

6. Schlussbetrachtung

Im abschließenden Kapitel soll zunächst der Befund der vorangehenden Kapitel zusammenfassend dargestellt werden. Ausgehend von diesem Befund soll die (nach)-koloniale Revitalisierung von Vāstuvidyā zusammenfassend in den übergeordneten Diskursen verortet werden, die den geistesgeschichtlichen Hintergrund der Revitalisierung bilden. Dieser diskursive Rahmen umfasst im Wesentlichen drei Aspekte, welche an dieser Stelle eingehend besprochen werden sollen: Erstens steht die Revitalisierung von Vāstuvidyā in einem bestimmten Verhältnis zum kolonialen bzw. nachkolonialen apologetischen Wissenschaftsdiskurs; wie wir im vierten Kapitel gesehen haben, ist auch Vāstuvidyā von einigen einschlägigen Autoren als Naturwissenschaft *avant la lettre* (4.2.1) bzw. als ‚alternative‘ Wissenschaft (4.2.2) gedeutet worden. Dieser Diskurs steht zweitens in engem Zusammenhang mit der religiösen Apologetik, welche ebenfalls ihre Wurzeln im letzten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts hat; insofern muss auch die Frage gestellt werden, welcher Stellenwert hierbei Vāstuvidyā als „hinduistischer“ Tradition zukommt. Drittens sind sowohl der apologetische Wissenschaftsdiskurs, als auch die religiöse Apologetik der Kolonialzeit sowie der nachkolonialen Epoche im Kontext des Ringens um nationale Selbstbehauptung bzw. Selbstfindung zu verstehen.

Vor diesem Hintergrund der geistesgeschichtlichen Einbindung des revivalistischen Vāstu-Diskurses wird im dritten Abschnitt des Kapitels auf die oben, 1.4.4.2 eingeführte vorläufige Definition von „Revitalisierung“ zurückzukommen und der Begriff näher zu bestimmen sein. Im vierten

Abschnitt werden wir in aller Kürze auf die soziale bzw. kulturelle Dimension der nachkolonialen Revitalisierung von Vāstuvidyā zu sprechen kommen; hierbei werden wir uns notwendigerweise auf die Ergebnisse der ethnologischen Feldforschung Dritter zu stützen haben. Den Schluss des Kapitels bildet ein Ausblick auf die gegenwärtige Situation sowie auf den möglichen weiteren Verlauf der Revitalisierung von Vāstuvidyā.

6.1 Rückblick: Zweitausend Jahre Vāstuvidyā

Die Geschichte der textuellen Überlieferung von Vāstuvidyā in ihren vorkolonialen, kolonialzeitlichen und nachkolonialen Phasen umfasst insgesamt etwa zweitausend Jahre;⁴⁴⁰ sie lässt sich wie folgt zusammenfassen:

Seit etwa dem 1. Jh. n. Chr. findet sich eine Darstellung von Vāstuvidyā in einzelnen mantischen bzw. divinatorischen Kompendien (*Gargasamhitā*, 1. Jh.; *Bṛhatsamhitā*, 6. Jh.) und in einem *purāna* (*Matsyapurāṇa*, 6. Jh.?). Dass es daneben noch andere (eigenständige?) Darstellungen der Lehre gegeben haben muss, zeigen die in Utpalas Kommentar zur *Bṛhatsamhitā* überlieferten Fragmente. Wohl in gewisser zeitlicher Nähe zu *Bṛhatsamhitā* und *Matsyapurāṇa* wird zudem ein eigenständiger Text mit dem Titel *Viśvakarmaprakāśa* verfasst (*terminus ante quem* 967), welcher vollständig erhalten ist. Inhaltlich stellt Vāstuvidyā in diesen Texten eine um bauhandwerkliche Regeln erweiterte geomantische Lehre dar, welche neben der Auswahl eines günstigen Bauplatzes die Proportionen des Wohnhauses und seine Ausrichtung nach den Himmelsrichtungen zum Gegenstand hat. Besonderes Gewicht liegt auf der Eignung eines Hauses für Angehörige eines bestimmten *varṇa* bzw. für Inhaber eines bestimm-

⁴⁴⁰ Die der historisch greifbaren schriftlichen Überlieferung vorausgehende Phase der wohl mündlichen Überlieferung von ‚Proto‘-Vāstuvidyā (siehe oben, 2.2.1) bleibt hier von der Betrachtung ausgeschlossen; auch auf die südindische Überlieferung wird an dieser Stelle nicht eingegangen.

ten Hofamtes (*karmopajīvin*). Zumindest *Matsyapurāṇa* und *Viśvakarma-prakāśa* enthalten auch Angaben über den günstigen Zeitpunkt für den Baubeginn.

Ab ca. dem elften Jahrhundert wird diese Lehre im westlichen Indien in als *śilpaśāstra* bezeichnete Texte aufgenommen und weiterentwickelt; während einzelne Aspekte der Lehre, etwa die für Inhaber eines bestimmten Hofamtes geeigneten Wohnhäuser,⁴⁴¹ zunehmend in den Hintergrund treten, werden andere Konzepte, insbesondere die Klassifikationen von Wohnhäusern nach bestimmten Kriterien wie etwa der Anzahl und Anordnung der Fenster, weiter ausgebaut. Eine Trennung zwischen Vāstuvidyā und Śilpaśāstra wird in diesen Texten prinzipiell nicht vorgenommen; sie enthalten neben Angaben zum günstigen Zeitpunkt für den Baubeginn in aller Regel auch rituelle Vorschriften bzw. Beschreibungen der bei Baubeginn durchzuführenden Rituale (*vāstuśānti*, *vāstubali* etc.). Die Tradition dieser Texte kommt offenbar noch vor dem 16. Jahrhundert zum Erliegen. Daneben werden vereinzelt eigenständige *vāstuśāstras* verfasst, so etwa Maṇḍanas *Vāstusāra* und die *Vāstumañjarī* des Nāthā (beide 15. Jh.) und das typologisch schwer einzuordnende *Vāstusaukhya* aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts.

Etwa gleichzeitig mit dem Aufkommen der Śilpaśāstras werden ausgehend vom heutigen Maharashtra einzelne Bestandteile der Lehre in Kompendien der katarchischen Astrologie (*Muhūrta*) aufgenommen und um genuin astrologische Komponenten erweitert; als erster erhaltener Text dieser Art hat die *Jyotiśaratnamālā* (ca. 1050) zu gelten. Bereits ab der Wende zum 17. Jahrhundert sind solche Texte auch in Benares nachgewiesen (*Muhūrtacintāmaṇi*, 1600). Inhaltlich entfernen sich diese Texte zunehmend von den älteren Quellen; wie wir oben, 2.2.5 gesehen haben, handelt es sich hierbei um einen graduellen Prozess der Ersetzung. Im Unterschied zu den Śilpaśāstras wird Vāstuvidyā hier zwar zumeist in eigenen Kapiteln behandelt, die Lehre wird aber offensichtlich als integraler

⁴⁴¹ Im *Samarāṅgaṇasūtradhāra* nehmen diese noch relativ breiten Raum ein, siehe Otter 2009a: 58 ff. Bei Sūtradhāra Maṇḍana hingegen fehlen sie bereits.

Bestandteil der Astrologie betrachtet. Für ein Abreißen dieser Tradition gibt es keine Hinweise, vielmehr scheint sie noch bis in die Kolonialzeit fortbestanden zu haben: die 1846 verfasste *Vāsturatnāvalī*, eine Kompilation älteren Materials, ist offensichtlich der astrologischen Tradition zuzurechnen.

Ebenfalls der astrologischen Tradition gehören wohl die Autoren der ersten kolonialzeitlichen Veröffentlichungen von Vāstu-Material an: Nachdem in den ersten beiden Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts eine Vielzahl von *vāstu*- und *śilpaśāstras* in Edition veröffentlicht worden sind, erscheint in der Region von Benares eine nicht näher zu bestimmende Zahl von Vāstu-Kompendien, welche sich neben der astrologischen Tradition auch auf das 52. Kapitel der *Brhatsamhitā* als den ältesten erhaltenen und edierten Vāstu-Text sowie – seltener – auf (westindische) *śilpaśāstras* wie das *Rājavallabhavāstuśāstra* stützen; bisweilen werden in diesen Kompendien auch außerhalb der Vāstu-Tradition stehende Lehren wie *Vṛkṣāyurveda* unter *Vāstuvidyā* subsumiert (3.8.1.3). Was den Inhalt dieser Texte betrifft, so gehen sie durch ihre Rezeption auch anderer vor-kolonialer Überlieferungsstränge deutlich über eine Fortführung der karchischen Kompendien hinaus. An keiner anderen Stelle tritt uns eine derart enzyklopädische Darstellung der Lehre entgegen: Offensichtlich haben die Autoren der Vāstu-Kompendien nach einem Höchstmaß an Vollständigkeit gestrebt.

Neben diesen auf ein hindisprachiges Publikum ausgerichteten Vāstu-Kompendien bildet sich in der späten Kolonialzeit eine Tradition der wissenschaftlichen (zumeist philologischen) Beschäftigung mit *Vāstuvidyā* bzw. *Śilpaśāstra* heraus, als deren wichtigster Vertreter P.K. Acharya zu gelten hat. Obgleich dieser akademische Vāstu-Diskurs an wissenschaftliche Formate und Konventionen gebunden bleibt (und möglicherweise aus diesem Grunde wohl nie eine nennenswerte öffentliche Strahlkraft entwickelt hat), weist er eine eindeutig revivalistische Tendenz auf (siehe oben, 3.8.1.2). Während diese Tendenz sich bei einem Autor wie

Tarapada Bhattacharyya auf eine gewisse Idealisierung der Vergangenheit beschränkt, tritt sie schon bei P.K. Acharya, aber auch noch bei zeitgenössischen Autoren wie Vibhuti Sachdev und Giles Tillotson in Gestalt einer offenen Propagierung der Anwendung von Vāstuvidyā als Architekturtheorie deutlich zu Tage. Im Gegensatz zu den Vāstu-Kompendien weisen diese akademischen (bzw. populärwissenschaftlichen) Schriften eine eindeutige inhaltliche Verengung auf diejenigen Aspekte von Vāstuvidyā und Śilpaśāstra auf, welche weder eine metaphysische, noch eine rituelle Dimension aufweisen; eine solche Dimension wird vielmehr geleugnet oder, wie im Beispiel von Pillai (2004: 24), als spätere „Überwucherung“ einer im Kern rationalen Lehre gedeutet. Bemerkenswert ist bei diesem akademischen Diskurs aber auch seine eindeutige zeitliche Verteilung: Der erste Höhepunkt, welchen in erster Linie die Schriften von P.K. Acharya (1927-1946), Tarapada Bhattacharyya (¹1948) und Govind Krishna Pillai (2004[1948]) bilden, steht in auffälliger Nähe zu den Vāstu-Kompendien, deren letztes mir bekanntes im Jahre 1944 erschienen ist. Der zweite Höhepunkt, als dessen Vertreter neben Rahul Vishwas Altekar (2004) vor allem Vibhuti Sachdev und Giles Tillotson (2002; Vibhuti Chakrabarti 1998) zu nennen sind, findet kurz nach dem massenhaften Aufkommen von Vāstu-Handbüchern im hindisprachigen Raum (und angrenzenden Regionen) statt.⁴⁴² Die zeitliche Koinzidenz von (populär)-wissenschaftlicher Literatur einerseits und Vāstu-Kompendien bzw. -Handbüchern andererseits ist umso auffälliger, als es zumindest in ersterem Falle keinerlei Anzeichen für eine wechselseitige Beeinflussung zwischen diesen Genres gibt: Explizite Querverweise habe ich in keinem Fall finden können, und auch eine implizite, stillschweigende Beeinflussung lässt sich nicht nachweisen.⁴⁴³ Es bleibt aber festzuhalten, dass die Revitalisierung

⁴⁴² Einzig die ebenfalls dem akademischen Diskurs zuzuordnenden Schriften von D.N. Shukla (1998[1958]; Śukla 2001[1965], 2003[1965]) stehen weitgehend isoliert zwischen diesen beiden zeitlichen Blöcken.

⁴⁴³ Anders bei den Vāstu-Handbüchern und den akademischen Schriften der Gegenwart: So nehmen beispielsweise Sachdev und Tillotson sehr explizit Bezug auf die Handbücher, welchen sie eine unvollständige Revitalisierung der Lehre vorwerfen – siehe oben, 4.4. Ein

von Vāstuvidyā offenbar in zwei Wellen stattgefunden hat: Die erste, kolonialzeitliche Welle bilden die zwischen ca. 1927 und 1948 publizierten Vāstu-Kompendien und akademischen Schriften. Die zweite, nachkoloniale Welle besteht aus den (populär)-wissenschaftlichen Schriften von Rahul Vishwas Altekar, Vibhuti Sachdev und Giles Tillotson sowie den ab ca. 1993 veröffentlichten hindi- und englischsprachigen Vāstu-Handbüchern.

Diese Vāstu-Handbücher sind seit den frühen Neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts nachweisbar; das älteste Handbuch, welches für diese Arbeit hat ausgewertet werden können, ist 1993 in Hyderabad auf Hindi erschienen (Pūrṇacandra Rāv 1993). Während die akademischen und populärwissenschaftlichen Schriften sich auf die für eine architekturtheoretische bzw. ingenieurwissenschaftliche Deutung verwendbaren Aspekte von Vāstuvidyā (bzw. Śilpaśāstra) beschränken und die metaphysischen Aspekte der Lehre ausblenden bzw. leugnen, sind es eben jene metaphysischen Aspekte, welche in den Vāstu-Handbüchern der letzten zwei Jahrzehnte im Mittelpunkt stehen; die rituellen Aspekte hingegen spielen auch hier eine deutlich untergeordnete Rolle. Inhaltlich zeichnen sich diese Texte vor allem durch eine erhebliche Reduktion des Stoffes aus, welcher als Trivialisierung der Lehre gedeutet werden kann (5.2.3).

Der aufmerksamen Leserin wird nicht entgangen sein, dass an dieser Stelle die unterschiedlichen vor- und (nach)-kolonialen Ausprägungen von Vāstuvidyā prinzipiell gleichwertig nebeneinandergestellt worden sind. Es wird noch auf die Frage zurückzukommen sein, inwieweit eine solche Unterschiedslosigkeit gerechtfertigt ist bzw. wie bedeutsam die koloniale Zäsur für die Geschichte von Vāstuvidyā gewesen ist. Diese Frage kann aber nicht sinnvoll beantwortet werden, ohne zunächst auf die geistesgeschichtlichen Hintergründe der (nach)-kolonialen Revitalisierung von Vāstuvidyā einzugehen.

ähnlicher Ansatz ist auch bei Altekar (2004: 217) nachweisbar, der sich an dieser Stelle auf Chakrabarti (1998: 14) bezieht.

6.2 Das diskursive Umfeld der Revitalisierung von Vāstuvidyā

Wie wir in den vorangehenden beiden Kapiteln gesehen haben, weist die (nach)-koloniale Revitalisierung von Vāstuvidyā gewisse Querverbindungen zu und Einbettungen in bestimmte parallel verlaufende bzw. übergeordnete Diskurse auf. Es handelt sich hierbei im Wesentlichen um drei Diskurse, welche ihrerseits eng miteinander verknüpft sind, und sich kaum getrennt voneinander betrachten lassen: (1) Die Apologetik der ‚einheimischen‘ Wissenschaften, (2) die Apologetik der religiösen Traditionen Südasiens sowie (3) der diesen beiden Diskursen übergeordnete bzw. sich aus diesen Diskursen speisende Nationaldiskurs. Diese seien in den folgenden Abschnitten im Hinblick auf ihre Relevanz für den revitalistischen Vāstu-Diskurs in der gebotenen Kürze umrissen.

6.2.1 „Wissenschaft“

Wie wir im vierten Kapitel gesehen haben, spielt die Deutung von Vāstuvidyā als Wissenschaft zumindest im nachkolonialen Vāstu-Diskurs eine Schlüsselrolle. Diese Deutung fügt sich ein in einen Wissenschaftsdiskurs, welcher seinen Ursprung im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts hat (Harder 2002), und welcher für den Nationaldiskurs von Anfang an von zentraler Bedeutung gewesen ist. Diesen Diskurs beschreibt Benjamin Zachariah (2006: 323) als

... a period of intense debate among Indians as to the role that science was to be accorded in national life. Was it an alien accretion to be treated with suspicion? Or was it a model for a universalism for which a colonized people craved, and consequently a means through which Indians could achieve equality? And if it was the latter, was this to be at the expense of the ‘spirituality’ which was allegedly the hallmark of ‘Eastern’ civilization?

Es ging wohlgermerkt bei der Frage nach dem Standpunkt, welchen man der modernen (Natur)-Wissenschaft gegenüber einnehmen sollte, von

vornherein nur um das „wie“, und nicht um das „ob“; nicht zuletzt aufgrund seiner kolonialen Vermittlung war der Wissenschaftsbegriff zu einer unumgänglichen Größe geworden, zu der man sich in irgendeiner Weise verhalten musste. Der kolonialzeitliche Wissenschaftsdiskurs hat auf die Frage nach dem „wie“ bekanntlich zwei bis heute gültige Antworten gefunden,⁴⁴⁴ die sich gegenseitig weniger ausschließen, als vielmehr komplementieren. Die eine, wesentlich „reformerische“ Vorgehensweise besteht darin, die eigenen religiösen und kulturellen Traditionen zu rationalisieren, indem diese anhand von wissenschaftlichen Begriffen neu interpretiert bzw. Wissenschaftliches in die alten Texte⁴⁴⁵ hineingelesen wird. Der Blickwinkel ist hierbei in aller Regel so ausgerichtet, dass gewissermaßen von der Wissenschaft auf die Tradition geschaut wird. Sofern es sich bei den zu interpretierenden Texten um Zeugnisse der einheimischen Wissenschaften wie z.B. Āyurveda handelt, wird in aller Regel der Umstand genutzt, dass die technischen Begriffe dieser Sanskrittexte häufig über etymologische Entsprechungen in NIA-Sprachen verfügen, welche (z. B. als Lehnübersetzungen aus dem Englischen) zur Wiedergabe modernen wissenschaftlichen Vokabulars dienen; siehe Das (2011b: 69):

A major problem when dealing with ancient Indian Āyurveda is the unreliability of a large part of the modern secondary literature which bears on its fundamentals, especially much literature that originates from South Asia itself, or is current in some Western subcultures, particularly those influenced by New Age thought ... Complicating matters is the widespread use of traditional Sanskrit terms, but with implications different from their traditional usage, to reproduce non-indigenous terminology (as a rule from European languages), or the creation of calques or “loan-translations” using Sanskrit words, for the

⁴⁴⁴ „Gültig“ in dem Sinne, dass sie bis heute ihre Verfechter finden, mithin über soziale Gültigkeit verfügen. Wie es um ihre ontologische Gültigkeit bestellt ist, steht hier nicht zur Debatte.

⁴⁴⁵ Dass es sich bei der Fixierung auf Texte im Gegensatz zu gelebter Praxis ebenfalls um ein Artefakt der Kolonialzeit handelt, bedarf wohl nicht mehr der besonderen Hervorhebung.

same purpose; such Sanskrit terms or calques can easily be used by various modern South Asian languages. Because such modern terminology is derived from Sanskrit in form, if not in meaning, such usage greatly facilitates the projection of modern concepts back into ancient Sanskrit texts ... [I]n the field of anatomy, [it is] most problematic to equate specific terms in ancient Indian medical texts with concepts such as “arteries”, “veins”, “hormones”, “glands” and so on without critical examination, just because these same terms are today used in South Asian languages to translate such modern concepts.

Wie wir oben (4.2.1; 5.1.1) gesehen haben, kommt diese Strategie auch im revitalistischen Vāstu-Diskurs zum Tragen; so ist etwa bei Rahul Vishwas Altekar (2004) ein Primat der Wissenschaftlichkeit bzw. Rationalität gegenüber der zu interpretierenden Tradition offensichtlich gegeben. Man darf indes annehmen, dass wohl die meisten vormodernen Texte – ganz gleich, ob es sich um religiöse, philosophische oder wissenschaftliche Werke handelt, und ob sie in Indien oder in Europa verfasst worden sind – einen aus der Perspektive der modernen Naturwissenschaft mehr oder weniger offensichtlich nicht rationalisierbaren Rest enthalten. Im Falle der *vāstu*- und *śilpaśāstras* stellen beispielsweise die vor Baubeginn zu verehrenden Gottheiten auf dem *vāstupuruṣamaṇḍala* einen solchen Rest dar: Eine eindeutig religiöse Praxis, die als solche auch völlig legitim ist – nur eben nicht wissenschaftlich herleitbar.⁴⁴⁶ Für den Apologeten der einheimischen Wissenschaft gibt es in einem solchen Fall strenggenommen nur die Möglichkeit, diesen religiösen „Rest“ zu ignorieren (wie es z.B. P.K. Acharya getan hat – die rituelle Seite von Vāstuvidyā spielt in seiner gesamten siebenbändigen *Mānasāra Series* praktisch keine Rolle), oder als einen nachträglichen Auswuchs bzw. als eine späte Perversion eines ursprünglich rationalen Konzeptes zu deuten (so etwa, wie bereits erwähnt, Pillai 2004: 24).

⁴⁴⁶ Wie überhaupt das Problem des „irrationalen Restes“ erst aus dem rationalistischen bzw. rationalisierenden Blick auf einen vormodernen Text entsteht – indem nämlich an diesen Maßstäbe angelegt werden, denen er gar nicht genügen kann.

Die andere, hauptsächlich von Verfechtern der religiös-kulturellen und gesellschaftlichen Orthodoxie vertretene Strategie geht den umgekehrten Weg und blickt gewissermaßen vom Standpunkt der Tradition aus auf die Wissenschaft, ohne diesen ursprünglichen Standort jemals aufzugeben bzw. zur Disposition zu stellen. Diese Strategie bestand (und besteht) in einer reinen Umdeutung der überkommenen religiösen und gesellschaftlichen Praktiken nach wissenschaftlichen Mustern, ohne irgendeine inhaltliche Veränderung zuzugestehen. Ein entsprechendes kolonialzeitliches Beispiel wird bei Gyan Prakash geschildert (1996: 78):

Because [the insistence on the unity of forces] enabled a critique of a variety of existing religious and social customs in the name of science, the 'orthodox' reaction was also compelled to invoke science. Thus, U.P. Krishnamachari, who represented himself as a proponent of 'Aryan orthodoxy' and published a fortnightly journal called *The Orthodox Dynamo*, delivered a series of fourteen lectures published as *The Tribunal of Science Over Reformation vs. Orthodoxy*. He reviewed the charges that orthodoxy caused physical and moral degeneration by enjoining early marriage, created disunity through the caste system, produced moral decay by telling obscene Puranic stories, and was responsible for intellectual decline by breeding superstition and idolatry. In reviewing these charges, he cited Darwin, Spencer, Malthus, Adam Smith, Max Müller, and Huxley, among others, as authorities whose opinions supported his refutation of the reformist charges. The text ended with the 'Judgement of the Tribunal of Science' that acquitted orthodoxy of all charges. Orthodox Hindu practices were adjudged as beneficial, practical, and in conformity with scientific laws.

Dieselbe Technik verfolgt auch noch der zeitgenössische Vāstu-Autor Bhoj'rāj Dvivedī (2001), wenn er die „wissenschaftlichen Grundlagen des Hindu-Glaubens“ darlegt. Man beachte indes auch hier, sowohl bei Dvivedī, als auch bei Krishnamachari, die Rollenverteilung bzw. die epistemologische Hierarchisierung: Die Wissenschaft sitzt zu Gericht über die Religion, und nicht andersherum; die Orthodoxie bedarf gewissermaßen einer wissenschaftlichen Unbedenklichkeitserklärung. Ohne einen Rekurs

auf die spezifisch indischen Gegebenheiten, nämlich die koloniale Vermittlung der modernen Naturwissenschaft, ist dieser Sachverhalt wohl in der Tat nicht zu erklären.⁴⁴⁷

Obleich der (nach)-koloniale apologetische Wissenschaftsdiskurs somit zweifellos eine wichtige Folie für das Verständnis des revivalistischen Vāstu-Diskurses bildet, ist das Verhältnis beider Diskurse zueinander nicht unproblematisch. Zum einen spielt der Begriff „Wissenschaft“ in den kolonialzeitlichen Vāstu-Texten auf den ersten Blick so gut wie keine Rolle; wie bereits erwähnt, kommt er in den Vāstu-Kompendien praktisch nicht vor,⁴⁴⁸ und auch in den akademischen Schriften der Zeit (z. B. Acharya 1927-46) ist „Wissenschaft“ nur insofern präsent, als Acharya, ähnlich wie Pillai 2004[1948], von wesentlich rationalistischen Deutungsmustern ausgeht – ohne diese indes zu benennen. Zum anderen besteht die Beziehung zwischen den beiden Diskursen in nachkolonialer Zeit, soweit ich sehe, fast ausschließlich in einer einseitigen Beeinflussung des Vāstu-Diskurses durch den Wissenschaftsdiskurs; von einer dialektischen Beziehung, d.h. einer Rückwirkung des Vāstu-Diskurses auf den apologetischen Wissenschaftsdiskurs, wie sie für andere, schon zu Kolonialzeiten „wiederentdeckte“ Wissenschaften – „Hindu chemistry“, Āyurveda etc. – anzunehmen ist, findet sich keine Spur. So verweist keine der mir bekannten Schriften über Wissenschaften im alten Indien, weder die apologetischen, noch als seriös einzustufende Werke, in irgendeiner Weise auf Vāstuvidyā als Wissenschaft.⁴⁴⁹ Beides, sowohl das Fehlen von offensichtlichen Bezügen auf „Wissenschaft“ in den kolonialzeitlichen Schriften, als auch die

⁴⁴⁷ Oder könnte man sich einen Piusbruder vorstellen, der sein Festhalten am Dogma der Parthenogenese mit einem Verweis auf die Quantenmechanik rechtfertigt?

⁴⁴⁸ Die m.W. einzige Ausnahme ist Dvivedī 1944; dort wird Vāstuvidyā auf S. (6) zweimal als *vijñān* und einmal als *vidyā* bezeichnet. Der Umstand, dass diese beiden Begriffe offenbar unterschiedslos verwendet werden, mahnt zu interpretativer Zurückhaltung. Siehe jedoch unten, S. 307 Anm. 455.

⁴⁴⁹ Eingesehen wurden: Banerjee Sastri (Hg.) 2003; Chatterjee *et al.* (Hgg.) 1997; Chattopadhyaya 1978; Prakash 1965; Rahman 2008; Seal 1958; Selin/Narasimha 2007; Subbarayappa 2008. Eindeutig dem ‚lunatic fringe‘ zuzuordnende Werke wie Choudhury 2007 (*Did*

mangelnde Rückbindung des Vāstu-Diskurses an den Wissenschaftsdiskurs, ist erklärungsbedürftig. Drei Gründe kommen m. E. hierfür in Betracht.⁴⁵⁰

(1) Erstens erfolgt, wie wir bereits gesehen haben, die Apologetik der „einheimischen“ Wissenschaften prinzipiell *sub specie occidentalis*, indem die jeweilige einheimische Tradition anhand der Begriffe ihres „westlichen“ Pendant interpretiert bzw. an dieses angeglichen wird. Āyurveda wird zum Spiegelbild allopathischer Medizin,⁴⁵¹ Rasaśāstra („Hindu chemistry“) zu dem der modernen Chemie, und Disziplinen wie „Vedic Mathematics“ erweisen sich als reiner Etikettenschwindel – herkömmliche Mathematik in ‚vedischem‘ Gewand (Dani 1993; Nanda 2004: 78). Mit der „vedischen Physik“ (Biswal/Ray 2009; Verma 2008) hat sich sogar ein Diskurs etablieren können, der in einer reinen Projektion moderner naturwissenschaftlicher Begriffe in den Text der *Rgvedasamhitā* besteht, ohne an eine analoge „einheimische“ Wissenschaft anzuknüpfen.

Bei Vāstuvidyā aber liegt der Fall nun so, dass zwar eine einheimische Tradition vorliegt,⁴⁵² diese aber über kein offensichtliches „westliches“ Pendant verfügt. Am ehesten käme wohl die Bauwissenschaft in Betracht

India civilize Europe?) und Bhatia 1971 (*Agra Red Fort is a Hindu Building*) verweisen ebenfalls nicht auf Vāstuvidyā, was in letzterem Fall durchaus bemerkenswert ist. Was hätte aus heutiger Sicht, wo Vāstuvidyā als nationale Tradition mehr oder weniger etabliert ist, näher gelegen, als im Grundriss der Festung Spuren für die Anwendung der Lehre ausfindig zu machen? (Ausweislich des Titelblatts handelt es sich bei dem Verfasser um ein Mitglied des „Institute for Rewriting Indian History“ und um den Autor von *Fatehpur Sikri is a Hindu City*.)

⁴⁵⁰ Was Publikationen wie Verma 2008 oder Biswal/Ray 2009 betrifft, so ist das Fehlen eines Verweises auf Vāstuvidyā nicht weiter erklärungsbedürftig, da die genannten Publikationen sich nahezu ausschließlich auf den Text der *Rgvedasamhitā* stützen.

⁴⁵¹ Das (2011b: 68) schlägt diesen ansonsten zumeist in Kontrastierung mit der Homöopathie gebrauchten Begriff anstelle von „Western/Occidental, biometrical or cosmopolitan“ vor.

⁴⁵² Die Authentizität der Tradition spielt in diesem Zusammenhang keine Rolle; entscheidend ist ausschließlich, dass das Konstrukt einer solchen Tradition als diskursiver Bezugspunkt zur Verfügung steht.

– für eine Angleichung an diese verfügt Vāstuvidyā in ihren überlieferten Ausprägungen aber wohl über zu wenig baupraktische Substanz.⁴⁵³ Geomantische Traditionen bzw. ein zeitgenössischer Rekurs auf diese finden sich zwar auch in Europa (Pennick 1982), und die New-Age-Bewegung hat diesen Traditionen noch einiges hinzufügen können – Wasseradern, Erdstrahlung und dergleichen mehr; für eine Wissenschaftsapologetik aber sind diese okkultistischen Praktiken offensichtlich ungeeignet.⁴⁵⁴

(2) Zweitens spielt wohl auch der Umstand eine Rolle, dass Vāstuvidyā zumindest in der Kolonialzeit noch als Bestandteil von Astrologie, und nicht als eigenständige Lehre betrachtet wurde; sofern eine kolonialzeitliche Apologetik der Astrologie stattgefunden hat, ist Vāstuvidyā implizit von dieser abgedeckt worden, und bedurfte keiner eigenen Apologetik. Literatur hierzu, d.h. zur Rolle der Astrologie in der Kolonialzeit bzw. zu ihrem

⁴⁵³ Der einzige mir bekannte Versuch einer solchen Identifikation ist Bangalore Sureshwaras oben (S. 250) zitierter Artikel (2005). Die Deutung von Vāstuvidyā als Architekturtheorie, wie sie von P.K. Acharya, Tarapada Bhattacharyya, Vibhuti Sachdev und Giles Tillotson vorgenommen wird, hat weniger die Konstruktion, als vielmehr die Gestaltung von Gebäuden im Blick; wohl auch aus diesem Grund spielt der Begriff „Wissenschaft“ in den Schriften der genannten Autoren keine Rolle.

⁴⁵⁴ Ob der „Pizza-Effekt“ irgendwann eine Rolle spielen wird? Schließlich ist Vāstuvidyā längst im Begriff, sich auf dem internationalen Esoterikmarkt zu etablieren (siehe oben, 3.7.4). In meinen Recherchen habe ich indes bislang keine entsprechenden Indizien gefunden. – Ein ähnliches Problem besteht im Falle der Astrologie – „Vedic Astrology“ bzw. *jyotirvijñān* (Narlikar 2001): Wie Vāstuvidyā verfügt diese auf „westlicher“ Seite über kein wissenschaftliches, sondern nur über ein dezidiert okkultistisches Pendant. Der Umstand, dass in zeitgenössischen Publikationen wie Subbarayappa 2008 *Jyotiḥśāstra* kurzerhand mit Astronomie gleichgesetzt wird, die astrologische Komponente des indischen Begriffs also implizit gelehrt wird, ist in diesem Zusammenhang bedeutsam. Gleichwohl besteht kein Zweifel, dass die indische Astrologie über ein beträchtliches Maß an gesellschaftlicher Akzeptanz verfügt, welches infolge der Anerkennung als Universitätsfach (Nanda 2004: 72 f.) weiter gestiegen sein dürfte. Erst im Kielwasser der „scientific temper debate“ und der damit einhergehenden Kritik am Positivismus als angebliches epistemologisches Herrschaftsinstrument des „Westens“ ist Astrologie als „alternative“ Wissenschaft voll salonfähig geworden; Ansätze zu einer entsprechenden Deutung von Vāstuvidyā haben wir oben, 4.2.2 beobachtet.

Stellenwert in den entsprechenden Identitäts- und Wissenschaftsdiskursen, liegt aber m. W. gegenwärtig nicht vor.

(3) Drittens scheint die Chronologie der Ereignisse der letzten dreißig Jahre in diesem Fall gewissermaßen gegen Vāstuvidyā gespielt zu haben: Der letzte einschneidende Moment im nachkolonialen Wissenschaftsdiskurs war die Anfang der achtziger Jahre entbrannte „scientific temper debate“. Zu diesem Zeitpunkt war Vāstuvidyā auf der nationalen Bühne aber noch weitgehend unsichtbar, und hat somit nicht von der Aufmerksamkeit profitieren können, die beispielsweise der Astrologie durch Ashis Nandys Apologetik (1981: 17, zitiert in Sokal 2008: 300) seinerzeit zuteil geworden ist.

Von diesen drei Gegebenheiten – (1) dem Fehlen eines offensichtlichen „wissenschaftlichen“ Pendanten zu Vāstuvidyā auf „westlicher“ Seite; (2) der in der Kolonialzeit wohl noch als selbstverständlich empfundenen Subsumierung von Vāstuvidyā unter Astrologie; sowie (3) der chronologischen Vorgängigkeit der „scientific temper debate“ vor der nachkolonialen Phase der Revitalisierung von Vāstuvidyā – können (1) und (2) das Fehlen eines Rekurses auf „Wissenschaft“ in den kolonialzeitlichen Vāstu-Kompendien wohl hinreichend erklären, obgleich in bezug auf Punkt (2) aufgrund des Mangels an einschlägiger Forschungsliteratur erhebliche Unklarheiten bestehen; diese Lücke zu füllen hätte indes den Rahmen dieser Arbeit gesprengt.⁴⁵⁵ Im Hinblick auf den Umstand, dass der apolo-

⁴⁵⁵ Man darf auch den Umstand nicht übersehen, dass die für diese Arbeit ausgewerteten kolonialzeitlichen Vāstu-Kompendien mit Ausnahme von Dvivedī 1944 keinerlei Aussagen zu ihrer Programmatik enthalten. Der Befund, dass in diesen Texten nicht explizit auf den Wissenschaftsdiskurs rekurriert wird, darf somit nicht ex negativo zu dem Schluss verleiten, die jeweiligen Autoren seien von diesem Diskurs unberührt geblieben. Dagegen spricht allein schon der Umstand, dass Dvivedī in seinem Vorwort (1944: (5)-(10)) programmatische Aussagen macht, die sich nahtlos in die national-religiöse Apologetik seiner Zeit einfügen – eine Apologetik, die ihrerseits vom apologetischen Wissenschaftsdiskurs nicht zu trennen ist.

getische Wissenschaftsdiskurs an buchstäblich keiner Stelle auf Vāstuvidyā als einheimische, ‚alternative‘ oder ‚vedische‘ Wissenschaft zurückgreift, scheint mir jedenfalls Punkt (3) in Verbindung mit Punkt (1) als Erklärung ausreichend: Für eine Apologetik der einheimischen Wissenschaften, welche sich vorwiegend auf rationalistische Deutungsmuster stützt, ist Vāstuvidyā im Vergleich zu Āyurveda, Rāsaśāstra, Mathematik und Jyotiḥśāstra (unter Ausblendung der astrologischen Dimension!) in Ermangelung eines ‚westlichen‘ Pendants prinzipiell unattraktiv. Eine Wissenschaftsapologetik aber, welche mit dem Begriff der „alternativen“, nicht-positivistischen Wissenschaft operiert (und daher sehr wohl auf Vāstuvidyā als indigene Alternative zur positivistischen Ingenieurwissenschaft zurückgreifen könnte), ist m. W. erst im Kontext der „scientific temper debate“ formuliert worden. Da der Höhepunkt dieser Debatte in den Achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts, und somit noch vor dem Einsetzen der nachkolonialen Phase der Revitalisierung von Vāstuvidyā liegt, hat Vāstuvidyā für diesen Diskurs keine entscheidende Rolle spielen können. Dass der revitalistische Vāstu-Diskurs in diesem Sinne potentiell nutzbar ist, steht aber außer Frage.

6.2.2 „Hinduismus“

Der kolonialzeitliche Wissenschaftsdiskurs ist seinerseits in engem Zusammenhang zu betrachten mit einer Neuinterpretation bzw. Neubewertung der religiösen Traditionen, welche wie bereits erwähnt in der Regel ebenfalls unter einem Rekurs auf „Wissenschaft“ vorgenommen wurden. Dies hat eine bis heute spürbare Verwischung der Grenzen zwischen Wissenschaft und Religion zur Folge gehabt, welche man mit Gyan Prakash als „Hybridisierung“ bezeichnen kann (1996: 71 f.):

The ‘confusion’ of categories permeated the discourse of the predominantly Hindu élite as it commissioned the cultural force of science to revive Hinduism. All over India, there ensued reassessments of the Vedic texts, the Puranas, and a variety of textual commentaries and religious sects. As this Hindu

'revivalism' gathered force during the last few decades of the nineteenth century, the crossing of boundaries became increasingly common.

Diese Grenzüberschreitung, ausgelöst durch die legitimatorische Kraft des Wissenschaftsdiskurses, hat eine tiefgreifende Transformation der Religion zur Folge gehabt, zu deren Legitimation er beitragen sollte; die Identifikation des Hinduismus als eine monotheistische Religion ergibt sich nach Prakash (*op. cit.*: 72) im Wesentlichen aus der Umdeutung des Hinduismus unter positivistischen Gesichtspunkten, welche zu einer Synthese von Religion und Wissenschaft führt (*op. cit.*: 73):

The notion ... that Hinduism embodied the truth of the indivisibility of science and religion was common to the movements of Hindu revival and reform and was produced by combining the languages of science, positivism, and classical texts.

Eine solche Vermischung der Codes von Wissenschaft und Religion lässt sich im Kontext des revivalistischen Vāstu-Diskurses zuerst bei Dvijendra-nāth Śukla (2003: 3) beobachten, wenn er die Lehre von Vāstuvidyā einerseits in der „vedischen“ Tradition verortet, andererseits aber als „eine reine Wissenschaft“ (*ek śuddh vijñān*) bezeichnet. Dieses *code mixing* setzt sich im Kontext der nachkolonialen Vāstu-Handbücher bei Śāstrī (1996) und Dṛg're (1997) fort.⁴⁵⁶ Es besteht jedoch ein wesentlicher Unterschied zwischen Śuklas Ansatz und dem der anderen akademischen bzw. populärwissenschaftlichen Schriften: Während Shukla nämlich Vāstuvidyā durchaus einen spirituellen Gehalt zugesteht (1998: 253), werden die metaphysischen bzw. religiösen Aspekte von Vāstuvidyā bei den anderen Autoren in der Regel ausgeblendet. Zwar finden religiöse, insbesondere vedische Texte auch bei diesen Autoren Erwähnung; sie werden jedoch allem Anschein nach als bloße historische Quellentexte behandelt.

⁴⁵⁶ In den kolonialzeitlichen Vāstu-Kompendien ist eine solche Vermischung nicht zu beobachten, da diese, wie bereits erwähnt, praktisch nicht auf „Wissenschaft“ rekurrieren.

Anders bei Altekār: Dort wird die religiöse Tradition „szientisiert“ (Nanda 2004: 8), indem beispielsweise die vedischen ṛṣis mit Wissenschaftlern im modernen Sinne gleichgesetzt werden.

Die Vermischung der Codes von Wissenschaft und Religion sowie die Anwendung dieses *code-mixing* im Zusammenhang des revivalistischen Vāstu-Diskurses hat einen bedeutsamen Effekt: Indem sich nämlich der Vāstu-Diskurs eines gleichermaßen wissenschaftlich wie religiös konnotierten Codes bedient, findet neben der bereits konstatierten Szientisierung der Lehre vom Hausbau eine implizite Sakralisierung der Lehre statt. Dies ist alles andere als trivial, da es sich bei den vorkolonialen Ausprägungen von Vāstuvidyā nicht um ostentativ religiöse Traditionen handelt.⁴⁵⁷ Diese Sakralisierung geht paradoxerweise einher mit der in Kapitel fünf beschriebenen Trivialisierung der Lehre, und steht in einem deutlichen Spannungsverhältnis hierzu. Dieses Spannungsverhältnis, welches in sehr viel stärkerem Maße auch bei bestimmten modernen Ausprägungen von Yoga zu beobachten ist (siehe unten, S. 329), trägt zur Attraktivität bei, welche Vāstu für Teile der indischen Mittelschicht hat – indem diese Lehre nämlich gleichzeitig als Marker kultureller bzw. religiöser Identität und als Mittel zur Lebensoptimierung dienen kann (siehe unten, 6.4).

6.2.3 „Die Nation“

Sowohl der apologetische Wissenschaftsdiskurs, als auch die Apologetik der religiösen Traditionen können nur im Kontext der im 19. Jahrhundert einsetzenden Bemühungen um die Konstruktion einer indischen Nationalidentität verstanden werden; umgekehrt baut der Nationaldiskurs seinerseits wesentlich auf der Dialektik von religiöser Reform und orthodoxer Apologetik auf: Die Bestimmung der nationalen Identität setzt eine Bestimmung der religiös-kulturellen Identität(en) voraus. Arvind Sharma

⁴⁵⁷ Eindeutig dem religiösen Bereich zuzuordnen sind strenggenommen lediglich die Bestimmungen zur Durchführung des Baurituals, welche aber praktisch nur in den *śilpaśāstras* anzutreffen sind.

(2002) hat auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die sich aus einer begrifflichen Trennung von „indischem Nationalismus“ und „Hindu-Nationalismus“ ergeben. Er weist nach, dass Begriffen wie „Hindu“, „Hinduismus“ oder „Hindutva“ auch heute noch zumindest latent die ursprüngliche, bis in avestische Zeit zurückgehende Ambivalenz des Begriffs „Hindu“ als geographische, kulturelle sowie religiöse Kategorie eignet. Zachariah 2006: 324 hat ebenfalls auf die Polyvalenz des Begriffs und auf die Gefahren hingewiesen, die sich aus einer ausschließlichen Deutung vor dem Hintergrund der „current atmosphere of Hindu fascism in India“ (*loc. cit.*) ergeben (*op. cit.*: 327 f.):

As a consequence [of 6 December 1992], the hitherto stable terminology of legitimate politics underwent major changes. In this chaos ... a new and politically active historiography emerged – that of tracing the genealogy of Hindu communalism. There was a certain amount of mining of the past to find the roots of present evils, with the attendant danger that historians found what they were looking for ... The problem was of course that terminologically, there were very many imaginings of the Indian nation that drew on a ‘Hindu’ past for legitimation ... But the distinction between an aggressively anti-Muslim Hindu sectarianism and an implicitly exclusionary position needs to be maintained; or else historians and social scientists might be misled by the term ‘Hindu’ and not pursue the details of its meaning.

Dieselbe Ambivalenz hat Sudhir Chandra (1986: 2227) in Maithilīśaraṅ Guptas Sprachgebrauch nachgewiesen (siehe oben, S. 186 f.):

Nationalist Hindus of the generations of Romesh Dutt and Maithilisharan Gupta may have, as indeed they did, entertained the virtually undefined belief that Hindu and Indian were synonymous terms. This belief contained an ominous potential that has actualised with such increasing force over the years that today we are confronted with a fearsome situation in which what was implicit and veiled not so long ago is threatening to become the pivotal principle of our nationalist ideology.

Auf die Aktualisierung des „unheilvollen Potentials“ der begrifflichen Gleichsetzung von „Hindu“ und „indisch“ wird gegen Ende dieses Abschnitts zurückzukommen sein. Zunächst aber soll die Relevanz des revivalistischen Vāstu-Diskurses für die von Zachariah (*loc. cit.*) angesprochenen „imaginings of the Indian nation that drew on a ‘Hindu’ past for legitimation“ erörtert werden.

Wie wir gesehen haben, kommen gewisse idealisierende Bilder von indischer Vergangenheit in den revivalistischen Schriften zu Vāstuvidyā praktisch von Anfang an zum Tragen. Das zentrale Moment hierbei ist das der kulturellen Selbstbehauptung gegenüber den Kolonialherren: P.K. Acharyas 1927 erstmals publizierte Versuche, die Tradition der Śilpaśāstras und Vitruvs *Zehn Bücher über Architektur* (und damit implizit die „hinduistische“ und die klassizistische Baukunst) auf einen gemeinsamen Ursprung zurückzuführen (Otter 2009b), sind ebenso in diesem Zusammenhang zu sehen wie Vindhyeśvarī Prasād Dvivedīs Gleichsetzung von Vāstuvidyā mit „Baukunst“ *per se* und die Verortung ihres Ursprungs im alten Indien (1944: 6). Dieses wird, unter Berufung auf Max Müller und Maithilīśaraṅ Gupta, als Quell allen Fortschritts beschrieben. Bei Acharya wird zudem die Wiederbelebung „hinduistischer“ Architektur zur nationalen Aufgabe erklärt und in den Zusammenhang des Ringens um nationale Selbstbestimmung gestellt (siehe Otter *op. cit.*).

Auch in der nachkolonialen revivalistischen Vāstu-Literatur finden sich konkrete Belege für ein solches idealisierendes Geschichtsbild. So führt Pūrṇacandra Rāv (1993: 9 f.) die Neigung der indischen Landmasse nach Osten hin als Grund dafür an, dass „dieses Land alle anderen Länder der Welt kontinuierlich mit seiner Religion, Kultur, Literatur und Philosophie beeinflusst [hat] und ... das auch heute noch [tut]“. Suhās Dōg're (1997: 43) projiziert Indiens Goldenes Zeitalter sogar in das Mesozoikum zurück, als der heutige Himalaya noch von Meer bedeckt war. Dies rückt die Autoren in die Nähe zu einem hinlänglich bekannten Diskurs, der die „hindu-

istische“ Vergangenheit nicht nur idealisiert, sondern ihr neben ihrer Vielfalt auch jegliche Eigendynamik abspricht und sie so gewissermaßen enthistorisiert (Panikkar 2003: 14):

... Hindu revivalism took a static view of culture by which it not only overlooked the prevalence of different cultural streams but also the dynamism of its own cultural life The decline of the Indian civilizational achievements was therefore attributed to the interventions of those who came from outside, particularly the Muslims who ruled during the medieval times.

Es mag auf den ersten Blick widersprüchlich erscheinen, dass im revitalistischen Schrifttum nicht häufiger auf die (angebliche) Rolle der muslimischen Eroberer beim Niedergang der hinduistischen Zivilisation bzw. der Praxis von Vāstuvidyā verwiesen wird; die einzige konkrete Erwähnung, die ich habe finden können, steht bei Altekar (2004: 29):

[T]he traditional knowledge, ultimately, culminated into different schools of architecture, viz., Nāgara, Vesara, Drāviḍa, Gāndhāra, Coḷean, Buddhist, Lāṭa, Varāṭa, Pāṇḍya, Hoysala, etc. ... But, after thirteenth century, may be because of Muslim regime, [Vāstuśāstra] started getting suppressed and, ultimately, in the British regime, it lost its importance and relevance.“

Andere Autoren werden nicht so deutlich: Raman (2005: 3, s.o., S. 170) spricht nur vage von „political convulsions“, und Pūrṇacandra Rāv führt die geographische Lage Indiens als Grund dafür an, dass „unser Indien Eroberungen und Brandschatzungen vieler Ausländer zum Opfer gefallen“ ist (1993: 9 f.). Tatsächlich ist die relative Zurückhaltung der Vāstu-Apologeten an dieser Stelle nichts anderes als beredtes Schweigen: Das idealisierte Bild von einem uralten goldenen Zeitalter hinduistischer Zivilisation ist im Hindu-nationalistischen Diskurs so unauflöslich mit der Zerstörung dieser Zivilisation durch muslimische Eroberer verknüpft, dass diese in der Regel keiner expliziten Erwähnung bedarf, um beim Adressaten der Äußerung anzukommen; es genügt, auf das verlorene goldene

Zeitalter zu verweisen, und im Hinblick auf die Umstände seines Untergangs nach dem revanchistischen Motto zu verfahren: *toujours y penser, jamais y parler*.

Mit Pūrṇacandra Rāv und Ḍōḡ're haben wir aber den Bereich der ersten, kolonialzeitlichen Welle der Revitalisierung von Vāstuvīdyā bereits verlassen, und befinden uns im Kontext der zweiten, nachkolonialen Welle. Diese steht in auffälliger zeitlicher Nähe zum Aufstieg des Hindu-Nationalismus als politische Kraft, welcher bereits unter der Regierung Rajiv Gandhis eingeleitet wurde (Bose/Jalal 2004: 188 f.). Dies wirft die Frage auf, in welchem Verhältnis die Revitalisierung einer „hinduistischen“ Tradition⁴⁵⁸ zum Begriff „Hindutva“ steht; dieser ist spätestens seit den Ereignissen von Ayodhya zum Synonym für „Kommunalismus“, „Hindu-Chauvinismus“ und Intoleranz geworden. Wie Arvind Sharma nachgewiesen hat, ist dieser Begriff indes bei weitem nicht so eindeutig zu definieren, wie es seine polemische Verwendung nahelegt (2002: 23):

Most regard [Hindutva] as constituting a static and monolithic concept from 1923 onwards when it was first proposed. The reality is that its context, text and subtext has changed over time, depending on the period involved ... and the person expounding it ...

Vielmehr steht der Begriff besonders in seinen nachkolonialen Verwendungen im Spannungsfeld seiner sowohl religiösen, als auch kulturellen Konnotationen (*op. cit.*: 27):

Post-Independence conceptual developments in Hindutva basically turn on two differential axes – of religion (and/or) culture and nation (and/or) state. Hindutva thought in general has tried to align itself with the *culture* axis in terms of the first set of terms and with the *nation* axis in the second set of terms. Out of the religion/culture division culture would be viewed as a

⁴⁵⁸ Im Gegensatz zum Englischen erlaubt die deutsche Sprache leider nicht die adjektivische Verwendung von „Hindu“ zur Vermeidung des explizit religiösen Denotats von „hinduistisch“.

broader category, just as the nation would be viewed as a broader category in relation to state.

Hieraus folgt, dass der Begriff „Hindutva“ im nachkolonialen Kontext weniger einen religiösen, als vielmehr einen (tendenziell inklusivistischen) kulturellen Nationalismus bezeichnet (*op. cit.*: 27). Es ist naheliegend, diesen Befund auf die nachkoloniale Revitalisierung von Vāstuvīdyā zu übertragen: Wie wir oben (6.2.2) gesehen haben, werden die explizit religiös-rituellen Aspekte von Vāstuvīdyā in den Texten der zweiten Welle kaum beachtet;⁴⁵⁹ Vāstuvīdyā wird offenbar weniger als „hinduistische“ (im religiösen Sinne), sondern vielmehr als „Hindu“-Tradition (im kulturellen Sinne) gedeutet. Dies könnte auch ein weiterer Grund dafür sein, weshalb der Niedergang von Vāstuvīdyā im revivalistischen Schrifttum nur ausnahmsweise explizit den Muslimen zur Last gelegt wird: Im Sinne eines potentiell inklusivistischen Kulturnationalismus ist die Anwendung von Vāstuvīdyā kein Vorrecht der Hindus (als religiöser Kategorie), sondern steht auch denjenigen „guten“ Muslimen offen, die bereits sind, sich der hinduistischen ‚Leitkultur‘ unterzuordnen.⁴⁶⁰ Eine gewisse Vorsicht ist gleichwohl angebracht, wenn man aus der zeitlichen Koinzidenz der zweiten Welle der Revitalisierung von Vāstuvīdyā mit dem Aufstieg des Hindu-Nationalismus einen kausalen Zusammenhang ableiten möchte: Wer in

⁴⁵⁹ Die einzige offensichtliche Ausnahme stellt die Anleitung zur Durchführung des *vāstusānti*-Rituals bei Śarma (1995: 131 ff.) dar; wie bereits erwähnt (S. 146), fehlt diese in der englischsprachigen Ausgabe (Sharma 1996).

⁴⁶⁰ Man denke etwa an die muslimischen Frauen, die laut einer Meldung im RSS-Blatt *The Organiser* im Juni 2014 am Jhandewala Mata Mandir in Delhi zusammengekommen waren, um den „Imam-e-Hind Shri Ram“ mit einer eigenen Urdu-Übersetzung der Hanumān Cālīsā zu verehren; <http://organiser.org/Encyc/2014/6/14/Special-Report-Muslim-women-recite-%E2%80%98Shri-Hanuman-Chalisa%E2%80%99-at-Jhandewala-temple%E2%80%99.aspx>, zuletzt aufgerufen am 19.09.2014. Komplexer, aber prinzipiell ebenfalls in diesem Zusammenhang relevant ist der Fall des Hindi-Schriftstellers und Drehbuchautors Rāhī Māsūm Razā (1927-1992), der aufgrund seiner Verdienste als Autor des Drehbuchs zur Mahābhārata-Fernsehserie auch in Hindu-nationalistischen Kreisen in hohem Ansehen steht.

der Gegenwart eine als „altindisch“ propagierte geomantische Lehre befolgt, tut dies nicht notwendig bzw. nicht ausschließlich aus kulturpolitischen Motiven (siehe unten, S. 329). Die besondere Attraktivität von Vāstuvidyā liegt ja, wie bereits erwähnt, in der Kombination ihrer ostentativen „Indischkeit“ mit (angeblicher) Wirksamkeit als Mittel der Lebensoptimierung.⁴⁶¹ Der Schluss liegt gleichwohl nahe, dass der Aufstieg des Hindu-Nationalismus zur (wenigstens vorübergehend) stärksten politischen Kraft in Indien gewissermaßen den gesellschaftlichen und kulturellen Rahmen für die zweite Welle der Revitalisierung von Vāstuvidyā bildet, indem er ein Klima schafft, welches die Propagierung „altindischer“ Traditionen begünstigt – man denke etwa an die in diesem Zeitraum erfolgte Aufwertung von Astrologie zum Universitätsfach (Nanda 2004: 72 f.).

6.3 Vāstuvidyā als revitalisierte Praxis

Angesichts der vielfältigen Transformationen, welche die Lehre vom Hausbau im Zuge ihrer Revitalisierungen durchlaufen hat, stellt sich die Frage, inwiefern man im (nach)-kolonialen Kontext überhaupt noch von Vāstuvidyā sprechen kann: Sind diese Transformationen so groß, dass es sich nicht mehr um ein und dieselbe Lehre handelt? Haben wir es hier mit etwas völlig Neuem zu tun, oder stellen die ‚revitalisierten‘ Formen von Vāstuvidyā seit dem 20. Jahrhundert lediglich weitere Ausprägungen einer ohnehin vielgestaltigen Überlieferung dar? Diese Frage mag insofern problematisch erscheinen, als sie eine Essentialisierung bzw. Reifizierung von Vāstuvidyā impliziert. Wie wir jedoch gesehen haben, kann von einem ‚essentiellen‘ Kern von Vāstuvidyā zu keinem Zeitpunkt der Überlieferung die Rede sein; vielmehr haben wir ein ständiges Neben- und

⁴⁶¹ Ein Buchhändler in Neu-Delhi nannte im März 2007 als Grund für die wachsende Beliebtheit von Vāstuvidyā: „Because it is getting results“. Um Missverständnissen vorzubeugen sei darauf hingewiesen, dass dieser Buchhändler selbst keine Vāstu-Handbücher im Sortiment hatte, seine Aussage somit nicht den Charakter einer Kaufempfehlung trug.

Nacheinander so unterschiedlicher wie eigenständiger Traditionen: Die Lehre der ‚alten‘ Texte (*Bṛhatsaṃhitā*, *Matsyapurāṇa* und *Viśvakarma-prakāśa*), welche offensichtlich bereits eine Vermischung älterer geomantischer Vorstellungen (2.2.1) mit baupraktischen Regeln darstellt (2.2.2), wird ab dem 11. Jahrhundert in den im westlichen Indien verbreiteten mittelalterlichen Śilpaśāstras in einem anderen Kontext weitertradiert und z. T. erheblich modifiziert bzw. erweitert (2.1.2.3; 2.2.3, 2.2.4). In den etwa zeitgleich mit den Śilpaśāstras aufkommenden Kompendien der katarchischen Astrologie erfährt die Lehre vom Hausbau wieder andere Veränderungen (2.2.5), die in letzter Konsequenz dazu führen, dass von der „Lehre vom Hausbau“ kaum mehr übrigbleibt als der Name; diesen auf das westliche und nördliche Indien beschränkten Entwicklungen steht eine offenbar völlig eigenständige südindische Tradition gegenüber, welche mit den westindischen Überlieferungen nur in sehr begrenztem Austausch gestanden zu haben scheint (2.4). Ein überzeitlicher ‚Kern‘ von Vāstuvidyā lässt sich aus den vorliegenden Quellen ebenso wenig ableiten wie eine ‚klassische‘ Phase der Überlieferung; ‚Klassik‘ ist ja immer notwendig eine nachträgliche Konstruktion.⁴⁶² Wenn schon die vorkoloniale Überlieferung sich durch ein so großes Maß an Heterogenität auszeichnet, muss die Frage also vielmehr lauten: Gibt es einen qualitativen Unterschied zwischen den vorkolonialen und den (nach)-kolonialen Transformationen und Modifikationen der Lehre?

462 Vgl. Gadamer 2010: 290 ff. und Jauß' Kritik an Gadamer (1967: 46 ff.). In diesem Sinne berechtigt der nach koloniale Umgang mit den Quellen durchaus dazu, in der *Bṛhatsaṃhitā* einen ‚klassischen‘ Text zu sehen – insofern, als dieses Werk in einem breiten Spektrum von Texten als autoritative Quelle zitiert wird. Für die vorkoloniale Überlieferung hingegen ist eine solche zentrale Stellung weder für die *Bṛhatsaṃhitā*, noch für irgendeinen anderen Text nachzuweisen. Das Fehlen eines zentralen Textes in der vorkolonialen Überlieferung (im Unterschied zum kolonialzeitlichen bzw. nachkolonialen Blick auf die Tradition) ist zwar vermutlich kein Alleinstellungsmerkmal von Vāstuvidyā – das Ausmaß der Polyphonie der vorkolonialen Überlieferung bzw. die Anzahl der im 2. Kapitel nachgezeichneten Brüche und Transformationen der Lehre sucht aber durchaus unter den Śāstras ihresgleichen.

Diese Frage lässt sich ohne eine vorhergehende Konkretisierung des Begriffs „Revitalisierung“ nicht sinnvoll beantworten. Wie oben, 1.4.4.2 dargelegt, haben wir den Begriff bisher als eine generische Bezeichnung für jede Art von Rekurs auf eine (tatsächlich oder vermeintlich) einst lebendige, (tatsächlich oder vermeintlich) verlorengegangene Tradition gebraucht. Wie ist es nun um die Faktizität dieser beiden Bedingungen, der einstigen Lebendigkeit ebenso wie des der Revitalisierung vorausgehenden Verlusts, in Wirklichkeit bestellt?

Wie wir gesehen haben, spricht einiges dafür, dass es im Bereich der Astrologie durchaus gewisse Kontinuitäten in der Überlieferung gegeben hat, welche auch in die Kolonialzeit hineinreichen; so ist die *Vāsturatnāvalī* erst 1846 verfasst worden, und einige der frühesten revitalistischen Texte, nämlich die Vāstu-Kompendien der dreißiger und vierziger Jahre, sind offenbar in denselben astrologischen Kreisen entstanden, in welchen auch dieser Text tradiert wurde; der zu einem nicht bekannten Zeitpunkt verfasste *Gr̥havāstupradīpa* war bereits 1901 publiziert worden. Der Abstand zwischen der Publikation dieses Textes und der Abfassung der *Vāsturatnāvalī* einerseits sowie den Vāstu-Kompendien andererseits beträgt also jeweils kaum mehr als eine Generation. Es hat somit den Anschein, als sei die Überlieferung von Vāstuvidyā in bestimmten Milieus bis in die nachkoloniale Zeit gar nicht abgerissen. Darüber hinaus hat es offenbar in Orissa und zumindest in einigen Gegenden Südindiens Anfang des 20. Jahrhunderts eine ‚lebendige‘ Vāstu-Praxis gegeben – siehe oben, 1.4.1. Die südindische Praxis hat möglicherweise bis in die siebziger Jahre hinein Bestand gehabt (siehe oben, 3.6.1).⁴⁶³

Wenn der Verlust der Tradition somit allem Anschein nach zumindest kein vollständiges Abreißen der Überlieferung gewesen ist, so muss doch

⁴⁶³ Hier stellt sich jedoch die Frage nach der zeitlichen Tiefe des jeweiligen Phänomens; wie wir oben, 1.4.1 gesehen haben, ist der Umstand, dass der Vāstu-Spezialist in Mayūrbhāṅja sich auf einen gedruckten Text stützt, ein klares Modernisierungsindiz. Es kann (ebensowenig wie bei dem Vāstuśāstrin in Padfields Bericht) nicht ausgeschlossen werden, dass es sich schon hierbei um eine (lokal bzw. regional begrenzte) Revitalisierung handelt.

die Vitalität der vorkolonialen Praxis in Frage gestellt werden. Es gibt Grund zu der Annahme, dass die in den frühesten erhaltenen Texten enthaltene Lehre keine Entsprechung in einer zeitgenössischen Praxis gehabt hat, sondern dass diese Texte eine bereits ausgestorbene bzw. im Absterben begriffene Tradition kodifiziert haben (siehe Otter 2011). Lediglich bei der in den katarchischen Kompendien enthaltenen Ausprägung von Vāstuvidyā besteht eine gewisse Wahrscheinlichkeit, dass sie auch im Rahmen der astrologischen Berufspraxis angewendet worden ist. Diese aber hat, wie bereits dargelegt, wenig mit der in den zeitgenössischen Vāstu-Handbüchern enthaltenen Lehre gemeinsam.

Wenn aber die Tradition, die zum Gegenstand einer Revitalisierung wird, von vornherein (d.h. seit Beginn der historisch greifbaren Zeit) keine lebendige Tradition gewesen ist, kann von einer Revitalisierung nur insofern die Rede sein, als paradoxerweise etwas vitalisiert wird, was zwar früher einmal vorhanden, niemals aber vital gewesen ist. Nun ist aber die Faktizität der beiden Prämissen von Revitalisierung – die einstige Lebendigkeit der Tradition sowie ihr der Revitalisierung vorausgehender Verlust – letztlich gar nicht entscheidend: Es genügt, dass die Fiktion des Verlustes von etwas einst Lebendigem geschaffen und propagiert wird.⁴⁶⁴ In diesem Sinne ist der Begriff „Revitalisierung“ im Zusammenhang mit dem (nach-)kolonialen Vāstu-Diskurs also durchaus angemessen. Wir wollen diesen Aspekt in den folgenden Absätzen näher untersuchen.

⁴⁶⁴ Auf einer anderen Ebene als der begrifflichen spielt die historische Faktizität selbstverständlich eine Rolle – andernfalls wäre eine Kritik revivalistischer Ideologien auf der Grundlage einer Wahrheitsgehaltsanalyse überhaupt nicht möglich. Die Authentizität einer revitalisierten Tradition ist somit für die Kritik relevant, nicht aber für das Selbstverständnis der Revitalisten. Dies gilt auch für den Fall, dass eine einst lebendige Tradition so gründlich ausgelöscht wurde, dass ihre Revitalisierung notwendig die Gestalt einer völligen Neuerfindung annehmen muss: Der Umstand, dass beispielsweise die „druidischen“ Rituale der walisischen und bretonischen Neo-Druiden frei erfunden sind, ficht die Praktiker nicht an; siehe hierzu Le Stum 1998.

6.3.1 „Revitalisierung“ *revisited*

Dem Begriff „Revitalisierung“ liegt ein unausgesprochener Dualismus zugrunde, insofern als er eine mehr oder weniger scharfe Trennung zwischen vorher und nachher impliziert. Selbst wenn das nicht in dieser Deutlichkeit ausgesprochen wird, steht der revitalisierten Form der Tradition als Bezugspunkt stets die alte, verlorengegangene Tradition gegenüber. Diese wird mit bestimmten Attributen versehen: Sie ist „uralt“, wenn nicht gar „zeitlos“, und in ihrer Zeitlosigkeit der Sphäre menschlicher Einflussnahme scheinbar enthoben. Sie ist das Original, gegenüber welchem sich die revitalisierte Form der Tradition in den Augen des Skeptikers als bloße Nachahmung, wo nicht gar Fälschung – in jedem Falle aber als „Erfindung“ (Hobsbawm/Ranger 1986) ausnimmt. Wie wir jedoch im zweiten Kapitel dieser Arbeit gesehen haben, ist Vāstuvidyā im Laufe ihrer Existenz einer Vielzahl von Transformationen unterworfen gewesen, die es kaum geraten erscheinen lassen, von einer einzigen, homogenen Tradition zu sprechen. Dies wirft die Frage auf, inwiefern man hier tatsächlich von einem Dualismus von „Original“ und „Nachahmung“ sprechen kann – insofern, als es das eine Original offenkundig nicht gibt. Stellt dann aber die (nach)-koloniale Revitalisierung von Vāstuvidyā wirklich etwas völlig Neues dar, oder ist sie vielmehr nur eine in einer langen Reihe von Transformationen, und somit integraler Bestandteil ein und derselben Tradition (siehe oben)? Ich meine, dass es sich bei der zeitgenössischen Revitalisierung von Vāstuvidyā tatsächlich um ein völlig neuartiges Phänomen handelt, welches wohl über Parallelen, aber über keine Entsprechungen in der bisherigen Überlieferungsgeschichte verfügt. Die Gründe hierfür sind im spezifisch (nach)-kolonialen Charakter der Revitalisierung zu suchen, welcher nicht nur den oben skizzierten veränderten geistesgeschichtlichen Hintergrund, sondern auch den Inhalt der Lehre betrifft. Dieser (nach)-koloniale Charakter der revitalisierten Ausprägungen von Vāstuvidyā ist jedoch durchaus nicht so leicht greifbar, wie man meinen könnte, und erfordert eine eingehende Betrachtung.

Wie wir oben gesehen haben (5.2.1, 5.2.2), spielen Homogenisierung und Standardisierung eine entscheidende Rolle bei der Revitalisierung von *Vāstuvidyā*: Die Vielstimmigkeit und Dissonanz der vorkolonialen Überlieferung wird durch eine mehr oder weniger willkürlich getroffene Auswahl an Regeln ersetzt; diese Auswahl wird vom jeweiligen Autor wenigstens implizit als der verbindliche ‚Standard‘ bzw. ‚Kern‘ der Lehre betrachtet. Dieses Zusammenspiel von Homogenisierung und Standardisierung der Lehre ist indes kein spezifisch (nach)-koloniales Phänomen, sondern lässt sich, wie wir oben (2.2.5) gesehen haben, bereits im Zuge der Eingliederung von *Vāstuvidyā* in die astrologische Überlieferung beobachten: Dort gleichen sich die Inhalte der *vāstuprakaraṇas* allmählich einander an, was eine Homogenisierung der Lehre zur Folge hat. Ein Anspruch auf alleinige Gültigkeit wird zwar m. W. von keinem Einzeltext explizit erhoben – aber das ist ja in den (nach)-kolonialen Texten ebenso wenig der Fall. Man könnte sogar unterstellen, dass die diskursive Geschlossenheit der ‚alten‘ Texte – und nicht selten ihre Rückführung auf die Verkündigung durch einen ‚vedischen‘ Ṛṣi – einen noch weit größeren Anspruch auf unbedingte Gültigkeit im Sinne eines verbindlichen Standards impliziert, als das bei den kolonialzeitlichen Kompendien bzw. bei den nachkolonialen Handbüchern der Fall ist. Dennoch bestehen zwischen der vor- und der (nach)-kolonialen Standardisierung zwei wesentliche Unterschiede: Erstens finden sich in den ‚alten‘ Texten keinerlei Spuren einer Trivialisierung im Sinne unserer Definition (siehe oben, 5.2). Diese Trivialisierung, die bewusste und absichtliche Erleichterung der Anwendung von *Vāstuvidyā*, ist ja bereits in den kolonialzeitlichen Kompendien ansatzweise zu beobachten (siehe oben, 5.2.3), und stellt in gewissem Sinne das erste eigentliche Kennzeichen der (nach)-kolonialen Revitalisierung der Lehre dar.

Zweitens verfügen die (nach)-kolonialen Texte über eine weitaus größere geographische und soziale Reichweite als die ‚alten‘ Texte: Die (nach)-koloniale Homogenisierung von *Vāstuvidyā* zieht ab einem gewissen Punkt die regionalspezifischen Ausprägungen der Lehre überhaupt

nicht mehr in Betracht, sondern betreibt eine (bewusste oder unbewusste) Nationalisierung der regionalen Überlieferungen: An die Stelle der vielgestaltigen, jeweils nur in einer bestimmten Region gültigen Lehren von der Auswahl des Baugrundes, dem Hausbau oder der Bestimmung des günstigen Zeitpunkts für den Baubeginn tritt Vāstuvidyā als die eine, „indische“ Lehre vom Hausbau. Dieses Moment wird schon in den kolonialzeitlichen Vāstu-Kompendien sowie in den etwa zeitgleich erscheinenden akademischen Schriften, etwa bei P.K. Acharya, deutlich greifbar.

Nun bietet die vorkoloniale Überlieferung ebenfalls Hinweise auf einen überregionalen Austausch einzelner Elemente der Lehre (siehe oben, 2.4). Hierbei handelt es sich indes um gewissermaßen dezentrale, symmetrische Prozesse des wechselseitigen Austauschs; sie sind nicht Ausdruck einer Hierarchisierung von Peripherie und Zentrum, sondern finden – soweit man das angesichts der schlechten Quellenlage überhaupt nachvollziehen kann – gewissermaßen ‚auf Augenhöhe‘ statt. Dies ist im (nach-)kolonialen Schrifttum durchaus nicht der Fall: Vielmehr tritt den regionalen Traditionen eine zentralisierte, nationale Ausprägung von Vāstuvidyā gegenüber, welche Anspruch auf überregionale Geltung erhebt. Der überwiegende Gebrauch von Englisch und Hindi ist in diesem Zusammenhang bedeutsam: Der aus Karnataka stammende, in Maharashtra lebende Autor Pūrṇacandra Rāv bedient sich nicht des Kanaresischen oder des Marathi, sondern der (faktischen sowie der ideologischen) Nationalsprache(n) (siehe oben, 3.6.1); und Śailajā Pāṇḍey ersetzt in ihrer Neuausgabe des *Grhāvāstupradīpa* den Bhojpuri-Kommentar des Erstherausgebers durch Anmerkungen „in der Nationalsprache Hindi“ (siehe oben, 3.2.1).⁴⁶⁵

⁴⁶⁵ Der Gebrauch von Hindi ist in diesem Zusammenhang insofern ambivalent, als er einerseits selbstverständlich nicht isoliert von der ideologischen Dimension der „*rāṣṭr'bhāṣā*“ betrachtet werden kann. Im Kontext der Revitalisierung einer in Sanskrittexten tradierten, mithin „hinduistischen“ Lehre und ihrer Propagierung als „national“-indische Tradition weckt er zudem unweigerlich Assoziationen mit dem auf Pratāp'nārāyaṇ Miśra zurückgehenden Slogan „Hindi – Hindu – Hindustan“ (Dalmia 1997: 27). Gleichzeitig aber ist der Gebrauch des Hindi in Handbüchern, die sich an eine städtische Mittelschicht im ‚Hindi‘-sprachigen Gebiet richten, prinzipiell unverdächtig, weil alternativlos – es gilt die linguistische Unschuldsvormutung. Aus diesem Grunde habe ich hier lediglich auf zwei Fälle

Auch die soziale Reichweite ist bei den nachkolonialen Texten bewusst und absichtlich vergrößert worden: Die Teilhabe an der Lehre ist nicht mehr auf den Kreis der Initianden beschränkt, die sich einem Lehrmeister persönlich anvertrauen und für längere Zeit Teil seiner Hausgemeinschaft sind, sondern sie steht jedem zur Verfügung, der ein Buch kaufen kann und es zu lesen versteht.⁴⁶⁶ Dies ist kein zufälliger Nebeneffekt der Transponierung in ein anderes Medium, nämlich vom gesprochenen bzw. handschriftlich fixierten Wort zum gedruckten Buch, sondern durchaus gewollt und beabsichtigt: Ein stets wiederkehrender Topos in den Vorworten zu den kolonialzeitlichen Kompendien ist ja gerade die Wichtigkeit der Verbreitung von *Vāstuvīdyā* unter den „einfachen Leuten“ (*jan'sādhāraṇ*) – siehe oben, 3.8.1.3. An dieser Stelle wird auch die Einzigartigkeit eines Textes wie der *Vāsturatnāvalī* greifbar: In kolonialer Zeit (1846) verfasst, aber soweit ersichtlich nur innerhalb derjenigen traditionellen Eliten verbreitet, welche auch schon vorher die Hüter und Sachwalter der Lehre gewesen sind. In diesem Sinne stellt die *Vāsturatnāvalī* tatsächlich ein Hineinreichen der vorkolonialen Vergangenheit in die Kolonialzeit dar.

Der Unterschied zwischen dem vor- und dem (nach)-kolonialen Kontext wird noch an anderer Stelle greifbar: Wie eingangs bereits erwähnt, besteht Grund zu der Vermutung, dass *Vāstuvīdyā* in ihrer ursprünglichen, von uns als „Proto-*Vāstuvīdyā*“ bezeichneten Form schon zu einem frühen Zeitpunkt nicht mehr praktiziert worden ist, und dass das vorkoloniale Schrifttum in gewisser Weise eine bereits ausgestorbene Lehre tradiert und weiterentwickelt hat. Auch die *śilpaśāstras* scheinen in keinem direkten Zusammenhang mit der Baupraxis ihrer Zeit gestanden zu haben – jedenfalls nicht in dem Sinne, dass sie als praktische Leitfäden fungiert hätten; dazu wären sie aufgrund ihres vorwiegend praxisfernen Inhalts

verwiesen, wo der Gebrauch von Hindi zum einen nicht selbstverständlich gewählt worden, zum anderen mit ausdrücklichem Verweis auf die Funktion des Hindi als Nationalsprache vorgenommen worden ist.

⁴⁶⁶ Von einer schulmäßigen Tradierung von *Vāstuvīdyā* in vorkolonialer Zeit ist wohl nur im Falle der katarchischen Kompendien auszugehen.

auch gar nicht geeignet gewesen (Pramar 2005: 4). Im Gegensatz dazu bestehen die in den *vāstuprakaraṇas* der katarchischen Kompendien enthaltenen Lehren aus durchaus anwendbaren Regeln und mathematischen Formeln. Wenn es aber so ist, dass eine ursprünglich praxisferne Lehre durch schrittweise Ersetzung ihres Inhalts in eine praktisch anwendbare umgewandelt wird – haben wir es dann nicht bereits hier mit einem Fall von (vorkolonialer) Revitalisierung zu tun? Zwar entfernen sich die *vāstuprakaraṇas* inhaltlich immer mehr von den älteren Überlieferungen, bis sie schließlich eine eigenständige Lehre darstellen – so dass man vielleicht weniger von der Wiederbelebung einer ausgestorbenen, als vielmehr von der Begründung einer neuen Praxis sprechen sollte. Aber gilt das nicht in gleichem Maße auch für die (nach)-koloniale Revitalisierung von Vāstuvidyā, insbesondere dort, wo sie möglicherweise Anleihen beim Feng Shui macht („fünf Elemente“) bzw. neue Praktiken erfindet („angrenzende Straßen“ – siehe oben, 5.2.1)?

Es sind auch hier im Wesentlichen zwei Aspekte, welche einen fundamentalen Unterschied zwischen der vorkolonialen „Wiederbelebung“ von Vāstuvidyā in den Händen der Astrologen und der (nach)-kolonialen Revitalisierung der Lehre durch die Vāstu-Berater und die Autoren der entsprechenden Handbücher ausmachen. Erstens bleibt die vorkoloniale Überlieferung von Vāstuvidyā auch in diesem Fall auf einen sorgfältig nach außen abgegrenzten Kreis von Initianden beschränkt, und wird in keiner Weise als nationale Tradition betrachtet (was zu jener Zeit schon allein begrifflich gar nicht möglich gewesen wäre). Zweitens bleibt sowohl die diskursive ‚Geschlossenheit‘ des einzelnen Textes, als auch die interpretative Offenheit der Lehre beibehalten: Die Texte treten gewissermaßen als in sich geschlossene, geoffenbarte Wahrheit auf, beschränken sich aber gleichzeitig nach wie vor auf eine Auflistung von Regeln, ohne diese theoretisch bzw. metaphysisch herzuleiten. In der nachkolonialen Literatur hingegen wird auf eine Herleitung bzw. Rationalisierung der „Vāstu-Prinzipien“ nur selten verzichtet – so z.B. bei Śarmā 1995; Die allermeisten

nachkolonialen Autoren nutzen den interpretativen Spielraum ausgiebig.⁴⁶⁷ Vielleicht sollte man im Zusammenhang der mittelalterlichen katarchischen Kompendien auch aus dem Grunde nicht von einer Revitalisierung sprechen, dass wir es hier offenkundig nicht mit einem bewussten Rückgriff auf etwas tatsächlich oder vermeintlich Verlorenes zu tun haben: Wie wir oben (2.1.2.6) gesehen haben, ist die Tradition der *vāstuprakaraṇas* offenbar nahezu gleichzeitig mit den ersten westindischen *śilpaśāstras* entstanden. Von einer Rückbesinnung kann also schon allein deshalb keine Rede sein.

6.3.2 Die Revitalisierung von Vāstuvidyā als (nach)-koloniales Phänomen

Wir haben nun die wesentlichen Begriffe in der Hand, mittels welcher sich die Revitalisierung von Vāstuvidyā als „(nach)-kolonial“ charakterisieren lässt. Dies ist zum einen neben der bereits dargestellten Trivialisierung die Popularisierung der Lehre, durch welche sie dem Zugriff der traditionellen Eliten zwar nicht entzogen wird, dieser Zugriff jedoch seine Exklusivität verliert. Paradoxerweise wird die Popularisierung in nicht geringem Maße von Angehörigen eben jener traditionellen Eliten betrieben; in Gestalt der Autoren bzw. Kompilatoren der ab 1930 erscheinenden Vāstu-Kompendien scheinen es sogar Angehörige dieser Eliten gewesen zu sein, welche überhaupt erst den Anstoß zur Popularisierung von Vāstuvidyā gegeben haben. Dies ist zumindest auf den ersten Blick erklärungsbedürftig: Aus welchen Gründen sollte ein traditioneller Paṇḍit sein ererbtes Wissen einem breiten Publikum zugänglich machen, und somit dasjenige aus der Hand geben, welches die Grundlage für seinen Broterwerb und für seinen gesellschaftlichen Stand ist – nämlich die Exklusivität seines Wissens? Obgleich an dieser Stelle nicht näher auf dieses Problem einge-

⁴⁶⁷ Die kolonialzeitlichen Kompendien folgen hier insofern noch dem alten Muster, als auf eine Herleitung der Regeln verzichtet wird.

gangen werden kann, kommen m. E. hierfür zwei komplementäre Erklärungsansätze in Betracht. Zum einen hatte das Wissen der Paṇḍits durch den Aufstieg der modernen Sanskritphilologie zur Leitdisziplin auch im indischen Kontext seine Exklusivität in Wahrheit längst eingebüßt; an die Stelle des Paṇḍit war der europäische oder indische Sanskrit-Professor getreten (Deshpande 2001). Zugleich scheinen die Paṇḍits Nordindiens zu jener Zeit der akuten Gefahr eines drohenden Bedeutungsverlustes ausgesetzt gewesen zu sein: Nicht nur hatten sie ihre beherrschende Stellung innerhalb der Wissenschaft eingebüßt – auch die Nationalbewegung wurde von anderen angeführt (Dodson 2007: 189):

... Indian nationalists ... accepted the European paradigm of the centrality of historical understanding in the fashioning of modernity. Thus, they cited the works of European orientalists, rather than that of *paṇḍits*, in order to validate the causes they espoused in support of Hindu religion and nation ... by the end of the nineteenth century, the cultural influence of the Sanskrit *paṇḍits* had been eclipsed by a ‘middle class’, English-speaking, urban intelligentsia, on the one hand, and Hindu ‘revivalists’ such as Dayānanda Sarasvatī, the Ārya Samāj, and Svamī [sic] Vivekānanda, on the other.

Eine Popularisierung des traditionellen Wissens war somit längst nicht mehr so riskant, wie man es beispielsweise noch für das achtzehnte Jahrhundert annehmen könnte. Gleichzeitig kann man wohl einen gewissen nationalistischen Impuls als Motiv unterstellen: Insofern Vāstuvidyā als dezidiert indische Tradition aufgefasst wurde, diente ihre Popularisierung auf dem Wege der drucktechnischen Massenproduktion zur Stärkung bzw. Konstruktion indischer Identität – siehe oben, 6.2.3.⁴⁶⁸

468 Eine ähnliche Funktion hat Robinson für die Verbreitung muslimischer religiöser Literatur in gedruckter Form im ausgehenden 19. Jh. in Indien nachgewiesen (1996: 72): „... the ulema used the new technology of the printing press to compensate for the loss of political power. If Islam could no longer be supported by the swords of Muslim princes, it could now be supported by the enhanced religious understanding of Muslims themselves.“ Verwiesen sei in diesem Zusammenhang auch auf Anderson ³2001.

Zwar hat die Popularisierung von Vāstuvidyā bis heute keine vollständige Demokratisierung der Lehre nach sich gezogen – in dem Sinne, dass tatsächlich jeder, der Zugang zu den Texten hat, auch als glaubwürdiger Sachverständiger auftreten und beispielsweise selbst ein Vāstu-Handbuch verfassen könnte. Eine solche Demokratisierung wäre durchaus zu erwarten gewesen (Robinson *loc. cit.*): Durch die Veröffentlichung in gedruckter Form nebst Übersetzung in eine moderne Sprache ist die Lehre ja spätestens bei Erscheinen der *Brhadvāstumālā* 1930 öffentliches Gemeingut geworden, und ist schon vorher einem breiteren Publikum zugänglich gewesen; den Ausgaben von *Viśvakarmaprakāśa* (Bombay 1896) und *Grhavāstupradīpa* (Bombay 1901) sind ebenfalls Hindi-Übersetzungen beigelegt. Paradoxerweise aber bleiben Autodidakten wie Pūrṇacandra Rāv (1993) unter den Vāstu-Consultants eher die Ausnahme. Vielmehr hat es den Anschein, als sei eine neue Elite weitgehend an die Stelle der alten getreten: Es dürfte kaum ein Zufall sein, dass sich unter den Autoren sowohl der Vāstu-Handbücher, als auch einiger (populär)-wissenschaftlicher Studien über Vāstuvidyā auffällig viele Ingenieure befinden (z.B. Achyuthan/ Prabhu 1996, 1997, 1998; Altekar 2004; Dōg're 1997; Mankad 1950; Pillai 1948 u. 2004; Sahasrabudhe/Sahasrabudhe 2005). Nur wenige der heute auf dem Markt erhältlichen Vāstu-Handbücher, ganz gleich, ob auf Englisch oder auf Hindi verfasst, haben einen Paṇḍit zum Autor (so z.B. Dvivedī ²2001, ²2005; Śarmā 1995 bzw. Sharma 1996; Tripāṭhī 2004). Im heutigen Indien, so scheint es, ist der *civil engineer* zum eigentlichen *vāstuśāstravidhānājña* avanciert.

Neben der Popularisierung von Vāstuvidyā stellt die Nationalisierung der Lehre das zweite eigentlich (nach)-koloniale Moment der Revitalisierung dar. Eine „Nation“ Indien hat bekanntlich in vorkolonialer Zeit nicht nur faktisch nicht bestanden, sondern ist auch als theoretisch-abstrakter Begriff nicht denkbar gewesen (Harder 2004). Zwar ist der Gültigkeitsanspruch der vorkolonialen Texte wohl schon damals auf den indischen Subkontinent beschränkt gewesen; an keiner Stelle aber tritt uns in den alten Texten ein wie auch immer gearteter Anspruch auf „Indischkeit“ der

Lehre vom Hausbau entgegen: Wohl wird die Lehre in Gestalt der in vielen Texten zu findenden fiktiven Überlieferungslinien als *daiva* bzw. *ārṣeya*, „göttlichen“ bzw. „seherischen Ursprungs“ charakterisiert – niemals aber als „indisch“; es hätte ja auch gar keinen Begriff hierfür gegeben. In den (nach)-kolonialen Schriften hingegen wird gerade auf den indischen Charakter der Lehre durchgehend großer Nachdruck gelegt.

6.4 Vāstuvidyā als soziokulturelles Phänomen

Wenn wir uns in diesem Abschnitt der soziokulturellen Dimension der Revitalisierung von Vāstuvidyā zuwenden, verlassen wir notwendig den Bereich dessen, was auf philologischem, d.h. textwissenschaftlichem Wege geleistet werden kann. Folglich werden wir uns darauf beschränken müssen, aus der ethnologischen Forschungsliteratur zu referieren und die Erkenntnisse Anderer zu den Ergebnissen der vorliegenden Arbeit in Beziehung zu setzen.

Was die zweite Welle der Revitalisierung von Vāstuvidyā betrifft, so steht sie in auffälliger zeitlicher Nähe zu der noch unter Rajiv Gandhi eingeleiteten wirtschaftlichen Liberalisierung und dem damit verbundenen Aufstieg der „neuen“ Mittelschicht (siehe Fernandes 2006; Verma 2005). Diese wird von Christiane Brosius (2010: 2) wie folgt charakterisiert:

Globalised capitalism, in particular since the new millennium, has produced a large and heterogeneous middle class that is distinctly different from the ‘old’ middle class. The dramatic speed at which India opened up to the world market and economic growth has also contributed to the production of new lifestyles that allow members of the new middle classes to both adapt to this change in terms of mobility and flexibility, and learn to perform and display the newly gained wealth and confidence. One of the most obvious ‘testing grounds’ and stages of new lifestyles are the city, media and religious practices (e.g., pilgrimage and marriage). They are the arenas where new identities are contested, where desires, pleasures and anxieties are given a face, narrative and direction, by a host of ‘experts’, media and events.

Für diese „neue“ Mittelschicht kommen Vāstuvidyā und ähnlichen Praktiken der Lebensoptimierung nach Brosius' Deutung zunächst zwei Funktionen zu (*op. cit.*: 23): als „markers of the cultures of self-care and self-experience“ sowie als „sites of conspicuous consumption.“ Darüber hinaus erlaubt ein Rückgriff auf revitalisierte kulturelle Praktiken eine Integration des Modernen/ Globalen mit dem Traditionellen/Lokalen (*op. cit.*: 69):

Many of [the 'career nomads'] might have turned into fairly wealthy employees at a great speed, and it is, in particular, these 'newcomers' to wealth who seek guidance of the abounding lifestyle and 'taste' experts today. For instance, in order to follow the latest trend in interior design of a kitchen opening into the dining table and living room, the inhabitants of such a flat would not rely on the idea of seclusion and ritual purification of their kitchen, as necessary for a traditional Hindu household ... At the same time, certain ritual practices such as feng shui or *vaastu* are revived and they enjoy great popularity in new residential areas. The 'global Indian lifestyle' allows harmonious coexistence of apparent paradoxes such as tradition and modernity, the 'indigenous' and the 'foreign', to the extent that these categories are highly entangled. Several of the 'authentic' Indian concepts (like *vaastu* and *yoga*) have had to come a long way before they were termed suitable for modern Indians ...

Inwieweit eine Charakterisierung von Vāstuvidyā in ihrer revitalisierten Ausprägung als „rituell“ gerechtfertigt ist, sei dahingestellt. Entscheidend ist vielmehr, dass Revitalisierung hier offenbar eine Modernisierung impliziert, welche die „authentische“ Praxis erst mit dem „global Indian lifestyle“ kompatibel macht.

Während bei Brosius somit die Rolle von Vāstuvidyā und ähnlichen Praktiken der Lebensoptimierung für diejenigen Schichten im Vordergrund stehen, welche den globalisierten Eliten zuzurechnen sind, weist Minna Säävälä (2007) auf die Funktionen hin, welche auspiziöse Praktiken im Zusammenhang mit dem Wohnhaus für die unteren Segmente der

„neuen“ Mittelschicht haben: „Indians who come from a humble caste background and have gained a social and economic position that could be called middle class“ (*op. cit.*: 234).⁴⁶⁹ Vāstuvidyā spielt hierbei als auspi-ziöse Praxis nach ihren Angaben eine nicht weniger zentrale Rolle als Einweihungszeremonien (*op. cit.*: 236):

It has become common for middle-class people to ensure that their dwelling is in consonance with *vaastu* principles, either by availing themselves of *vaastu pandits* or acquainting themselves with such principles with the help of books, newspapers and friends ... *vaastu* can be interpreted in various ways, not necessarily as a 'religious' practice. It seems to have become characteristic of being Hindu, not implying any direct submission to Brahmanic authority. However, I would not claim the popularity of *vaastu* as a manifestation of political Hindu nationalistic movement in any straightforward sense; many people who were enthusiastic followers of *vaastu* were not supporters of Hindu nationalistic ideas or parties such as the Bharatiya Janata Party (BJP).

Drei Dinge sind hier hervorzuheben: Erstens fungiert Vāstuvidyā in diesem Kontext offenbar nicht als Signal von „conspicuous consumption“, wie es bei der „globalisierten“ Mittelschicht nach Brosius' Deutung der Fall ist (siehe oben) – der unterschiedliche sozio-ökonomische Status der Akteure dürfte hierfür ausschlaggebend sein. Zweitens ist der Umstand bedeutsam, dass Sāāvālā explizit darauf hinweist, dass die Praktizierung von Vāstuvidyā zwar als Bestandteil von hinduistischer Identität fungiert, aber

⁴⁶⁹ Sāāvālā beschreibt ihre Zielgruppe wie folgt (*op. cit.*: 235): „By the sub-category 'new middle class' I refer here to those middle-class people whose parents were/are from the labouring class. The focus of this paper is on middle-class people whose acquired social and economic position is of recent origin and who are low in caste hierarchy (ex-untouchables, 'tribal' *jaatis* and *jaatis* officially labelled Other Backward Classes). My aim is to shed light on the situation of upwardly mobile people who do not possess any form of inherited material, social, or symbolic capital. The dearth of capital in all its forms creates a special tension in their lives. They are actively engaged in the process of social classification, seeking to draw a clear line between themselves and 'the poor' and identify themselves as middle-class people without being able to follow the established cultural code of the middle class to the full.“

keine religionspolitischen Implikationen hat. „Hindutum“ ist hier offenbar eine kulturelle, keine politische Größe (siehe oben, 6.2.2). Drittens illustriert dieses Zitat noch einmal deutlich die Gefahren eines ausschließlich auf schriftliche Quellen gestützten Ansatzes: Vāstu-Handbücher sind offensichtlich nicht der einzige Verbreitungsweg der Lehre; persönliche, informelle Gespräche, wie sie nur von der ethnologischen Feldforschung erfasst werden können, spielen hierbei offenbar ebenfalls eine Rolle. Es sei daher an dieser Stelle ein letztes Mal darauf hingewiesen, dass eine ausführliche ethnologische Studie zu Vāstuvidyā im heutigen Indien ein Desideratum zur Komplementierung der vorliegenden philologisch-quellenkritischen Studie darstellt.

6.4 Ausblick

Nimmt man das Erscheinungsjahr der *Bṛhadvāstumālā* (1930) als Epochen­grenze, so umfasst die (nach)-koloniale Revitalisierung von Vāstuvidyā mittlerweile eine Spanne von mehr als achtzig Jahren. Die Brüche und Transformationen, welche die Lehre vom Hausbau in diesem Zeitraum durchlaufen hat, sind in der vorliegenden Arbeit dargestellt worden. Wichtiger noch als die inhaltlichen Umbrüche ist jedoch die Transformation von Vāstuvidyā als einem Konglomerat diverser regionaler Traditionen zu einer nationalen indischen Tradition. Dass diese Transformation wohl im Wesentlichen als abgeschlossen gelten darf, zeigt eine kurze Notiz in der illustrierte Wochenzeitschrift *India Today* vom 6. Juni 2011. Unter der Überschrift „East is Best“ heißt es auf S. 16:

Vaastu shastra seems to have gripped the imagination of the new government in Tamil Nadu[.] The Speaker’s chair in the Assembly will, for the first time in history, face south. The members of the treasury benches will be on the speaker’s right, facing east, while the Opposition members will be on the left, facing west. It is rumoured that Jayalalithaa believes that the south and east are lucky directions for her.

Es wäre wohl kaum sinnvoll, für die einzelnen Schritte der Umgestaltung nach Parallelen in bestimmten *vāstu-* bzw. *śilpāsāstras* zu suchen – diese sind offensichtlich nicht gegeben. Bemerkenswert ist etwas völlig anderes: Nämlich, dass der Bericht Jayalalithaas Glauben an die günstigen bzw. ungünstigen Auswirkungen von Himmelsrichtungen automatisch als Bestandteil von Vāstuśāstra identifiziert und dabei offenbar seitens der Leserschaft Verständnis voraussetzen kann. In gewisser Weise schließt sich hiermit ein Kreis: Wie wir gesehen haben, muss für die Frühzeit der vorkolonialen Überlieferung von einem Nebeneinander äußerst verschiedener geomantischer Praktiken ausgegangen werden, welche wohl alle die Bezeichnung *vāstuvidyā* „Wissen von der Wohnstatt“ hätten beanspruchen können. Die meisten dieser Praktiken sind wohl irgendwann ausgestorben; die kleine Nische, welche ihnen im kulturellen Gedächtnis Indiens gebührt hätte, ist einzig von den diversen schriftlich überlieferten Ausprägungen jener wohl zuerst in der *Gargasamhitā* fixierten Lehre ausgefüllt worden. Wenn es aber im Jahre 2011 wieder soweit gewesen ist, dass jede Form von Rekurs auf günstige und ungünstige Himmelsrichtungen als Bestandteil von Vāstuvidyā (bzw. Vāstuśāstra) wahrgenommen wird, scheint aller Homogenisierung und Standardisierung der Vāstu-Handbücher zum Trotz die Heterogenität (wenn auch um den Preis der Trivialisierung) den Sieg davongetragen zu haben.