaben auf dem Opferplatz, um „Verwirrung“ (*pāpavasyasa*) zu verhindern. Dieser vedische Topos³³ bezeichnet die unheilvolle Vermischung von „schlecht und besser“, also jene von Viś-Leuten und dem Kṣatra-Adel. Dieser Gefahr soll durch dieses Opfer durch rechte Anordnung und Trennung der Opfer für Indra, der göttlichen Verkörperung des Kṣatra, und für die Maruts, die Viś der Götterwelt, vorgebaut werden. Das Wunschoffer schließt dann mit der bezeichnenden Feststellung, daß der Opferherr durch die Maruts, die die Scharen/Truppen (*gaṇa*) darstellen, sich seine Verwandten (*sajātān*) „einschließt“ (*avarundhe*), um so auch die Viś „folgsam“ (*anuvartman*) zu machen.

Die Liste derartiger Wunschoffer zur Gewinnung oder Wiedergewinnung eines Dorfes und seiner Bevölkerung ließe sich beträchtlich verlängern. Allein die Auswahl von Caland enthält deren zweiundzwanzig. Sie alle lassen mehrere wichtige Schlüsse zu. So fällt die direkte Beziehung zwischen Grāma und den Sajātas, bzw. sogar deren mögliche Identität, auf. Letztere geht insbesondere aus den Paralleltexten derselben Wunschoffer hervor, in denen der Wunsch nach Kontrolle eines Dorfes (*grāmakāma*) durch den Wunsch nach Kontrolle der Verwandtschaft (*sajātakāma*) ersetzt wird³⁴. Für diese Gleichsetzung des Dorfes mit den Verwandten des Opferherren, der eben diese zu „gewinnen“ oder unterwerfen trachtet, spricht weiterhin die Tatsache, daß auch die eindeutigen *grāmakāma*-Wunschoffer stets ausdrücklich auch die Gefolgschaft der *Sajātas* zu erzwingen suchen. Daraus muß m. E. geschlossen werden, daß das Dorf in seinem Kern von den eigenen Verwandten des Opferherren bewohnt war, deren „Einsperrung“ und „Folgsamkeit“ offenbar die Grundvoraussetzung für seinen Aufstieg zum „Dorfbesitzer“ war. So heißt z. B.

³¹ TS, 2, 11, 1.

³² TS, 2, 5, 5–6 (Caland, Nr. 31).

³³ Rau, 61.

³⁴ Siehe hierzu Caland, Nr. 103; KS, 11, 4: *sajātakāma*, MS, 2, 2, 3 dagegen *grāmakāma*; ebenso Nr. 162, auch dort KS *sajātakāma*, MS dagegen *grāmakāma*.

ein derartiges Wunschoffer bezeichnenderweise sogar *sāṃgrahaṇī*, weil hierdurch „die Verwandten ergriffen werden“ (*sajātāḥ saṃgrhyante*)³⁵.

Dennoch deuten manche Belege an, daß die Sajāta-Verwandten nicht mit der gesamten Bevölkerung eines Dorfes identisch waren. Außerhalb der Sajāta stand (und sicherlich auch: wohnte) die Viś, die ebenfalls zum Dorfe gehörte und der, wie wir bereits erwähnten, Hörige und wohl auch Handwerkergruppen angehört haben dürften. Es ist daher zu vermuten, daß die Viś zunächst auch jene sozialen Gruppen umfaßte, die später in den Śūdras und den Kastenlosen aufgehen werden. Sicherlich aber stellten die eigenen Sajāta-Verwandten für einen „dorfbegierigen“ Rājanya auf seinem Wege zum Grāmin-„Dorfbesitzer“ den strategisch wichtigsten Teil der Dorfbevölkerung dar, denn erst ihre Gefolgschaft ermöglichte die angestrebte Unterwerfung der übrigen Viś-Leute.

Der Aufstieg eines Rājanyas zum Grāmin scheint von den eigenen Sajātas aber keineswegs immer nur mit Freude aufgenommen worden zu sein, sondern ganz im Gegenteil häufig auf deren Widerstand gestoßen zu sein. Dafür spricht in der gerade genannten Textstelle die Anrufung der Maruts als eine in diesem Kontext durchaus kriegerische Schar (*gaṇa*), die den Rājanyas helfen soll, die Sajātas „einzuschließen“, um so (durch sie) auch die Viś-Leute des Dorfes zumindest durch Androhung von Gewalt zur Gefolgschaft zu zwingen. Noch deutlicher geht der Widerstand gegen den Aufstieg der Rājanyas zu Grāmins aus jenen zahlreichen Wunschoffern hervor, die Opferherren veranstalteten, um wieder in den Besitz des Dorfes zu gelangen, aus dem sie zuvor von den eigenen Sajātas oder der Viś vertrieben worden waren³⁶. So gibt es z. B. ein besonderes „Bedrängungswunschoffer“³⁷ für einen Kṣatriya, den die Viś bedrängt, oder wie es Caland treffend übersetzte: „herausgedrückt“ hatte. Er muß den Maruts ein Opfer bringen, um durch sie die eigene Viś wieder für sich zu gewinnen. Eine andere Form des Widerstandes des Dorfes und seiner Bevölkerung gegen seine neuen Herren waren Abwanderung und Flucht, eine in allen Gesellschaften bekannte Form des Widerstandes der Landbevölkerung gegen Unterdrückung, zumindest solange keine Landnot herrschte. So heißt es z. B. auch noch in der späteren Königsweihe des Śatapatha Brāhmaṇa, daß ein bestimmtes Wasser, mit dem der König besprengt wurde, die Viś „standfest und treu ergeben“ machen sollte. Die wörtliche Übersetzung lautet jedoch bezeichnenderweise „feststehend und nicht weglauend“ (*viśaṃ sthāvarām anapakraminīm*)³⁸.

Weiterhin sei angemerkt, daß die meisten Grāmakāma-Wunschoffer keine besonderen Angaben über den Opferherren enthalten. Mithin stand es zumindest theore-

³⁵ Caland, Nr. 164.

³⁶ Siehe hierzu Rau, 128, der jedoch den Ausdruck *aparudha* für den „Vertriebenen“ in der vedischen Literatur lediglich auf Fürsten und Könige zu beziehen scheint. In den zahlreichen Fällen, wo der Aparudha ein Opfer der Sajātas der Viś ist, zumal wenn diese im Sg. steht, dürfte es sich eher um vertriebene Grāmins gehandelt haben.

³⁷ *Nirbādheṣṭib*, Caland, Nr. 63.

³⁸ ŚB, 5, 3, 4, 14.

tisch allen „zahlungsfähigen“ Männern frei, ein derartiges Opfer für sich veranstalten zu lassen. Der tatsächliche Aufstieg zum Grāmin-Dorfbesitzer wird aber weitestgehend Rājanyas und Kṣatriyas vorbehalten geblieben sein. Für diese Annahme spricht die Tatsache, daß in den wenigen Fällen, in denen die Identität des Grāmakāma-Opferherren preisgegeben wird, diese stets Rājanyas oder Kṣatriyas waren. Das Amt des „Dorfführers“ (*grāmaṇī*), das Angehörigen der Viś vorbehalten war, strebten diese Herren dagegen offenbar nicht an.

An dieser Stelle sei ferner darauf hingewiesen, daß die zumindest latent vorhandene Gewalt, mit der der Grāmin die Kontrolle über die Sajātas und die Viś zu erzwingen suchte und mit der sich diese ihrerseits bisweilen ihrer Unterwerfung widersetzen, m. E. eindeutig gegen die Annahme spricht, Rājanyas und Viś hätten die Lineages eines noch existenten gemeinsamen Clans verkörpert. Denn die Macht eines traditionellen Lineage-Ältesten über seine eigene Lineage beruhte eben gerade nicht auf Gewalt, sondern auf der Autorität seiner traditionellen Stellung innerhalb seiner Lineage. Eine derartige in der Tradition begründete Autorität über die Grāmas scheinen die Rājanyas und Kṣatriyas, als sie zum Kampf um die Grāmas antraten, nicht oder längst nicht mehr besessen zu haben. Die vedischen Quellen lassen nur den Schluß zu, daß die Grāmin-Dorfbesitzer (im Gegensatz zu den traditionellen Grāmaṇī-Dorfherren) eine neue Institution darstellten, die in der frühvedischen Gesellschaft nicht existent war.

Fragen wir uns nach den gesellschaftlichen Bedingungen des Aufstieges dieser neuen Gruppe, so sind wir letztlich nur auf Vermutungen angewiesen. Rau denkt bereits an erste Ansätze eines Lehenswesens, wenn er schreibt, „wo immer unsere Quellen für einen *grāmakāma* bestimmte Opfer vorschreiben, denken sie wahrscheinlich zunächst an eine Person, die vom König ein Dorf als Lehen zu erhalten sich berechtigt glaubt“³⁹. Mit W. Ruben lehnt K. Mylius die Existenz eines jungvedischen Lehenswesens sicherlich zu Recht ab. Um so mehr verwundert es daher, daß Mylius dann im folgenden zu dem Schlusse kommt: „Wohl aber gab es die Verleihung fiskalischer Privilegien; solche sind es, auf welche Menschen, die *grāmakāma* sind, abzielen.“⁴⁰ Meines Erachtens existierte in vedischer Zeit aber weder ein (im Max Weberschen Sinne) Lehens- noch ein Pfründenfeudalismus⁴¹. Für diese Feststellung spricht nicht nur die gesamtgesellschaftliche Entwicklung im vedischen Indien, die keine Anzeichen eines frühen Feudalismus erkennen läßt. Gewichtiger ist, daß bereits in vedischer Zeit Landstiftungen nur an Brahmanen, nicht aber an Angehörige des Kriegerstandes bekannt sind und zum anderen m. W. auch keines der Wunschoffer der Grāmakāma-Opferherren auf ihre etwaige königliche Einsetzung verweist.

³⁹ Rau, 59.

⁴⁰ Mylius, 325, dort auch Belegstellen.

⁴¹ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Studienausgabe, hrsg. von J. Winkelmann (Köln 1956) 169–194.

Die zahlreichen Grāmakāma-Wunschopfer und der Aufstieg der Grāmin-Dorfherrn dürften statt dessen mit Fragen des Landbesitzes und der sich wandelnden Stellung des Kriegerstandes in einer nun sesshaft werdenden Agrarbevölkerung zu tun haben. Zwar enthalten bereits jüngere Texte des Ṛgveda z. B. vereinzelte Hinweise auf das Vermessen von Land (RV, 1, 110, 5), doch erst in Texten der spätvedischen Zeit mehren sich die Hinweise auf den Erwerb von Land. So berichtet das Jaiminīya Brāhmaṇa: „So wie fürwahr hier [die Leute] dasitzen, nachdem sie einen *kṣetrapāda* oder einen *kṣetrarajju* (= unbekannte Flächenmaße) erhandelt haben, genauso erhandeln sie von dem so wissenden Priester eine [Himmels-]Welt. So wie nach abgeschlossenem Handel die Felder an den [neuen] Grundeigentümer (*kṣetrin*) fallen, so fallen die [Himmels-]Welten an den Eigentümer der [Himmels-]Welten.“⁴² Das Land scheint sich weitgehend im privaten Familienbesitz befunden zu haben, da Hinweise auf Dorfeigentum an Land in den zeitgenössischen Texten fehlen, wie Rau ausdrücklich vermerkt⁴³. Entsprechend zahlreich sind daher auch die Belege für Streit um Landbesitz, denn Land und Ländereien waren, wie ein etwas späterer Text zu berichten weiß, neben Rindern, Pferden, Elefanten, Gold, Höri-gen (*dāsa*) und Abhängigen die wichtigsten Reichtümer dieser Zeit⁴⁴.

Jedoch war es offenbar nicht nur der direkte Kampf um Ackerland, der Rājanya und vermehrt auch Kṣatriyas veranlaßte, Wunschopfer für die Erlangung eines Dorfes zu veranstalten. Meines Erachtens spricht vieles dafür, daß es sich bei diesem spätvedischen Kampf um die Kontrolle über ganze Dörfer letztlich um die Folgen der „Demobilisierung“ des Kriegerstandes im Zuge der Sesshaftwerdung und der beginnenden agrarischen Produktionsweise handelte. Die soziale Stellung des Kriegerstandes hatte in frühvedischer Zeit vor allem auf Beutegewinn und dessen Verteilung beruht. Der spürbare Rückgang an Beute nach der Sesshaftwerdung gefährdete aber weniger ihre wirtschaftliche Existenz, da sie sicherlich, wie auch die anderen Dorfbewohner, Landbesitz erwarben. Schwerwiegender dürfte dagegen die Gefährdung der sozialen Stellung der Angehörigen des Kriegerstandes gewesen sein, sobald sie nicht mehr über zusätzliche, verteilbare – und damit ihren Status sichernde – Güter verfügten. In dieser Situation blieb den Angehörigen des Kriegerstandes vermutlich nur der Ausweg, diese zusätzlichen Güter durch direkten Zugriff auf die agrarischen Produkte der eigenen Dorfbewölkerung zu gewinnen.

Einige von ihnen mögen dabei den schnellen Weg der direkten Ausplünderung der Landbevölkerung gewählt haben. So heißt es im Śatapatha Brāhmaṇa: „Wenn immer der Kṣatriya dazu Lust hat, dann sagt er: ‚Vaiśya, bring her, was du vor mir versteckt hältst.‘ Er plündert ihn aus. Alles, was er will, tut er.“⁴⁵ Doch derartige direkte Ausplünderungen der eigenen agrarischen Bevölkerung stellten keine dauer-

⁴² JB, 2, 75; zitiert nach Rau, 38.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Chāndogya Upaniṣad, 7, 24, 2; Rau.

⁴⁵ ŚB, 1, 3, 2, 15; zitiert nach Rau, 59.

hafte Lösung des Problems dar. Sie beschworen nicht nur die bereits erwähnten Reaktionen der betroffenen Bevölkerung herauf, sondern stießen auch, wie dieser von Brahmanen überlieferte Text erkennen läßt, auf Mißbilligung der Brahmanen und Angehörigen des Adels, die hierin eine Gefährdung der gesellschaftlichen Ordnung erblickt haben dürften. So berichten zeitgenössische Texte, daß erst die Zustimmung des Rājā eingeholt werden mußte, bevor eine Viś gebrandschatzt werden durfte⁴⁶. Hierbei wird es sich dann aber wohl eher um einmalige Strafaktionen als um das reguläre Eintreiben zusätzlicher Abgaben gehandelt haben.

So ergab es sich geradezu zwangsläufig, daß die dauerhafte Kontrolle eines ganzen Dorfes, seiner Produktion und Abgaben, das ersehnte Ziel der Angehörigen des „beutelosen“ Kriegerstandes wurde. Nur so läßt sich m. E. ebenso die große Zahl der entsprechenden Wunschoffer erklären, wie auch jene zur Rückgewinnung eines Dorfes, aus dem ein Grāmākāma zuvor von den aufgebrachtten Dörfnern vertrieben worden war. Ein weiteres Indiz für diese Entwicklung ist das in der spätvedischen Literatur vermehrt auftretende soziale Ordnungsparameter, demzufolge die Menschheit in die zwei Gruppen der Esser (*atṛ*) und der Speise (*ādyā*, *anna*) aufgeteilt ist⁴⁷. Den Königen (*rājā*) und den Angehörigen des Kriegerstandes (*ḷṣatṛa*, *ḷṣatriya*) als Esser stand das „Volk“ (*viś*, *vaiśya*) als deren Speise gegenüber. Gerade in den spätvedischen Texten heißt es immer wieder in der einen oder anderen Form: „Die Viś (pl.) sind fürwahr die Speise.“⁴⁸ Nur am Rande sei vermerkt, daß in diesem Zusammenhang meist von der Viś als Speise des Kṣatṛa- oder Machtinhaber die Rede ist, nicht aber von der Sajāta-Verwandten. Diese Beobachtung dürfte die obige Vermutung bestätigen, daß die Unterwerfung des Sajātas zwar von vorrangiger Bedeutung für den Aufstieg eines Dorfbesitzers war, daß es ihm dabei aber letztlich um die nur mittels der Sajātas zu bewerkstellende Unterwerfung und Ausbeutung der übrigen Viś ging.

Daß wir es hier tatsächlich mit der Entstehung neuer Formen sozialer Stratifizierung und beginnender Hierarchisierung zu tun haben, ist aus der Tatsache zu erkennen, daß zu deren Durchsetzung ein hohes Maß an Opferritual und göttlich-mythischer Vorbilder bemüht werden mußte. Die Legitimation dieser neuen Ordnung bedurfte ganz offensichtlich der Berufung auf die göttliche Ordnung, wie etwa auf die immer wieder bemühten Beziehungen zwischen dem Götterfürsten Indra und den ihm unterstellten himmlischen Scharen der Maruts. Diese göttliche Ordnung zu vermitteln und durch sie den Anspruch der Rājanyas und Kṣatriyas auf Kontrolle über die Viś und das Dorf und auch weitergehende politische Einheiten zu legitimieren, war höchste Aufgabe der Brahmanen. Ihr Aufstieg in spätvedischer Zeit und die Entstehung ihrer normativ-rituellen Monopolstellung dürfte wesent-

⁴⁶ Siehe hierzu Rau, 60.

⁴⁷ Siehe hierzu besonders B. Weber-Brosamer, *Annam. Untersuchungen zur Bedeutung des Essens und der Speise im vedischen Ritual* (Rheinfelden 1988) 70–82, und R. Geib, *Food and Eater in Natural Philosophy of Early India*, in: *Journal of Oriental Research*, Baroda 25 (1976), 223–235.

⁴⁸ ŚB, 5, 1, 3, 3; für weitere Belegstelle siehe Rau, 34f.

lich mit den sozialen Umbrüchen dieser Zeit und dem Aufstieg des Kriegerstandes zu „Dorfbesitzern“ und, in der Folgezeit, zu Landesfürsten zu tun haben.

Die weitere Entwicklung hierarchischer Strukturen in der spätvedischen Gesellschaft, die zur Entstehung der frühen „protohistorischen“ Fürstentümer im mittleren und östlichen Gangestal führte, soll hier im Zusammenhang mit den Überlegungen über den Aufstieg der neuen Dorfherrn im spätvedischen Indien nicht mehr im einzelnen weiter verfolgt werden. Hervorzuheben ist jedoch, daß diese Entwicklung wesentlich von der Machtverfassung des konkurrierenden neuen „Landadels“ bestimmt wurde, der aus den Grāmins hervorgegangen war. Aus dem Kampf einzelner Grāmin-Dorfherrn, über Vorherrschaft über mehrere Dörfer und ihre Viś (pl.) zu „Herren mehrerer Viś“ (*viśam pati*) oder gar zum „Viś-Herren mehrerer Viś“ (*viśam viśpati*) aufzusteigen⁴⁹, gingen die Kṣatriyas siegreich hervor. Einzig aus ihrem Kreise konnten fürderhin Rājās gewählt werden, während die Rājanyas ebenso wie die Angehörigen der Viś als „nichtsabungswürdig“ galten⁵⁰. Wie schon in frühvedischer Zeit wurden die spätvedischen Rājās auch weiterhin als Herren über einen oder mehrere Stämme gepriesen. Doch wichtiger, als die Herrschaft über die soziopolitisch kaum noch greifbaren Stämme anzustreben, war es zunächst, sich seiner Autorität über die Viś zu vergewissern. Denn, wie es in einem Text heißt, durch die Viś (Sg.!) gewinnt der Kṣatriya, was er zu gewinnen begehrt⁵¹. Erst dieser in spätvedischer Zeit einsetzende Kampf um Vorherrschaft über mehrere derartige Kleinfürstentümer führte im mittleren und östlichen Gangestal zu einer frühstaatlichen Entwicklung, die über die frühvedischen Stammeshauptlingstümer hinausging und damit den Beginn der historischen Entwicklung Indiens einleitete.

Fassen wir die Ergebnisse unserer Überlegungen zu den Anfängen dieser frühstaatlichen Entwicklung zusammen, so können wir folgende Punkte festhalten. Rājās und Stammeshauptlingstümer hatten bereits in frühvedischer Zeit existiert, ja es hatte auch bereits Stammeskonföderationen gegeben. Aus ihnen waren jedoch keine dauerhaften, über familiäre und mögliche agnatische Statuskriterien hinausgehenden hierarchischen Strukturen erwachsen. Ansätze sozialen Wandels wurden erst mit der allmählichen Selbsthaftwerdung und der damit beginnenden Integration einheimischer Bevölkerungsgruppen (vor allem wohl als Handwerksgruppen) erkennbar. Als ein wichtiger Indikator dieser Entwicklung gilt die erstmalige Erwähnung der vier Stände-Kasten im späten zehnten Liederkreis des Ṛgveda (10, 90, 12).

Dieser Prozeß, der bereits in der Zeit der frühen Selbsthaftwerdung im Nordwesten begann, trat mit der erneuten Wanderungsbewegung indo-arischer Bevölkerungsgruppen in das weite Ganga-Yamuna-Zweistromland und das östliche Gangestal in eine neue, entscheidende Phase ein. Diese Wanderung führte bei gleichzeitiger Auf-

⁴⁹ S. Zimmer, a. a. O.

⁵⁰ Rau, 67 ff.

⁵¹ ŚB, 5, 4, 3, 8.

lösung überkommener Stammesstrukturen zur „Grāmaisierung“ der in Trecks nach Osten ziehenden Bevölkerung. Es war die Selbsthaftwerdung dieser mobilen sozialen Nuclei und deren neue soziale Organisation, die die weitere Entwicklung entscheidend beeinflussen sollte. Der Aufstieg von Angehörigen des nun „beutelosen“ Kriegsadels zu Dorfherren (*grāmin*) schuf zwei wichtige Voraussetzungen für den Beginn frühstaatlicher Entwicklung. So entstand durch diesen – ursprünglich nicht der traditionellen Dorfstruktur angehörenden – „Landadel“ eine neue Elite. Durch ihren ebenfalls neuen Konkurrenzkampf („für ihn gibt es kein Mittelding, er überwältigt oder er wird überwältigt“⁵²) schufen sie sozusagen die Basis für eine pyramidal-hierarchische Struktur, die deutlich über die frühvedische Stammesorganisation hinausging. Zum anderen leitete der Aufstieg dieser neuen Dorfherren den Abstieg der Viś-Dorfbevölkerung zur dritten Kaste, den Vaiśyas, ein. Der damit einhergehende Zerfall der frühvedischen Stammesgesellschaft und ihre sich zunehmend an Klassenkriterien orientierende Stratifizierung fanden ihren sinnhaften Ausdruck in der Aufteilung der Gesellschaft in „Esser“ und „Speise“. Mit der Schaffung dieser und ähnlicher gesellschaftlicher Ordnungsparadigmata trugen die Brahmanen wesentlich zur Sinndeutung und Legitimation dieses spätvedischen Wandels bei. Diese Prozesse sozialen Wandels und ihre brahmanische Deutung führten zur Durchbrechung traditionaler Stammesidentitäten und lösten damit erstmals eine gesellschaftliche Dynamik aus, die zur Entstehung hierarchisch-frühstaatlicher Strukturen führte.

Einzig diese durch die erneuten spätvedischen Wanderungsbewegungen ausgelösten Prozesse sozialen Wandels vermögen m. E. den erstaunlich schnellen Durchbruch der nordindischen, indo-arischen Gesellschaft zu hierarchischen Strukturen und indigener, frühstaatlicher Entwicklung zu erklären. Während andere Bevölkerungsgruppen des südasiatischen Kontinentes, die sich teilweise bereits auf einer wesentlich höheren Stufe materieller Entwicklung befunden hatten, noch Jahrhunderte in statischen Häuptlingstümern verharren, schafften die Indo-Arier Nordindiens in etwa drei Jahrhunderten den entscheidenden Durchbruch von den frühvedischen Stammeshäuptlingstümern zu den spätvedischen Fürstentümern, aus denen dann seit der Mitte des ersten Jahrtausends v. Chr. die frühen Staaten der indischen Geschichte hervorgingen.

⁵² KS, 24, 1; zitiert nach Rau, 84.