

# 1. Einleitung

## 1.1 Allgemeine Einleitung

Vāstuvidyā,<sup>1</sup> die altindische Lehre vom Hausbau, erfreut sich gegenwärtig zunehmender Beliebtheit. Vāstu, so scheint es, ist in aller Munde: Preisgünstige Handbücher mit Titeln wie *The Cosmic Science of Vaastu* oder *Vaastu for Healthy Living* finden sich in den Großstädten Indiens in nahezu jeder Buchhandlung; Zertifikatskurse in Vāstuvidyā werden u.a. von der *All India Federation of Astrologers' Societies* (AIFAS) und dem *Bharatiya Vidya Bhavan* in Bangalore angeboten;<sup>2</sup> freiberuflich tätige Experten, sogenannte „vāstu consultants“, nehmen die günstigen und ungünstigen Eigenschaften eines geplanten oder bestehenden Gebäudes in Augenschein und empfehlen gegebenenfalls Maßnahmen zur Behebung von vorhandenen „Fehlern“; und auch die gängigen Do-it-yourself-Ratgeber für den Bau eines Eigenheims kommen offenbar nicht mehr ohne

---

<sup>1</sup> Wörtl. etwa „das Wissen von der Wohnstatt“ bzw. „vom Baugrund“; der Begriff wird sowohl in der Sekundärliteratur als auch im allgemeinen Sprachgebrauch synonym mit *vāstuśāstra* „das Lehrbuch bzw. die Wissenschaft von der Wohnstatt“ verwendet. Aus Gründen der Übersichtlichkeit wird in der vorliegenden Arbeit durchgängig der erstgenannte Begriff verwendet. Zum Sprachgebrauch in den antiken und mittelalterlichen Quellen s. u., 1.3.1. – Es gibt keine einheitliche Wiedergabe des Begriffs *vāstu* in lateinischer Schrift; die am häufigsten anzutreffenden Schreibweisen sind „*vastu*“ und, mit Kennzeichnung des Langvokals, „*vaastu*“; in südindischen Publikationen findet sich zuweilen auch die Variante „*vaasthu*.“ In dieser Studie wird – außer in Zitaten – durchgängig die wissenschaftliche Transliteration *vāstu* verwendet.

<sup>2</sup> Die Abschlüsse, die man bei der AIFAS erwerben kann, lauten: *Vastu Ratna*, *Vastu Shastracharya*, *Vastu Rishi* und *Vastu Maharshi* – vgl. <http://www.aifas.com>, letzter Zugriff am 19. April 2011.

wenigstens ein kurzes Kapitel über die „Grundsätze des Vāstu“ aus.<sup>3</sup> In jüngster Zeit hat Vāstuvīdyā zudem wiederholt für Schlagzeilen gesorgt: Der *Indian Express* (Pune) brachte am 29. November 2006 einen Aufmacher, demzufolge das Parlamentsgebäude des indischen Bundesstaates Madhya Pradesh möglicherweise mit einem „*vaastu dosh*“ (siehe unten) behaftet sein könnte;<sup>4</sup> und aus einer Notiz in *India Today* vom 26. Mai 2008 geht hervor, dass die Verkehrspolizei in Nagpur dazu übergegangen ist, an unfallträchtigen Kreuzungen „*vastu pyramids*“ aufstellen zu lassen. Darüber hinaus ist Vāstuvīdyā zunehmend als potentielle Inspirationsquelle ins Blickfeld indischer Architekten und Architekturkritiker gerückt, die mit der scheinbaren globalen Eintönigkeit zeitgenössischer Glas- und Betonarchitektur<sup>5</sup> unzufrieden sind – Charles Correa und Balakrishna Doshi sind als prominente Beispiele zu nennen. Daneben sind landesweit mehrere Forschungseinrichtungen gegründet worden, welche sich neben der Erforschung auch die Anwendung und Propagierung von Vāstuvīdyā zum Ziel gesetzt haben – so z. B. die *Institute of Vedic Vaastu*

---

<sup>3</sup> Siehe Agravāl 2006: 104-106; unter der Überschrift „Vāstusāstra für ein glückliches Leben“ (*sukh'may jīvan ke lie vāstusāstra*) findet sich dort eine knappe Zusammenfassung der „Prinzipien“ der Vāstuvīdyā.

<sup>4</sup> Unter der Überschrift *MP Assembly has Vaastu problem? That's what MLAs say, cite 16 deaths since Day 1* berichtet Milind Ghatwai, der Verdacht, das Parlamentsgebäude von Madhya Pradesh könne mit einem verborgenen „Vaastu fault“ behaftet sein, habe den State Minister for Public Works veranlasst, die *Institute of Vedic Vaastu & Research Foundation* mit einer Untersuchung zu beauftragen: „According to Pakaj [sic] Agarwal, a structural engineer who heads the Vaastu institute, there are many defects in the building 'leading to imbalance of energy and radiation of negativity.'“ Ob die im Untersuchungsbericht enthaltenen Empfehlungen umgesetzt werden sollen, stand zum Zeitpunkt des Berichts noch nicht fest. Es liegt eine gewisse Ironie in der Tatsache, dass der Architekt des Gebäudes, Charles Correa, sich seinerseits in seinem Entwurf von Vāstuvīdyā hatte inspirieren lassen – vgl. Richardson 2001: 214 ff.

<sup>5</sup> Oft fälschlich als „*international style*“ bezeichnet; dieser Begriff geht auf den Titel eines 1932 erschienenen Buches zurück und ist zum Sammelbegriff für eine weltweit einflussreiche architektonische Bewegung geworden, zu deren Exponenten u.a. Le Corbusier, Mies van der Rohe, Richard Neutra und Hans Scharoun zählen – vgl. Khan 2009:7-9. Der polemische, d.h. antimodernistische Gebrauch des Begriffs ist jedoch bereits bei John Ruskin belegt, vgl. Rykwert 2005: 35.

& *Research Foundation* in Indore (s.o., Anm. 4) und das *Vāstuvīdyāprati-  
ṣṭhāṇam* in Kozhikode.

Die scheinbare Allgegenwärtigkeit von Vāstuvīdyā im heutigen urbanen (Nord)-Indien<sup>6</sup> steht jedoch in auffälligem Kontrast zur Situation noch vor wenigen Jahrzehnten: Bis Anfang der neunziger Jahre, so scheint es, war der Begriff Vāstuvīdyā bzw. Vāstuśāstra nur einem relativ kleinen Kreis von Fachleuten geläufig. Die ersten populärwissenschaftlichen Handbücher zu diesem Thema sind offenbar erst Ende der achtziger Jahre erschienen (siehe Chakrabarti 1998: 14 f.), und Gespräche mit Zeitzeugen bestätigen den Eindruck, dass Vāstuvīdyā noch vor zwanzig Jahren zumindest in Nordindien weitgehend unbekannt gewesen ist. Wenn Vāstuvīdyā sich gegenwärtig großer Beliebtheit erfreut, kann dies somit kaum auf eine Jahrtausende alte, ungebrochene Tradition zurückgeführt werden; vielmehr haben wir es offenbar mit einer (noch näher zu bestimmenden) Art von Revitalisierung zu tun.<sup>7</sup>

Diese Revitalisierung ist offenbar Ausdruck von Bestrebungen, etwas – tatsächlich oder vermeintlich – Verlorenes zurückzugewinnen: Die Kunst bzw. Wissenschaft, ein Haus im Einklang mit den klimatischen und kulturellen Gegebenheiten des indischen Subkontinents zu bauen – eine Kunst, deren Niedergang und Aussterben häufig als Folge muslimischer und britischer ‚Fremdherrschaft‘ angesehen wird. Auf den ersten Blick mag die Revitalisierung von Vāstuvīdyā lediglich als ein modisches Phänomen auf dem Esoterikmarkt oder als Begleiterscheinung der gemeinhin als „kritischer Regionalismus“ bezeichneten zeitgenössischen Architektur-bewegung erscheinen.<sup>8</sup> Es besteht jedoch Grund zu der Annahme, dass

---

<sup>6</sup> Zur regionalen Schwerpunktsetzung dieser Arbeit siehe unten, 1.4.3.

<sup>7</sup> Zu den Begriffen „Revitalisierung“ und „revitalistisch“ siehe unten, 1.4.4.2.

<sup>8</sup> Nach Richardson 2001: 6 dient der Begriff „kritischer Regionalismus“ (bzw. „new vernacular architecture“) „zur Beschreibung eines Ansatzes ... , der den Charakter des Regionalen, oder sogar dessen reale Formen, übernimmt. Damit ist nicht beabsichtigt, einen neuen Stil anzukündigen – in der Tat lehnen viele der hier vorgestellten Architekten den Begriff ‚Stil‘ ab. Vielmehr soll damit ihr Vorgehen bezeichnet werden, mittels ‚analoger Inspiration‘ das Charakteristische lokaler Bauten aufzunehmen, im Besonderen deren Maßstab sowie ihre Entscheidung, sich auf die Verwendung bestimmter Materialien, auf

das verstärkte Interesse an Vāstuvidyā nicht als bloße Neofolklore abgetan werden kann, sondern vielmehr über eine ausgeprägte ideologische Komponente verfügt: So wird Vāstuvidyā in den zeitgenössischen Handbüchern bisweilen nicht nur aufgrund ihrer angeblichen Wirksamkeit angepriesen, sondern darüber hinaus ganz explizit als die einzig angemessene Art und Weise propagiert, in Indien ein Haus zu bauen. Nicht selten geschieht dies in Kontrastierung mit ‚westlicher‘ Baupraxis, die als für den indischen Bauherrn ungeeignet dargestellt wird.

### 1.1.1 Der diskursive Hintergrund

Die Annahme einer solchen ideologischen Komponente ist umso plausibler, wenn man sich die zeitliche Tiefe des Phänomens vor Augen führt: Während die populäre Ratgeberliteratur und die Aktivitäten der Vāstu-Spezialisten im Wesentlichen eine Erscheinung der letzten beiden Jahrzehnte sind,<sup>9</sup> reichen die Anfänge des revivalistischen Diskurses zu Vāstuvidyā in das erste Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts zurück. Diese Jahrzehnte stellen den chronologischen Brennpunkt der indischen Unabhängigkeitsbewegung und des damit einhergehenden religiös-nationalen apologetischen Diskurses dar. Dieser Diskurs, der seine Wurzeln im 19. Jahrhundert hat, bestand im Wesentlichen aus einer Neubewertung und (Um)-Deutung der ererbten Traditionen anhand von Parametern, die von der kolonial vermittelten Moderne vorgeschrieben wurden (Harder 2002). In diesem Zusammenhang ist auch das seit Beginn des 20. Jahrhunderts zu beobachtende verstärkte Interesse an gewissen (vermeintlich oder tatsächlich) ‚traditionellen‘ Wissenschaften wie Āyurveda zu sehen (siehe Sivaramakrishnan 2006; vgl. auch Banerjee 2002 sowie Zysk

---

die Landschaft, die regionale Kultur oder auch nur auf den Bezug zur Vergangenheit zu konzentrieren.“

<sup>9</sup> Das offenbar früheste (englischsprachige) Handbuch dieser Art ist im Jahre 1989 in Bangalore erschienen, vgl. Chakrabarti 1998: 14 f. Das erste auf Hindi verfasste Vāstu-Handbuch ist m. W. Pūrṇacandra Rāv 1993; vgl. hierzu unten, 3.6.1.

2001). Der Begriff „Wissenschaft“ ist in diesem Zusammenhang von zentraler Bedeutung: Durch ihre offensichtliche Überlegenheit gegenüber traditionellen Epistemologien bzw. Technologien sowie durch ihre unentzerrbar kolonialen Assoziationen konnte (moderne bzw. „westliche“) „Wissenschaft“ zu einem Schlüsselbegriff für Indiens Weg in die Moderne werden, der bei manchen Vertretern der einheimischen Eliten auf große Akzeptanz, bei anderen hingegen auf kategorische Ablehnung stieß; Jawaharlal Nehrus Eloge auf das „wissenschaftliche Temperament“ (Arnold 2013: 361 ff.) und Mahatma Gandhis strikte Ablehnung der modernen Wissenschaft (als integraler Bestandteil von „Zivilisation“ – siehe Iyer 2000: 23-36, Sahasrabudhey 2006: 175-194; Visvanathan 2006: 195-222) können als typisch für diese jeweiligen Haltungen gelten. Eine zentrale Rolle spielt der Begriff „Wissenschaft“ seit der Kolonialzeit auch in der religiösen Apologetik, wenn bspw. naturwissenschaftliche Erkenntnisse in die heiligen Texte des Hinduismus hineingelesen bzw. diese Texte in naturwissenschaftlichem Sinne gedeutet werden – eine Technik, die, wie wir in Kapitel vier sehen werden, auch in der Revitalisierung von Vāstuvidyā zur Anwendung kommt. Auf diese Weise lassen sich nicht nur ‚Tradition‘ und ‚Moderne‘ scheinbar widerspruchlos miteinander verknüpfen; vor allem dient dieser Ansatz als Beweis der kulturellen Überlegenheit gegenüber den (ehemaligen) Kolonialherren, indem bspw. die Erkenntnisse der Nuklearphysik als bereits im Veda enthalten nachgewiesen werden (siehe z.B. Verma 2005). Es liegt auf der Hand, dass dieser religiös-nationale apologetische Diskurs wichtiger Bestandteil des geistesgeschichtlichen Hintergrundes für die Revitalisierung von Vāstuvidyā bildet; folglich werden wir die Ergebnisse unserer Untersuchung zu diesem Diskurs in Beziehung zu setzen haben.

## 1.2 Ziel der Arbeit und bisheriger Forschungsstand

In der vorliegenden Arbeit sollen ausgewählte Zeugnisse des revitalistischen Diskurses zu *Vāstuvidyā* mit den Methoden der Textkritik und -analyse untersucht werden; hierbei handelt es sich in erster Linie um (populär)-wissenschaftliche Texte – Monographien und Fachaufsätze – sowie um Proben der eingangs erwähnten *Vāstu*-Ratgeberliteratur. Im Zuge dieser Analyse sollen vor allem die in der revitalistischen Literatur vorherrschenden Deutungsmuster, etwaige wechselseitige Beziehungen zwischen den einzelnen Richtungen dieses Schrifttums sowie die Transformationsprozesse untersucht werden, welche die „Lehre vom Hausbau“ im Zuge ihrer Revitalisierung durchläuft; gleichzeitig soll versucht werden, die Revitalisierung von *Vāstuvidyā* in ihrem historischen bzw. geistesgeschichtlichen Kontext zu verorten.

Die Analyse der ausgewählten Quellentexte steht somit im Mittelpunkt dieser Arbeit. Diese Analyse geht zunächst von folgender Fragestellung aus: Welche Konstruktion, d. h. welches Bild von *Vāstuvidyā* als Lehrgebäude bzw. als kulturelle Praxis spiegelt sich in der (nach)-kolonialen<sup>10</sup> Literatur wider? Und wie verhalten sich diese Konstruktionen zu der in den antiken und mittelalterlichen *vāstusāstras* enthaltenen Lehre? Wie wir noch im Einzelnen sehen werden, hat das „Wissen von der Wohnstatt“ – so die wörtliche Übersetzung von *Vāstuvidyā* – im Laufe seiner historisch dokumentierten Existenz eine ganze Reihe von Modifikationen und Transformationen durchlaufen, welche eine allgemeingültige Definition von *Vāstuvidyā* nahezu unmöglich machen; dieser Sachverhalt ist von der bisherigen Forschung so gut wie nicht beachtet worden (siehe unten, Kapitel 2). Um unsere Aufgabenstellung sinnvoll bearbeiten zu können, wird also zunächst das vorhandene Quellenmaterial, d.h. die *vāstu*- und *śilpaśāstras* des Altertums und des Mittelalters,<sup>11</sup> zu sichten und zumindest

---

<sup>10</sup> Zu meiner Verwendung des Begriffs „(nach)-kolonial“ siehe unten, 1.4.4.1.

<sup>11</sup> Zum Problem der Periodisierung der indischen Geschichte vgl. Kulke/Rothermund 1998: 14 f.

stichprobenartig auszuwerten sein, damit die historischen Transformationen greifbar werden und eine begriffliche Unterscheidung der diversen Entwicklungsstufen und Ausformungen der Tradition möglich gemacht wird. Die so gewonnenen Erkenntnisse werden als Ausgangspunkt für unsere Untersuchung des (nach)-kolonialen Diskurses zu Vāstuvidyā dienen.

Diese Untersuchung der vorkolonialen Vāstu-Literatur ist nicht zuletzt notwendig, um gewisse, von nahezu allen einschlägigen Autoren geteilte Grundannahmen kritisch hinterfragen zu können. Zum einen betrifft dies die Annahme, Vāstuvidyā sei ein homogenes, kohärent organisiertes Wissensgebiet ohne nennenswerte innere Widersprüche, welches zudem fest im kulturellen Gedächtnis Indiens verankert sei. Dieser Schluss kann strenggenommen nur *ex negativo* gezogen werden, da die nachkolonialen Autoren sich üblicherweise über die inneren Widersprüchlichkeiten ihres Materials bzw. die Inkompatibilitäten unterschiedlicher Texte ausschweigen.<sup>12</sup> Sofern solche Unterschiede überhaupt zur Sprache kommen, werden sie gemeinhin als Resultat regionaler Unterschiede erklärt – häufig unter Verweis auf die vermeintlichen „zwei Schulen“ indischer Architektur, die nördliche („arische“), auf Viśvakarman zurückgehende, und die südliche („dravidische“), von Maya gegründete; sowohl Viśvakarman als auch Maya werden in der Regel nicht als mythologische, sondern als historische Persönlichkeiten betrachtet (vgl. Bhattacharyya <sup>3</sup>1986: 93-108; Shukla 1998: 53).<sup>13</sup> Wie noch zu zeigen sein wird, liegt diese Annahme der

---

<sup>12</sup> Dies betrifft beileibe nicht nur Vāstuvidyā, sondern ist in gewisser Weise symptomatisch für die Apologetik der „altindischen Wissenschaften“ allgemein; so geht auch die heute propagierte Form von Āyurveda von einem erst nachträglich geschaffenen, homogenen Standard aus, der in offenem Widerspruch zur historischen Vielfalt der Lehre steht. Vgl. Das 2003: 5 ff.

<sup>13</sup> Eine andere Argumentation findet sich bei Chakrabarti (1998: 199 und *passim*), die von Tillotson (1998: xv) in seinem Vorwort aufgegriffen wird: demzufolge war „the Vastu Vidya tradition ... never static ... it was never simply or monolithically ‘ancient’, for it always incorporated change“ (*loc. cit.*). Gleichzeitig bestehen Chakrabarti und Tillotson jedoch auf der Feststellung, Vāstuvidyā sei „holistischer“ Natur – vgl. unten, 4.3.

Mehrzahl der (nach)-kolonialen Schriften zu Vāstuvidyā zugrunde, obgleich sie kaum jemals explizit ausgesprochen wird. Entsprechend wird es unsere erste Aufgabe sein, die relevanten Quellen im Hinblick auf ihre vermeintliche Homogenität zu untersuchen. Wie bereits angedeutet, wird diese Aufgabe durch den Mangel an verlässlicher Sekundärliteratur erheblich erschwert.<sup>14</sup>

Dieser Mangel mag auf den ersten Blick überraschen angesichts der Fülle von akademischen Studien zur indischen Architekturgeschichte; die entsprechende Forschung konzentriert sich jedoch nahezu ausschließlich auf die Sakralbauten des Mittelalters, und schenkt den Texten, welche angeblich die der Planung und Errichtung dieser Bauwerke zugrundeliegende Theorie beinhalten, wenig Beachtung. Hierfür sind wohl zwei Gründe ausschlaggebend: Zum einen stellen die für eine Auswertung bislang nicht in europäische Sprachen übersetzter Texte erforderlichen philologischen Kenntnisse für die meisten Architekturhistoriker ein echtes Hindernis dar.<sup>15</sup> Der zweite Grund, nämlich der vorwiegend schlechte Ruf dieser

---

<sup>14</sup>Vgl. Maxwell 1989: 5: "... Indian art history is a relatively new discipline which has not yet reached a maturity or consensus view from which to assess its position adequately in relation to the vast existing corpus of Indian literature including *śilpaśāstra*."

<sup>15</sup> Stella Kramrisch bildet eine wichtige Ausnahme; ihre zweibändige Studie *The Hindu Temple* (1946), letztlich eine Studie der semantischen Aspekte indischer Tempelarchitektur mit reichhaltigen Zitaten nicht nur aus den entsprechenden *śilpaśāstras*, sondern auch aus den *brāhmaṇas*, *upanīśads* und *purāṇas*, gilt nach wie vor als Standardwerk. Kramrischs Ansatz ist jedoch äußerst problematisch aufgrund der unzureichenden Beachtung chronologischer Aspekte: Texte des ersten vorchristlichen Jahrtausends haben aus naheliegenden Gründen wenig Aussagekraft für eine Interpretation mittelalterlicher Bauwerke – vgl. Singh 2003 *passim*. Neben der großen zeitlichen Distanz stellt sich hier auch die Frage, inwieweit die jeweiligen Bauleute überhaupt mit theologischer Literatur vertraut gewesen sind. Interessanterweise begeht ausgerechnet Ronald Inden (2006) einen ähnlichen Fehler, wenn er die physische Gestalt gewisser von König Lalitāditya in Kaschmir erbauter Tempel mit der Theologie der Pāñcarātras in Einklang bringen will, ohne auch nur die Frage zu stellen, wessen Obliegenheit die Planung und Ausführung von Sakralbauten zu jener Zeit und an jenem Ort tatsächlich gewesen ist, und ob es folglich wahrscheinlich ist, dass kaschmirische Bauleute des achten Jahrhunderts mit der Ikonographie des *Viṣṇudharmottarapurāṇa* bzw. mit theologischen Konzepten wie „the Hindu chain of being“ vertraut gewesen sind. Könnte es sein, dass Inden solch prosaische Fragestellungen für seiner nicht würdig erachtet, sondern als eine Aufgabe für Historiker angesehen hat,

Texte in architekturhistorischen Kreisen, mag zu einem gewissen Grad ebenfalls dieser Tatsache geschuldet sein; häufig wird davon ausgegangen, dass die überlieferten *vāstu-* und *śilpaśāstras* für ein Verständnis der erhaltenen Bauwerke schlicht und einfach irrelevant seien. Die Erforschung dieser Texte bleibt somit größtenteils Autoren überlassen, die offenbar nicht primär an philologischer Forschungsarbeit, sondern an einer Wiederbelebung von Vāstuvidyā interessiert sind; die Objektivität dieser Autoren darf daher wohl bereits a priori mit Vorbehalt bedacht werden.<sup>16</sup> Zudem bleibt auf Indien bezogene architekturhistorische Forschung fast ausschließlich auf Sakralarchitektur beschränkt; Profan- bzw. Wohnarchitektur – der ursprüngliche und eigentliche Anwendungsbereich von Vāstuvidyā<sup>17</sup> – wird in der Regel nicht behandelt.

Das zweite problematische Axiom betrifft das Verhältnis zwischen den Vorschriften der *vāstuśāstras* einerseits und der tatsächlichen Baupraxis andererseits; wie noch zu zeigen sein wird, basiert die Revitalisierung von Vāstuvidyā auf der Annahme, die ‚autoritativen‘ Texte hätten die Praxis der Bauleute bestimmt. Dieser Annahme ist von anderen Forschern widersprochen worden, die davon ausgehen, dass es keinerlei Verbindung zwischen Text und Praxis gegeben habe (siehe Pramara 2005: 4). Dies wirft die Frage auf, welche Funktion die *vāstuśāstras* tatsächlich hatten: Soll man annehmen, diese seien verfasst und über einen nicht unerheblichen Zeitraum hinweg tradiert worden, ohne dass ihnen irgendeine (praktische) Bedeutung zukäme? Dieses Problem betrifft indes nicht nur die *vāstuśāstras*, sondern gilt für die ‚praktischen‘ *śāstras* allgemein (siehe Rau 1986: 231 f.); wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, kann man

---

die ja „lower nowadays on the scale of social science being [sic] than the anthropologist“ sind (*op. cit.*: 207)?

<sup>16</sup>Zu nennen sind hier in erster Linie Acharya 1996b, Altekar 2004, Bhattacharyya <sup>3</sup>1986, Chakrabarti 1998, Dutt 1925, Sachdev/Tillotson 2002, Shukla 1958.

<sup>17</sup>In den ältesten erhaltenen Quellen werden die Regeln der Vāstuvidyā ausschließlich auf Wohnbauten bezogen; Tempelarchitektur wird in diesem Zusammenhang überhaupt nicht erwähnt. In den *śilpaśāstras* des Mittelalters (die sich ja in erster Linie mit Tempelbau und -skulptur befassen) wird Vāstuvidyā zumeist in gesonderten Abschnitten dargestellt – vgl. unten, Abschnitt 2.2. Vgl. auch Otter 2009a: 55-57.

im Fall von *Vāstuvidyā* von keiner direkten Relation zwischen Text und Praxis ausgehen; vielmehr hat es den Anschein, als handle es sich bei der in den tradierten Texten wiedergegebenen Lehre um eine schon zum Zeitpunkt der ersten Kodifizierung im ersten nachchristlichen Jahrhundert (s.u., 1.3) weitgehend ausgestorbene Praxis (siehe Otter 2011; siehe auch unten, 2.3 *passim*).

Drittens weisen bestimmte Teile der Sekundärliteratur eine m. E. bedenkliche Tendenz auf, *Vāstuvidyā* als Synonym für ‚indische‘ Architekturtheorie zu verwenden. Das Problem kann nur teilweise auf eine mangelnde Abgrenzung zwischen *Vāstuvidyā* und *Śilpaśāstra* zurückgeführt werden, und ist schwerlich von der Problematik von Text und Praxis zu trennen. In Anbetracht ihres mutmaßlichen Ursprungs in einer ausschließlich geomantischen Lehre (siehe Otter 2009a: 45 ff.) kann *Vāstuvidyā* jedenfalls nicht a priori mit Architektur (bzw. Architekturtheorie) gleichgesetzt werden; vielmehr muss eine zweifache begriffliche Trennung vorgenommen werden: Zunächst muss strikt unterschieden werden zwischen der Praxis und der Theorie des Hausbaus. Gleichzeitig muss man sich vor Augen führen, dass die Texte der *vāstuśāstras* inhaltlich nicht notwendig mit dem ererbten Wissen der Handwerker kongruent sind, sondern offenbar eine mit bauhandwerklichen „Faustregeln“ überlagerte geomantische Lehre darstellen (vgl. hierzu unten, 2.2), deren Bezug zur Praxis bislang ungeklärt ist; es muss also zweitens unterschieden werden zwischen dem (impliziten) Wissen der Bauhandwerker und Geomanten einerseits, und dem Text der *vāstu-* bzw. *śilpaśāstras* andererseits. Zwar erwähnen die *vāstuśāstras* einen *sthapati* oder *sūtradhāra* (was gemeinhin mit „Baumeister“ übersetzt wird – wie wir noch sehen werden, ist die genaue Bedeutung dieser Begriffe jedoch dunkel). Diese sind in ihrer Funktion aber nicht notwendig identisch mit dem *sthapati* bzw. dem *sūtradhāra*, der uns in der Erzählliteratur oder in Bauinschriften entgegentritt.<sup>18</sup> Die Erwähnung eines *sthapati* z. B. im *Mahābhārata* kann

---

<sup>18</sup> Die terminologischen Schwierigkeiten bezüglich der Begriffe *sūtradhāra* und *sthapati* werden unten, 2.3 ausführlich behandelt.

somit auch nicht als Beweis gewertet werden, dass Vāstuvidyā schon in der epischen Zeit weit verbreitet war,<sup>19</sup> sondern ist lediglich ein Beleg für die Existenz einer wie auch immer gearteten Baupraxis. Ob diese Praxis ihrerseits über eigene Lehrtexte verfügt hat bzw. inwieweit diese ggf. mit der Lehre der erhaltenen *vāstuśāstras* in Verbindung gebracht werden können, muss beim gegenwärtigen Stand der Forschung dahingestellt bleiben. Es gibt somit eine ganze Reihe von Ungewissheiten, die nicht (wie so oft) einfach ausgeblendet werden dürfen, sondern zumindest benannt und in die nun folgende historische Betrachtung einbezogen werden müssen; Diese Betrachtung ist für das Verständnis der modernen Entwicklungen von Vāstuvidyā unerlässlich. Es sei jedoch in aller Deutlichkeit darauf hingewiesen, dass diese Untersuchung bestimmter Aspekte der historischen Entwicklung von Vāstuvidyā in erster Linie eine notwendige Vorarbeit zum eigentlichen Thema der vorliegenden Arbeit ist, und somit keinen Selbstzweck darstellt; es wird auch kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben.<sup>20</sup>

Was die inhaltliche Analyse der vorliegenden Quellen zur Revitalisierung von Vāstuvidyā und den Vergleich mit den vorkolonialen Zeugnissen betrifft, so muss man sich im Klaren darüber sein, was ein solcher textzentrierter Ansatz leisten kann und was nicht: Wir können uns auf diesem Wege zwar ein Bild davon machen, inwieweit die heutige Lehre von der (rekonstruierten) historischen abweicht; eine angemessene Würdigung der Revitalisierung von Vāstuvidyā als eigenständiges soziokulturelles Phänomen hingegen ist auf diesem Wege nicht zu erreichen. Auch der Nachweis einer ideologischen Komponente lässt sich nur erbringen, wenn wir den Blick über den ‚Tellerrand‘ unserer Quellentexte wagen und diese

---

<sup>19</sup> Diese Argumentation findet sich u. a. bei Shukla 1958: 72 f. und Bhattacharyya <sup>3</sup>1986: 51-58.

<sup>20</sup> Solange wichtige Texte wie das *Matsyapurāṇa* nicht in kritischer, und die *Gargasamhitā* (s. u., 1.3) überhaupt nicht in Edition vorliegt, kann eine diesbezügliche Vollständigkeit auch gar nicht ernsthaft angestrebt werden. Unter den gegebenen Umständen müssen alle im Folgenden gemachten Aussagen über die frühe Phase der Überlieferung *cum grano salis* genommen werden.

– soweit als möglich – in ihrem jeweiligen sozialen und kulturellen Kontext verorten.

### 1.3 Zum Begriff „Vāstuvidyā“

Wörtlich übersetzt bedeutet *vāstuvidyā* in etwa „das Wissen von der Wohnstatt“.<sup>21</sup> Der Begriff bezeichnet in der Sekundärliteratur zumeist ein Korpus von Regeln hinsichtlich der Auswahl des Baugrundes sowie der Abmessungen bzw. Ausrichtung des Gebäudes je nach Zugehörigkeit des Bauherrn zu einem bestimmten *varṇa*. Diese Regeln finden sich in einer großen Anzahl individueller Texte, die gemeinhin als *vāstuśāstras*,<sup>22</sup> „Lehrbücher von der Wohnstatt“ bezeichnet werden. In der Regel bilden diese Texte jedoch nur einzelne Kapitel oder Abschnitte in umfassenden, kompilatorischen Werken wie beispielsweise einem *purāṇa*, einem astrologischen bzw. divinatorischen Kompendium oder einem „Lehrbuch der [Handwerks]-kunst“, einem *śilpaśāstra*.<sup>23</sup> Gemeinsames Merkmal nahezu aller erhaltenen *vāstuśāstras* ist die Sprache, in der sie abgefasst sind – Sanskrit –,<sup>24</sup> und ihre metrische Form. Das älteste datierbare *vāstu-*

---

<sup>21</sup> Vgl. PW s.v. *vāstu*: „Stätte, Hofstatt (Platz des Hauses und zugehöriger Raum, heimatische Flur, Haus; Gemach.“ Von diesen verschiedenen Bedeutungen ist „Platz des Hauses“, d.h. der Baugrund im Unterschied zum eigentlichen Gebäude, wohl die ursprüngliche – vgl. Otter 2009a: 41 ff. In der klassischen Literatur bezieht sich das Wort zudem ausschließlich auf Wohnarchitektur, und nicht auf Sakralbauten.

<sup>22</sup> In der vorliegenden Arbeit wird das Wort „*vāstuśāstra*“ in Kursivschrift wiedergegeben, sofern es sich auf einen oder mehrere Einzeltexte bezieht. Wo es die in den Texten enthaltene Lehre bezeichnet, d.h. synonym mit *Vāstuvidyā* verwendet wird, wird es als Eigenname behandelt und dementsprechend großgeschrieben.

<sup>23</sup> Zur Unterscheidung von *Vāstuvidyā* bzw. *Vāstuśāstra* und *Śilpaśāstra* siehe unten, 1.3.1.

<sup>24</sup> Das von Ṭhakkura Pheru auf *Ardhamāgadhī* verfasste *Sirivatthusārāpayaraṇa* (frühes 14. Jh.) stellt m. W. die einzige Ausnahme dar – vgl. Pareek 2002: 16 (dort keine Nennung des Autors); ich habe dieses Werk selbst nicht in Augenschein nehmen können.

*śāstra*, welches in kritischer Edition vorliegt, ist das 52. Kapitel in Varāhamihiras *Bṛhatsaṃhitā*<sup>25</sup> mit dem einfachen Titel *Vāstuvidyā*; das Werk ist im sechsten nachchristlichen Jahrhundert verfasst worden. Es ist nicht auszuschließen, dass die entsprechenden Kapitel des *Matsyapurāṇa* zumindest in Teilen älter sind, aber die Datierung einzelner Abschnitte eines *purāṇa* ist ein riskantes Unterfangen.<sup>26</sup> Allerdings beruft sich Varāhamihira für seine Darstellung der Vāstuvidyā auf gewisse Vorgänger, von denen einer, Garga, ebenfalls ein entsprechendes Werk hinterlassen hat, das aber bislang nicht in Edition vorliegt. Die *Gargasamhitā*, die offenbar einem Großteil von Varāhamihiras Text als Vorbild gedient hat (siehe Pingree 1981: 71), ist vermutlich im ersten Jahrhundert n. Chr. verfasst worden (siehe *op. cit.*: 69). Obgleich sich eine mehr oder weniger analoge geomantische Praxis schon für einen früheren Zeitpunkt nachweisen lässt (siehe unten, 2.1.1), können die Anfänge der Texttradition der *vāstusāstras* vorläufig auf den Beginn der christlichen Zeitrechnung datiert werden.<sup>27</sup> Während die Produktion von Texten eine äußerst ungleichmäßige räumliche und zeitliche Verteilung aufzuweisen scheint, gibt es keine gesicherten Hinweise, dass nach dem sechzehnten Jahrhundert noch neue Texte verfasst worden sind; m. W. handelt es sich bei der aus Kerala stammenden *Manuṣyālayacandrikā* (16. Jh.) um das letzte vorkoloniale *vāstusāstra*, das nicht aus einer bloßen Kompilation älteren Materi-

---

<sup>25</sup> Aus Gründen der Leserfreundlichkeit werden die Titel von Sanskritwerken ausführlich wiedergegeben. Lediglich in Quellenangaben werden die in der Bibliographie verzeichneten Sigla verwendet.

<sup>26</sup> Die für das *Matsyapurāṇa* vorgeschlagenen Datierungen reichen vom vierten vorchristlichen Jahrhundert bis zum Jahr 1250 (siehe Rocher 1986: 199). Zu den spezifischen methodologischen Problemen, die sich bei der kritischen Bearbeitung eines *purāṇa* oder vergleichbarer kompilatorischer Texte ergeben vgl. Hacker 1960 (=Kl. Schr. 1-7); *ibid.* 1961 (=Kl. Schr. 8-17). Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, muss man für die mit Vāstuvidyā befassten Abschnitte des *Matsyapurāṇa* wohl von einer gewissen zeitlichen Nähe zu Varāhamihira ausgehen; siehe unten, 2.1.2.2. Vgl. auch Otter 2009a: 58 ff.

<sup>27</sup> Zur Chronologie von *Bṛhatsaṃhitā*, *Matsyapurāṇa* und *Viśvakarmaprakāśa* vgl. Bhattacharyya <sup>3</sup>1986: 109-113; siehe dagegen Otter *loc. cit.*

als besteht. In Nordindien ist die Produktion von eigenständigen *vāstuśāstras* offenbar noch etwas früher zum Erliegen gekommen. Lediglich in der Region von Benares scheint eine bestimmte, astrologisch überlagerte Ausprägung der Lehre bis in die Kolonialzeit hinein schriftlich weitergegeben worden zu sein (siehe unten, 2.1.3).

### 1.3.1 Definitions- und Abgrenzungsprobleme

Wie bereits angedeutet, gibt es keine allgemein anerkannte Definition des Begriffs *Vāstuvidyā*; angesichts der enormen inhaltlichen Vielfalt der erhaltenen Quellen ist das auch kaum verwunderlich. Darüber hinaus gehen die Meinungen hinsichtlich der Abgrenzung zu benachbarten Wissensgebieten und dessen, was man in Ermangelung eines besseren Ausdrucks als den ‚Kern‘ von *Vāstuvidyā* bezeichnen könnte, beträchtlich auseinander. Gängige Kurzbeschreibungen wie „the canons of Indian art,“<sup>28</sup> „die indische Wissenschaft vom Hausbau“ (bzw. „die Wissenschaft vom indischen Hausbau“)<sup>29</sup> oder „die indische Architekturtheorie“<sup>30</sup> sind geeignet, die Bandbreite der vertretenen Auffassungen zu illustrieren. Wenn man den offensichtlichen Einwand gegen jede einzelne dieser Definitionen vorerst außer Acht lässt – nämlich, dass sie sämtlich von einer bestimmten Annahme über das Verhältnis von Theorie und Praxis ausgehen, die in keiner Weise als gesichert gelten kann (siehe Otter 2011) –, lassen sich für jede dieser Definitionen Belege anführen. So behandeln die meisten der im Kolophon als *vāstuśāstra* bezeichneten Texte architektonische Themen im allgemeinen Sinne, und zuweilen finden sich auch Abschnitte über Skulptur und Malerei, wodurch sich auch die Grenzen zwischen bildender Kunst und Baukunst verwischen. Das Problem liegt nicht zuletzt darin,

---

<sup>28</sup> So der Titel von Bhattacharyya <sup>3</sup>1986 („*The canons of Indian art. Or: A study on Vāstuvidyā*“).

<sup>29</sup> Siehe Jhājh'riyā <sup>2</sup>1996: 20 („*bhār'tīya bhavan nirmāṇ kā vijñān*“).

<sup>30</sup> Diese Definition liegt u. a. den Arbeiten von Vibhuti Sachdev zugrunde; anderswo bezeichnet die Autorin *Vāstuvidyā* auch generell als „design theory“, vgl. unten, 3.6.5.

dass der Gebrauch von Termini wie *vāstuvīdyā*, *vāstusāstra*, *śilpaśāstra* und *sthāpatya* bzw. *sthāpatyaveda* (um nur die am häufigsten verwendeten zu nennen) in den Quellen alles andere als einheitlich ist. Regionale Unterschiede scheinen hier genauso zum Tragen zu kommen wie chronologische, was bedeutet, dass jede Definition von Vāstuvīdyā, die für alle Orte und Zeiten der indischen Geschichte Gültigkeit beansprucht, willkürlich sein muss. So wird der südindische Text *Mayamata*, dessen Inhalt ihn nach der gängigen Definition eindeutig als *śilpaśāstra* kennzeichnet, im Kolophon als *vastusāstra* (sic) bezeichnet (siehe Dagens 1994: xl), und der *Samarāṅgaṇasūtradhāra*, wahrscheinlich das im westlichen Indien einflussreichste *śilpaśāstra*, ist nach Ausweis des Kolophons ebenfalls ein *vāstusāstra* (siehe Otter 2009a: 13). Gerade die Unterscheidung zwischen Vāstusāstra und Śilpaśāstra ist jedoch aus textarchäologischen Gründen notwendig: Wie noch zu zeigen sein wird, haben sich diese beiden Genres, die im Laufe der Zeit eine enge Symbiose eingegangen sind, ursprünglich getrennt voneinander entwickelt.<sup>31</sup> Die *śilpaśāstras* bestehen in der Regel aus mehreren Textschichten, wobei die einer detaillierten Beschreibung von Bauwerken bzw. Skulpturen gewidmeten Passagen (die den eigentlichen Charakter eines *śilpaśāstra* ausmachen) zumeist der jüngeren Schicht angehören, die eine Darstellung der Vāstuvīdyā enthaltenden Abschnitte hingegen der ältesten. Paradoxerweise können diese Schichten selbst dann unterschieden werden, wenn der betreffende Text von einem einzigen Autor sozusagen „in einem Guss“ verfasst worden ist: Ein *śilpaśāstra* hat insofern immer den Charakter einer Kompilation, als das in ihm

---

<sup>31</sup> So werden Vāstuvīdyā und Tempelarchitektur – mithin der eigentliche Geltungs- und Anwendungsbereich des nachmaligen Śilpaśāstra – in den ältesten bekannten Quellen an getrennten Orten und ohne jeglichen offensichtlichen Bezug aufeinander behandelt, z. B. *Bṛhatsamhitā* 52 (*Vāstuvīdyā*) und 55 (*Prāsādalakṣaṇa*); analog dazu *Matsyapurāṇa* 252-257 und 266 (nach der Zählung der Bombay-Ausgabe). (In der *Gargasamhitā* bleibt Tempelbau sogar noch gänzlich unerwähnt – vgl. die Inhaltsangabe bei Pingree 1970-81 Bd. 2: 166.) Des Weiteren ist anzumerken, dass sich die Verbindung von Vāstu- und Śilpaśāstra auf höchst asymmetrische Weise vollzogen hat, indem das erstgenannte Wissensgebiet schließlich in die textmäßige Überlieferung des anderen (offensichtlich jüngeren) eingegliedert wurde – siehe unten, 2.1.2.3

enthaltene Material nicht homogen ist, sondern auf verschiedene Überlieferungsstränge zurückgeht, von denen die Tradition der Vāstuvidyā im Sinne einer ursprünglich geomantischen Lehre offenbar die älteste darstellt. In dieser Hinsicht stellt ein *śilpaśāstra* den Philologen vor sehr ähnliche methodologische Probleme wie ein *purāṇa*. Die Behauptung, die geomantische und die architektonische Tradition seien eng miteinander verbunden, kann nicht a priori gemacht werden; solange die entsprechenden Texte nicht einer eingehenden Textkritik unterzogen und die einzelnen Überlieferungsschichten nicht voneinander geschieden werden, ist eine gültige Aussage über das Verhältnis von Text und Praxis kaum möglich. Entsprechend werden wir uns in der vorliegenden Arbeit bemühen, zwischen *vāstuśāstras* (d.h. Texten, die eine bestimmte Ausformung einer vorwiegend esoterischen Lehre von der Auswahl des Baugrundes und dem Hausbau enthalten) und *śilpaśāstras* (d.h. Texten, die in erster Linie architektonische Beschreibungen und Klassifizierungen von Gebäuden enthalten) zu unterscheiden. Aus offensichtlichen Gründen werden letztere in unserer Diskussion nur insofern berücksichtigt, als sie unmittelbar für die Entwicklung von Vāstuvidyā relevant sind.

Neben der Abgrenzung zu anderen Texttraditionen ist angesichts der großen Bandbreite der nach Region und Zeitraum der Entstehung der jeweiligen Texte verschiedenen Ausformungen von Vāstuvidyā auch die Identifizierung eines historischen „Kerns“ der Lehre problematisch. Wie bereits erwähnt, ist die Lehre der Vāstuvidyā vermutlich aus einer geomantischen Tradition heraus entstanden (siehe Otter 2009a: 41 ff.; 78 Anm. 119). Die Beziehung zwischen Geomantie und Hausbau scheint zunächst nicht allzu eng gewesen zu sein. Erst mit der Kodifizierung der Lehre in den frühen Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung verschmelzen die beiden Traditionen, und die bis dahin aufrechterhaltene

Unterscheidung wird schließlich aufgegeben.<sup>32</sup> Es mag verlockend erscheinen, in den Texten dieser frühen Phase der Kodifizierung – insbesondere den entsprechenden Abschnitten der *Brhatsamhitā* und des *Matsya-purāṇa* – die ‚klassische‘ Phase in der Entwicklung von Vāstuvidyā zu sehen; immerhin sind dies die Texte, die in der Folgezeit am häufigsten als Autoritäten zitiert werden. Aus einem solchen Postulat einer klassischen Zeit ergibt sich jedoch ein grundsätzliches Problem: Zum einen werden die genannten Werke so gut wie nie in südindischen Vāstu-Texten zitiert; ihr Einflussgebiet scheint sich – soweit rekonstruierbar – auf den Westen der heutigen Indischen Union zu beschränken, und zwar im Wesentlichen auf Teile der heutigen Bundesstaaten Gujarat, Rajasthan, Madhya Pradesh und Maharashtra (vgl. jedoch unten, S. 51 Anm. 62). Die Annahme einer klassischen Phase kann somit dem inhärent regional-spezifischen Charakter der Überlieferung von Vāstuvidyā nicht gerecht werden, und würde zwangsläufig zu einer ungerechtfertigten Privilegierung des einen Überlieferungsstrangs gegenüber dem anderen führen.

Grundsätzlich ergibt sich selbst bei sorgfältiger Differenzierung zwischen Vāstu- und Śilpaśāstra das Problem, dass es so etwas wie einen gemeinsamen Kern der verschiedenen regionalen Überlieferungen von Vāstuvidyā offenkundig nicht gibt; es ließe sich sogar ohne allzu große Übertreibung sagen, dass beinahe ebenso viele Vāstuvidyās wie *vāstusāstras* existieren. Wir werden hier nicht näher auf diesen Punkt eingehen, da das Problem im zweiten Kapitel ausführlich besprochen werden soll. Einstweilen möge der Hinweis genügen, dass sogar der mit Abstand am häufigsten als autoritative Quelle zitierte Text, nämlich das 52. Kapitel der *Brhatsamhitā*, eine Regel enthält, die m. W. in keinem anderen erhaltenen Text zu finden ist (siehe unten, S. 79 Anm. 104). Für die vorliegende Arbeit ergibt sich aus dem Gesagten das Problem, dass wir für unsere

---

<sup>32</sup> Inwieweit die Verschmelzung der textlichen Überlieferung von Geomantie und Bauhandwerk auch eine Verschmelzung der Praxis von Geomantie und Hausbau widerspiegelt, kann beim gegenwärtigen Forschungsstand nicht entschieden werden. Hierzu müssten erst gesicherte Kenntnisse über die Identität der Autoren der *vāstusāstras* vorliegen; vgl. unten, 2.3.

Untersuchung des nachkolonialen Diskurses zu Vāstuvīdyā auf keine autoritative, „klassische“ Norm als historischen Bezugspunkt werden zurückgreifen können; eine solche Norm könnte lediglich als willkürliche Setzung existieren. In Anerkennung der historisch gegebenen Vielgestaltigkeit unseres Quellenmaterials werden wir uns vielmehr darauf zu beschränken haben, die unterschiedlichen Ausformungen zu benennen und sie für unsere Analyse des nachkolonialen Materials als prinzipiell gleichwertige Bezugspunkte nebeneinander zu stellen. Dies wird in der Hauptsache Aufgabe des zweiten Kapitels der vorliegenden Arbeit sein.

Angesichts dieser Vielfalt ist die einzig vertretbare Generalisierung, welche man über die *vāstuśāstras* machen kann, wohl die, dass sie sich *grosso modo* mehr mit den metaphysischen denn mit den praktischen Gesichtspunkten des Hausbaus befassen.<sup>33</sup>

Die im Vorangehenden skizzierten terminologischen Schwierigkeiten lassen es sinnvoll erscheinen, unsere Definition von Vāstuvīdyā lediglich als Arbeitshypothese zu betrachten; unter dem Begriff verstehen wir im Folgenden ein in antiken und mittelalterlichen Sanskrittexten überliefertes, vorwiegend esoterisch geprägtes Regelwerk für die Auswahl eines Bauplatzes sowie für die Planung und Ausrichtung eines Wohnhauses unter besonderer Berücksichtigung der Zugehörigkeit des Bauherrn zu einem bestimmten *varṇa*. Die der Kodifizierung vorausgehende geomantische Praxis wird, soweit sie denn überhaupt rekonstruierbar ist, im Folgenden nur insofern der Vāstuvīdyā zugerechnet, als sie Parallelen in einem erhaltenen *vāstu-* bzw. *śilpaśāstra* aufweist (siehe unten, 2.1.1). Es

---

<sup>33</sup> Selbst gegen diese wenig konkrete Definition ließe sich jedoch einwenden, dass die Konzepte der Vāstuvīdyā, die zunächst offenbar nur für den Hausbau Geltung hatten, im Mittelalter dahingehend ausgeweitet wurden, dass sie prinzipiell auch auf Tempelbauten angewendet werden konnten. Die entsprechenden Texte sind u. a. als Bestandteile von *tantras* und südindischen *āgamas* erhalten. Für die Zwecke der vorliegenden Arbeit braucht dieser Einwand jedoch insofern nicht in Betracht gezogen zu werden, als die nachkoloniale Beschäftigung mit Vāstuvīdyā beinahe ausschließlich auf die Anwendung im Profanbau beschränkt bleibt.

sei ausdrücklich darauf hingewiesen, dass sich unsere Definition von Vāstuvidyā auf die textmäßig überlieferte Lehre beschränkt.

Dieser Ansatz mag auf den ersten Blick allzu sehr nach eurozentristischem Textfetischismus aussehen – und in der Tat spricht einiges dafür, dass eine weniger enge, auch die nicht den Texten entsprechende Praxis einbeziehende Fassung des Begriffs der traditionellen indischen Auffassung von Wissenschaft (*śāstra*) eher gerecht würde (vgl. Parker 2003). Es geht jedoch an dieser Stelle in erster Linie darum, ein begriffliches Instrument in die Hand zu bekommen, mit welchem sich das Schrifttum der (nach)-kolonialen Revitalisierung von Vāstuvidyā kritisch analysieren lässt. Wie indes noch zu zeigen sein wird, wird in diesem Schrifttum seinerseits zumeist von einem Primat des geschriebenen (Sanskrit)-Textes gegenüber der tatsächlichen Praxis traditioneller Bauhandwerker ausgegangen.<sup>34</sup> Wenn wir also im Rahmen dieser Arbeit mit einer dezidiert textzentrierten Definition von Vāstuvidyā arbeiten, dann geschieht dies einzig zu dem Zweck, das (nach)-koloniale Schrifttum zu Vāstuvidyā anhand seiner eigenen Voraussetzungen analysieren zu können, ohne dass damit der textmäßigen Überlieferung um ihrer selbst willen Vorrang gegenüber der Praxis der Bauhandwerker (bzw. der Geomanten) gegeben wird.

### 1.3.2 Architektur und Vāstuvidyā: Semantische Aspekte

Als „gebaute Form“ verfügt ein Gebäude nicht nur über physische, sondern zugleich auch über semantische Präsenz. Ein Wohngebäude hat zudem eine Vermittlerfunktion zwischen persönlicher und korporativer (z.B. nationaler) Identität zu erfüllen.<sup>35</sup> Es ist längst ein Gemeinplatz der

---

<sup>34</sup> Siehe hierzu vor allem Kapitel 4. Diese Fixiertheit auf schriftliche (Sanskrit)-Texte ist offenbar kein auf die Revitalisierung von Vāstuvidyā beschränktes Phänomen, sondern ist ein allgemeines Kennzeichen (nach)-kolonialer Beschäftigung mit den „eigenen“ kulturellen und wissenschaftlichen Traditionen in Südasien. Die Vermutung liegt nahe, dass es sich hierbei um eine Beeinflussung durch die „westliche“ Indologie handelt; vgl. hierzu Das 2011a, besonders 167.

<sup>35</sup> Zum Verhältnis von persönlicher und Gruppenidentität siehe Bloom 1990.

architekturgeschichtlichen Sekundärliteratur geworden, dass Gebäude als kulturelle Texte ‚gelesen‘ werden können. Aus der Tatsache aber, dass Architektur in ihrem semantischen Aspekt keinerlei grammatikalischen und lexikalischen Konventionen unterworfen ist, ergibt sich ein sehr viel größerer Interpretationsspielraum beim ‚Lesen‘ von Gebäuden, als es bei sprachlich kodierten Texten der Fall ist. Dies gilt selbst für den Idealfall – wenn man nämlich voraussetzt, dass Erbauer und Betrachter über ein gemeinsames semantisches Inventar verfügen. Spiro Kostof (1991: 10) hat nachdrücklich auf die semantische Polyvalenz architektonischer bzw. städtebaulicher Formen hingewiesen, die ein solches ‚Lesen‘ der gebauten Form als kulturhistorische Quelle unmöglich macht.<sup>36</sup> Zudem kann sich – was m. E. noch deutlicherer Hervorhebung bedarf – der semantische Gehalt eines architektonischen Stils innerhalb relativ kurzer Zeit grundlegend verändern, und dieselben Stilelemente können für vollkommen gegensätzliche ‚Aussagen‘ verwendet werden. Ein kurzer Exkurs zu den vielfältigen Anwendungen des ‚gotischen‘ Stils in der Geschichte des neuzeitlichen Großbritannien mag das verdeutlichen.

### *1.3.2.1 Exkurs: „Gotischer“ Stil in Großbritannien, 17.-19.Jh.*

Mitte des siebzehnten Jahrhunderts gingen royalistische Angehörige des anglikanischen Klerus erstmals dazu über, stilistische Elemente der

---

<sup>36</sup> *Loc. cit.* schreibt Kostof, dass „die Form als solche kaum Auskunft über ihre Intentionen zu geben vermag. Man interpretiert sie vielmehr nur dann richtig, wenn man mit den genauen kulturellen Bedingungen ihrer Entstehung vertraut ist. Im Gegensatz zu der unter Architekten verbreiteten Auffassung, daß Architektur und Stadtformen Kultur lesbar machen, bin ich der Überzeugung, daß diese Relation ausschließlich umgekehrt funktioniert: Je mehr wir über Kulturen und Gesellschaftsstrukturen in verschiedenen Epochen der Geschichte und Teilen der Welt wissen, desto eher können wir Architektur entziffern.“

mittelalterlichen Architektur (damals nicht als „Gothick“<sup>37</sup> bezeichnet, sondern einfach als „the old fashion“) in ihre Gebäude einfügen zu lassen. Damit sollte zum einen die Legitimität der Anglikanischen Kirche als Nachfolgerin der präreformatorischen römisch-katholischen Kirche in England demonstriert, zum anderen implizit das Gottesgnadentum symbolisch bestärkt werden (siehe Brooks 1999: 21-48). Kaum ein halbes Jahrhundert später begannen liberale Abgeordnete, genau dieselben Stilelemente in ihren Gartenhäusern und Landsitzen anzuwenden, um ihre ererbten „gotischen“<sup>38</sup> Freiheiten zu demonstrieren – nicht zuletzt die Freiheit, ein zur Fortsetzung der „germanischen“, (d.h. vornormannischen) Stammesversammlungen stilisiertes Parlament einzuberufen, das nach ihrem Verständnis die einzig legitime Quelle königlicher Befugnisse darstellte (siehe Brooks *op. cit.*: 49-82). Weitere hundert Jahre später setzte der katholische Konvertit A.W.N. Pugin gotische Architektur (in seiner Terminologie: „the Pointed style“) mit christlicher Architektur gleich, mit dem Ziel, den englischen Katholizismus gemeinsam mit der ihm vermeintlich eigenen Architektur wiederzubeleben; der streng antikatholische John Ruskin hingegen, dessen produktive Phase als Autor und Kunst- bzw. Architekturkritiker etwa zwanzig Jahre nach der von Pugin begann, meinte in der Gotik den vollkommenen architektonischen Ausdruck britischen Nationalcharakters gefunden zu haben.<sup>39</sup> Innerhalb eines Zeitraums von kaum mehr als zwei Jahrhunderten haben Spitzbögen und Wimperge somit dem

---

<sup>37</sup> Obgleich der Ausdruck „gotisch“ bekanntlich eine Erfindung der Renaissance gewesen ist, fand er nicht sogleich universelle Verbreitung und Akzeptanz. Seine pejorativen Konnotationen („gotisch“ im Sinne von „barbarisch“) machten den Begriff zudem als Selbstzuschreibung zunächst denkbar ungeeignet.

<sup>38</sup> Hier nicht als stilistische, sondern als ethnische Kategorie gebraucht: „gotisch“ im Sinne von „germanisch“, genauer: „angelsächsisch“ (im Unterschied zum „normannischen“, „voksfremden“ Königtum). Die Verwendung im Englischen von „Gothic“ als Synonym von „Germanic“ – ohne pejorative Konnotationen – ist für das 18. Jh. relativ gut belegt, vgl. Trevor-Roper 1983: 27.

<sup>39</sup> Vgl. Brooks *op. cit.*: 178-181. Was seine politische Philosophie betrifft, ist Ruskin wohl am ehesten als Paternalist einzuordnen; vgl. Wilmer 1997: 23-26.

Ausdruck von vier höchst unterschiedlichen, ja sogar gegenseitig unvereinbaren Ideologien gedient.<sup>40</sup>

Damit aber ein Baustil seinen semantischen Gehalt überhaupt entfalten kann, muss es für den Baumeister eine gewisse Auswahl an mehr oder weniger klar definierten architektonischen Stilen geben; solange der verwendete Stil der einzig verfügbare ist, bleibt die semantische Ebene gewissermaßen unbesetzt. Die Baumeister des Hoch- und Spätmittelalters hatten bekanntlich keinen Namen für den Stil, in dem sie ihre Kathedralen erbauten – die Begriffe „Romanik“ und „Gotik“ sind ja erst nachträgliche Erfindungen gewesen. Zweifellos hat es stilistische Unterschiede zwischen einzelnen Regionen gegeben, aber soweit man das heute beurteilen kann, waren diese Unterschiede kein Ausdruck von regionalem, ganz zu schweigen von nationalem Bewusstsein; es handelte sich um Unterschiede zwischen einzelnen Bauhütten, nicht zwischen territorial oder politisch definierten Gemeinschaften, und entsprechend kam ihnen wohl auch keine identitätsstiftende Funktion zu. Ebenso wenig können stilistische Entwicklungen in dieser Zeit als bewusster Bruch mit der Vergangenheit betrachtet werden, oder gar als Versuch, eine entferntere, idealisierte Vergangenheit wiederzubeleben oder als Legitimationsquelle nutzbar zu machen.<sup>41</sup>

In dem Moment aber, wo dem Erbauer eine Auswahl von mehreren Stilen zur Verfügung steht, erhält der verwendete Baustil zwingend eine semantische Dimension. Baustile können auf diese Weise auf mehreren Ebenen identitätsstiftend wirken; sie können als Aussage über die Person des Erbauers bzw. Bewohners sowie über die Gemeinschaft bzw. Nation, welcher er angehört und für die er das betreffende Gebäude errichtet, betrachtet werden. Als Sir Edwin Lutyens mit der Planung der neuen

---

<sup>40</sup> Der literaturgeschichtliche Gebrauch des Begriffs „Gothic“ (in der Wendung „Gothic novel“) sowie seine jüngere Verwendung in der Populärkultur bleiben hier unberücksichtigt.

<sup>41</sup> Das bedeutet natürlich nicht, dass mittelalterliche Sakralarchitektur über keine Semantik verfügt; diese entfaltet sich aber jenseits der stilistischen Ebene.

Hauptstadt in Delhi beauftragt wurde, war er sehr zu seinem Leidwesen angehalten, ‚hinduistische‘ und ‚islamische‘ Stilelemente in einen ansonsten lupenreinen neoklassizistischen Entwurf einzufügen (siehe Volwahren 2002: 100 f.). So unwohl Lutyens angesichts dieser Forderung nachweislich gewesen ist, die Botschaft der aus London befohlenen Stil-mischung war eindeutig: Die koloniale Regierung war europäisch, und war ganz der zivilisatorischen Mission verpflichtet, die „Last des weißen Mannes“ auf sich zu nehmen und den Geist des Fortschritts in den Subkontinent zu tragen. Daher wurde ein klassizistischer Entwurf einem bspw. neogotischen vorgezogen, um dem impliziten Anspruch auf das Erbe des römischen Weltreiches gebaute Form zu verleihen;<sup>42</sup> nicht, dass der Neogotik die für Regierungsgebäude notwendige Erhabenheit gefehlt hätte – sehr wohl aber die legitimatorischen imperialen Assoziationen, die dem Klassizismus innewohnten. Die Regierung war jedoch zugleich indisch, und zwar insofern, als sie ihrem Selbstverständnis nach kein Fremdkörper in der Geschichte Indiens war: Nicht nur konnte sie die Nachfolge des Mogulreiches für sich beanspruchen, die Krone war auch als Lehnsherr der indischen Fürsten integraler Bestandteil des gesamtindischen Machtgefüges geworden. Diesem auch in den an vermeintlich indische Traditionen anknüpfenden Ritualen der Macht demonstrierten Sachverhalt (siehe Cohn 1983) sind die indisierenden Elemente in der Ausführung des Palastes des damaligen Vizekönigs und des heutigen Präsidenten sowie der Ministerien auf dem Raisina Hill geschuldet.

Vāstuvīdyā hingegen ist kein Baustil; es handelt sich vielmehr um eine „esoterische“ Lehre vom Hausbau ohne direkte Implikationen für den zu

---

<sup>42</sup> In einem Brief vom 12. September 1912 weist Lord Stamfordham, Sekretär von König George V., den Indienminister Lord Crewe an, dass „every effort should be made to ensure its [New Delhi’s] being a Capital in every way representative of the British Raj ... . the Native ... is of a critical mind. He knows what the Hindu and Mogul builders have done. We must now let him see for the first time the power of Western science, art, and civilization ... .“ – wiedergegeben in Volwahren 2002: 23. Vgl. auch folgende Aussage von Sir George Birdwood: „It is not a cantonment we have to lay out at Delhi, but an Imperial City – the symbol of the British Raj in India – and it must like Rome be built for eternity.“ Zitiert in *op. cit.*: 18.

wählenden Stil. Ihr semantischer Gehalt tritt vielmehr in den Proportionen, der Symmetrie und der Ausrichtung des Gebäudes zutage. Ein nach den Bestimmungen eines *vāstuśāstra* errichtetes Gebäude<sup>43</sup> zu ‚lesen‘, ist für das bloße Auge nahezu unmöglich. Abgesehen von der Position und den Abmessungen der Eingangstür in Relation zur Seitenlänge des Gebäudes enthält der Aufriss fast nichts, was Aufschluss über die Anwendung bzw. Nichtanwendung der Bestimmungen eines *vāstuśāstra* erlaubt; diese wird erst im Grundriss eines Gebäudes einigermaßen deutlich sichtbar. Die Tatsache, dass *Vāstuvidyā* keine stilistischen Vorgaben macht, macht wohl einen Teil der besonderen Stärke ihrer gegenwärtigen Revitalisierung aus, offenbart zugleich aber eine besondere Schwäche: Einerseits lässt sich durch Anwendung dessen, was die zeitgenössischen Handbücher als „the principles of *Vāstu*“ bezeichnen, ein Gebäude unabhängig von seiner äußeren Gestalt semantisch aufladen: Die Exponenten des *Gothic Revival* im 18. und 19. Jahrhundert mussten Spitzbögen und Wimperge in ihre Fassadenentwürfe einfügen, während die Vertreter des ‚*Vāstu Revival*‘ unter keinerlei vergleichbarem Zwang stehen. Dies bedeutet aber zugleich, dass die Anwendung von *Vāstuvidyā* weitgehend unsichtbar bleibt und Gefahr läuft ignoriert zu werden, sofern sie nicht von einem öffentlichen Diskurs begleitet wird. Dieser Diskurs bildet den Gegenstand der in der vorliegenden Arbeit zu leistenden Textanalyse.

### 1.3.2.2 *Vāstu als Ausdruck indischer Kosmologie?*

Nach der gängigen Lesart ist der Grundriss eines traditionellen indischen Hauses, sofern es nach den Grundsätzen von *Vāstuvidyā* gebaut worden ist, Ausdruck hinduistischer Kosmologie. Laut Sekundärliteratur stellt er eine Schnittstelle zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos dar:<sup>44</sup> In den

---

<sup>43</sup> Die Frage, inwiefern die Regeln der *vāstuśāstras* jemals praktische Anwendung erfahren haben, sei hier außer acht gelassen; vgl. hierzu Otter 2011.

<sup>44</sup> Vgl. Stierlin 1998: 64, Volwahn o.J.: 43 ff. Diese Interpretation geht offenbar auf Kramrisch 1946: 21 zurück.

entsprechenden Abbildungen sieht man eine als *vāstupuruṣa* (oder – seltener – *vāstunara* „Mann [bzw. Person] des Baugrundes“) bezeichnete anthropomorphe Gestalt, die mit nach unten gewandtem Gesicht in ein quadratisches Feld gezwängt ist – das sogenannte *vāstupuruṣamaṇḍala*.<sup>45</sup> Auf dieses Feld und auf die kauernde Gestalt ist ein Gitternetz aus kleineren Quadraten projiziert, die jeweils von einer ‚vedischen‘ Gottheit besetzt sind. Die mittleren Felder werden *Brahmā*<sup>46</sup> zugeordnet und sollen, zumindest nach den westindischen *vāstuśāstras*, nicht überbaut werden. Um diese inneren Felder herum sind in der vorherrschenden Form des *maṇḍalas* zwölf ‚innere‘ und 32 ‚äußere‘ Gottheiten angeordnet; die Gottheiten in den nach den Himmels- und Zwischenrichtungen weisenden Feldern entsprechen mehr oder weniger den allgemein mit diesen Richtungen assoziierten Gottheiten (von einigen signifikanten Ausnahmen wird in Kapitel zwei noch die Rede sein): *Varuṇa* im Westen, *Yama* im Süden usw. Diese Assoziationen von Gottheiten mit Himmelsrichtungen bestimmen offenbar zu einem gewissen Grad die Ausrichtung des Gebäudes.<sup>47</sup>

Ein Haus, das nach den Regeln der *Vāstuvīdyā* gebaut ist, kann jedoch nicht nur als Ausdruck einer bestimmten Kosmologie gesehen werden: Es repräsentiert (und bestätigt) zugleich auch die gesellschaftliche Stratifizierung des *cāturvarṇya*-Modells. Die Art und Weise, in der auf dieses Modell Bezug genommen wird, ist je nach Text unterschiedlich; gewisse Übereinstimmungen lassen sich jedoch erkennen. So sind z. B. die Abmessungen des Grundstücks je nach *varṇa*-Zugehörigkeit des Bauherrn in

---

<sup>45</sup> Vgl. hierzu und zum folgenden Abschnitt BrS 52.42-58; SAS 11.

<sup>46</sup> Eigennamen aus dem Sanskrit werden in dieser Arbeit prinzipiell in der Stammform, und nicht im Nominativ wiedergegeben (z. B. *Vivasvant* statt *Vivasvān*); im Falle der Gottheit *Brahman* hingegen wird hier der (maskuline) Nominativ ‚*Brahmā*‘ verwendet, um Verwechslung mit dem Substantiv *brahman* (neutrum, Nominativ *brahma*) zu vermeiden.

<sup>47</sup> Oder, vorsichtiger ausgedrückt: Es lässt sich eine Korrelation zwischen der Ausrichtung des Gebäudes und den Attributen der mit der Himmelsrichtung assoziierten Gottheit feststellen.

nahezu allen westindischen *vāstuśāstras* genauen Bestimmungen unterworfen. Dies gilt auch für die Proportionen des Gebäudeplans, wobei das Wohnhaus eines *śūdra* mit einem Verhältnis Länge : Breite von 6 : 7¼ ein längliches Rechteck bildet; das Haus eines Brahmanen hingegen ist mit einem Verhältnis von 10 : 11 dem als vollkommen empfundenen Quadrat angenähert.<sup>48</sup> Auch die Ausrichtung des Gebäudes und seine innere Aufteilung sind vom *varṇa* des Bauherrn abhängig. Wenn wir im Hauptteil dieser Arbeit das (nach)-koloniale Schrifttum zu *Vāstuvidyā* untersuchen, werden wir auch danach zu fragen haben, in welche Beziehung zur *varṇa*-Ideologie *Vāstuvidyā* jeweils gestellt wird bzw. wie die offensichtliche Präsenz dieser Ideologie in der Lehre der *Vāstuvidyā* kommentiert, erklärt oder interpretiert wird.

Selbst bei oberflächlicher Lektüre der Originaltexte käme man nicht umhin, einen fundamentalen Unterschied zu den nachkolonialen *Vāstu*-Handbüchern festzustellen: Eine der hervorstechendsten Eigenschaften der *vāstuśāstras* ist nämlich, dass den vielfältigen Regeln für den Bau und die Ausrichtung des Hauses offenbar keine explizit formulierte metaphysische Theorie zugrunde liegt. An keiner mir bekannten Stelle wird eine solche Theorie auch nur im Ansatz entwickelt. Vielmehr beschränken sich die Texte darauf, die negativen Konsequenzen aufzuzählen, die dem Hausherrn bei Nichtbeachtung der Regeln drohen. Dies sei anhand eines

---

<sup>48</sup> Es ist bemerkenswert, dass die soziale Stratifizierung in den *vāstu*- bzw. *śilpaśāstras* Südindiens offenbar eine bei Weitem geringere Rolle spielt als in den ‚westindischen‘ Texten (s. u., 1.4.1); im 26. Kapitel des *Mayamata* beispielsweise (*śālāvidhāna* „Anlage eines Hauses“) werden die beschriebenen Haustypen zwar in der Regel bestimmten gesellschaftlichen Gruppen zugeordnet, häufig aber nur als *caturṇām api śāsitam* „für alle vier [Stände] empfohlen“ (z.B. MM 26.112,115,159) bezeichnet. Eine systematische Zuordnung der Haustypen zu den vier Ständen, wie sie mit großer Rigidität beispielsweise im *Samarāṅgaṇasūtradhāra* (und auch schon in der *Bṛhatsaṃhitā*) vorgenommen wird, findet jedoch nicht statt; Einschränkungen von der Art *caturṇām uditam vaiśyaśūdrayoḥ prāgdigananam* „für [alle] vier [Stände] empfohlen, für Vaiśya und Śūdra [aber soll es] nach Osten ausgerichtet [sein]“ (MM 26.157) finden sich in südindischen Texten nur selten.

Beispiels aus dem *Samarāṅgaṇasūtradhāra* erläutert; SAS 20.4-7 lesen wir:

Ein Gebäude, zu dessen linker Seite sich niedriges und zu dessen rechter Seite sich erhöhtes (*sthala*) Gelände befindet, ist wahrlich voller Fehler, und bewirkt den Verlust von Söhnen und Enkelsöhnen. [Ein Gebäude,] welches zur rechten Seite niedriges und zur linken Seite erhöhtes Gelände hat, [bringt] dem [Bau]herrn wenig Verdienst, selbst wenn es sorgfältig ausgeführt ist. Ein Haus, bei dem das Gelände auf der Rückseite niedrig und auf der Vorderseite erhöht ist, bringt [den Angehörigen] sämtlicher *varṇas* [Erfüllung] sämtlicher Verlangen. Wäre das Grundstück auf der Vorderseite niedrig und auf der Rückseite erhöht, würde es für den [Bau]herrn umgehend zum Verlust der Gleichmütigkeit (*virāgavyasana*) führen.<sup>49</sup>

Hieraus lassen sich folgende Regeln ableiten: (1) Der Boden sollte keine Erhöhungen aufweisen außer an der Vorderseite des Gebäudes; dort sollte er nie abschüssig sein; (2) der Boden sollte entlang der Querachse des Hauses stets eben sein – so weit, so gut. Was in diesem Abschnitt offensichtlich fehlt, ist eine Erklärung, *warum* dies so sein sollte. Weder ist hier von blockierten ‚Energieflüssen‘ die Rede, noch von einem Ungleichgewicht der Elemente (um nur zwei der in den heutigen Vāstu-Handbüchern am häufigsten vorgebrachten Erklärungen zu nennen). Dies ist indes nicht die Ausnahme, sondern die (m. W. ausnahmslose) Regel: Die Schilderung der negativen Konsequenzen bei Nichtbeachtung der Regeln ist in den *vāstusāstras* bisweilen sehr detailliert – eine theoretische bzw. metaphysische Herleitung der negativen Folgen wird jedoch nicht vorgenommen. Dieses ‚Vakuum‘ wird von den nachkolonialen Autoren in vielfältiger Weise gefüllt – sei es durch Konstruktion einer rationalistischen Grundlage von Vāstuvidyā oder mit Hilfe des Vokabulars

---

<sup>49</sup>SAS 20.04-07: *yasya nimnā bhaved bhūmir vāmā dakṣiṇakā sthalā | bahudoṣaṃ hi tad vāstu putrapautravinaśakam || yasya dakṣiṇakā nimnā bhūmir vāmā sthalā bhavet | yatnenāpi kṛtaṃ tat syād bhartur alpaphalodayam || paścimena bhaven nimnā bhūmiḥ sthūlatarāgrataḥ | yatra tat sarvavarṇeṣu sarvakāmapradaṃ gṛham || agrataś ca yadā hīnaṃ pṛṣṭhataś cocchritaṃ bhavet | bhavanaṃ svāmīno hy āśu virāgavyasanāya tat ||*

der New-Age-Bewegung. Wir werden in Kapitel vier ausführlich hierauf zu sprechen kommen.

## 1.4 Theoretische und methodologische Überlegungen

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich in erster Linie um eine philologische Studie relevanter schriftlicher Quellen, und nicht um eine Ethnographie der zeitgenössischen Praxis von Vāstuvidyā. Nicht, dass eine solche Ethnographie nicht ebenfalls ein Desideratum wäre: Man kann im Gegenteil erwarten, dass sich mittels Interviews mit praktizierenden ‚Vāstu-Experten‘ oder mit deren Kunden bzw. durch teilnehmende Beobachtung eines der eingangs erwähnten Zertifikatskurse wertvolle Einsichten hinsichtlich bestimmter Aspekte der gegenwärtigen Revitalisierung von Vāstuvidyā gewinnen ließen. Ein ethnologischer Ansatz müsste aber notwendig auf eine synchronische Betrachtung beschränkt bleiben. Die ideologische Dimension des untersuchten Phänomens lässt sich jedoch m. E. nur dann sinnvoll begreifen, wenn man es in größerer zeitlicher Tiefe betrachtet – siehe oben, 1.3. Aus diesem Grunde wird sich unsere Untersuchung auf schriftliche Quellen aus einem Zeitraum von insgesamt etwa zwei Jahrtausenden konzentrieren, die es mit den Methoden der Textkritik und -analyse zu bearbeiten gilt.

### 1.4.1 „Kontinuität“ und „Authentizität“

Nun birgt der textbasierte Ansatz seinerseits gewisse Risiken und Beschränkungen, die wir uns zunächst bewusst machen müssen. Philologie neigt implizit zu einer gewissen konzeptionellen Voreingenommenheit zugunsten von Kontinuität gegenüber Wandel, und zwar aus dem einfachen Grund, dass philologische Studien oft auf eine textimmanente Untersuchung beschränkt bleiben, und die sozial- bzw. kulturgeschicht-

lichen Zusammenhänge der Entstehung und Überlieferung des betreffenden Textes nur unzureichend in die Betrachtung einbezogen werden. Diese Gefahr ist im Falle der Sanskritphilologie in besonderem Maße gegeben, wo ‚nachklassisches‘ Material (sofern es nicht gänzlich ignoriert wird) häufig nur oberflächlich, und meistens ausschließlich zu dem Zweck untersucht wird, Hinweise auf ein Überleben der vermeintlich ‚klassischen‘ Kultur zu finden.<sup>50</sup> Eine solche Ausblendung des kulturgeschichtlichen Kontextes kann unser Verständnis der Vergangenheit und ihres Hineinreichens in die Gegenwart ernsthaft behindern – besonders in Bezug auf einen Kulturraum wie den indischen, wo Schriftlichkeit *per se* zumeist ein gewisses Maß an Konservatismus impliziert.<sup>51</sup>

Es gibt ein relativ einfaches Gegenmittel für diese Kontextblindheit: Es besteht in einer ständigen, bewussten Anstrengung seitens des Philologen, sich der steter Wandlung unterworfenen historischen, kulturellen, gesellschaftlichen und technologischen Bedingungen bewusst zu werden, unter denen seine Quellen entstanden, tradiert und interpretiert worden sind. Dies lässt sich an folgendem Beispiel verdeutlichen: Im Vorwort zu seiner Ausgabe eines anonymen *śilpaśāstra*<sup>52</sup> berichtet Phanindranath Bose (1928: xxviii), dass

In 1923-24, when I paid a visit to Mayūrbhañja, I came across the living tradition of *Śilpaśāstra* there. I happened to meet there a man named Badia Pathar, whose profession was to carry a *Śilpa* book and instruct the interested people in the matter of building their houses. He would go about for months in the neighbouring villages and tell the people the tradition which had been

---

<sup>50</sup> Vgl. Michaels 2006: 10: „Von indologischer Seite wird der gegenwärtige Hinduismus vielfach als eine Bestätigung dafür angesehen, daß die Vergangenheit bis in die Moderne wirkt. Er bildet meist nur das modische Dessert nach einem traditionellen Menu.“

<sup>51</sup> Ein besonderes Problem ist der Gebrauch einer bewusst archaisierenden Sprache und Stilistik zu dem Zweck, dem betreffenden Text ein größeres Maß an ‚traditioneller‘ Autorität zu verleihen – man denke beispielsweise an die späten, z. T. erst mittelalterlichen Upaniṣads. Zum Problem der Datierung von Texten anhand stilistischer Merkmale vgl. Fosse 1997: 115 ff.; vgl. auch unten, S. 63 Anm. 73.

<sup>52</sup> So der Titel; der Inhalt kennzeichnet den Text eindeutig als *vāstusāstra*.

handed down to him by his father. I found with him a printed *Śilpaśāstra* (in Uriya character) published from Cuttack. ... He told me that his *Śilpapothi* had been eaten away by the worms, so he had to recourse to the printed text. This is the living tradition, which I happened to come across in Mayūrbhañja (Orissa).

Auf den ersten Blick gibt es in dieser Anekdote wenig, das dem an ausschließlich klassischem Material geschulten Sanskritisten verdächtig erscheinen würde. Nach ‚traditionellen‘ indologischen Maßstäben könnte es sich wohl um ein typisches Beispiel für eine althergebrachte Tradition handeln, die in unveränderter, obgleich leicht beschädigter Form in der modernen Welt fortlebt: Bei dem Text, den der ‚*śilpaśāstrin*‘ bei sich hat, handelt es sich nicht nur um eine Ableitung von einem Sanskritoriginal (etwa durch volkssprachliche Übersetzung o. ä.), der Text selbst ist ‚authentisch‘.

Beschränkt man die Betrachtung jedoch nicht auf den Text als solchen, so verändert sich das gewonnene Bild grundlegend: Der Text ist in seinem Wortlaut zwar immer noch ein ‚echtes‘ Sanskritoriginal, aber der Zusammenhang, in welchem der Text steht, unterscheidet sich grundlegend von den ‚traditionellen‘ Gegebenheiten. Der Besitzer gibt zwar an, von seinem Vater in der Lehre unterwiesen worden zu sein – das Prinzip der innerfamiliären Weitergabe von exklusivem Wissen scheint also auf den ersten Blick beibehalten worden zu sein –, aber der Text, auf den er sich stützt, ist nicht innerhalb der Abstammungslinie weitergereicht worden, sondern wurde von einem Buchhändler käuflich erworben! Diese eine Tatsache ist für sich genommen ausreichend, die durch das mutmaßlich hohe Alter des Textes scheinbar belegte Kontinuität zu demontieren: Die Worte mögen unverändert sein, sind aber nicht länger heilig; sie sind nicht mehr das exklusive Eigentum und das sorgsam gehütete Geheimwissen der Abstammungsgruppe des ‚*śilpaśāstrin*‘, sondern sind jedem zugänglich, der das gedruckte Buch kaufen kann und es zu lesen versteht. Der Text hat somit seine mutmaßlich ursprüngliche Funktion verloren, die in erster

Linie darin bestanden hatte, der Praxis seines Besitzers traditionell sanktionierte Autorität zu verleihen (vgl. Parker 2003). Zugleich hat der Text aber ein größeres Maß an Unmittelbarkeit gewonnen: Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe (Otter 2011), spricht einiges dafür, dass der Inhalt eines *vāstuśāstra* von einem bestimmten Zeitpunkt an von nachrangiger Bedeutung gewesen ist; ein *śāstra* diene nicht in erster Linie als ein zu lesender Text, sondern vielmehr als ein zu besitzendes Objekt.<sup>53</sup> Erst mit seiner Veröffentlichung, besonders, wenn dem Originaltext eine Übersetzung beigelegt ist, kehrt sich dieses Verhältnis um: Das *vāstuśāstra* hört auf, in erster Linie Artefakt zu sein, und wird stattdessen (wieder) Text. Durch diese ‚Textwerdung‘ gewinnt das betreffende *vāstuśāstra* überhaupt erst ein hermeneutisches Potential, es wird lesbar und interpretierbar. Für die vorliegende Arbeit ist dies insofern bedeutsam, als die (nach)-koloniale Revitalisierung von Vāstuvidyā ohne eine solche Transformation überhaupt nicht denkbar wäre; wir werden in unserer abschließenden Diskussion hierauf zurückkommen. Das *śilpaśāstra* in Boses Anekdote hat diese Transformation mit seiner Veröffentlichung bereits durchlaufen, seine ursprüngliche Funktion aber somit verloren; darüber hinaus kann man die Frage stellen, als wie ‚lebendig‘ eine Tradition gelten

---

<sup>53</sup> Für das heutige Tamil Nadu hat Parker (*op. cit.*) zweifelsfrei gezeigt, dass die Texte den ‚traditionellen‘ Handwerkern nicht als Informationsquelle dienen, sondern von diesen in erster Linie als Ritualobjekt bzw. als Legitimationsquelle behandelt werden. Vgl. besonders *op. cit.*: 21 Anm. 17: „I wondered if written texts might have served as resources in unusual cases where the *sthapati*’s knowledge is limited. What does a *sthapati* do if he gets an order for a rare icon that he had never seen before? Most of the practitioners I questioned on this matter claim to have never received such an order, but when pressed to imagine hypothetically how they would deal with such a situation, their answers tended to be variations of the same strategy: ask around until you find someone familiar with the icon and who can direct them to a temple where such an image could be seen ... . In any case, no practitioner ever mentioned consulting a written text to solve such a problem.“

kann, die es zulässt, dass ihre kostbaren Manuskripte zum Fraß der Würmer werden.<sup>54</sup>

Ein anderes Beispiel aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts kommt aus Südindien: Tatsächlich ist dort zumindest in einigen Gegenden offenbar eine Form von *Vāstuvidyā* praktiziert worden, deren Verhältnis zur schriftlichen Überlieferung nicht geklärt ist.<sup>55</sup> So berichtet der Missionar James Padfield in seinem *Hindū ācārakāṇḍam. The Hindu at Home* (1908: 3 f.):

There are regular professional persons called the Vastu Shastris (doctors of building), generally of the goldsmith caste, whose business it is, for a consideration, to give all correct measurements and directions, in due accordance with the ritual, to those about to erect new dwellings. I heard of the celebrated member of this profession and sent for him, as I wished to see his books and to make his acquaintance ... . He was the most respectable looking old man and, being of the goldsmith caste, he wore the thread of dvija ... but, as he had not brought his books, I did not get much information from him. He promised to come again but failed to do so, the reason being that he was

---

<sup>54</sup> Und wie ernst sollte die Behauptung, die Tradition sei vom Vater erlernt worden, wirklich genommen werden? Man kann (ohne bösen Willen) unterstellen, dass diese Behauptung einzig dem Zwecke dient, dem Eigentümer des gedruckten Buches ein größeres Maß an traditionell sanktionierter Autorität zu verleihen. Auch die Behauptung, (handgeschriebene) „*śilpapothīs*“ besessen zu haben, ist mit Vorsicht zu genießen, da sie offenbar der Erwartungshaltung des fragenden Philologen entspricht – man denke an das aus der Ethnologie sattsam bekannte Problem, dass die Antworten der Informanten bewusst oder unbewusst den Erwartungen des Interviewers angepasst werden. Der Verdacht liegt somit nahe, dass es sich bei der behaupteten ‚Lebendigkeit‘ der Tradition um ein bloßes Artefakt der Befragung handelt. Aber selbst wenn wir die von Ghosh vermittelten Worte des Geomanten beim Wort nehmen, bleibt das Problem bestehen, dass wir nichts über das Verhältnis wissen, in welchem der Inhalt des ‚ererbten‘ Textes zur praktischen Tätigkeit des Geomanten steht, d. h. inwieweit dieser sich bei der Beratung seiner Klienten überhaupt auf den geschriebenen Text stützt, oder ob er in erster Linie etwaigen von seinem Lehrer empfangenen mündlichen Instruktionen folgt, welche nicht notwendig mit dem Wortlaut des Sanskrittextes in Einklang stehen müssen.

<sup>55</sup> Wie wir noch sehen werden (unten, 3.6.1) ist es nicht ausgeschlossen, dass diese Tradition bis in die siebziger Jahre hinein Bestand gehabt hat.

hastily summoned to a distant village on the south of the Kistna river. It appears that a certain man, who was building a new house, had fallen ill, and he sent in haste for this doctor – not a doctor for his body, but a doctor for the house! ... it appears that some time ago the same person was sent for to attend another case ... . A certain house owner had recently entered a new house which he had built, and within a month felt very ill. It was thought that something must be wrong with the building, and his house-doctor was sent for. Having considered the case, the doctor decided, by virtue of his science, that there was a snake in a certain beam of the building. The reptile had entered the hollow part of the beam which had been plugged up by the carpenter, and was there languishing, and hence the calamity.

Auf den ersten Blick scheint dieser Bericht einen unumstößlichen Beweis nicht nur für die praktische Umsetzung der Bestimmungen der *vāstuśāstras*, sondern auch für den Fortbestand der Tradition ins zwanzigste Jahrhundert hinein darzustellen (in diesem Sinne wird die Passage auch in Chakrabarti 1998: 30 f. zitiert). Dennoch ist einige Vorsicht bei der Interpretation des Berichts geboten: Soweit ich sehe, enthält der Bericht keinen eindeutigen Hinweis darauf, dass sich die Praxis des *vāstuśāstrin* tatsächlich auf den Inhalt eines (geschriebenen) *vāstuśāstras* stützt. Wie bereits angedeutet, gibt es einigen Grund zu der Annahme, dass in Indien eine Vielzahl von geomantischen Traditionen unabhängig voneinander auf regionaler oder lokaler Ebene existiert haben, von denen die meisten wohl nie zum Gegenstand eines (geschriebenen) *śāstra* geworden sind. Die Lehre, welcher der Praktiker in Padfields Anekdote folgt, ist also nicht notwendig identisch mit der in einem der bekannten *vāstuśāstras* enthaltenen.<sup>56</sup> Es ist nicht einmal undenkbar, dass die Bücher, welche in Augenschein zu nehmen Padfield so begierig war – wenn man die Wortstellung als Hinweis auf die gesetzten Prioritäten werten kann, ist er offenkundig

---

<sup>56</sup> Zumindest wird m. W. in keinem der erhaltenen *vāstuśāstras* ein Verfahren beschrieben, mit dessen Hilfe man eine in einem bereits eingebauten Balken verborgene Schlange aufspüren kann. Vgl. aber BrS 52.120-121, wonach die Färbung im Holz eines frisch gefällten Baumes anzeigt, ob sich ein Krokodil (*godhā*), ein Frosch, eine Schlange, ein Chamäleon, ein Stein oder Wasser im Baum befindet.

mehr an den Büchern als an der Person des *vāstuśāstrin* interessiert gewesen – nur in der Vorstellung bzw. Erwartung des Missionars existiert haben – siehe oben; Padfields gesamter Bericht erweist sich bei näherem Hinsehen als sehr viel stärker von brahmanischen Vorstellungen, genauer: von brahmanischem Schrifttum beeinflusst, als der quasi-ethnographische Titel des Buches vermuten lässt.<sup>57</sup> Darüber hinaus muss die Frage gestellt werden, wie weit die Tradition von Padfields *vāstuśāstrin* tatsächlich zurückreicht; die Tatsache, dass er als Goldschmied (!) die Schnur der *dvi-jaś* trägt (ein Umstand, der Padfield nicht weiter zu überraschen scheint), legt nahe, dass seine „śāstrische“ Praxis das Resultat eines Sanskritisierungsprozesses ist.<sup>58</sup>

Das Problem der Authentizität einer „lebendigen“ Tradition wird dort besonders greifbar, wo wir es mit einer kolonialen ‚Kontamination‘ der Praxis zu tun bekommen. So ist die aus der Schweiz stammende Künstlerin und Kunsthistorikerin Alice Boner jahrelang auf der Suche nach den Quellentexten gewesen, welche die der Praxis der Kunsthandwerker vermeintlich zugrundeliegende Theorie beinhalten. Ihre Suche ist indes nicht von Erfolg gekrönt gewesen; so beschreibt sie ihre Begegnung mit einem „traditionellen“ Bildhauer in Mysore am 9. August 1957 in ihrem Tagebuch wie folgt (Boner 1993: 203):

---

<sup>57</sup> So besteht das restliche Kapitel über das Wohnhaus, aus welchem die hier besprochene Passage entnommen worden ist, im Wesentlichen aus für die heutige bzw. spätkoloniale Praxis wenig relevanten Zitaten aus dem *Atharvaveda*.

<sup>58</sup> Vgl. Mandelbaum 1970: 458 f.: „Artisans, in many villages of the South, show a special kind of mobility striving. The five allied jatis of artisans have made long and insistent claims to being Brahmins. They say that they are Brahmins of a special and most superior kind, descended from the god *Visvakarman*, builder and architect of the heavenly realm. Included under the collective title of *Panchala* are jatis of goldsmiths, copper and brass workers, carpenters, stonemasons, and blacksmiths ... . They tend to spurn the proper Brahmins, those so recognized by the rest of the local society, and they do not seek priestly services from them, relying instead on priests of their own jatis ... . Men of these jatis wear the sacred thread; they are so ritually meticulous that they will accept food and water from few if any other jatis; they use Sanskrit gotra names for their clans; they observe scriptural sacraments; some of them have even studied the Vedas.“ (Meine Hervorhebung.)

Today I went to visit Nagendra Sthapati, the son of Siddhalinga Swami ... . When I asked him whether in his work he was following some special family tradition and whether he possessed some special unpublished manuscript, he said no, he was following the *Manasara*, the *Shilpa Ratna* and other classical texts. He brought out a copy of the *Manasara* with the translation of Acharya and with illustrations drawn by his father ... . Then he brought out the *Mantraratanakara* in Telugu and *Indian Architecture* by Percy Brown!

Nun lässt sich aus der Distanz nicht feststellen, inwieweit die genannten (gedruckten) Werke tatsächlich einen Einfluss auf Nagendra Sthapatits Praxis gehabt haben, d. h. ob er die Illustrationen in Acharyas Ausgabe des *Mānasāra* bzw. in Browns Standardwerk der kolonialen Kunstgeschichte tatsächlich als Vorlage benutzt hat, oder ob er diese Texte lediglich als legitimatorische Bezugspunkte gebraucht hat. Gleichwohl zeichnet sich hier bereits ein zentraler Aspekt des (nach)-kolonialen Diskurses zu Vāstuvidyā ab: Die – kolonial vermittelte – Privilegierung des geschriebenen (Sanskrit)-Textes gegenüber der mündlich vermittelten, „volkstümlichen“ Praxis (siehe oben, 1.3.1). Wir werden unten, 4.3 hierauf zurückzukommen haben.

#### 1.4.2 Vāstuśāstra und Hermeneutik

Wir haben oben gesagt, dass ein *vāstu-* bzw. *śilpaśāstra* erst durch seine Publikation eigentlich hermeneutisches Potential gewinnt, lesbar und interpretierbar wird. Wie Hans-Georg Gadamer (<sup>7</sup>2010) gezeigt hat, ist Verstehen immer auch interpretieren. Hierfür genügt es nicht, die historischen Umstände der Entstehung eines Textes zu berücksichtigen – vielmehr muss der Interpret auch seinen eigenen, von der Überlieferung geprägten Verständnishorizont reflektieren und als eigenständigen Faktor in die Interpretation einbeziehen. Dieses Phänomen hat Gadamer als

„Wirkungsgeschichte“ bezeichnet (*op. cit.*: 305 ff.).<sup>59</sup> Indes geht Gadamer hierbei von einer prinzipiell linearen, ungebrochenen Überlieferung aus, die nicht als eine zu überwindende Barriere zwischen dem Text und seinem Interpreten steht, sondern vielmehr eine Verbindungslinie zwischen Text und Leser darstellt und überhaupt erst das ermöglicht, was Gadamer als das „hermeneutische Gespräch“ bezeichnet (*op. cit.*: 391). Die Möglichkeit einer fragmentierten, durch ‚außerkulturelle‘ Interferenzen kontaminierten Überlieferung wird jedenfalls bei Gadamer nicht thematisiert. Die Kolonialzeit in Südasien stellt aber zweifellos eine solche Interferenz dar: Wer immer heute in Südasien z.B. einen Sanskrittext des sechsten Jahrhunderts liest, ist in seinem Textverständnis in vielfältiger Weise von kolonialen Mediationen abhängig. Dies beginnt mit der (nur scheinbar banalen) Tatsache, dass der Text aller Wahrscheinlichkeit nach von einem europäischen Indologen bzw. von einem nach europäischem Muster ausgebildeten indischen Philologen ediert worden ist. Außerdem ist der moderne südasiatische Leser eines Sanskrittextes zwangsläufig von den orientalistischen Geschmacks- und Werturteilen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts beeinflusst – nicht anders, als Nagendra Sthapati (s.o.) von den Werturteilen europäischer Kunsthistoriker beeinflusst gewesen sein wird. Ob er diese Urteile unbewusst verinnerlicht hat oder sich im Gegenteil bewusst von ihnen abgrenzt, ist letztlich unerheblich: Sie sind in jedem Fall ein Teil der Überlieferung, der sein Textverständnis beeinflusst.

Es stellt sich indes die Frage, ob eine derartige ‚außerkulturelle Brechung‘ für Gadamers Theorie tatsächlich einen qualitativen Unterschied machen würde: Auf der theoretischen Ebene ist ja die koloniale Mediation

---

<sup>59</sup> „Wirkungsgeschichte“ ist offenbar nicht zu verwechseln mit „Rezeptionsgeschichte“; letztere bezeichnet einen potentiell abgeschlossenen Vorgang, der den Forscher selbst nicht unmittelbar betrifft. „Wirkungsgeschichte“ bedeutet vielmehr, dass die Geschichte, die der Geisteswissenschaftler erforscht, nicht vor seiner Zeit halt macht, sondern ihn selbst umfasst (*loc. cit.*): „Wenn wir aus der für unsere hermeneutische Situation im ganzen bestimmenden historischen Distanz eine historische Erscheinung zu verstehen suchen, unterliegen wir immer bereits den Wirkungen der Wirkungsgeschichte.“

der Überlieferung in dem Moment, wo sie eintritt, ihrerseits schon ein Teil der Überlieferung geworden. Zweifellos bedingt sie das Verständnis des heutigen Lesers in einer ganz spezifischen Weise; hierin unterscheidet sie sich aber nur akzidentiell, und nicht kategorisch von den vorherigen, ‚traditionellen‘ Mediationen der Überlieferung. Sie ist letztlich nur ein interessanter Sonderfall von Überlieferung.<sup>60</sup>

Für unsere Zwecke bedeutet dies, dass wir, wenn wir den (nach)-kolonialen Diskurs zu Vāstuvīdyā untersuchen, auch danach zu fragen haben werden, inwiefern das Verständnis von Vāstuvīdyā bzw. die diesem Verständnis zugrundeliegende Interpretation der *vāstuśāstras* durch solche kolonialen Mediationen geprägt und bedingt worden ist. Die Frage, ob der jeweilige (nach)-koloniale Interpret den alten Text richtig oder falsch versteht, ist hierbei von nachrangigem Interesse: Entscheidend ist, warum er ihn so versteht und nicht anders.<sup>61</sup> Mit anderen Worten: Wir werden es

---

<sup>60</sup> In diesem Sinne ist Gadammers Forderung an den Interpreten, die Überlieferung als Brücke des Textverständnisses zu begreifen und die eigenen, aus der Überlieferung herrührenden Vorurteile zu reflektieren, nicht nur für den heutigen südasiatischen Leser eines Sanskrittextes, sondern auch für den ‚westlichen‘, indologisch gebildeten Leser des selben Textes von höchster Relevanz: Man kann nämlich sehr wohl argumentieren, dass die Überlieferung im Gadammerschen Sinne (entgegen dem orientalistischen Vorurteil) nicht in Südasiens stehengeblieben ist, sondern sich mit der Kollationierung und Edition der Manuskripte ebenso fortgesetzt hat wie mit der Kommentierung (bzw. Bewertung) durch Autoritäten wie A.B. Keith oder Moriz Winternitz. Der Indologe steht somit keineswegs außerhalb der Überlieferung, und sein Blick ist nicht weniger voreingenommen als der des südasiatischen Lesers. Genausowenig wie jener ist er in der Lage, die historischen Gegebenheiten der Textentstehung zu rekonstruieren, ohne seine eigene aus der Überlieferung herrührende historische Bedingtheit zu reflektieren und in das hermeneutische Gespräch einzubeziehen.

<sup>61</sup> Die Frage nach „richtig“ und „falsch“ ist spätestens seit dem Aufkommen des Konstruktivismus problematisch geworden, ohne indes an praktischer Relevanz verloren zu haben. Gadamer konnte jedenfalls noch mit aus heutiger Sicht beneidenswerter Selbstverständlichkeit zwischen „Verständnis“ und „Mißverständnis“ unterscheiden und sich hierbei auf „die Sache selbst“ beziehen, die nach seiner Auffassung aus dem Text spreche, als ob es sich hierbei um eine objektive, überzeitliche Gegebenheit handle. An anderer Stelle hebt Gadamer aber hervor, dass ein geisteswissenschaftlicher Gegenstand sich erst aus der jeweiligen konkreten Fragestellung ergibt (*op. cit.*: 289): „Bei den Geisteswissenschaften ist ... das Forschungsinteresse, das sich der Überlieferung zuwendet, durch die

im Hauptteil dieser Arbeit vorwiegend mit Beobachtungen zweiter Ordnung zu tun haben, indem wir nicht Texte, sondern Interpretationen von Texten interpretieren.

### 1.4.3 Regionale Schwerpunktsetzung

Wie bereits angedeutet (1.3.1), lassen sich die meisten der lokalisierbaren Quellen für die vorkoloniale Zeit einem von zwei Großräumen zuordnen; dies ist erstens das heutige Westindien, worunter im Folgenden das Gebiet der heutigen Bundesstaaten Gujarat und Rajasthan, sowie das westliche Madhya Pradesh und die Küstenregionen von Maharashtra verstanden seien. Der andere Großraum ist Südindien – hier besonders Kerala und Tamil Nadu.<sup>62</sup> Für die Untersuchung der Überlieferungswege im ersten Teil dieser Arbeit (vgl. unten, 1.5) hat sich eine Begrenzung auf einen dieser beiden Großräume angesichts der Fülle des Quellenmaterials als unumgänglich erwiesen. Die Entscheidung ist zugunsten von Westindien gefallen, und zwar aus drei Gründen: Zum einen bieten die erhaltenen Texte aus diesem geographischen Raum die Möglichkeit, die

---

jeweilige Gegenwart und ihre Interessen in besonderer Weise motiviert. Erst durch die Motivation der Fragestellung konstituiert sich überhaupt Thema und Gegenstand der Forschung. Die geschichtliche Forschung ... läßt sich nicht teleologisch von dem Gegenstand her begreifen, dem ihre Forschung gilt. Ein solcher ‚Gegenstand‘ an sich existiert offenbar überhaupt nicht.“ Hierzu passt die Erkenntnis, dass aufgrund der historischen Bedingtheit nicht nur des Textes, sondern auch des Interpreten jede Interpretation nur für eine bestimmte Zeit und für eine bestimmte historische Situation Gültigkeit, d.h. „Richtigkeit“ beanspruchen kann (*op. cit.*: 301): „Eine jede Zeit wird einen überlieferten Text auf ihre Weise verstehen müssen, denn er gehört in das Ganze der Überlieferung, an der sie ein sachliches Interesse nimmt und in der sie sich selbst zu verstehen sucht. Der wirkliche Sinn eines Textes ... ist immer auch durch die geschichtliche Situation des Interpreten mitbestimmt ...“

<sup>62</sup> Seit dem späten Mittelalter sind auch in Orissa und dem Kathmandutal entsprechende Texte nachgewiesen – in letzterem Fall auch solche auf Newari. In Sri Lanka ist zudem ein Mañjuśrī zugeschriebenes, auf Sanskrit verfasstes *śilpaśāstra* mit starkem buddhistischem Einschlag tradiert worden.

Überlieferungsgeschichte in sehr viel größerer zeitlicher Tiefe zu analysieren – die ältesten erhaltenen Texte, obgleich nicht einwandfrei lokalisierbar, scheinen wenig Einfluss auf die südindischen,<sup>63</sup> dafür umso mehr auf die westindischen Texte gehabt zu haben; darüber hinaus hat die westindische Tradition seit dem siebzehnten Jahrhundert auch auf die astrologische Überlieferung Nordindiens ausgestrahlt – hier können, wie bereits angedeutet, auch über die Kolonialzeit hinausgehende Kontinuitäten nicht a priori ausgeschlossen werden. Zweitens handelt es sich bei der überwiegenden Mehrheit der südindischen Texte im eigentlichen Sinne nicht um *vāstu*-, sondern um *śilpaśāstras*, die einen mehr oder weniger großen Anteil an Elementen von Vāstuvidyā enthalten.<sup>64</sup> Drittens scheint die spezifisch südindische Ausprägung dieser Lehre kaum Einfluss auf den (nach)-kolonialen Diskurs gehabt zu haben, der ja den eigentlichen Gegenstand der vorliegenden Untersuchung darstellt – hier scheinen vor allem die Vorstellungen der westindischen Überlieferung zum Tragen zu kommen. Aus diesen Gründen wird unsere Untersuchung der wechselhaften Überlieferung von Vāstuvidyā im Wesentlichen auf eine exemplarische Untersuchung des westindischen Materials beschränkt bleiben.

Wie bereits erwähnt, ist der indische Nationaldiskurs integraler Bestandteil des geistesgeschichtlichen Hintergrundes, vor welchem sich die (nach)-koloniale Revitalisierung von Vāstuvidyā ereignet hat bzw. aktuell

---

<sup>63</sup> Es finden sich sehr wohl konzeptionelle Übereinstimmungen zwischen den Texten der ersten Generation und den südindischen *śilpaśāstras* – so sind z.B. die Namen der fünf Arten von *catuḥśāla* in BrS 52.31-36 identisch mit den MM 26.66-67 genannten (*sarvato-bhadra*, *vardhamāna*, *svastika*, *nandyāvarta*, *rucaka*). Auch in der Bewertung der Himmelsrichtungen als heilsam bzw. unheilvoll scheinen die Texte im wesentlichen übereinzustimmen. Deutliche Unterschiede bestehen jedoch sowohl in den Grundkonzepten als auch in den Berechnungen der Größenverhältnisse der einzelnen Bauteile. So ist beispielsweise die in den südindischen *śilpaśāstras* wichtige Zweiteilung des Wohnhauses in *raṅga* und *vāsa* sowie die Unterscheidung von geraden und ungeraden Maßen in den anderen Texten weitgehend unbekannt.

<sup>64</sup> Der m. W. einzige südindische Text, bei dem es sich um ein *vāstuśāstra* im engeren Sinne handelt, ist die *Manuṣyālayacandrikā* (s.o., S. 20). Wie im Titel bereits angedeutet, befasst sich dieser Text ausschließlich mit Wohnhäusern.

ereignet. Die Vermutung liegt jedoch nahe, dass der Revitalisierung von Vāstuvidyā auch auf regionaler Ebene eine identitätsstiftende Funktion zukommen kann. In Kerala, wo die Tradition der Vāstuvidyā eine eher untypische Entwicklung durchlaufen hat, ist dies sogar ganz offensichtlich der Fall.<sup>65</sup> Die Relevanz des nachkolonialen Diskurses zu Vāstuvidyā für die Konstruktion regionaler Identitäten kann jedoch im Rahmen dieser Arbeit sowohl aus Platzgründen, als auch aufgrund mangelnder Kenntnisse in den hierfür relevanten Sprachen nicht untersucht werden. Stattdessen werden wir uns auf diejenigen Konstruktionen von Vāstuvidyā beschränken, die – implizit oder explizit – eine Gültigkeit für ganz Indien (im Sinne einer ‚nationalen‘ Tradition) beanspruchen. Paradoxerweise führt diese Fokussierung auf die nationale Ebene ihrerseits zu einer bestimmten regionalen Schwerpunktsetzung: Das Gros der vorliegenden Primärquellen ist nämlich (neben Englisch) auf Hindi verfasst worden, wodurch die ‚Hindi‘-sprachigen<sup>66</sup> Gebiete Nordindiens im Folgenden größere Beachtung erfahren als alle anderen Landesteile. Dies bedeutet jedoch ausdrücklich nicht, dass der ‚Hindi‘-sprachige Norden in der vorliegenden Arbeit in irgendeiner Weise als ‚Zentrum‘ oder ‚Kernland‘ Indiens betrachtet wird (obgleich dieser Anspruch, der sich in Wendungen wie „the Hindi Heartland“ widerspiegelt, von gewisser Seite sehr wohl erhoben wird). Es wird im Gegenteil von der Annahme ausgegangen, dass eine Hierarchisierung der unterschiedlichen Kulturräume Indiens nur aufgrund

---

<sup>65</sup> Vgl. Achyuthan/Prabhu 1996; *ibid.* 1997; *ibid.* 1998; Thampuran 2001, wo immer wieder auf die Harmonie zwischen den Bestimmungen der keralesischen *vāstuśāstras* und den örtlichen klimatischen und kulturellen Gegebenheiten hingewiesen wird. Dies steht in deutlichem Kontrast zur Praxis der populären Handbücher nordindischer Provenienz, wo die universelle Anwendbarkeit der ‚Prinzipien des Vāstu‘ entweder implizit oder explizit behauptet wird – s. u., Kapitel 3.

<sup>66</sup> Gemeint sind die Gebiete derjenigen Bundesstaaten, in denen Hindi als Amtssprache gilt und – nach der weitgehenden Verdrängung des Urdu in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts – auch die vorherrschende Literatur- und Mediensprache darstellt. Die Frage, inwieweit die gesprochenen Sprachen dieser Gebiete als ‚Dialekte‘ des Hindi (und nicht als eigenständige Sprachen) gelten können, auch, wenn sie alte Literatursprachen darstellen sollten, ist indes eher politischer, denn linguistischer Natur. Aus diesem Grunde wird ‚Hindi‘-sprachig hier in Anführungszeichen gesetzt.

von – zuweilen politisch motivierten – willkürlichen Setzungen möglich und somit ohne erhebliche chronologische und terminologische Einschränkungen in einer seriösen wissenschaftlichen Arbeit fehl am Platze ist. Aus diesem ersten Paradox ergibt sich jedoch noch ein zweites: In historischer Zeit scheint Vāstuvīdyā nämlich in den heutzutage ‚Hindi‘-sprachigen Gebieten des Nordens die meiste Zeit ihrer historisch dokumentierten Existenz über so gut wie unbekannt gewesen zu sein; tatsächlich gibt es z.B. keinerlei Hinweise auf eine Präsenz der Tradition im Doab vor der massenhaften Migration von Paṇḍits aus Maharashtra in die Region von Benares seit dem sechzehnten Jahrhundert (siehe unten, Kapitel 2).

#### 1.4.4 Zur Terminologie

Wie Hans-Georg Gadamer (*op. cit.*: 270 ff.) gezeigt hat, trägt ein Geisteswissenschaftler zwangsläufig seine Vorurteile in die Beschäftigung mit seinem Gegenstand hinein. Dies ist einerseits unvermeidlich, macht es andererseits aber notwendig, dass man vor sich und dem Leser Rechenschaft über die Vorurteile ablegt, auf welche die eigene Arbeit gegründet ist. Diese Vorurteile sind aber selten offensichtlich, sondern verbergen sich zumeist in den verwendeten Begriffen. In diesem Abschnitt seien folglich die beiden Schlüsselbegriffe der vorliegenden Arbeit definiert, um etwaigen Missverständnissen vorzubeugen.

##### 1.4.4.1 „(Nach)-kolonial“

Der Gebrauch des Begriffs „(nach)-kolonial“ in der vorliegenden Arbeit bedarf einer zweifachen Erläuterung – zum ersten wegen des Gebrauchs der Vorsilbe „nach“ anstelle des üblicheren „post“, zum zweiten wegen der Klammer um „nach“. Ich habe den Ausdruck „nachkolonial“ als zwanglose Alternative zu dem ideologisch überfrachteten und damit für

alle anderen Zwecke als den der wissenschaftspolitischen Selbstpositionierung weitgehend unbrauchbaren Begriff „postkolonial“ gewählt. Im Gegensatz zu letzterem Begriff dient „nachkolonial“ im Rahmen dieser Arbeit nicht zur Kennzeichnung eines bestimmten theoretischen oder ideologischen Ansatzes,<sup>67</sup> sondern lediglich zur Beschreibung eines historischen Zustandes: Es bezeichnet diejenige Epoche der südasiatischen Kultur- und Ideengeschichte, die im Wesentlichen von der Erfahrung der Kolonisierung und deren Nachwirkungen gekennzeichnet ist.

Als ich im Herbst 2005 mit der Sichtung des Materials für diese Arbeit begann, schien es noch, als sei dieser Begriff ausreichend, um die Epoche zu kennzeichnen, in der sich die Revitalisierung von Vāstuvidyā abgespielt hat bzw. immer noch abspielt. Nach meinem damaligen Verständnis war diese Revitalisierung im Wesentlichen ein Phänomen der letzten zwanzig Jahre, welches lediglich über gewisse isolierte Vorläufer in der Kolonialzeit verfügte. Diese Einschätzung erwies sich indes schon bald als fehlerhaft, und bedurfte spätestens in dem Moment einer gründlichen Korrektur, als ich im Laufe meiner Recherchen auf die in den dreißiger und vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts in der Gegend von Benares publizierten (und z. T. bis heute vielfach nachgedruckten) Kompendien zu Vāstuvidyā aufmerksam wurde. Es zeigte sich vielmehr, dass die Revitalisierung von Vāstuvidyā über zwei relativ stark ausgeprägte chronologische Schwerpunkte verfügte – nämlich in der Zeit zwischen ca. 1927 und 1946 einerseits, dann wieder zwischen ca. 1993 und 2004 (siehe unten, 3.8). Der Begriff „nachkolonial“ war somit nicht länger geeignet, den chronologischen Rahmen der Revitalisierung von Vāstuvidyā adäquat zu bezeichnen, die sich ja, wie mir nun klar geworden war, sowohl in kolonialer, als auch in nachkolonialer Zeit ereignet hatte.

Strenggenommen hätte ich also nun jedesmal, wenn von der Revitalisierung von Vāstuvidyā im Ganzen, d.h. ohne Differenzierung der kolonialen und der nachkolonialen Epoche, die Rede ist, von der „kolonialen

---

<sup>67</sup> Eine knappe, gut lesbare und zugleich nicht unkritische Übersicht über die gängigen Verwendungen des Begriffs „postkolonial“ (bzw. „post-kolonial“) bietet Gandhi 2001: 3 ff.

bzw. nachkolonialen Revitalisierung“ sprechen müssen. Aus Gründen der druckgraphischen Einfachheit habe ich stattdessen die Kurzform „(nach)-kolonial“ gewählt – was, wie ich hoffe, auch im Sinne der Leserfreundlichkeit ist. „(Nach)-kolonial“ wird also im Folgenden als formal vielleicht nicht voll befriedigende, aber zumindest eindeutige Hilfskonstruktion verwendet, wann immer von der Revitalisierung von Vāstuvidyā ohne Unterscheidung der kolonialen und der nachkolonialen Epoche die Rede ist. Wo eine solche Unterscheidung möglich (und sinnvoll) ist, wird hingegen entweder von „kolonial“ oder von „nachkolonial“ die Rede sein.

#### 1.4.4.2 „Revitalisierung“ und „revitalistisch“

Der Begriff „Revitalisierung“ (Adjektiv: „revitalistisch“) ist in diesem Zusammenhang als wertneutrale Bezeichnung für jede Form von Rekurs auf (tatsächlich oder vermeintlich) alte kulturelle Praktiken oder Ideologien zu verstehen; in den folgenden Kapiteln werden wir Revitalisierung als Sammelbegriff für so unterschiedliche Konstrukte wie „Wiederentdeckung“, „Rekonstruktion“, „Wiederbelebung“, „erfundene Tradition“ usw. verwenden.<sup>68</sup> Die tatsächliche Vitalität der betreffenden Praxis bzw. Ideologie spielt hierbei, der Etymologie zum Trotz, keine Rolle. Wenn also im Folgenden von Revitalisierung die Rede ist, so ist damit ausdrücklich nicht gemeint, dass eine tatsächlich existierende historische Praxis wiederbelebt (bzw. wieder belebt) wird, sondern lediglich, dass unter Verwendung eines revitalistischen Gestus auf die Projektion einer solchen Praxis verwiesen wird. Eine genauere Bestimmung des Begriffs, insbesondere im Hinblick auf den Wahrheitsgehalt der behaupteten „Wieder“-Belebung, soll indes erst im abschließenden Kapitel vorgenommen werden, um jede Voreingenommenheit gegenüber dem Gegenstand so weit als möglich zu vermeiden.

---

<sup>68</sup> Andere Autoren (Chakrabarti 1998, Sachdev/Tillotson 2002) sprechen im Zusammenhang von Vāstuvidyā auch von einem *revival*.

Der Begriff „Revitalisierung“ bedarf (besonders, aber nicht nur im südasiatischen Kontext) der sorgfältigen Abgrenzung gegenüber dem etymologisch und semantisch verwandten englischen Begriff „*revival*“. Beiden Termini gemeinsam ist die Grundbedeutung „Wiederbelebung von etwas Totem oder Sterbenden“; im Unterschied zu „Revitalisierung“ hat „*revival*“ jedoch eine ausgeprägt religiöse Konnotation (NSOED *q.v.*):

**revival** ... **1a** The action or an act of reviving something; restoration esp. of a former custom or practice to general use, acceptance etc.; a result of this. ...  
**2** A reawakening of religious fervour, esp. as resulting in a series of religious meetings held by a particular Church or community.

In Südasien wird der Begriff „*revival*“ zudem seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts polemisch verwendet, um das Pendant zu religiöser und sozialer Reform zu bezeichnen. So handelt es sich im herkömmlichen Sprachgebrauch bei Rām'mohan Rāy um einen (progressiven) Reformier, bei seinen orthodoxen Gegnern von der Hindū Dharma Sabhā hingegen um (reaktionäre) Revivalisten.<sup>69</sup> Dieser Sprachgebrauch impliziert, dass ein Reformier danach strebt, den Hinduismus bzw. die „hinduistische“ Gesellschaftsordnung zu reformieren, d.h. von ihren „Übeln“ – Witwenverbrennung, Kastendiskriminierung, „Götzendienst“ usw. – zu reinigen, während ein Revivalist danach strebt, einem unreformierten, orthodoxen Hinduismus zu alter (d.h. implizit: vorislamischer) Größe zu verhelfen. Oftmals wird zudem impliziert, dass der Reformier den Primat des (europäischen) wissenschaftlichen Rationalismus prinzipiell anerkennt, während der Revivalist eine Abwehrhaltung gegenüber der rationalistischen Herausforderung einnimmt, und den Primat der traditionellen Autoritäten – Veda, Śāstra usw. – behauptet.<sup>70</sup> Bisweilen werden Reform und *revival* in ein komplementäres Verhältnis gesetzt (Sen 2003: 33 f.):

---

<sup>69</sup> Siehe hierzu und zum Folgenden Jones 1989: 30 ff.

<sup>70</sup> Den Primat schriftlicher Autoritäten, wohlgemerkt! Dass der Paradigmenwechsel von persönlicher zu textlicher Autorität selbst ein Artefakt der Kolonialzeit ist, bedarf wohl nicht mehr der Hervorhebung.

At one level, [revival] seems to have been used as a corrective to reformist excesses and the 'mischievous temperament' of professional reformers. This kind of thinking is commonly associated with the relatively more conservative elements within upper-class Hindu society who were not averse to change itself, but wary of bringing this about much too quickly or under the shadow of alien ideals.

Tatsächlich lassen sich Reform und *revival* nicht so strikt voneinander unterscheiden, wie es der polemische Sprachgebrauch nahelegt. Sen (2004: 35 f.) verweist auf den Ārya Samāj als klassisches Beispiel für eine Bewegung, die einen ostentativ traditionalistischen Ansatz mit eindeutig reformerischer Agenda verbindet. Die Verengung der Debatte auf die ideologischen Differenzen verstellt zudem den Blick auf die Tatsache dass beide, Revivalisten wie Reformen, denselben sozialen und intellektuellen Milieus entstammen (*op. cit.*: 36):

We are now more aware than ever of the common class origins of reformers and revivalists and of how, under conditions peculiar to colonialism, rosy reformist moods could soon change into sombre revival.

Während der Dualismus von Reform und *revival* sich historisch mittlerweile weitgehend erledigt hat, leben die Begriffe *revival* und *revivalist* im südasiatischen Sprachgebrauch fort; sie werden zumeist als generische Bezeichnungen für (hinduistische) national-religiöse Erweckungstendenzen verwendet, ohne notwendig dieselben polemischen Konnotationen zu haben wie die semantisch verwandten Begriffe „Hindutva“ oder „Hindu-nationalistisch“. Für die Zwecke dieser Arbeit macht der fortgesetzte Gebrauch von „*revival*“ im religiösen Sinne es erforderlich, einen alternativen, nicht religiös konnotierten Begriff („Revitalisierung“) zur Bezeichnung des (nach)-kolonialen Rückgriffs auf Vāstuvīdyā zu etablieren; schließlich handelt es sich bei Vāstuvīdyā nicht um eine ostentativ religiöse Lehre bzw. Praxis. Die Trennung der beiden Begriffe ist auch notwendig im Hinblick auf eine Untersuchung etwaiger Berührungspunkte

bzw. wechselseitiger Beeinflussungen zwischen beiden Phänomenen – der national-religiösen Erweckungstendenzen einerseits, und der Revitalisierung von Vāstuvīdyā andererseits.

## 1.5 Aufbau der Arbeit

Als Vorarbeit zu unserer Untersuchung der (nach)-kolonialen Revitalisierung von Vāstuvīdyā werden wir uns zunächst mit bestimmten, die Historizität der Tradition betreffenden Problemen auseinandersetzen: Wie noch zu zeigen sein wird, basiert diese Revitalisierung auf gewissen axiomatischen Annahmen hinsichtlich der Geschichte dieser Lehre und ihrer Stellung im kulturellen Gedächtnis Indiens, die einer kritischen Hinterfragung bedürfen, will man die Bedeutung der gegenwärtigen Praxis angemessen beurteilen. Da die (nach)-koloniale Literatur zu Vāstuvīdyā einen ausgeprägten Hang zur ahistorischen Betrachtung der alten Sanskrittexte hat, ist es unabdingbar, dass wir diese Texte zunächst (so weit als möglich) in ihrem jeweiligen kultur- und sozialgeschichtlichen Kontext verorten. Dementsprechend werden wir in Kapitel zwei („Vāstuvīdyā im vorkolonialen Kontext“) versuchen, bestimmte Aspekte der historischen Entwicklung von Vāstuvīdyā im westlichen Indien, ihrer Überlieferungsgeschichte sowie den jeweiligen Querverbindungen mit anderen Traditionen nachzuzeichnen. Insbesondere die Brüche und Transformationen sowohl in der Überlieferung, als auch in der inhaltlichen Entwicklung der Lehre sollen so greifbar gemacht werden. Es sei darauf hingewiesen, dass diese Aufgabe durch den Mangel an verlässlicher Forschungsliteratur zu Vāstuvīdyā erheblich erschwert wird (s. o.); die im zweiten Kapitel zusammengetragenen Ergebnisse werden somit fast ausschließlich auf eine eigene Auswertung der Primärquellen gegründet sein.

Im dritten Kapitel („Vāstuvīdyā im (nach)-kolonialen Kontext“) werden wir versuchen, uns einen Überblick über das (nach)-koloniale Schrifttum zu Vāstuvīdyā zu verschaffen; aus Gründen der Übersichtlichkeit werden

diese Schriften in loser chronologischer Reihenfolge vorgestellt. Der Vollständigkeit halber wird der Rahmen an dieser Stelle so weit wie möglich gefasst, d.h. es werden nicht nur Texte vorgestellt, bei denen a priori eine revitalistische Tendenz angenommen werden kann; vielmehr sollen auch solche Werke zur Sprache kommen, die (zumindest auf den ersten Blick) nur eine indirekte Wirkung auf die Revitalisierung von Vāstuvīdyā gehabt haben.

Wie bereits erwähnt, beschränken sich die alten Texte darauf, Regeln für die Auswahl des Bauplatzes sowie für den Bau des Wohnhauses aufzustellen, ohne dass diese Regeln auf irgendeine theoretische bzw. metaphysische Begründung zurückgeführt würden. Diese Leerstelle macht die *vāstu-* bzw. *śilpāśāstras* in hohem Maße interpretationsbedürftig. In Kapitel vier werden wir uns auf der Grundlage des erarbeiteten Materials näher mit den im (nach)-kolonialen Schrifttum zum Tragen kommenden Deutungs- und Interpretationsmustern von Vāstuvīdyā befassen. Im fünften Kapitel werden wir versuchen, die Transformationen greifbar zu machen, welche die Lehre vom Hausbau im Zuge ihrer Revitalisierung durchlaufen hat. Außerdem sollen bestimmte, im (nach)-kolonialen Schrifttum zu Vāstuvīdyā häufig wiederkehrende Diskursstrategien herausgearbeitet werden. Das sechste Kapitel stellt die abschließende Diskussion dar; besonderes Augenmerk soll hierbei auf der Verortung der Revitalisierung von Vāstuvīdyā in ihrem von national-religiöser Apologetik geprägten geistesgeschichtlichen Hintergrund liegen. Darüber hinaus soll der Frage nachgegangen werden, welche soziale bzw. kulturelle Funktion eine Anwendung von Vāstuvīdyā im nachkolonialen Indien erfüllen kann; hiermit verlassen wir aber notwendigerweise den Boden der Textarbeit, und werden auf die Erkenntnisse der einschlägigen ethnologischen Forschung angewiesen sein.