

DIE REVITALISIERUNG VON  
**VĀSTUVIDYĀ** IM KOLONIALEN  
UND NACHKOLONIALEN INDIEN

Felix Otter

Die Revitalisierung von Vāstuvidyā  
im kolonialen und nachkolonialen Indien



# Die Revitalisierung von Vāstuvidyā im kolonialen und nachkolonialen Indien

Felix Otter

## Über den Autor

Felix Otter (\*1978) hat in Marburg Indologie, Tibetologie und Politikwissenschaft studiert und war zunächst als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Südasienseminar der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und am Südasiens-Institut Heidelberg tätig. Seit 2012 ist er Lektor für Sanskrit und Hindi am Fachgebiet Indologie und Tibetologie der Philipps-Universität Marburg.

Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät I der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie. Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.ddb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative Commons-Lizenz 4.0 (CC-BY-SA 4.0) veröffentlicht.

**xasia**  
**eBooks**

Die elektronische Open Access Version dieses Buches ist dauerhaft frei verfügbar auf CrossAsia-eBooks: <http://crossasia-books.ub.uni-heidelberg.de/xasia>  
doi: 10.11588/xabooks.129.160  
urn: urn:nbn:de:bsz:16-xabooks-129-9

Umschlagabbildung von: „From an internal courtyard of architect Charles Correa’s Jawaharlal Kala Kendra in Jaipur, built in 1993“ lizenziert unter der Creative Commons-Lizenz 2.0 (CC-BY 2.0) via Wikimedia Commons. Das Bild wurde grafisch bearbeitet.

Text © Felix Otter 2016

ISBN 978-3-946742-00-5 (Hardcover)  
ISBN 978-3-946742-01-2 (PDF)

# Inhalt

Abkürzungen.....	9
Danksagungen .....	10
Anmerkungen zur Transliteration .....	12
1. Einleitung.....	14
1.1 Allgemeine Einleitung.....	14
1.1.1 Der diskursive Hintergrund.....	17
1.2 Ziel der Arbeit und bisheriger Forschungsstand.....	19
1.3 Zum Begriff „Vāstuvidyā“ .....	25
1.3.1 Definitions- und Abgrenzungsprobleme.....	27
1.3.2 Architektur und Vāstuvidyā: Semantische Aspekte .....	32
1.4 Theoretische und methodologische Überlegungen .....	41
1.4.1 „Kontinuität“ und „Authentizität“ .....	41
1.4.2 Vāstuśāstra und Hermeneutik.....	48
1.4.3 Regionale Schwerpunktsetzung .....	51
1.4.4 Zur Terminologie .....	54
1.5 Aufbau der Arbeit .....	59
2. Vāstuvidyā im vorkolonialen Kontext.....	61
2.1 Das Medium der Überlieferung.....	64
2.1.1 Mündliche Überlieferung .....	65
2.1.2 Schriftliche Überlieferung.....	67
2.2 Die „Lehre vom Hausbau“ .....	75
2.2.1 „Proto-Vāstuvidyā“ und geomantische Praxis.....	76
2.2.2 Baupraktische Regeln .....	82

6 Die Revitalisierung von Vāstuvidyā

2.2.3	Klassifikationen und Systematisierungen .....	85
2.2.4	Die <i>āyādi</i> -Formeln .....	88
2.2.5	Astrologische Erweiterungen und Überlagerungen .....	89
2.3	Die Träger der Überlieferung.....	93
2.3.1	Pāli-Jātaka und Arthaśāstra .....	96
2.3.2	Bṛhatsaṃhitā .....	98
2.3.3	Matsyapurāṇa.....	99
2.3.4	Viśvakarmaparakāśa.....	100
2.3.5	Utpalas Kommentar zu BṛS 52.....	101
2.3.6	Westindische <i>śilpasāstras</i> .....	103
2.3.7	Katarchische Kompendien .....	106
2.4	Schlussbetrachtung .....	107
3.	Vāstuvidyā im kolonialen und nachkolonialen Kontext .....	111
3.1	Vor 1900 .....	114
3.2	1900-1919.....	118
3.2.1	Grhavāstupradīpa (1901).....	119
3.2.2	Havell 1915 .....	120
3.3	1920-1939.....	123
3.3.1	Bṛhadvāstumālā (1930) .....	126
3.3.2	Vāstumāṇikyaratnākara (*1936) .....	131
3.4	1940-1959.....	136
3.4.1	Vāsturatnākara (1944).....	136
3.4.2	Andere Werke.....	139
3.5	1960-1979.....	142
3.6	1980-1999.....	143
3.6.1	Pūrṇacandra Rāv 1993.....	144
3.6.2	Śarmā 1995/96 .....	147

3.6.3 Jhājh'riyā <sup>2</sup> 1996 .....	148
3.6.4 Andere Handbücher .....	150
3.6.5 Chakrabarti 1998 .....	152
3.7 Seit 2000 .....	153
3.7.1 Altekar 2004 .....	153
3.7.2 Bubbar 2005 .....	154
3.7.3 Sahasrabudhe/Sahasrabudhe 2005.....	157
3.7.4 Exkurs: Zur Globalisierung von Vāstuvidyā.....	159
3.8 Schlussbetrachtung .....	161
3.8.1 Versuch einer Typologisierung .....	161
4. Interpretationsmuster .....	178
4.1 Vāstuvidyā als indische Tradition .....	183
4.1.1 Vāstuvidyā und der Veda.....	194
4.2 Vāstuvidyā als Wissenschaft.....	198
4.2.1 Naturwissenschaft <i>avant la lettre</i> .....	204
4.2.2 ‚Alternative‘ Wissenschaft: Jhājh'riyā <sup>2</sup> 1996 .....	211
4.3 Vāstuvidyā als Architekturtheorie .....	222
4.4 Schlussbetrachtung .....	231
5. Diskursstrategien und Transformationsprozesse .....	244
5.1 Revitalistische Diskursstrategien .....	244
5.1.1 Identifikationen und Analogisierungen .....	246
5.1.2 Homologisierungen .....	254
5.1.3 Übertragungen .....	262
5.2 (Nach)-koloniale Transformationen von Vāstuvidyā.....	266
5.2.1 Homogenisierung .....	268
5.2.2 Standardisierung.....	278
5.2.3 Trivialisierung .....	284

5.3 Schlussbetrachtung .....	291
6. Schlussbetrachtung .....	294
6.1 Rückblick: Zweitausend Jahre Vāstuvidyā .....	295
6.2 Das diskursive Umfeld der Revitalisierung von Vāstuvidyā .....	300
6.2.1 „Wissenschaft“ .....	300
6.2.2 „Hinduismus“ .....	308
6.2.3 „Die Nation“ .....	310
6.3 Vāstuvidyā als revitalisierte Praxis .....	316
6.3.1 „Revitalisierung“ <i>revisited</i> .....	320
6.3.2 Die Revitalisierung von Vāstuvidyā als (nach)-koloniales Phänomen.....	325
6.4 Vāstuvidyā als soziokulturelles Phänomen.....	328
6.4 Ausblick.....	331
Anhang I: Chronologie ausgewählter Publikationen .....	333
Anhang II: Konkordanz zu GVP, VMR, BVM und VR .....	338
Anhang III: Konkordanz zu ausgewählten Vāstu-Handbüchern .....	346
Bibliographie.....	349

## Abkürzungen

ABORI	<i>Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute</i>
CC	Th. Aufrecht: <i>Catalogus Catalogorum</i>
E&PW	<i>Economic and Political Weekly</i>
GOS	Gaekwad Oriental Series
HdO	<i>Handbuch der Orientalistik</i>
HIL	J. Gonda (Hg.): <i>History of Indian Literature</i>
IGNCA	Indira Gandhi National Centre for the Arts
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
JAS	<i>Journal of Asian Studies</i>
JEĀS	<i>Journal of the European Āyurvedic Society</i>
JIP	<i>Journal of Indian Philosophy</i>
KSS	Kashi Sanskrit Series
MSH	Modern Standard Hindi
NGMCP	Nepal-German Manuscript Cataloguing Project
NSOED	Brown (Hg.): <i>The New Shorter Oxford English Dictionary</i>
OLZ	<i>Orientalistische Literaturzeitung</i>
OUP	Oxford University Press
POS	Punjab Oriental Series
PW	Böhtlingk/Roth: <i>Sanskrit-Wörterbuch</i>
pw	Böhtlingk: <i>Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung</i>
Skr.	Sanskrit
StII	<i>Studien zur Indologie und Iranistik</i>
TSAM	<i>Traditional South Asian Medicine</i>
UCP	University of Chicago Press
ZDMG	<i>Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft</i>
ZII	<i>Zeitschrift für Indologie und Iranistik</i>

## Danksagungen

Die vorliegende Arbeit wäre nie vollendet worden ohne die Unterstützung meiner Familie sowie meiner Freunde und Kollegen. An allererster Stelle sei Rahul Peter Das (Halle/ Saale) gedankt, der diese Arbeit betreut und meinen Werdegang auch über meinen Ortswechsel nach Heidelberg und später nach Marburg hinaus mit großer Anteilnahme begleitet hat. Ihm verdanke ich viele wertvolle Anregungen, die in diese Arbeit eingeflossen sind. Carmen Brandt danke ich für viele lebhaftige Diskussionen sowie für ihre Hilfsbereitschaft in mancher Notlage. Dank gebührt auch dem Halle-schen Graduiertenzentrum *Asia and Africa in World Reference Systems* für die Förderung des Dissertationsprojektes in den ersten beiden Jahren, insbesondere die finanziellen Unterstützung zweier Forschungsreisen nach Indien in den Jahren 2006 und 2007.

Des Weiteren möchte ich den Heidelberger Kollegen vom Südasiens-Institut für viele anregende Diskussionen danken – insbesondere Jörg Gengnagel, Hans Harder, Prabhat Kumar, Mudagamuwe Maitrimurthi, Anand Mishra, Subrata Mitra, Anne Mossner, Swarali Paranjape sowie Torsten Tschacher. Besonderer Dank gebührt Heiko Frese – nicht nur für seine so herzliche wie vernichtende Kritik, sondern auch für seine Gastfreundschaft.

Anregung und Ermutigung habe ich zudem erhalten von Adam Hardy und Mattia Salvini (beide Cardiff); Piotr Balcerowicz, Artur Karp, Marek Mejer, Danuta Stasik und Anna Trynkowska von der Universität Warschau; A. Achyuthan und Balagopal T.S. Prabhu vom Vāstuvidyāprati-ṣṭhāṇam in Kozhikode; sowie Shrikrishna Jugnu (Udaipur). Von den Marburger Kollegen seien Jürgen Hanneder, Dragomir Dimitrov und Roland Steiner genannt; Jayandra und Luitgard Soni danke ich nicht nur für fachliche Anregungen, sondern vor allem für ihre Freundschaft, Inspiration und Unterstützung über all die Jahre hinweg.

Sehr dankbar bin ich Nicole Merkel-Hilf vom Südasieninstitut Heidelberg für die freundliche und professionelle Betreuung der Publikation.

Schließlich danke ich meinem ‚erweiterten Elternkreis‘ für jahrelange liebevolle und anteilnehmende Unterstützung; Christa-Maria Steubing hat mir zudem beim Umschiffen der Klippen der neuen Rechtschreibung geholfen. Vor allem aber danke ich meinen Söhnen Paul und Konrad für ihre Liebe und ihre schier unerschöpfliche Geduld mit einem oft abwesenden Vater – multa tulerunt.

*anārambho hi kāryāṇāṃ prathamam buddhilakṣaṇam |  
prārabdhasyāntagamaṇam dvitīyam buddhilakṣaṇam ||*

## Anmerkungen zur Transliteration

Die Transliteration von Sanskrittexten folgt den internationalen Konventionen und bedarf wohl keines Kommentars. Für die Wiedergabe von Hinditexten in lateinischer Schrift gibt es jedoch keinen solchen allgemein anerkannten Standard, und entsprechend sind wohl einige Erläuterungen zu der hier angewandten Methode erforderlich:

Die diakritischen Zeichen sind im Wesentlichen dieselben, die auch für das Sanskrit verwendet werden; die retroflexen Frikative ढ़ und ढ़ werden als *ṛa* bzw. *ṛha* wiedergegeben, während vokalisches ऋ mit *r* bezeichnet wird. Ein stummer inhärenter Vokal *a* wird mit einem senkrechten hochgestellten Strich bezeichnet um jegliche Mehrdeutigkeit zu vermeiden, die durch den Gebrauch von Ligaturen entstehen könnte (*is'kā*, aber *saṃskṛt*). Regelmäßig stummes *a* am Ende eines Wortes wird nicht wiedergegeben; ein *virāma* wird mit einem hochgestellten Punkt bezeichnet (*madad*, aber *upaṇiṣad'*). Sofern der inhärente Vokal – zumindest in gepflegter, etymologisierender Aussprache – als Schwundvokal (Schwa) gesprochen wird, ist er in der Transliteration als *a* beibehalten worden; dies ist generell der Fall nach stimmlosem Verschlusslaut + Frikativ (*mahattva*, *śāstra*), stimmhaftem oder stimmlosem Konsonanten + Nasallaut (*lagna*) und sämtlichen Konsonantenverbindungen mit *ya* als letztem Bestandteil (*ācārya*, *kartavya*); ebenso in Lehnwörtern aus dem Sanskrit, wobei der Gebrauch in diesem Fall gewissen Schwankungen unterworfen zu sein scheint (*upakār* anstelle von *\*up'kār*). Der inhärente Vokal am Wortausgang wird in der Transliteration ebenso beibehalten, wenn auslautendem *ya* ein anderer Vokal als *a* oder *ā* vorausgeht (*bhāratīya*, aber *samay*, *mahopādhyāy*).

Der *anusvāra* ist mit *ṃ*, *candrabindu* als Tilde über dem jeweiligen Vokal wiedergegeben worden; hierfür ist es unerheblich, ob die Nasalisierung durch das vollständige Zeichen ( ँ ) oder – regelmäßig bei *mātrās*,

welche oben über den Deckstrich hinausreichen - durch einen einfachen Punkt angezeigt wird, der nur scheinbar formal mit dem *anusvāra* identisch ist (siehe McGregor 62005:xxxii): also *sās* (साँस), aber auch *śāstrō mē* (शास्त्रों में), *hāī* (हैं).

Lehnwörter aus dem Sanskrit bzw. auf Grundlage des Sanskritlexikons geschaffene Neologismen werden in der vorliegenden Arbeit ebenfalls nach diesen Regeln transliteriert, sofern es sich nicht um Eigennamen oder Werktitel handelt (*grām'vās'vicār*, aber *Varāhamihira*, *Samarāṅgaṇasūtradhāra*). Bei Texten, in denen Hindi und Sanskrit gleichermaßen vorkommen, sind prinzipiell die oben beschriebenen Grundsätze für die Transliteration von Hindi angewendet worden, sofern die betreffenden Worte – ungeachtet typographischer Idiosynkrasien – nicht eindeutig Sanskritflexion aufweisen (*pramāṇ'granth*, aber *sodāharaṇa-hindīkā-sahitaḥ*).

Wo der Originaltext auf den zur Kennzeichnung persischer bzw. arabischer Laute verwendeten diakritischen Punkt verzichtet, findet dies auch in der Transliteration Niederschlag; in diesen Fällen ist der nicht modifizierte Hindi-Laut transkribiert worden (*sirf* für सिर्फ, aber *sirph* für सिर्फ; *zarūr* für जरूर, aber *jarūr* im Falle von जरूर).

Bei Autoren, welche sowohl auf Hindi, als auch auf Englisch publiziert haben, ist stets die auf der Titelseite angegebene Form des Namens verwendet worden (z.B. Śarmā 1995, aber: Sharma 1996).

Diese Regeln werden jedoch nur bei der Wiedergabe von Autorennamen, Buchtiteln sowie einzelnen Begriffen angewendet. Längere Textpassagen, denen in jedem Fall eine deutsche Übersetzung beigelegt ist, werden hingegen in Nāgarī wiedergegeben.

# 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 Vāstuidyā 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 Vāstuidyā 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 Vāstuidyā 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 Vāstuidyā.

<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 Vāstuidyā 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 *Vāstuvidyāprati-ṣṭhāṇam* in Kozhikode.

Die scheinbare Allgegenwärtigkeit von Vāstuvidyā 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 Vāstuvidyā 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 Vāstuvidyā noch vor zwanzig Jahren zumindest in Nordindien weitgehend unbekannt gewesen ist. Wenn Vāstuvidyā 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 Vāstuvidyā 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*, *śilpasāstra* 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 *śilpasāstra* kennzeichnet, im Kolophon als *vastusāstra* (sic) bezeichnet (siehe Dagens 1994: xl), und der *Samarāṅgaṇasūtradhāra*, wahrscheinlich das im westlichen Indien einflussreichste *śilpasāstra*, ist nach Ausweis des Kolophons ebenfalls ein *vāstusāstra* (siehe Otter 2009a: 13). Gerade die Unterscheidung zwischen Vāstusāstra und Śilpasāstra 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 *śilpasāstras* bestehen in der Regel aus mehreren Textschichten, wobei die einer detaillierten Beschreibung von Bauwerken bzw. Skulpturen gewidmeten Passagen (die den eigentlichen Charakter eines *śilpasāstra* 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 *śilpasāstra* 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 Śilpasāstra – 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 Śilpasāstra 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 *Br̥hatsamhitā* 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 *Br̥hatsamhitā*, 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, Volwahren 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 *Brhatsaṃhitā*) 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 *vāstuśāstras* 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 sthūlataṛāgrataḥ | 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 Vāstuvīdyā 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 Sthapatīs 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 Gadamer's 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 Vāstuvidyā untersuchen, auch danach zu fragen haben werden, inwiefern das Verständnis von Vāstuvidyā 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 Vāstuvīdyā 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 Vāstuvīdyā 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 Vāstuvīdyā 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 Vāstuvidyā 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. *śilpasastras* 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.

## 2. Vāstuvidyā im vorkolonialen Kontext

Die Überlieferung von Vāstuvidyā nimmt innerhalb der indischen Kulturgeschichte eine ausgesprochen ambivalente Position ein: Einerseits hat die Lehre Eingang in einzelne *purāṇas* und andere ‚autoritative‘ Texte gefunden; andererseits scheint Vāstuvidyā zu keinem Zeitpunkt ein in ganz Indien bekanntes Phänomen gewesen zu sein, und hat offenbar nie den Status einer überregionalen („Großen“) Tradition<sup>71</sup> gehabt – hierzu unten mehr. Auch ein ‚vedischer‘ Ursprung lässt sich nicht nachweisen, sofern man unter „vedisch“ mehr verstehen will als eine bloße Chiffre für ‚traditionell‘ sanktionierte Autorität (vgl. hierzu Bronkhorst 1989, Das 1996). Eine sorgfältige Lektüre der relevanten Quellen erweckt vielmehr den Eindruck, dass Vāstuvidyā über einen langen Zeitraum hinweg weitgehend isoliert von der „Großen Tradition“ existiert hat: Erwähnungen

---

<sup>71</sup> Zum Begriff „Große“ und „Kleine Tradition“ vgl. Marriott 1955; Redfield 1955; Singer 1975. Slaje (2003: 324) vertritt die Ansicht, die „von der Sozialwissenschaft an Indien von außen herangetragene, von der Indologie gleichwohl gerne aufgegriffene Unterscheidung von ‚Great‘ und ‚Little Traditions‘“ sei eine „begrifflich inadäquate Konstruktion des Westens“, welche „keine echte Entsprechung in der autochthonen indischen Selbstreflexion“ habe. Es sei zwar dahingestellt, inwiefern ein starrer Dualismus von „Großer“ und „Kleiner Tradition“ ein sinnvolles Instrument zum Begreifen der indischen Kulturgeschichte sein kann; zumindest aber findet sich eine begriffliche Trennung von Hoch- und Volkskultur durchaus auch in einheimischen Kategorien wie *vaidika* (bzw. *śāstrika*) und *laukika* (siehe Deshpande 1993b), welche weitgehend der vermeintlich „inadäquaten Konstruktion des Westens“ entsprechen. Darüber hinaus finden sich in der einschlägigen Sanskritliteratur zahlreiche Äquivalente zum Begriff „Kleine Tradition“ wie *deśadharmā*, *grāmya* usw. (siehe Michaels 2006: 41 f.). Dass diese letztgenannten Begriffe in aller Regel ohne explizite Kontrastierung mit einem begrifflichen Äquivalent von „Große Tradition“ verwendet werden, erklärt sich aus der Tatsache, dass die betreffenden Texte fast ausnahmslos aus der Binnensicht eben jener sanskritischen Tradition heraus verfasst worden sind.

einer entsprechenden Praxis in der erzählenden sowie der wissenschaftlichen Literatur sind ausgesprochen selten, und Zitate aus Vāstu-Texten in der Kommentarliteratur sind ebenfalls nahezu unbekannt.<sup>72</sup> Auch das (äußerst heterogene) technische Vokabular der *vāstu-* und *śilpaśāstras* hat so gut wie keinen Eingang in die erhaltene lexikographische Literatur gefunden, und ist auch in der erzählenden Literatur kaum belegt (siehe Otter 2009a: 38 ff.; 94-133). Ungeachtet der relativ großen Zahl von erhaltenen *vāstuśāstras* erweckt das weitgehende Fehlen von Querverweisen in anderen Zweigen sowohl der erzählenden, als auch der wissenschaftlichen Sanskritliteratur den Eindruck, die Bildungseliten des vormodernen Indien seien sich der Existenz von Vāstuvidyā kaum bewusst gewesen. Dieser Befund ist in Verbindung mit gewissen anderen Indizien wohl dahingehend zu deuten, dass es sich bei Vāstuvidyā um eine ursprünglich „Kleine Tradition“ gehandelt hat, die im Zuge ihrer schriftlichen Fixierung einen nur bedingt erfolgreichen Sanskritisierungsprozess durchlaufen hat. Dies steht in auffälligem Kontrast zu der von revivalistischen Autoren vertretenen Annahme, Vāstuvidyā sei in ihrer Eigenschaft als ‚indische Architekturtheorie‘ ein integraler Bestandteil der vorislamischen Hochkultur gewesen.

Im vorliegenden Kapitel werden wir versuchen, die Grundzüge der Entwicklung von Vāstuvidyā als schriftliche Tradition im Sinne unserer Definition (siehe oben, 1.3.1) zu umreißen. Unsere Aufgabe wird im Wesentlichen darin bestehen, die Brüche und Transformationen greifbar zu machen, welche die Überlieferung von Vāstuvidyā über die Jahrhunderte ihrer dokumentierten Existenz durchlaufen hat. Dies ist ein von der bisherigen Forschung nahezu völlig vernachlässigter Aspekt: Herkömmlich wird

---

<sup>72</sup> Die einzige mir bekannte Ausnahme stellt ein Zitat von *Mayamata* V.2-4, VI.8-10a in einem Kommentar aus dem 15. Jahrhundert zum *Śāradātilaka*, einem südindischen Śākta-Text, dar; vgl. Dagens 1994: xliii; 23 Anm. 1; 29 Anm. 1. Die von Acharya (1996b[1946]: 78-80) zitierten Belege im *Mahābhārata* und in Vālmīkis *Rāmāyaṇa* beziehen sich offensichtlich nicht auf Vāstuvidyā, sondern stellen lediglich eine mehr oder weniger detaillierte Schilderung von Gebäuden dar.

zwar zwischen einer nord- und einer südindischen Tradition unterschieden, eine weitere Ausdifferenzierung der Überlieferungsstränge wird jedoch nicht vorgenommen. Auch der Versuch einer über die Datierung einzelner Texte hinausgehenden Periodisierung ist – mit Ausnahme von Bhattacharyya<sup>3</sup> 1986 – m. W. bislang nicht gemacht worden.<sup>73</sup> Für die Zwecke unserer Untersuchung halte ich eine Unterscheidung von drei Ebenen der Betrachtung für sinnvoll, auf welchen sich ein Wandel beobachten lässt: Erstens ist Vāstuvidyā zu unterschiedlichen Zeiten in unterschiedlichen Medien überliefert worden; zweitens ist der Inhalt der überlieferten Lehre steter Veränderung unterworfen gewesen, so dass sich im Laufe der Zeit mehrere deutlich unterscheidbare Ausprägungen von Vāstuvidyā entwickelt haben. Drittens gibt es deutliche Indizien dafür, dass die Lehre zu unterschiedlichen Zeiten in höchst unterschiedlichen Milieus überliefert worden ist – hier ist auch die Frage nach dem Zusammenhang von Text und Praxis, d. h. nach dem Verhältnis, in dem die in den *vāstuśāstras* überlieferte Lehre zum tatsächlichen Baubetrieb ihrer Zeit steht, zu beachten.<sup>74</sup>

Eine umfassende Untersuchung der vorkolonialen Überlieferungsgeschichte von Vāstuvidyā würde den Rahmen dieser Arbeit bei weitem

---

<sup>73</sup> Bhattacharyyas Versuch, die *vāstu-* und *śilpaśāstras* in eine relative Chronologie zu bringen, ist aus methodologischen Gründen mit größter Vorsicht zu genießen; sie gründet sich im wesentlichen auf die Zahl der jeweils beschriebenen Tempel – je mehr Tempelformen ein Autor kennt, umso jünger muss nach Bhattacharyya der Text sein. Dieser Ansatz ist jedoch m. E. völlig unzulänglich, da er erstens nur einen relativ kleinen Teil des jeweiligen Textes berücksichtigt – viele *vāstuśāstras* kommen sogar völlig ohne eine Klassifizierung von Tempelbauten aus –, und zweitens die Möglichkeit von Interpolationen außer Acht lässt. Eine Unterscheidung von Vāstu- und Śilpaśāstra (siehe oben, 1.3.1) nimmt Bhattacharyya nicht vor.

<sup>74</sup> Diese Frage hätte ursprünglich ebenfalls Gegenstand dieses Kapitels sein sollen; es hat sich jedoch aus Platzgründen als unumgänglich erwiesen, diesen Themenkomplex in einen eigenen Aufsatz auszulagern (Otter 2011). Dort habe ich gezeigt, dass man nicht von einer einfachen Korrelation von Text und Praxis ausgehen kann, bzw. dass die (erhaltenen) *vāstu-* und *śilpaśāstras* sich nicht einfach als „präskriptiv“ oder „deskriptiv“ kennzeichnen lassen. Vielmehr haben diese *śāstras* zumindest ab einem bestimmten Zeitpunkt nicht mehr als zu lesende Texte, sondern als zu besitzende Objekte gedient, denen eine wesentlich legitimatorische Funktion zugekommen ist.

sprengen; dennoch müssen die vorkolonialen Gegebenheiten, welche ja gewissermaßen die Vorgeschichte der (nach)-kolonialen Revitalisierung darstellen, zumindest angerissen und die sich daraus ergebenden Probleme und Unklarheiten benannt werden. Wie bereits erwähnt, wird dieses Kapitel aus praktischen Gründen weitgehend auf eine Untersuchung der westindischen Quellen beschränkt bleiben. Es sei auch darauf hingewiesen, dass das Verhältnis von Text und Praxis hier einstweilen ausgeklammert bleibt (siehe oben, Anm. 74); wenn im Folgenden also von Kontinuität und Wandel die Rede ist, so ist das als ausschließlich auf die textliche Überlieferung bezogen zu verstehen.

## 2.1 Das Medium der Überlieferung

In der Geschichte der Vāstuvidyā lassen sich im Wesentlichen zwei Überlieferungsarten unterscheiden: (a) mündlich und (b) schriftlich, wobei die mündliche Überlieferung aus naheliegenden Gründen nur indirekt erschlossen werden kann. Diese Feststellung mag banal erscheinen, hat jedoch gewisse Implikationen sowohl für die Frage nach der Trägerschaft der Überlieferung, als auch für das Verhältnis von Text und Praxis. Aus noch zu erläuternden Gründen scheint es mir darüber hinaus sinnvoll, innerhalb der schriftlichen Überlieferung zwischen eigenständig tradierten Werken (*vāstuśāstras*) und solchen Texten zu unterscheiden, die als einzelne Abschnitte in nicht ausschließlich einer Darstellung von Vāstuvidyā gewidmeten kompilatorischen Werken überliefert worden sind. Zu nennen sind in diesem Zusammenhang

- (1) divinatorische Kompendien (*saṃhitās*),
- (2) *purāṇas*,
- (3) *śilpaśāstras*,
- (4) *āgamas*,
- (5) enzyklopädische Texte genereller Natur und
- (6) katarchische Kompendien (*muhūrta*).

Da die entsprechenden *āgamas* vorwiegend (wenn auch nicht ausschließlich) in Südindien tradiert worden sind, und sich nicht mit Profan-, sondern mit Sakralarchitektur befassen, bleiben sie hier unberücksichtigt. Während man annehmen darf, dass die mündliche der schriftlichen Überlieferung vorausgeht bzw. sich zum Teil mit dieser überschneidet, kann für die Überlieferung in eigenständigen bzw. kompilatorischen Texten keine eindeutige zeitliche Verteilung nachgewiesen werden; die Zahl der eigenständigen *vāstuśāstras* ist ohnehin relativ klein, und ihre mutmaßlichen Entstehungsdaten (sofern diese überhaupt feststellbar sind) weisen keine eindeutige Verteilung auf (aber siehe unten, 2.1.2.7). Die ältesten erhaltenen Abhandlungen zur Vāstuvidyā sind jedoch ausnahmslos im Zusammenhang umfassenderer Texte (z. B. *Gargasamhitā*, *Brhatsamhitā*, *Matsyapurāṇa*) überliefert worden.<sup>75</sup>

### 2.1.1 Mündliche Überlieferung

Wie bereits erwähnt (1.3.1), handelt es sich bei Vāstuvidyā ursprünglich wohl um eine ausschließlich geomantische Lehre, die zum Zeitpunkt ihrer schriftlichen Fixierung jedoch bereits mit baupraktischen Regeln angereichert bzw. von diesen überlagert worden ist. Angesichts ihrer offensichtlichen Heterogenität darf wohl angenommen werden, dass die einzelnen Lehren, die ab ca. dem 1. Jh. n. Chr. in schriftlich überlieferten Texten zu einer einheitlichen Lehre zusammengefasst worden sind, ursprünglich getrennt voneinander tradiert wurden. Was die bauhandwerklichen Faustregeln betrifft (siehe unten, 2.2.2), muss man davon ausgehen, dass sie zunächst ausschließlich mündlich tradiert worden sind: Es handelt sich hierbei aller Wahrscheinlichkeit nach um authentische Bestandteile bauhandwerklicher Berufspraxis, die ja in allen Teilen der Welt

---

<sup>75</sup> Ob und inwiefern diese Textabschnitte ursprünglich als eigenständige Werke verfasst und tradiert worden sind, lässt sich beim gegenwärtigen Stand der Forschung nicht sagen. Zu den bei Utpala überlieferten Fragmenten siehe unten, 2.1.2.1.

bis weit in die Neuzeit hinein ohne schriftliche Überlieferung angekommen ist. Zudem gilt wohl für das Bauhandwerk, was Wilhelm Rau (1986: 231 f.) allgemein für die Handwerkskünste im Alten Indien vermutet hat:

Mich deutet, es seien alle im Alltag nötigen Kenntnisse ängstlich gehüteter Besitz derer geblieben, die sie von Berufs wegen, d. h. für ihr Überleben, brauchten. Sie wurden in der Kaste mündlich weitergereicht, wenn überhaupt, nur selten und dann wohl in Volkssprache niedergeschrieben. Bestenfalls geschieht eine bloße Aufzählung des nötigen Geräts, wie es zu benutzen sei, bleibt verschwiegen. Überhaupt meinte man nur zu oft, die Fülle der Erscheinungen erfaßt zu haben, wenn eine bloße Liste von *termini technici* zustande gebracht war: Klassifizieren ging über Studieren. Echte Wissenschaft aber konnte in Indien nur entstehen, wenn Gelehrte sie auf Sanskrit in ein System brachten und schulmäßig tradierten. Die jedoch waren gerade keine Praktiker.

Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, deckt sich der Befund der *vāstuśāstras* weitgehend mit Raus Vermutungen (Otter 2011).<sup>76</sup> Wie aber steht es mit der geomantischen Lehre, die wir im Folgenden als „Proto-Vāstuvidyā“ bezeichnen wollen, und die offenbar das Substrat von Vāstuvidyā darstellt? Zwar handelt es sich hierbei um keine Handwerkskunst im engeren Sinne; gleichwohl hat es sich vermutlich um eine berufsmäßig ausgeübte Kunst gehandelt, wie die Belege in der Pali-Literatur und im *Arthaśāstra* des Kauṭilya nahelegen (siehe Otter 2009a: 46 f.); diese Stellen werden unten, 2.3.1 näher besprochen. In diesem Falle müsste man auch hier eine zumindest teilweise mündliche Weitergabe der Lehre annehmen: Keine praktisch ausgeübte Tätigkeit ist jemals ausschließlich

---

<sup>76</sup> Problematisch bleibt jedoch Raus Annahme einer „schulmäßigen“ Tradierung; im Gegensatz zum Gros der philosophischen bzw. religiösen Texte scheint Vāstuvidyā nur insofern und nur in dem Maße schulmäßig tradiert worden zu sein, wie die Lehre in andere, bereits etablierte Lehrsysteme (*śakuna*; *muhūrta*) bzw. entsprechende autoritative Texte (*Bṛhatsaṃhitā*; *Muhūrtacintāmaṇi*) Aufnahme gefunden hat (siehe 2.1.2 *passim*).

durch die Lektüre oder Rezitation von Texten erlernt worden. Ob die geomantische Praxis der Proto-Vāstuvidyā über heute verlorengegangene Texte verfügt hat, wissen wir nicht. Angesichts des unzureichenden Forschungsstandes können auch über die Kontinuität der mit der praktischen Ausübung der Geomantie notwendig einhergehenden mündlichen Tradierung keine gesicherten Angaben gemacht werden.<sup>77</sup> Es darf aber unterstellt werden, dass wir es überall dort, wo Vāstuvidyā nicht nur als Lehre tradiert, sondern auch praktiziert wurde, wo nicht mit ausschließlich mündlicher Instruktion, so doch zumindest mit einem Nebeneinander von mündlicher und schriftlicher Überlieferung zu tun haben.

### 2.1.2 Schriftliche Überlieferung

Die schriftliche Überlieferung von Vāstuvidyā lässt sich etwa für die Zeit zwischen dem ersten und dem sechzehnten Jahrhundert n. Chr. nachweisen. Wie bereits angedeutet, lassen sich verschiedene Überlieferungsstränge sowohl in eigenständigen Texten als auch in kompilatorischen Werken unterscheiden. Diese sollen im Folgenden kurz umrissen werden.

#### 2.1.2.1 Divinatorische Kompendien

Wie bereits erwähnt, handelt es sich bei den frühesten erhaltenen Aufzeichnungen nicht um eigenständige Abhandlungen, sondern um einzelne Abschnitte in kompilatorischen Texten; ob und inwieweit diese auf ursprünglich eigenständige Werke zurückgehen, lässt sich beim gegenwärtigen Stand der Forschung nicht feststellen. Die *Gargasamhitā*, eine wohl

---

<sup>77</sup> Das Verhältnis von Schriftlichkeit und Mündlichkeit im alten Indien ist Gegenstand einer bis heute anhaltenden Kontroverse, deren Grundzüge hinlänglich bekannt sind; vgl. Bright 1990: 130-146; Bronkhorst 2002; Falk 1993; Scharfe 2002: 8-37. Diese Debatte ist indes für die Frage nach der mündlichen Weitergabe von geomantischem und bauhandwerklichem Wissen vor der schriftlichen Fixierung von Vāstuvidyā ohne Relevanz, da sie sich ausschließlich auf die Abfassung und Weitergabe von Texten bezieht, die der „Großen Tradition“ zuzuordnen sind.

um die Zeitenwende verfasste, bislang unveröffentlichte divinatorische Abhandlung (siehe Pingree 1981b: 69 ff.; Das 1988: 34 f.), enthält eine Reihe von Kapiteln über Vāstuvidyā; kein älterer entsprechender Text hat bisher nachgewiesen werden können.<sup>78</sup> Der älteste veröffentlichte (und einigermaßen genau datierbare) Text, der ein Kapitel zur Vāstuvidyā enthält, ist die *Brhatsaṃhitā* des Varāhamihira, ein divinatorisches Kompendium, das im späten sechsten Jahrhundert verfasst worden ist und dem die *Gargasamhitā* offenbar als Vorlage gedient hat; das 52. Kapitel dieser Abhandlung bietet eine knappe Darstellung der Vāstuvidyā in 123 *āryā*-Strophen.<sup>79</sup> Von besonderem Interesse für uns ist Utpalas im zehnten Jahrhundert verfasster Kommentar zu diesem Kapitel, da er eine Fülle von Zitaten aus zumeist verlorengegangenen *vāstuśāstras* enthält;<sup>80</sup> es ist nicht auszuschließen, dass einige dieser Fragmente älter sind als die zur

---

<sup>78</sup> Pingree 1970-1981 Bd. 2: 116 ff. werden insgesamt sechs verschiedene Werke mit diesem oder einem ähnlichen Titel aufgeführt (1. *Vṛddhagarga*<sup>o</sup>, 2. *Garga*<sup>o</sup>, 3. *Vṛddhagārgī*<sup>o</sup>, 4. *Garga*<sup>o</sup>, 5. *Gārgya*<sup>o</sup>, 6. *Uttaragārgyasamhitā*; bei 2. und 4. handelt es sich um unterschiedliche Texte gleichen Namens). Bei dem hier gemeinten Text handelt es sich um die *loc. cit.* unter 1. besprochene *Vṛddhagargasamhitā*, “perhaps belonging to the first century A.D.; Garga is already referred to by Mīnarāja (fl. ca. 300/350). The exact relationship of these texts to each other and to the numerous quotations from one or another of them in Varāhamihira (fl. ca. 550), Bheṭṭotpala [sic] (fl. 966), and others will not be clear until they are published. But at the moment it seems evident that much of the omen material they present is ultimately derived from the omen-literature of Mesopotamia.”

<sup>79</sup> Sowohl in Bhats Ausgabe, als auch in Kerns Übersetzung wird dieses Kapitel als das 53. gezählt, und enthält darüber hinaus zwei Strophen, die in der hier verwendeten Ausgabe nicht zu finden sind.

<sup>80</sup> Neben Varāhamihira (“*ācārya*”) und Utpala selbst werden folgende Autoren zitiert: Garga, Kāśyapa, ein als *Kiraṇākhyaṅtra* bezeichneter Text, ein *cikitsāśāstra* (von Kṛṣṇacandra Dvivedī, dem Herausgeber der *Brhatsamhitā*, als „Caraka“ identifiziert; es handelt sich um CS 6.26.131), Nandin, Parāśara, ein nicht näher bezeichnetes *purāṇa*, Bṛhaspati, Bhāradvāja, Yama, Viśvakarman, Vṛddhagarga, Śakra und Hiranyagarbha. Daneben finden sich zahlreiche Verweise auf „andere Texte“. Die Viśvakarman zugeschriebenen Zitate lassen sich teilweise im vorliegenden Text des *Viśvakarmaparakāśa* nachweisen (so z.B. das Zitat Utpala *ad* BrS 52.39-41 = VP 2.157-159ab), wodurch für diesen wichtigen Text wohl ein *terminus ante quem* vorliegt; siehe auch Kern 1873: 279 Anm. 2). Sofern sich die Garga zugeschriebenen Zitate nicht in der *Gargasamhitā* finden, sind der *Viśvakarmaparakāśa* und die *Carakasamhitā* offenbar die einzigen erhaltenen der hier zitierten Texte.

Gänze erhaltenen Texte. Besondere Erwähnung verdienen zwei Parāśara (BrS 52.49-50, 91) zugeschriebene Zitate; aus diesen zwei kurzen Fragmenten ist ersichtlich, dass der ursprüngliche Text in einer Mischung von Prosa und Strophen (*anuṣṭubh*) abgefasst gewesen sein muss, was im Lichte der späteren Tradition für einen Vāstu-Text äußerst ungewöhnlich ist. Mit einer (rezenten) Ausnahme sind *vāstu*- und *śilpaśāstras* immer metrisch verfasst, wobei die *anuṣṭubh* als Metrum vorherrscht.<sup>81</sup> Die Prosapassagen in den Parāśara zugeschriebenen Fragmenten können – in Analogie zum *Arthaśāstra* und zu den Upaniṣaden – auf ein hohes Alter hinweisen, können aber ebensogut als absichtlich archaisierend betrachtet werden.<sup>82</sup>

### 2.1.2.2 *Purāṇas*

Neben den divinatorischen *saṃhitās* enthalten auch einige *purāṇas* Abschnitte zur Vāstuvidyā (siehe Acharya 1996b: 80-84). Das *Matsya-purāṇa* verdient besondere Beachtung aufgrund des hohen Maßes an

---

<sup>81</sup> Die typologisch schwer einzuordnende *Vāstusūtropaniṣad* kann als Beispiel für einen Prosatext angeführt werden; zu ihrem rezenten Datum siehe Bhattacharya 2000 *passim*. Generell ist die *anuṣṭubh* in den mittelalterlichen *śilpaśāstras* bis zu Maṇḍana (siehe unten, 2.3.6) das absolut vorherrschende Metrum (zum gelegentlichen Gebrauch längerer Metren im *Samarāṅgaṇasūtradhāra* siehe Otter 2009a: 5 f.); eines der Maṇḍana zugeschriebenen Werke (wie auch die späte, in Kerala verfasste *Manuṣyālayacandrikā*) ist in längeren epischen Metren verfasst.

<sup>82</sup> Stilistische Imitationen dieser Art sind in der Sanskritliteratur alles andere als ungewöhnlich; das berühmteste Beispiel ist wohl das *Kāmasūtra* des Mallanāga Vātsyāyana, welches die *sūtras* und *kārikās* in Kauṭilyas *Arthaśāstra* zum Vorbild zu haben scheint – vgl. Wezler 2002; Wilhelm 1966; Winternitz 1967: 658 f. Die Parāśara-Fragmente in Utpalas Kommentar zeigen jedoch deutlich, dass es sich bei dem ursprünglichen Text bereits um eine Kompilation gehandelt haben muss: In der im ersten Fragment enthaltenen Strophe unterscheiden sich die den Zwischenrichtungen zugeordneten Gottheiten des *vāstupuruṣamaṇḍala* (die Rudras [NO], Hutāśana/Agni [SO], die Piṭṛs [SW], Anala/Vāyu [NW]) deutlich von den in der vorangehenden Prosapassage genannten (Hutavaha/Agni [NO], Pavana/Vāyu [SO], die Piṭṛs [SW], Śoṣa [NW]). Diese letzteren entsprechen den in den meisten westindischen Texten genannten Gottheiten, während mir die Zuordnung der Rudras zum Nordosten aus Vāstu-Texten ansonsten unbekannt ist.

Übereinstimmung der in Kapitel 252 bis 257<sup>83</sup> enthaltenen Angaben mit den Bestimmungen der *Bṛhatsaṃhitā* und des *Viśvakarmaprakāśa*.<sup>84</sup> Diese Übereinstimmungen nicht nur des Inhalts, sondern auch der Anordnung sind so auffällig, dass man eine gemeinsame Quelle der drei Texte annehmen muss (siehe Otter 2009a: 58 ff). Das *Matsyapurāṇa* nimmt auch insofern eine besondere Stellung ein, als es zu den am häufigsten in späteren Texten zitierten Quellen zur Vāstuvidyā gehört. Obgleich in Ermangelung einer kritischen Edition größte Vorsicht im Hinblick auf die Datierung geboten ist, macht der Inhalt von MP 252-257 eine gewisse zeitliche Nähe zur *Bṛhatsaṃhitā* sehr wahrscheinlich.<sup>85</sup>

Nach Acharya (1996b: 82) finden sich Abschnitte zu Vāstuvidyā auch im *Agnipurāṇa*, einem ‚enzyklopädischen‘ *purāṇa* unbekanntes Alters; Hazra (1940: 38) datiert es auf das 9. Jh. (vgl. auch Rocher 1986: 137). Gemäß unseren Erläuterungen in 1.3.1 ist das dort enthaltene Material jedoch nicht der Vāstuvidyā im engeren Sinne zuzuordnen: AP 40 enthält zwar eine Beschreibung des *vāstupuruṣamaṇḍala* (siehe unten), diese ist jedoch eindeutig in einen sakralen Kontext eingebettet.<sup>86</sup> Acharya (1996b: 80-84) führt darüber hinaus noch *Bhaviṣya-*, *Brahmavaivarta-*, *Garuḍa-*, *Nārada-*, *Skanda-* und *Vāyupurāṇa* als Quellen zur Vāstuvidyā an; mit Ausnahme von GP 45 ist die in den entsprechenden Passagen behandelte Materie jedoch eher dem Śilpaśāstra als der Vāstuvidyā zuzurechnen.<sup>87</sup>

---

<sup>83</sup> Nach der Bombay-Ausgabe; in der Chowkhamba-Ausgabe handelt es sich um Kapitel 251 bis 256.

<sup>84</sup> Zum Verhältnis von *Matsyapurāṇa*, *Bṛhatsaṃhitā* und *Viśvakarmaprakāśa* siehe Otter 2009a: 52 ff., 228 ff.; der *Viśvakarmaprakāśa* ist vor dem 10. Jahrhundert verfasst worden, siehe *loc. cit.* und oben, S. 68 Anm. 80).

<sup>85</sup> Hazra (1940) datiert diesen Abschnitt des *Matsyapurāṇa* auf „C. 650-1000 A.D.“, siehe Kantawala 1964: 293.

<sup>86</sup> Man beachte zudem, dass AP 40 ausschließlich das (vermutlich sekundäre) *maṇḍala* mit 64 *padas* beschrieben wird; die anderen frühen Texte (BrS 52, MP 253) beschreiben zunächst das aus 81 Feldern bestehende *maṇḍala*.

<sup>87</sup> In der Sekundärliteratur wird auch das *Viṣṇudharmottarapurāṇa* bisweilen als Quelle zur Vāstuvidyā angeführt (z. B. Bhattacharyya <sup>3</sup>1986, Shukla 1998: 80). Der dritte Teil dieses Textes behandelt zwar Tempelbau und Ikonographie, eine Darstellung von Vāstuvidyā im

### 2.1.2.3 Śilpaśāstras

Ab dem elften Jahrhundert – möglicherweise auch schon früher – kommt eine neue Textgattung auf, die sich zwar vorrangig mit Tempelarchitektur und Bildhauerei befasst, zugleich aber in jedem mir bekannten Fall auch Bestandteile von Vāstuvidyā aufgenommen und weiterentwickelt hat: Die Rede ist von den *śilpaśāstras* West- und Südindiens, die zwei weitgehend voneinander unabhängige Traditionen darstellen. Bisweilen werden diese Texte zwei „Schulen“, einer „arischen“ und einer „dravidischen“, zugeordnet. Unter den westindischen *śilpaśāstras* nimmt der dem im frühen elften Jahrhundert in Malwa regierenden König Bhoja zugeschriebene *Samarāṅgaṇasūtradhāra* eine besondere Stellung ein;<sup>88</sup> dieser Text scheint gewissermaßen als Katalysator für die Weitergabe bestimmter in der *Bṛhatsamhitā*, dem *Matsyapurāṇa* und dem *Viśvakarmaprakāśa* enthaltener Vorstellungen im westlichen Indien gedient zu haben (siehe Otter 2009a: 58 ff.). In ihrer im *Samarāṅgaṇasūtradhāra* enthaltenen Form haben diese Konzepte später in der *Aparājitaṭṭhā* (Gujarat, 13. Jh.; siehe Mankad 1950: ix ff.) und den im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert in Mewar verfassten *vāstu-* und *śilpaśāstras* (siehe unten, 2.3.6) Eingang gefunden. Auch die Darstellung im *Mānasollāsa* (Gujarat, 12. Jh.; siehe Shrigondekar 1925: vi f.; vgl. auch Das 1988: 29) scheint sich weitgehend, wenn auch nicht ausschließlich, auf den *Samarāṅgaṇasūtradhāra* zu stützen. In Südindien scheint das *Mayamata* (Tamil Nadu? frühes 9. bis spätes 12. Jh.? – siehe Dagens 1994: xlirii), dessen Aufbau und Inhalt ein beachtliches Maß an Übereinstimmung mit dem wesentlich

---

Sinne unserer Definition (siehe oben, 1.3.1) findet sich dort indes nicht. Man beachte auch, dass Acharya durchweg nicht zwischen Vāstuvidyā und Śilpaśāstra unterscheidet.

<sup>88</sup>Zum Problem der Autorschaft siehe Otter 2009a: 6-30. Wie ich *loc. cit.* gezeigt habe, handelt es sich beim *Samarāṅgaṇasūtradhāra* offensichtlich nicht um das Werk eines einzelnen Autors; sowohl aus stilistischen, als auch aus inhaltlichen Gründen muss man vielmehr davon ausgehen, dass es sich bei diesem Text um eine Kompilation aus verschiedenen Quellen handelt. Eine Entstehung des Textes im Umfeld von Bhojas Hof ist aus *loc. cit.* dargelegten Gründen dennoch wahrscheinlich.

umfangreicheren (und somit wohl späteren) *Mānasāra* aufweist, ähnlich einflussreich gewesen zu sein (siehe *op. cit.*: xlv).

#### 2.1.2.4 *Āgamas*

Bestimmte Elemente von Vāstuvīdyā sind zudem in einigen Āgama-Texten tradiert worden; die dort enthaltenen Bestimmungen decken sich weitgehend mit denen der südindischen *śilpāśāstras*. Angesichts dieser Übereinstimmungen stellt sich sogar die Frage, inwieweit diese Textgattungen eine gemeinsame Überlieferung darstellen (Dagens 1994: xxxix f.) Da der Schwerpunkt unserer Untersuchung indes auf der Weitergabe von Vāstuvīdyā im westlichen Indien liegt, werden wir die Entwicklung der Lehre in den *āgamas* hier nicht weiter verfolgen; für nähere Informationen und Literaturangaben sei auf Acharya 1996b: 85-92 und Dagens 1994: xxxix Anm. 3 verwiesen.

#### 2.1.2.5 *Enzyklopädische Texte*

Besondere Erwähnung verdienen diejenigen mittelalterlichen enzyklopädischen Texte, die eine Darstellung von Vāstuvīdyā enthalten; sie stellen die seltenen Fälle dar, in denen die Lehre der *vāstuśāstras* in die gemeinhin der „Großen Tradition“ zugerechneten Literatur Eingang gefunden hat. Zu nennen sind Hemādris *Caturvargacintāmaṇi* (2. Hälfte 13. Jh., siehe DAS 1988: 37) sowie Bhūlokamalla Someśvaras bereits erwähnter *Mānasollāsa*.<sup>89</sup> Es ist jedoch auffällig, dass zumindest der erstgenannte

---

<sup>89</sup> Schwieriger einzuordnen ist das im späten 16. Jh. von einem gewissen Nīlakaṇṭha offenbar im Auftrag Ṭoḍaramallas, eines Beamten Akbars, verfasste *Vāstusaukhya*; auch hierbei handelt es sich strenggenommen nicht um einen eigenständigen Text, sondern um ein einzelnes Buch einer großangelegten (indes unvollendeten) Enzyklopädie – vgl. Pingree 1981: 116.

Text – im Gegensatz zu den bisher besprochenen Fällen – seine Darstellung der Vāstuvidyā nahezu wörtlich und ohne erkennbare Modifikationen aus einem anderen Werk übernommen hat.<sup>90</sup>

### 2.1.2.6 Katarchische Kompendien

Mit Ausnahme der *śilpaśāstras*, wo gewisse Elemente von Vāstuvidyā gewissermaßen zum Kernbestand gehören, folgt die Behandlung von Vāstuvidyā in den bisher besprochenen Genres keinem eindeutigen Muster: Weder in den *purāṇas*, noch in den *āgamas* ist ein Abschnitt über Vāstuvidyā konstitutiver Bestandteil eines Textes der jeweiligen Gattung. Bei den astrologischen Kompendien liegt der Fall anders: Seit dem elften Jahrhundert gehört ein Kapitel zur Vāstuvidyā offenbar mehr oder weniger zum Kernbestand der in diesem Zeitraum entstehenden Kompendien der „katarchischen“ Astrologie<sup>91</sup> wie der *Jyotiṣaratnamālā* (JRM 17: *Vāstuprakaraṇa*), dem *Muhūrtacintāmaṇi* (MuC 12: *Vāstuprakaraṇa*) oder der

---

<sup>90</sup>In seiner Darstellung von *grhadāna* „die Gabe eines Hauses“ (im neunten *adhyāya* des *dānakhaṇḍa*) zitiert und kommentiert Hemādri die Beschreibung des *vāstupuruṣamaṇḍala* aus dem *Matsyapurāṇa*. Die Darstellung im *Mānasollāsa* ist deutlich weniger homogen; neben eindeutigen Parallelen im *Samarāṅgaṇasūtradhāra* finden sich hier auch Elemente, die ich bisher nicht auf eine andere Quelle habe zurückführen können. Es besteht somit die Möglichkeit, dass der Autor des *Mānasollāsa* das ihm vorliegende Material selbst modifiziert hat. — Verwiesen sei auch auf die Darstellung von Vāstuvidyā im 5. Kapitel des *Śivatattvaratnākara*, einem um das Jahr 1700 in Karnataka verfassten enzyklopädischen Werk (siehe Krishnamurthy 1995: 179 ff.). Insbesondere die Darstellung der sechzehn Arten von *śālā* dort weist gewisse Parallelen zum *Samarāṅgaṇasūtradhāra* auf, was für einen Austausch zwischen West- und Südindien in dieser Zeit spricht; siehe unten, 2.4.

<sup>91</sup>Cf. Pingree 1981: 10: „To regard the time when the moon conjoins with a particular *nakṣatra* as propitious or unpropitious for performing certain acts was an ancient custom in India ... . Eventually a separate science developed that used this notion of auspicious and inauspicious time-units, in combination with omens and astrological *yogas*, to establish the correct time for initiating various kinds of actions; this is the science of *muhūrta*, corresponding to Hellenistic catarchic astrology.“

*Nāradaśaṃhitā* (NS 31: *Vāstulakṣaṇādhyāya*).<sup>92</sup> Wir werden in einem späteren Abschnitt (2.2.5) auf den Inhalt dieser und ähnlicher Werke zu sprechen kommen.

In der Folgezeit lassen sich zwei Verwendungsweisen des Begriffs Vāstu (bzw. verwandter Ausdrücke wie Vāstuvidyā und Vāstuśāstra) unterscheiden: Einerseits werden Vāstuśāstra und Śilpaśāstra als Synonyme aufgefasst und beziehen sich auf das, was man in Ermangelung eines besseren Begriffes als Architekturtheorie im weitesten Sinne bezeichnen kann.<sup>93</sup> Andererseits geht Vāstuvidyā in den katarchischen Kompendien eine derart enge Verbindung mit astrologischen Konzepten ein, dass Vāstuvidyā fortan zumeist als Bestandteil von Astrologie aufgefasst wird; zugleich tritt der baupraktische Bezug in diesen Texten zunehmend in den Hintergrund und wird schließlich völlig verdrängt. Dieser Prozess hat sich offenbar vorrangig in Nordindien vollzogen, wo – wie bereits erwähnt – eine Überlieferung von Vāstuvidyā außerhalb der katarchischen Kompendien nicht nachweisbar ist. Wohl aus diesem Grunde ist heutzutage (zumindest in Nordindien) die Ansicht verbreitet, es handle sich bei Vāstuvidyā um eine Hilfswissenschaft der Astrologie.

### 2.1.2.7 Eigenständige Texte

Wie bereits erwähnt, ist die Tradierung von Vāstuvidyā in eigenständigen Texten eher die Ausnahme als die Regel gewesen. Zu nennen sind hier vor allem die Sūtradhāra Maṇḍana zugeschriebenen Werke (siehe unten, 2.3.6), die *Vāstumāñjarī* seines jüngeren Bruders Nāthā, die im sechzehnten Jahrhundert in Kerala verfasste *Manuṣyālayacandrikā* des Nīlakaṇṭha Mūsat sowie das in Orissa tradierte anonyme *Śilpaśāstra* [sic] unbestimmten Alters (siehe Bose 1928). Daneben existiert offenbar eine

---

<sup>92</sup> Zur Datierung dieser Texte siehe unten, 2.2.5. Im *Muhūrtamārtaṇḍa* (1571, vgl. Pingree 1981: 105) wird Vāstu unter der Überschrift *gṛhaprakaraṇa* "Hauskapitel" behandelt (MuM 6).

<sup>93</sup> Zum Problem der Anwendung des Begriffes "Architekturtheorie" auf den Inhalt der *vāstu-* und *śilpaśāstras* siehe unten, 4.3.

unüberschaubare Vielzahl bislang unedierter Texte.<sup>94</sup> Wie bereits erwähnt muss zumindest die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, dass es sich bei den als einzelne Abschnitte in kompulatorischen Werken tradierten Texten ursprünglich ebenfalls um eigenständige Texte gehandelt hat; nachweisen lässt sich dies indes nicht.

## 2.2 Die „Lehre vom Hausbau“

Eine der bemerkenswertesten Eigenschaften der Vāstu-Tradition ist ihre bereits erwähnte Heterogenität, die sich sowohl in synchronischer, als auch in diachronischer Betrachtung offenbart; es gibt keinen einzigen Bestandteil von Vāstuvidyā, der in jedem vorhandenen *vāstusāstra* in unveränderter Form enthalten ist. Sogar ein so zentrales Konzept wie das *vāstupuruṣamaṇḍala* wird in verschiedenen Texten auf höchst unterschiedliche Art und Weise behandelt (siehe unten, S. 80 f.). In manchen Fällen lassen sich diese Unterschiede am besten als Erweiterungen und Modifikationen der überlieferten Konzepte erklären – ein solcher Prozess der Erweiterung überkommener Vorstellungen und ihrer Übertragung auf andere Gegenstände ist in der Überlieferung der Vāstuvidyā ausgesprochen häufig zu beobachten.<sup>95</sup> In anderen Fällen sind die Unterschiede jedoch so beträchtlich, dass es kaum sinnvoll scheint, die einzelnen Ausprägungen als unterschiedliche Stränge einer einheitlichen Überlieferung zu betrachten. Interessanterweise decken sich diese Unterschiede nicht immer mit der in der Sekundärliteratur gängigen Unterscheidung zwischen „nordindischen“ und „südindischen“ Texten – eine Unterscheidung, die ursprünglich für die Tempelarchitektur postuliert und nachträglich auf den Bereich

---

94 Vgl. Rahman 1982: 575-596, Pingree 1970-1981. Sowohl in den Quellen, als auch in der Sekundärliteratur finden sich jedoch häufig Verweise auf Texte, die weder dort noch im CC bzw. im NGMCP aufgeführt sind.

95 Ein gutes Beispiel hierfür stellt die MuC 12.8-10 vorgenommene Erweiterung der Klassifizierung von sechzehn Typen von Wohnhaus dar.

des Śilpaśāstra übertragen worden ist.<sup>96</sup> In diesem Abschnitt werden wir versuchen, die unterschiedlichen Entwicklungen der Lehre in groben Linien nachzuzeichnen. Wie bereits erwähnt, kann an dieser Stelle kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben werden. Die folgenden Bemerkungen sollen lediglich dazu dienen, einen Eindruck von der Vielgestaltigkeit der Überlieferung zu vermitteln sowie ein System aufzuzeigen, anhand dessen die unterschiedlichen Konzepte und Vorstellungen eingeordnet werden können.

### 2.2.1 „Proto-Vāstuvīdyā“ und geomantische Praxis

Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, hat es sich bei Vāstuvīdyā in ihrer ursprünglichen, der greifbaren schriftlichen Überlieferung vorausgehenden Form wohl nicht um eine Bauwissenschaft, sondern um eine geomantische Lehre gehandelt (Otter 2009a: 41 ff., 78); anders ausgedrückt: Die früheste Form der Lehre hatte nicht die Planung und Errichtung des Wohnhauses zum Gegenstand, sondern war wohl ausschließlich mit der Auswahl und divinatorischen Untersuchung des Baugrundstücks befasst. In der *Sumaṅgalavilāsinī* (I.1.21) des Buddhaghosa wird *vatthuvijjā* definiert als

... die Wissenschaft vom Feststellen der Vorzüge und Fehler im Grundstück eines Hauses, eines Gartens/Parks usw.; indem sie ihr Wissen aus dem bloßen Anblick der Eigenschaften des Bodens usw. beziehen, sehen [die *vatthuvijjā-cariyas*] die Vorzüge und Fehler unter der Erde in einem Raum von dreißig Ellen, und auf einer Fläche von achtzig Ellen.<sup>97</sup>

<sup>96</sup> Siehe Bhattacharyya <sup>3</sup>1986: 205-212; zur Kritik dieses Konzepts siehe Guha-Thakurta 2004: 16 f.; die Unterscheidung in „nördliche“ und „südliche“ Texte (das „Zwei-Schulen“-Paradigma) wird unten, 2.4 ausführlicher behandelt.

<sup>97</sup> *Vatthuvijjā ti, gharavatthuārāmaavatthādīnāṃ guṇadosasallakhaṇavijjā. Mattikādivisaṃ disvā pi hi vijjāṃ pariṇipitvā heṭṭhā paṭhaviyaṃ tiṅsaratanamate ākāse ca asītiratanamate padese guṇadosaṃ passanti.* Vgl. Otter 2009a: 46. Inwieweit der Verweis auf die Anlage eines *ārāma* als Beleg für eine Verbindung von Vāstuvīdyā und Vṛkṣāyurveda gewertet werden kann, sei dahingestellt. In den vorkolonialen *vāstusāstras* findet sich

Diese mutmaßlich früheste Ausprägung von Vāstuvidyā sei hier als „Proto-Vāstuvidyā“ bezeichnet. Die unten (2.3.1) angeführten Stellen zeigen, dass der *vāstuka* im *Arthaśāstra* und der *vatthuvijjācariya* im *Jātaka* nicht mit der Planung und Ausführung von Gebäuden oder Ansiedlungen befasst gewesen sind, sondern ausschließlich mit der Auswahl des entsprechenden Geländes.<sup>98</sup> Zwar geben diese Stellen keine Auskunft über die Methoden dieser frühen Geomanten; jedoch finden sich in einigen der *gr̥hyasūtras*, gemeinhin der spätvedischen Literatur zugeordnete Leitfäden für häusliche Rituale, wertvolle Hinweise. Prinzipiell kann von einer großen inhaltlichen Nähe der *gr̥hyasūtras* zur Vāstuvidyā (in den uns aus den Texten bekannten Ausprägungen) keine Rede sein: Obgleich die Mehrzahl der erhaltenen Texte Angaben zu den vor Errichtung eines Hauses zu vollziehenden Ritualen enthalten, weichen diese in der Regel beträchtlich von den Vorschriften der nachmaligen *vāstuśāstras* ab. Zumindest drei der erhaltenen *gr̥hyasūtras* scheinen aber Anleihen bei der geomantischen Tradition gemacht zu haben, welche den historischen Kern von Proto-Vāstuvidyā darstellt; es handelt sich um die Āśvalāyana, Khādira und Gobhila zugeschriebenen Werke (ĀśGS, KhāGS, GoGS). So soll nach ĀśGS II.8.6-8, KhāGS V.2.6 und GoGS IV.7.3-5 die Erde des Baugrundstücks für einen Brahmanen von weißer Farbe sein, während gelbe bzw. rote Erde für einen Kṣatriya bzw. einen Vaiśya angemessen ist. Dies

---

jedenfalls m. W. nichts, was eine solche Annahme stützen könnte. Erst in kolonialzeitlichen Kompilationen von Vāstu-Texten finden sich explizite Verweise auf Vṛkṣāyurveda – siehe unten, 3.3.1. Vgl. auch die geringfügig abweichende Definition in der *Mahānidhesa-Aṭṭhakathā* (zu *Mahānidhesa* 14, *Tuvaṭṭakasuttanidhesa* 159): *vatthuvijjā nāma gāmanigamanagarādīnaṃ suniviṭṭhadunniviṭṭhajānanasatthaṃ* – „*vatthuvijjā* ist die Wissenschaft (*sattha* – skr. *śāstra*), durch welche man feststellt, ob ein Dorf, eine Stadt oder eine Großstadt günstig gelegen oder ungünstig gelegen ist.“ Man beachte (wie auch in den Belegen im *Arthaśāstra*, siehe unten) die Betonung von Siedlungen anstelle von Gebäuden im Unterschied zu den frühesten erhaltenen *vāstuśāstras*.

<sup>98</sup> In den kanonischen und parakanonischen Schriften der Jainas finden sich zudem weitere wertvolle Belege, vgl. Vijayarājendrasūris *Abhidhānarājendra* s. v. *vatthuvijjā*. Obgleich eine Auswertung dieser Stellen zweifellos wichtige Erkenntnisse zur frühen Überlieferung der Vāstuvidyā liefern würde, muss sie an dieser Stelle aus Platzgründen unterbleiben und soll Gegenstand einer eigenen Untersuchung sein.

ist insofern bemerkenswert, als zwar buchstäblich jedes erhaltene *vāstusāstra* eine entsprechende Regel enthält, nicht aber die Mehrzahl der auf uns gekommenen *grhyasūtras*.<sup>99</sup> Im GoGS finden sich weitere Übereinstimmungen: Das Haus soll an einem Platz gebaut werden, „wo Wasser nach Osten oder nach Norden abfließen mag“ (*yatrāpaḥ pravarteran*, GoGS IV.7.2); hiermit ist offenbar nicht gemeint, dass sich in östlicher oder nördlicher Richtung von der Wohnstatt eine Wasserfläche befinden soll,<sup>100</sup> sondern vielmehr, dass das Gelände in eine dieser Richtungen abschüssig sein soll (die einfachste Möglichkeit eine Unebenheit festzustellen besteht ja darin, dass man Wasser ausgießt und beobachtet, in welche Richtung es abläuft).<sup>101</sup> Auch für die GoGS IV.7.7-9,14 enthaltenen Bestimmungen hinsichtlich der Vegetation auf dem Baugrund und in der Umgebung des Hauses lassen sich solche Parallelen nachweisen.<sup>102</sup>

---

<sup>99</sup> Der einzige Unterschied besteht darin, dass sich die besprochenen *grhyasūtras* zur Farbe des Erdbodens, auf dem ein Śūdra sein Haus bauen soll, ausschweigen, während die *vāstusāstras* hier schwarzen Boden vorschreiben – vgl. BrS 52.94, MP 252.11cd-12ab, VP 1.52, SAS 8.48.

<sup>100</sup> Dies ist jedoch die Auffassung des der verwendeten Ausgabe beigefügten – modernen – Kommentars: „ ‚Wasser‘ [bedeutet] ‚Flüsse usw.‘; ‚mögen fließen‘ [bedeutet] ‚seien vorhanden‘“ (*āpaḥ’ ,nadyādikāḥ’ ,pravarterann’ ,vidyeran’*).

<sup>101</sup> Nach BrS 52.89 ist ein solcher Bauplatz für Brahmanen bzw. Kṣatriyas geeignet.

<sup>102</sup> Vgl. BrS 52.83; MP 254.20-24. Es ließe sich natürlich so argumentieren, dass die hier besprochenen Textpassagen den Kern darstellen, aus welchem heraus sich die ‚klassische‘ Vāstuvīdyā entwickelt hat – mit anderen Worten: Dass der Ursprung dieser Lehre nicht außerhalb der vedischen (Hoch-)Kultur, sondern innerhalb derselben gelegen hat. Dies ist im Wesentlichen die von Altekar (2004: 20-23) vertretene Auffassung: „... in the GS [*grhyasūtras*] we first meet with several principles of Indian architecture, which gradually develops into the elaborate Science of Architecture“ (*op. cit.*: 20 f.). Diese Sichtweise ist aus dem einfachen Grunde problematisch, dass die hier besprochenen Stellen in ĀśGS, KhāGS und GoGS sich ihrem Wesen nach grundlegend von den sonstigen Bestimmungen der *grhyasūtras* als *Genre* unterscheiden: Es geht in diesen Stellen ja nicht primär um rituelle Vorschriften bzw. die zu rezitierenden Hymnen, sondern strenggenommen um Divination. Diese Bestimmungen stellen zwar in einem spätvedischen Kontext zweifellos eine Innovation dar – es ist jedoch nicht leicht nachvollziehbar, wie diese Innovation ohne äußere Einflüsse aus der Tradition der *grhyasūtras* heraus entstanden sein sollte; man beachte zudem, dass solche mit der Lehre der nachmaligen *vāstusāstras* in Einklang stehenden Bestimmungen in lediglich drei von beinahe zwei Dutzend erhaltenen *grhyasūtras* zu finden sind.

In den frühesten erhaltenen Vāstu-Texten<sup>103</sup> stehen die Untersuchung des Baugrundes auf seine nicht zuletzt vom *varṇa* des Bauherrn abhängige Eignung sowie das Aufspüren „schädlicher“ Objekte unter der Erdoberfläche im Mittelpunkt. Von den vielfältigen Methoden, anhand derer das Baugrundstück zu untersuchen ist, sind die BrS 52.90-91 beschriebenen „Gruben-“ und „Wasserproben“ in nahezu allen erhaltenen Texten anzutreffen. Zu diesem Zweck wird in der Mitte des Baugrundes eine kubische Grube mit einer Seitenlänge von einer Elle (*hasta*) ausgehoben. Die erste Probe besteht darin, dass die Grube wieder mit dem Aushub aufgefüllt wird: Ist scheinbar mehr Erde vorhanden als ursprünglich, so ist der Bauplatz gut, ist die Menge gleich, ist er weder gut noch schlecht (*sama*), scheint weniger Erde vorhanden zu sein, so ist der Bauplatz ungeeignet (*aniṣṭa*). Für die zweite Probe soll man eine entsprechende Grube mit Wasser auffüllen und sich auf einhundert Schritte von der Grube entfernen; je nachdem, ob man die Grube daraufhin voll bzw. halbvoll mit Wasser oder völlig trocken vorfindet, ist der Baugrund wie oben zu bewerten.<sup>104</sup> Eine andere in den frühen Texten beschriebene Prozedur ist das auch aus anderen mantischen Traditionen bekannte Prinzip des *praśna*, „Frage“ (vgl. BrS 52.56), allerdings mit einer charakteristischen Wendung: Berührt der Bauherr zu einem bestimmten Zeitpunkt während der Untersuchung des Baugrundes eines seiner Körperteile, deutet dies auf ein im Erdboden verborgenes schädliches Objekt an der Stelle hin, wo

---

<sup>103</sup> *Bṛhatsamhitā* und *Matsyapurāṇa* sowie die in Utpalas Kommentar enthaltenen Fragmente werden, sofern sie gemeinsame Bestimmungen enthalten, im Folgenden der Einfachheit halber als „die frühesten Texte“ bezeichnet. Obgleich die *Gargasamhitā* deutlich älter ist, muss sie aus bereits dargelegten Gründen (1.3.) einstweilen von der Betrachtung ausgenommen bleiben.

<sup>104</sup> Vgl. auch MP 253.15cd-17ab, VP1.61cd-62, SAS 8.68-72; mit kleineren Abweichungen auch MM 4.10-18. BrS 52.91 enthält darüber hinaus jedoch eine Bestimmung, die m.W. in keinem einzigen anderen erhaltenen *vāstuśāstra* zu finden ist: demnach ist der Ort für die Errichtung eines Hauses geeignet, wenn der ein *āḍhaka* (ein bestimmtes Hohlmaß) messende Aushub ein Gewicht von 64 *palas* hat.

sich das entsprechende Körperteil des *vāstupuruṣa* befindet (das *vāstupuruṣamaṇḍala* wird ja zunächst auf den Bauplatz projiziert).<sup>105</sup>

Dieses in nahezu allen erhaltenen Texten beschriebene *vāstupuruṣamaṇḍala* erscheint auf den ersten Blick als der kleinste gemeinsame Nenner der Vāstu-Tradition – allerdings mit der Einschränkung, dass es in den katarchischen Kompendien des Mittelalters oftmals fehlt. Sowohl die frühesten Texte als auch die mittelalterlichen *śilpaśāstras* aus dem westlichen Indien beschreiben in der Regel zwei *maṇḍalas* mit jeweils 81 bzw. 64 Planquadraten (*pada*), während die südindischen *śilpaśāstras* in der Regel eine sehr viel größere Anzahl von *maṇḍalas* kennen.<sup>106</sup> Die ursprüngliche Funktion des *vāstupuruṣamaṇḍala* lässt sich beim gegenwärtigen Forschungsstand nicht genau bestimmen; es spielt jedoch als Element der Raumordnung eine wichtige Rolle bei der Untersuchung des Baugrundes sowie bei den dem eigentlichen Baubeginn vorausgehenden Ritualen (*vāstuśānti*, *vāstubali*). Die frühen bzw. die dem westindischen Raum zuzuordnenden Texte greifen zudem für die Bestimmung günstiger bzw. ungünstiger Standorte für die Eingangstür auf das *vāstupuruṣamaṇḍala* zurück (BrS 52.69cd-73, VP 7.56-65ab, MP 254.8-9; vgl. auch SAS 39.02-10). Dem Konzept des *vāstupuruṣamaṇḍala* inhärent ist die Vorstellung, dass die Mitte der durch das Diagramm bestimmten Fläche, d.h. die

---

<sup>105</sup> Vgl. auch MP 255.17. In den seit dem Mittelalter nachgewiesenen Kompendien der katarchischen Astrologie wird dieses Konzept dergestalt erweitert, dass der Baugrund in neun Planquadrate aufgeteilt wird, denen der Geomant bzw. Astrologe die *akṣaras* des indischen Alphabets zuordnet. Der Bauherr wird daraufhin aufgefordert, ein Tier, eine Blume oder eine Gottheit zu nennen. Der erste Buchstabe des Namens zeigt dann an, in welchem Planquadrat ein schädliches Objekt – Tierknochen, Scherben, Asche usw. – verborgen ist; vgl. VS 3.64-73. Schädliche Objekte dieser Art werden schon in den älteren Texten auch durch den Ruf eines Esels oder durch die Gegenwart von Hunden oder Schakalen zu bestimmten Augenblicken während der einleitenden Rituale angezeigt, vgl. BrS 52.105-106.

<sup>106</sup> Vgl. MM 7.2-21, wo insgesamt 32 unterschiedliche Diagramme mit ihrem jeweiligen Namen und der Anzahl der Felder genannt werden; diese decken sich weitgehend mit den im siebten Kapitel des *Mānasāra* beschriebenen. Man beachte, dass auch einige der westindischen *śilpaśāstras* ein *maṇḍala* mit 100 Feldern beschreiben – vgl. VM 1.62; RVV kennt darüber hinaus *maṇḍalas* mit 49, 144, 196 und 1.000 *padas* (RVV 2.4, 14-22).

neun (bzw. vier) Brahmā zugeordneten Planquadrate, nicht überbaut werden soll. Auch der Ursprung des *vāstupuruṣa* liegt im Dunkeln; zumindest ist diese Gestalt m. W. weder in den erhaltenen *vāstu-* und *śilpaśāstras*, noch in der exegetischen Literatur des Veda mit der alten Schutzgottheit Vāstoṣpati identifiziert worden.<sup>107</sup> Es sei auch auf die Tatsache hingewiesen, dass drei der vier in den frühen Texten den Zwischenrichtungen zugeordneten Gottheiten sich von den üblicherweise mit diesen Richtungen assoziierten unterscheiden.<sup>108</sup> Auch sind einige der Gottheiten des *vāstupuruṣamaṇḍala* offenbar nur in den *vāstu-* bzw. *śilpaśāstras* überhaupt belegt.<sup>109</sup> Die Bestimmungen der südindischen Texte weichen

---

<sup>107</sup> Eine entsprechende Identifizierung wird jedoch apodiktisch von Stella Kramrisch (1946: 45) vorgenommen: „Rudra is Vāstoṣpati. Vāstoṣpati is but another name for Vāstupuruṣa, the Puruṣa who is Vāstu ... .“

<sup>108</sup> In der *Bṛhatsamhitā*, dem *Matsyapurāṇa* und dem *Viśvakarmaprakāśa* (sowie auch dem *Samarāṅgaṇasūtradhāra* und anderen westindischen Texten) wird Agni nicht dem Südosten (*āgneyī*, „die zu Agni gehörende [Richtung]“), sondern dem Nordosten zugeordnet. Das südöstliche Feld des *maṇḍala* nimmt stattdessen Vāyu ein, eine üblicherweise mit dem Nordwesten (*vāyavī*, „die zu Vāyu gehörende [Richtung]“) assoziierte Windgottheit. Im Nordwesten wiederum befindet sich die ansonsten nicht belegte Gottheit Śoṣa. Einzig der Südwesten wird in Übereinstimmung mit den gängigen Vorstellungen den Ahnen (*pitaraḥ*) zugeordnet. Die den Himmelsrichtungen zugeordneten Gottheiten hingegen entsprechen durchgängig den ‚kanonischen‘ (Sūrya/Ravi im Osten, Yama im Süden, Varuṇa im Westen und Kubera bzw. Soma im Norden). Dieser Befund lässt für sich genommen keine sicheren Schlussfolgerungen zu: Einerseits kann man in den Abweichungen von den in ‚klassischer‘ Zeit gängigen Vorstellungen ein Indiz für das hohe Maß an Eigenständigkeit sehen, welches die Vāstu-Tradition auszeichnet; andererseits könnte hier aber auch ein Hinweis vorliegen, dass die Ursprünge der Tradition noch weiter zurückreichen, als die oben angeführten Stellen nahelegen: Es darf schließlich nicht übersehen werden, dass die Zuordnung bestimmter Gottheiten zu den Weltgegenden in früher Zeit, so z. B. in den vedischen *samhitās*, noch alles andere als einheitlich ist – vgl. AV III.26,27, IV.40, IX.7.20-21, XII.3.8-11,24,55-60. Ironischerweise nimmt Altekar (2004: 16-20) gerade diese Stellen als Beweis für die These, Vāstuvīdyā habe ihren Ursprung im *Atharvaveda* – siehe unten, 3.7.1. Die mittelalterlichen *śilpaśāstras* aus dem westlichen Indien, sowie sämtliche mir bekannten südindischen Texte haben in Übereinstimmung mit den gängigen Vorstellungen Īśa bzw. Īśāna im Nordosten, Agni im Südosten und Vāyu im Nordwesten.

<sup>109</sup> Für die Verwendung von Gṛhākṣata, Pṛthvīdhara und Bhṛṣa als Eigennamen hat PW nur *Bṛhatsamhitā*, die Handschrift einer Viśvakarman zugeschriebenen *Vāstuvīdyā* und *Caturvargacintāmaṇi* als Belegstellen; Bhṛṅgarāja ist lt. PW ansonsten nur als botanischer bzw.

außerdem insofern von den frühen Texten ab, als dort der Kopf des *vāstupuruṣa* nach Osten, und nicht nach Nordosten weisen soll (so z.B. MS 7.128ab, MM 7.49).

### 2.2.2 Baupraktische Regeln

Während der geomantische Ursprung der Vāstuvīdyā somit als gesichert betrachtet werden kann, finden sich schon in den frühesten erhaltenen Texten eine große Zahl von Bestimmungen hinsichtlich der Planung und der Konstruktion des Wohnhauses. Es scheint mir sinnvoll, diese Bestimmungen im Folgenden ausführlicher vorzustellen.<sup>110</sup>

Das gesamte Gebäude ist einer Anzahl von Regeln unterworfen, die die Abmessungen der einzelnen Gebäudeteile bestimmen. So soll die Breite des Wohnhauses 32, 28, 24, 20 oder 16 *hasta* „Ellen“ betragen (ein *hasta* entspricht ungefähr 45 cm);<sup>111</sup> diese Fünffzahl von sanktionierten Abmes-

---

zoologischer Name, Vitatha nur als Beiname des Bharadvāja bzw. eines seiner Söhne belegt. In der *Bṛhaddevatā* sind diese Gottheiten ebensowenig zu finden wie in Macdonell/Keith 1958.

<sup>110</sup> Vgl. hierzu auch Otter 2009a: 134-147, 187-203.

<sup>111</sup> Nach den westindischen *śilpaśāstras* besteht eine Elle (*hasta*) aus 24 *aṅgulas* „Finger[breiten]“; zwei Arten von Maßeinheiten werden unterschieden: Eine standardisierte, wobei ein *aṅgula* der Länge von acht Gerstenkörnern entspricht, und eine anthropometrische (*dehalabdhaḥasta*) – hier wird die Elle des Bauherrn als Ausgangsgröße genommen (vgl. VP 02.40cd-44ab). Die südindischen Texte unterscheiden eine relativ große Zahl von Ellen – MM 5.5-6 unterscheidet zwischen *hasta* (24 *aṅgulas*), *prājāpatya*, *dhanurmuṣṭi* und *dhanurgraha* (25, 26 bzw. 27 *aṅgulas*). In der *Manuṣyālayacandrikā* werden insgesamt acht Arten von Elle beschrieben (MāC 3.1-4). Man beachte zudem, dass die Herleitung der Maßeinheiten innerhalb der Vāstu-Überlieferung eine Innovation der *śilpaśāstras* darstellt: So wird der *dehalabdhaḥasta* erstmals im *Viśvakarmaprakāśa* (VP 2.40cd-44ab) beschrieben; in der *Bṛhatsaṃhitā* und im *Matsyapurāṇa* findet sich nichts Vergleichbares. Ein direkter vedischer Ursprung der anthropometrischen Maßeinheiten scheint somit wenig wahrscheinlich.

sungen wird bisweilen als *grhapañcaka* „Fünzfahl von Häusern“ bezeichnet.<sup>112</sup> Die Breite des Hauses stellt die Bezugsgröße dar, von der die Abmessungen der meisten Gebäudeteile abgeleitet werden: So soll die Stärke der Mauern bei jedem dieser Häuser ein Sechzehntel der Gebäudebreite betragen (BrS 52.23; MP 253.41; VP 2.161). Von der Breite des Hauses werden zudem die Geschosshöhe sowie die Höhe der Tür abgeleitet (BrS 52.22,24-25; MP 253.39cd-40,42-44; VP 2.155cd-156,162-166ab); auch die Breite der Zimmer bzw. der Veranda ist von der Breite des Gebäudes abhängig (BrS 52.17-19; MP 253.33-36; VP 2.153). Die frühesten Texte enthalten darüber hinaus Angaben zur Stärke der Deckenbalken und zu den Proportionen der Pfosten bzw. Säulen (BrS 52.26-27,29-30; MP 254.5cd-6). Letztere werden in fünf Kategorien eingeteilt, je nachdem, ob sie auf einem quadratischen, acht-, sechzehn-, zweiunddreißigeckigen oder runden Grundriss errichtet werden (BrS 52.28; MP 254.2cd-4cd; VP 2.166cd-168).<sup>113</sup>

Es liegt auf der Hand, dass diese Regeln im Kontext der Vāstuvidyā, die ja ursprünglich auf die Auswahl und Untersuchung des Baugrundes beschränkt gewesen ist, eine Innovation darstellen. Es ist jedoch äußerst unwahrscheinlich, dass diese Innovation aus der geomantischen Praxis heraus entstanden ist; vielmehr scheint es sich wie bereits erwähnt um eine Entlehnung aus der zeitgenössischen Baupraxis zu handeln. Ähnliche „Faustregeln“ sind schließlich im Zusammenhang mit vormoderner Bau-

---

<sup>112</sup> Vgl. BrS 52.4-10, 12-16, MP 254.14cd-32ab, VP 2.135-149. In den südindischen Texten kommt dieses Konzept m. W. überhaupt nicht vor. Man beachte, dass die Breite des Hauses vom *varṇa* des Hausherrn abhängig ist. Für Angehörige des königlichen Haushalts (*karmopajivinaḥ* „deren Lebensunterhalt ein [Hof-]Amt ist“) gelten andere, ebenfalls *loc. cit.* beschriebene Regeln. Zur Unterscheidung zwischen *varṇins* und *karmopajivins* siehe Otter 2009a: 58 ff.

<sup>113</sup> In seiner *Indian Architecture According to Mānasāra-Śilpaśāstra* nimmt Acharya (1996a: 125-129; vgl. auch *op. cit.*: 134-159 sowie *ibid.* 1996b: 201 ff.) die Klassifizierung der Säulen in fünf Grundtypen zum Anlass, einen gemeinsamen Ursprung der ‚Hindu‘-Architektur und der griechisch-römischen Architektur des europäischen Altertums zu postulieren. Siehe hierzu ausführlich Otter 2009b: 193 ff.

tätigkeit häufig anzutreffen: Traditionelle Baumeister arbeiten typischerweise mit standardisierten Größen – wenn Statik im wesentlichen eine Frage der Erfahrungswerte ist, liegt dies ja auch durchaus nahe. Als rezentes Beispiel sei der Zimmermann im östlichen Bergland Nepals genannt, dessen Kunden zwischen vier vorgegebenen Grundrissen von 7x13, 9x15, 9x17 oder 11x22 Ellen wählen können, wobei die Abmessungen aller weiteren Gebäudeteile von diesen Größen abgeleitet werden (siehe Jest 1991: 155).<sup>114</sup> Eine ähnliche Verfahrensweise scheint den Musterbüchern der Baumeister des europäischen Mittelalters zugrundezuliegen (siehe Weber 1978: 30 ff.), und auch der römische Architekt und Ingenieur Vitruv geht in seiner Darstellung der Wohngebäude im sechsten Buch seiner *De architectura libri decem* von solchen standardisierten, gestaffelten Größenverhältnissen aus (siehe *De architectura* VI.iii.3-10).

Wie genau sich diese Integration von Elementen der Baupraxis in die geomantische Tradition vollzogen hat, lässt sich beim gegenwärtigen Forschungsstand nicht feststellen; diese Frage ist auch m. W. bisher überhaupt nicht diskutiert worden. Strenggenommen lässt sich nicht einmal mit letzter Sicherheit sagen, ob es sich bei der in den frühen Texten enthaltenen Lehre um ein geomantisches Substrat handelt, welchem einzelne Lehrsätze einer zeitgenössischen Baupraxis beigemischt wurden, oder ob umgekehrt eine mehr oder weniger standardisierte Baulehre um geomantische Elemente erweitert worden ist. Die Tatsache, dass der Begriff *vatthuvijjā* bzw. *vāstuvīdyā* schon in früheren Textzeugnissen als eine Lehre mit offenkundig geomantischem Inhalt belegt ist, legt indes die erstgenannte Möglichkeit nahe. Eine Unsicherheit bleibt jedoch in jedem Fall bestehen: Wir wissen nicht, ob die im *Arthaśāstra* und im *Pāli Jātaka* belegte geomantische Praxis über ihre Kodifizierung in divinatorischen Kompendien und *purāṇas* hinaus überhaupt Bestand gehabt hat – angesichts der äußerst dürftigen Informationen in den genannten Quellen lässt sich ohnehin nicht mit Sicherheit feststellen, inwieweit es sich tatsächlich

---

<sup>114</sup> Diese Maße scheinen keine metaphysische Signifikanz zu haben – sie stellen ganz einfach das handwerkliche Repertoire des betreffenden Zimmermannes dar.

um die gleiche oder lediglich um eine gewissermaßen analoge Lehre handelt; auf die beträchtliche Heterogenität geomantischer Praxis in frühgeschichtlicher Zeit ist ja bereits hingewiesen worden (1.3).

Obleich ein gewisser Einfluss der frühen Texte auf die südindische Überlieferung unverkennbar ist, liegt die Vermutung nahe, dass die in den südindischen *śilpaśāstras* enthaltene Lehre vom Bau eines Wohnhauses im wesentlichen auf einem analogen, aber völlig eigenständigen, regionalspezifischen Prozess der Vermischung von Geomantie und Bauhandwerk beruht. Nicht nur sind zentrale Konzepte der frühen Texte (z.B. das Konzept des *grhapañcaka*, s.o.) in den südindischen Texten völlig unbekannt – auch die Prozeduren zur Berechnung der Abmessungen des Gebäudes unterscheiden sich grundlegend.<sup>115</sup>

### 2.2.3 Klassifikationen und Systematisierungen

Die hervorstechendste Eigenschaft der erhaltenen *vāstuśāstras* als Textsorte ist die offensichtliche Vorliebe ihrer Autoren für Klassifizierungen – eine Vorliebe, die sie wohl mit den Urhebern der Śāstra-Literatur im Allgemeinen teilen.<sup>116</sup> Die Klassifizierung der Wohnhäuser bietet ein erhellendes Beispiel: Schon in der Darstellung der frühesten erhaltenen Texte

---

<sup>115</sup> So leiten die südindischen Texte die Abmessungen der einzelnen Gebäudeteile nicht von der Breite des Gebäudes ab, sondern arbeiten mit einem in den westindischen *śilpaśāstras* m. W. nie auf den Bau von Wohnhäusern angewendeten System von Modulen (*bhāga*); diese stellen keine feste Größe dar, sondern variieren von Fall zu Fall – bisweilen sogar innerhalb einer Strophe, z.B. MM 26.33: *ṣaḍaṃśaṃ viśṛtaṃ caiva dvādaśaṃśaṃ tadāyatam | bhāgena parito 'lindaṃ śālābhāgaṃ dvibhāgataḥ ||* „Und die Breite [des Hauses soll] sechs Teile [betragen], zwölf Teile seine Länge; [das Haus soll] von [einer] ein Teil [breiten] Veranda umgeben [sein], das Teil des Zimmers [soll] zwei Teilen [der Veranda] entsprechen.“ Man beachte die fehlerhafte Konstruktion im dritten Viertel; vgl. auch die Übersetzung bei Dagens 1994: 525: „(The total) width (of the house) makes up six parts and the length twelve; (the house) is surrounded by a one part wide gallery. The width of the main building is two parts as is that of the verandah in front of it ...“ Auf die Verwurzelung der *śilpaśāstras* in ihrem jeweiligen regionalen Kontext hat schon Dagens (*op. cit.*: xl) hingewiesen.

<sup>116</sup> Vgl. die oben, S. 66 zitierte Stelle bei Rau (1986: 231 f.).

kann ein Wohnhaus aus einer bis vier *śālās* (wörtl. „Hütten“), d.h. um einen offenen Hof gruppierten Gebäudeflügeln, bestehen.<sup>117</sup> Diese einzelnen Flügel sollen in jedem Fall nach einer der vier Himmelsrichtungen ausgerichtet sein. Für ein Haus mit drei Flügeln (*triśāla*) ergeben sich somit vier rechnerisch mögliche Kombinationen, da jeweils eine Hofseite unbebaut bleibt; für ein Haus mit zwei Flügeln (*dviśāla*) gibt es sechs mögliche Kombinationen. Jeder dieser Kombinationen wird in den *vāstusāstras* ein Name und eine positive bzw. negative Eigenschaft zugeordnet.<sup>118</sup> Was an dieser Stelle für unsere Diskussion bedeutsam ist, ist der Umstand, dass die ältesten vorliegenden Texte (*Bṛhatsaṃhitā* und *Matsyapurāṇa*) nur die Häuser mit zwei, drei oder vier Flügeln besprechen;<sup>119</sup> erst im *Viśvakarma prakāśa* findet sich auch eine auf der Anordnung der Verandas basierende sechzehnfache Unterteilung der aus einer einzelnen *śālā* bestehenden Häuser, die in weitgehend unveränderter Form in allen erhaltenen westindischen Texten anzutreffen ist.<sup>120</sup> Mit anderen Worten: Das Prinzip der Klassifizierung ist schon zu einem vergleichsweise frühen Zeitpunkt beträchtlich ausgeweitet worden. Im *Samarāṅgaṇasūtradhāra* erreicht diese Ausweitung ihren Höhepunkt,

---

<sup>117</sup> BrS 52. 31-41; MP 254.1-14ab; SAS 19,21-23; 20.25-32; VP 2.103-107, 171-186. Man beachte jedoch, dass die aus einer einzelnen *śālā* bestehenden Wohnhäuser weder in der *Bṛhatsaṃhitā* noch im *Matsyapurāṇa* klassifiziert werden.

<sup>118</sup> Vgl. Otter 2009a: 47 f.; Abb. 6-7. Dieser Klassifizierung scheint das Prinzip zugrunde zu liegen, dass ein Gebäude negative Auswirkungen auf das Wohlergehen seiner Bewohner hat, wenn die südliche oder die westliche Hofseite unbebaut bleiben. Wie üblich wird dieses Prinzip aber nirgends ausgesprochen, und es werden auch keine Gründe dafür genannt, warum ein Haus gegen diese Himmelsrichtungen „abgeschlossen“ sein sollte.

<sup>119</sup> Die vierflügeligen Häuser (*catuḥśāla*) werden anhand anderer Kriterien, nämlich der Anordnung der Verandas und der Eingangstüren, in fünf Typen eingeteilt. Die Beschreibungen der älteren Texte, insbesondere der *Bṛhatsaṃhitā*, sind alles andere als leicht verständlich; es drängt sich bisweilen der Verdacht auf, die jeweiligen Autoren hätten selbst nicht so genau gewusst, wie sie sich diese Häuser vorzustellen hatten. Bemerkenswerterweise sind jedoch die in der *Bṛhatsaṃhitā* erstmals belegten Namen dieser Häuser sowohl in den west- als auch in den südindischen Texten anzutreffen, obgleich ihre jeweilige Beschreibung alles andere als einheitlich ist.

<sup>120</sup> VP 2.101-107. Eine Illustration dieser Klassifizierung nach den Angaben des *Samarāṅgaṇasūtradhāra* bietet Otter 2009a: 282 Abb. 8.

indem die Kategorisierung von Wohnhäusern um einige Kriterien erweitert wird; entsprechend werden in diesem Werk nicht mehr nur sechs, sondern insgesamt 52 Arten von *dviśāla* unterschieden,<sup>121</sup> und die Zahl der mit Namen genannten und tatsächlich beschriebenen *catuḥśālas* beträgt nicht weniger als 256.<sup>122</sup> Es versteht sich wohl von selbst, dass diese Einteilung ausschließlich akademischer Natur ist.

Diese Klassifizierung wird anhand einer als *prastāra* bekannten und offenbar aus der klassischen indischen Wissenschaft von den poetischen Metren (*chandās*) entlehnten Prozedur vorgenommen.<sup>123</sup> Es handelt sich um ein binäres System mit den Werten *laghu* („leicht“) und *guru* („schwer“), welches ursprünglich verwendet wurde, um alle rechnerisch möglichen Abfolgen von prosodisch „leichten“ und „schweren“ Silben in einem Vers anhand einer gegebenen Anzahl von Silben pro Versfuß zu erfassen. In der Praxis der *vāstuśāstras* bezeichnet *laghu* jedoch das Vorhandensein eines bestimmten Bauteils und *guru* sein Nichtvorhandensein. Die früheste mir bekannte Anwendung dieser Prozedur in einem Vāstu-Text findet sich im *Viśvakarmaparakāśa*, wo die sechzehn verschiedenen Typen von aus einer einzelnen *śālā* bestehenden Wohnhäusern nach dieser Methode aufgelistet werden.<sup>124</sup>

---

<sup>121</sup> SAS 22.1 und *passim*. Obgleich der *Viśvakarmaparakāśa* deutlich früher ist als der *Samarāṅgaṇasūtradhāra*, ist die Klassifizierung der *dviśālas* dort (VP 2.171-185) bereits erheblich differenzierter als in der *Bṛhatsamhitā* oder im *Matsyapurāṇa*; vgl. Otter 2009a: 167 ff. Die SAS 22-23 enthaltenen Klassifizierungen von *dvi-* und *triśālas* sind AP 94-95 nahezu wörtlich übernommen worden.

<sup>122</sup> SAS 19.3,42-224. Diese Zahl ergibt sich aus der Anordnung der *mūṣās*, Öffnungen in den dem Innenhof zugewandten Mauern. Diese *mūṣās* können laut Text an acht verschiedenen Stellen angebracht werden. Da an jeder dieser Stellen eine *mūṣā* vorhanden oder nicht vorhanden sein kann, ist die Gesamtzahl aller rechnerisch möglichen Kombinationen  $2^8 = 256$ ; vgl. Otter 2009a: 49 f.

<sup>123</sup> Vgl. Otter 2009a: 48 f. Eine knappe, aber gründliche Darstellung des ursprünglichen Konzeptes bietet Alsdorf 1933.

<sup>124</sup> Interessanterweise scheinen die Autoren aller *vāstu-* und *śilpaśāstras*, die auf dieses Konzept zurückgreifen, es für angebracht gehalten zu haben, die Prozedur zunächst wenigstens in knappen Worten zu erläutern; vgl. VP 2.101-102: *guror adho laghuḥ sthāpyaḥ purastād ūrdhvavan nyaset | gurubhiḥ paścime pūrve sarvalaghvavadhir vidhiḥ ||* Das

#### 2.2.4 Die *āyādi*-Formeln

Ein anderes Konzept, welches in der Sekundärliteratur gemeinhin als zentraler Bestandteil von Vāstuvidyā betrachtet wird, erweist sich bei näherem Hinsehen möglicherweise als eine Innovation der mittelalterlichen Texte; es handelt sich hierbei um die zumeist als *āyādiṣaḍvarga* „die Gruppe der sechs [Formeln] beginnend mit *āya*“ bezeichneten Berechnungen. Sie finden sich nicht in der *Brhatsaṃhitā*, und im *Matsyapurāṇa* nur in rudimentärer Form.<sup>125</sup> Es handelt sich hierbei um Rechenformeln, deren Variablen die Länge bzw. die Breite des Gebäudes sind; so soll beispielsweise die Länge mit der Breite multipliziert und das Produkt durch acht geteilt werden. Der Rest, der sich aus dieser Berechnung ergibt, wird als *āya* „Einkommen“ bezeichnet. Jedem dieser acht möglichen Reste (null bis sieben) wird ein Name und eine Himmels- bzw. Zwischenrichtung zugeordnet, nach welcher das Haus ausgerichtet sein soll; hiervon werden nur manche als geeignet betrachtet (vgl. z.B. SAS 26.17-35a). Aus den anderen Berechnungen ergeben sich z. B. das Mondhaus (*nakṣatra*) und der Wochentag, an welchem mit dem Hausbau begonnen werden soll. Wie so oft gibt es auch in diesem Punkt eine erhebliche Abweichung unter den einzelnen Texten; sogar die Zahl der Formeln schwankt, so dass die spätmittelalterlichen Texte teilweise bis zu zehn verschiedene unter dem Begriff *āyādi* zusammengefasste Berechnungen kennen. Der Anschaulichkeit halber sind die in der *Vāstumañjarī*, einem im späten fünfzehnten

---

dritte Viertel ist offenbar verderbt; vgl. Otter 2009a: 158 f. Mit einigen abweichenden Lesarten in der zweiten Zeile (*gurubhiḥ pūjayet paścāt sarvalabdavidhir vidhiḥ*) findet sich diese Strophe auch NS 31.48; dies kann mühelos als *gurubhiḥ \*pūrayet paścāt sarvalaghvavadhir\* vidhiḥ* hergestellt werden: „Unter das *guru* [in der ersten Spalte] ist ein *laghu* zu plazieren, weiterhin soll wie oben [*guru*] plaziert werden; es soll mit *gurus* angefüllt werden, [bis] die letzte (? *paścāt*) [Zeile] ausschließlich aus *laghus* besteht – [dies ist] die Regel;“ Vgl. auch SAS 19.35cd-36, 23.02-03.

<sup>125</sup> Vgl. MP 257.15cd-21. Dort werden nur die Formeln für *āya*, *rāśi* und *vyaya* angegeben. Die ungewöhnliche Stellung dieser Passage am Ende der Erörterung von Vāstuvidyā – in den meisten anderen Texten werden diese Formeln schon zu Beginn vorgestellt – legt den Verdacht eines nachträglichen Einschubs nahe.

Jahrhundert in Mewar verfassten *vāstuśāstra* enthaltenen Formeln in Tabelle 1 aufgeführt (vgl. Jug'unū 2006: xi).

**Tabelle 1: Die *āyādi*-Formeln nach VM 1.85-102**

Name	Formel	Der Rest ...
" <i>āya</i> "	(Länge · Breite) / 8	... bestimmt die Ausrichtung des Gebäudes
" <i>nakṣatra</i> "	[(Länge · Breite) · 8] / 27	... bestimmt das Mondhaus bei Baubeginn
" <i>vyaya</i> "	<i>nakṣatra</i> / 8	... darf nicht größer als der <i>āya</i> sein
" <i>mūlarāśi</i> "	(Länge · Breite) / 27	... bestimmt das Tierkreiszeichen bei Baubeginn
" <i>aṃśaka</i> "	[( <i>mūlarāśi</i> · <i>vyaya</i> ) · Anzahl der Silben im Namen des Hauses] / 3	... bestimmt den Zweck des Gebäudes
" <i>tārā</i> "	(Mondhaus bei Geburt des Bauherrn – Mondhaus bei Baubeginn) / 9	... darf nicht gleich drei, fünf oder sieben sein

## 2.2.5 Astrologische Erweiterungen und Überlagerungen

Einige Konzepte der Vāstuvīdyā werden in den etwa zur gleichen Zeit wie die *śilpa-śāstras* aufkommenden Kompendien der katarchischen Astrologie weiterentwickelt,<sup>126</sup> und es ist nicht unwahrscheinlich, dass einige der sowohl hier als auch in den *śilpaśāstras* anzutreffenden Innovationen in einem astrologischen Kontext entstanden sind.<sup>127</sup> Während jedoch einige

<sup>126</sup> Vgl. Pingree (1981: 101): „The earliest work that we know to have been devoted to *muhūrta* was the *Ratnaśāstra* composed by Lalla in, probably, the eighth century. Though a few fragmentary manuscripts of this text survive, and there are numerous quotations from it in later commentaries and *nibandhas*, its contents are not yet clear. However, Śrīpati, who wrote his *Jyotiṣaratnamālā* at Rohiṇīkhaṇḍa in about 1050, claims to base a large part of it on the *Ratnaśāstra*.“ Diese *Jyotiṣaratnamālā* ist auch m. W. der früheste solche Text, der ein Kapitel zur Vāstuvīdyā enthält (Kapitel 17, *Vāstuprakaraṇa*). Man beachte auch, dass der Ursprungsort dieses Textes in der Sphäre der westindischen *śilpaśāstras* liegt.

<sup>127</sup> Man beachte jedoch, dass eine astrologische Komponente der Vāstuvīdyā schon relativ früh nachzuweisen ist: In der *Bṛhatsaṃhitā* findet sich zwar noch nichts dahingehendes,

Konzepte in den katarchischen Texten erweitert und ausgebaut werden, werden andere Elemente der frühen Texte dort nicht weitertradiert. Man kann sich eine Vorstellung von diesem schrittweise vollzogenen Erweiterungs- und Ersetzungsprozess machen, indem man die Angaben aus dem 31. Kapitel (*Vāstulakṣaṇa*) der vor 1365 verfassten *Nāradaśaṃhitā* (Pingree 1981: 103) mit dem 12. Kapitel (*Vāstuprakaraṇa*) des von einem Astrologen namens Rāma im Jahre 1600 in Kāśī verfassten *Muhūrtacintāmaṇi* (op. cit.: 106) vergleicht; zu diesem Zweck sei hier zunächst der Inhalt des aus 62 Strophen (*anuṣṭubh*) bestehenden *Vāstulakṣaṇa* der *Nāradaśaṃhitā* tabellarisch aufgeführt.

---

**Tabelle 2: Inhaltsübersicht von NS 31**


---

Nr.	Strophen	Thema	Parallelstellen 128
1.	1-4ab	Untersuchung des Bauplatzes nach Farbe bzw. Geruch des Bodens und Abschüssigkeit	BṛS 52.86-89
2.	4cd-6ab	„Gruben-“ und „Wasserprobe“	BṛS 52.90-91
3.	6cd-10; 37-43	Feststellung der Himmelsrichtungen anhand eines Gnomon; günstige Eigenschaften desselben	MM 6.3cd-13
4.	12-18	Günstige und ungünstige Standorte bzw. Maße der Eingangstür	BṛS 52.24-25, 67-71
5.	19ab	Standort der Eingangstür	BṛS 52.69cd
6.	19cd-23	Einteilung des Bauplatzes in 81 Felder; das <i>vāstupuruṣamaṇḍala</i> und seine <i>marmans</i> <sup>129</sup>	BṛS 52.42-66
7.	24	Günstige Monate für den Baubeginn	MP 252.1-5

---

aber schon im *Matsyapurāṇa* und im *Viśvakarmaprakāśa* werden Angaben zum günstigen Zeitpunkt für den Baubeginn gemacht, vgl. MP 252.1-9, VP 1.107-108, 2.17-39.

<sup>128</sup> Hier werden nur die (mutmaßlich) älteren Vāstu-Texte berücksichtigt, um das relative Maß an Eigenständigkeit der Entwicklung von Vāstuvīdyā in den katarchischen Kompendien zu demonstrieren.

<sup>129</sup> Die 45 Gottheiten, welche das *maṇḍala* bewohnen, werden im darauffolgenden Kapitel (*vāstulakṣaṇa*) genannt.

8.	25-26	Günstige Himmelsrichtungen für den Haupteingang nach Anfangsbuchstaben des Namens des Bauherrn	n.t.
9.	27	Eignung der jeweiligen Stadt bzw. des Dorfes nach Anfangsbuchstaben ihres Namens bzw. des Namens des Bauherrn <sup>130</sup>	n.t.
10.	28-30	Die <i>āya</i> -Formel <sup>131</sup>	VP 2.49cd-66ab
11.	31-32	Vereinbarkeit der (Geburts-)Horoskope des Hauses und des Bauherrn	n.t.
12.	33	Für den Baubeginn günstige und ungünstige Wochentage	n.t.
13.	34-35	Eine Abwandlung des <i>vāstunāga</i> -Konzeptes <sup>132</sup>	(siehe Anm.)
14.	36; 44	Standort für die rituelle Grundsteinlegung ( <i>śilā-nyāsa</i> ) und das Bauopfer ( <i>vāstubali</i> )	BṛS 52.110-111
15.	45ab	Häuser mit zwei, drei, vier und sieben Flügeln	BṛS 52.31-41 <sup>133</sup>

<sup>130</sup> Die Konsonantenzeichen des für Sanskrit verwendeten Schriftsystems werden je nach Ausspracheort (velar, palatal usw.) in mehrere Gruppen (*varga*) eingeteilt. Je nachdem, zu welchem *varga* der Anfangsbuchstabe des Bauherrn gehört, kann eine Stadt bzw. ein Dorf geeignet oder ungeeignet sein.

<sup>131</sup> Obgleich sich die Verbindung zur *āya*-Formel aus dem Zusammenhang mit den nachfolgenden Strophen ergibt, ist mir die genaue Bedeutung von NS 31.28 unklar: *ārabhya sādhaḥkaṃ dhiṣṇyaṃ sādhyam yāvac caturguṇam | vibhajet saptabhiḥ śeṣe sādhaḥkasya dhanam tadā* || Die beigefügte Hindi-Übersetzung ist ebenfalls nicht hilfreich; was ist in diesem Zusammenhang unter *sādhaḥka* und *sādhyā* zu verstehen? Ich habe auch keine Parallele zu dieser Strophe in irgendeinem anderen Vāstu-Text finden können. Man beachte zudem das Fehlen der anderen Formeln!

<sup>132</sup> Der *vāstunāga* „Schlangen(wesen) des Baugrundes“ ist in den meisten mittelalterlichen *vāstusāstras* aus dem westlichen Indien anzutreffen (z. B. RVV 1.22-24); es handelt sich hierbei um ein in der Erde unter dem Bauplatz wohnendes Schlangewesen, welches seinen Kopf alle drei Monate in eine andere Himmelsrichtung wendet. Es wird als günstig betrachtet, die Eingangstür über dem Kopf dieses Schlangewesens zu errichten. In der *Nāradaśaṃhitā* ist diese Vorstellung insofern abgewandelt worden, als sie auf den *vāstupuruṣa* übertragen worden ist.

<sup>133</sup> Man beachte, dass Häuser mit sieben Flügeln in der *Bṛhatsaṃhitā* nicht vorkommen!

92 Die Revitalisierung von Vāstuvidyā

16.	45cd-49	Sechzehn Haustypen mit einer einzigen <i>śālā</i> ; ihre Namen und Eigenschaften nach der <i>prastāra</i> -Prozedur <sup>134</sup>	VP 2.101-107
17.	50-53ab	Innere Aufteilung des Wohnhauses im Hinblick auf die Himmelsrichtungen	BṛS 52.116
18.	53cd-54	Ungünstige Bäume in der Umgebung des Wohnhauses	BṛS 52.83-85
19.	55ab	Lage der Wohnhäuser des Vaters bzw. des älteren Bruders im Verhältnis zur eigenen Wohnstatt	n.t.
20.	55cd-56	Proportionen und Abmessungen der Pfosten und der Wände	BṛS 52.23, 28-29
21.	57-61	Verschieden große Abflüsse, ihre regionalspezifischen Benennungen sowie ihre Eignung je nach <i>varṇa</i> des Bauherrn	n.t.
22.	62	Das Verhältnis von Länge zu Breite („ <i>āya</i> “) bei verschiedenen Stallungen und Möbelstücken	n.t.

Wie der Vergleich mit den Bestimmungen der früheren *vāstuśāstras* zeigt, halten sich Neuerung und Tradition in der *Nāradasaṃhitā* gewissermaßen die Waage: Von den 22 oben aufgeführten Elementen sind 1.- 2., 4.- 6., 14.-15, 17-18. und 20. mit kleineren Abweichungen bereits in der *Bṛhatsaṃhitā* anzutreffen; 7., 10. und 16. haben Entsprechungen im *Matsyapurāṇa* oder im *Viśvakarmaprakāśa*; und bei 3. handelt es sich um einen festen Bestandteil der südindischen *vāstuśāstras*, wenngleich es in den älteren Texten nicht anzutreffen ist.<sup>135</sup> Interessanterweise findet sich hier auch das *prastāra*-Konzept bzw. die sechzehnfache Klassifizierung von Wohnhäusern (16.), obgleich es sich hierbei ja nicht um einen typischen Bestandteil der frühen Texte, sondern der westindischen *śilpa*-

<sup>134</sup> Siehe oben.

<sup>135</sup> Die Beschreibung des Verfahrens zur Feststellung der Himmelsrichtungen mithilfe eines Gnomon scheint allerdings nicht aus der Praxis der Bauleute entlehnt zu sein, verfügt aber über eine interessante Parallele in der vedischen Hilfsliteratur– vgl. KŚS 1.1-30.

*śāstras* handelt (s. o.). In Anbetracht dieser Tatsache ist es möglicherweise kein Zufall, dass der Ursprungsort der *Nāradasaṃhitā* im heutigen Maharashtra und somit zumindest in einer gewissen Nähe zum mutmaßlichen Verbreitungsgebiet der westindischen Vāstu-Texte liegt (siehe Pingree 1981: 103). Bei den übrigen Bestimmungen aber, d.h. in erster Linie denjenigen, die den Namen und das Horoskop des Bauherrn mit seiner Umgebung in Einklang zu bringen versuchen, handelt es sich ganz offensichtlich um Innovationen – wo nicht der *Nāradasaṃhitā*, so doch der katarchischen Kompendien im allgemeinen.<sup>136</sup>

Diese Innovationen werden ihrerseits in den 29 Strophen des *Vāstuprakaraṇa* im *Muhūrtacintāmaṇi* (MuC) weiter ausgebaut, während die übrigen, von den älteren *vāstuśāstras* übernommenen Konzepte hier kaum Eingang gefunden haben: Der Schwerpunkt liegt unzweifelhaft auf der Kompatibilität des Hauses und seiner Lage mit dem Namen und Horoskop des Bauherrn (MuC 12.1-2, 6), den astrologischen Kriterien für die Bestimmung des günstigen Zeitpunkts für den Baubeginn (13-16, 18, 24-28) sowie auf den nunmehr obligatorischen *āyādi*-Formeln, welche im *Muhūrtacintāmaṇi* nicht mehr nur sechs, sondern neun an der Zahl sind (3-5, 7, 11-12). Von den ‚konventionellen‘ Elementen der Vāstu-Lehre sind nur die Bestimmungen hinsichtlich der inneren Aufteilung des Wohnhauses (21) sowie die sechzehnfache Klassifizierung von Wohnhäusern (8-10) übernommen worden. Das *vāstupuruṣamaṇḍala* hingegen ist bemerkenswerterweise nicht berücksichtigt worden.

## 2.3 Die Träger der Überlieferung

Das größte Problem, welches sich dem Philologen im Hinblick auf die *vāstuśāstras* stellt, betrifft die Identität der Personen bzw. Personengruppen, welche mit der Überlieferung der Lehre befasst gewesen sind:

---

<sup>136</sup> In der *Jyotiṣaratnamālā* findet sich bemerkenswerterweise noch nichts Vergleichbares!

Mit Ausnahme der (häufig mythologischen) Namen der Autoren enthalten die Texte zumeist keine eindeutigen Angaben zu den Personen, welche mit der Weitergabe von Vāstuvidyā befasst gewesen sind. Auch über ihre mutmaßliche „Zielgruppe“ bieten die Texte zumeist wenig Information: Die Vorschriften der *vāstuśāstras* sind fast ausschließlich in der dritten Person Singular des Optativ gehalten, einer Verbalform, welcher, sofern kein Subjekt ausgedrückt wird, unpersönliche Bedeutung zukommt („man soll ...“). Um also in dieser Frage zu gültigen Schlussfolgerungen zu gelangen, wäre erstens ein beträchtlicher Aufwand an Textarchäologie nötig, um die wenigen aussagekräftigen Stellen zu lokalisieren und einer eingehenden Analyse zu unterziehen. Zweitens müsste der jeweilige kultur- bzw. sozialgeschichtliche Kontext beachtet werden, in welchem die Texte verfasst und tradiert worden sind. Dieser Kontext ist jedoch oftmals kaum rekonstruierbar, da wir beispielsweise von einem so wichtigen Text wie dem *Matsyapurāṇa* weder mit Bestimmtheit wissen, wann er verfasst, noch in welchem Teil Indiens er überliefert worden ist (siehe Rocher 1986: 199).<sup>137</sup> Angesichts der breiten geographischen und chronologischen Streuung des Materials kann die Frage nach der Trägerschaft der Vāstu-Überlieferung auch nicht pauschal beantwortet werden; vielmehr muss dieses Problem, wo nicht für jeden einzelnen Text, so doch für jedes Genre, jede Epoche und jede Region gesondert untersucht werden. Für die Zwecke dieser Arbeit wird es indes ausreichen, die Frage nach den Trägern der Überlieferung überhaupt zu stellen, die hiermit verbundenen methodologischen Probleme aufzuzeigen und die Punkte zu benennen, in denen Unsicherheit herrscht bzw. die einer eingehenderen Untersuchung bedürfen.

Diese Unsicherheiten müssen allein deshalb hervorgehoben werden, weil sie in der einschlägigen Sekundärliteratur fast ausnahmslos übergangen werden: Dort wird zumeist davon ausgegangen, die Autoren der

---

<sup>137</sup> Hazra (1940: 52) kommt indes zu dem Schluss, das *Matsyapurāṇa* sei „composed and circulated by Vaiṣṇavite people living somewhere about the river Narmadā.“

*vāstu*- und *śilpaśāstras* seien praktizierende Baumeister gewesen (Bhattacharyya <sup>3</sup>1986, Chakrabarti 1998, Shukla 1998; vgl. auch Otter 2011). Häufig liest man auch von einem vierköpfigen „architectural team“, welches aus einem Architekten (*sthapati*), seinem als *sūtragrahin* bezeichneten Schüler, einem Zimmermann (*takṣaka*) und einem Maurer (*vardhaki* oder *vardhakin*) besteht.<sup>138</sup> Viel Energie ist darauf verwendet worden, die Aufgaben dieser vier Personen näher zu bestimmen und voneinander abzugrenzen; insbesondere die Unterscheidung zwischen *sthapati*, *sūtragrahin* und dem (in dieser Vierergruppe nicht genannten) *sūtradhāra* erweist sich jedoch bei näherem Hinsehen als problematisch. Was hierbei bisher übersehen wurde, ist die einfache Tatsache, dass dieses vierköpfige Team ausschließlich in den südindischen *śilpaśāstras* anzutreffen ist, und diese Vorstellung somit keine Gültigkeit für das gesamte vorkoloniale Indien beanspruchen kann (siehe Otter 2009a: 82 Anm. 89). Zudem hat Dagens (1994: xlvii f.) auf die stereotypisierte Beschreibung dieses „Teams“ im *Mayamata* hingewiesen; mithin muss die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, dass es sich hierbei um eine literarische Fiktion handelt.<sup>139</sup>

Eine für die hier behandelten Texte spezifische Schwierigkeit besteht darin, dass die beiden in den einschlägigen Quellen am häufigsten genannten Berufsbezeichnungen (Titel?), *sthapati* und *sūtradhāra*, analog zur Verwendung von *sthāpaka* und *sūtradhāra* im Schauspiel (siehe Steiner 1997: 107-117) kaum voneinander zu trennen sind. Die beiden Begriffe werden in den *vāstu*- und *śilpaśāstras* offenbar komplementär verwendet; so ist im *Samarāṅgaṇasūtradhāra* ausschließlich vom *sthapati*, in der *Aparājitaṭṭhā* hingegen durchgehend vom *sūtradhāra* die Rede

---

138 Siehe Acharya 1993[1946]: 578 ff.; *ibid.* 1996a[1934]: 137 (dort wird fälschlicherweise der *sūtradhāra* anstelle des *sūtragrahin* genannt, vgl. Otter 2009a: 82 Anm. 89); Kramrisch 1946: 9; Chakrabarti 1998: 20 ff. Siehe hierzu auch Otter 2011.

139 Man beachte zudem, dass das Bauhandwerk bisweilen mit den vier Söhnen Viśvakarmans (Jaya, Vijaya, Siddhārtha und Aparājita) in Verbindung gebracht wird – so z.B. SAS 2; die Zahl vier könnte in diesem Zusammenhang bedeutsam sein.

(siehe Otter 2009a: 35). Auch in den Inschriften lässt sich eine chronologisch komplementäre Verteilung beobachten (siehe Dhavalikar 1971: 216). Der Verdacht liegt nahe, dass es sich um weitgehend synonyme Begriffe handelt, die keine funktionale Differenzierung zulassen. Entsprechend schwierig ist die nähere inhaltliche Bestimmung: Ist der *sthapati/sūtradhāra* der mit der Planung und Ausführung betraute Architekt? Der Aufseher über die Handwerker? Der Vorarbeiter? Ein lediglich für die Einhaltung bestimmter esoterischer Lehrsätze zuständiger Ritualspezialist? Wie wir sehen werden, geben die Texte selbst hierüber wenig Aufschluss.<sup>140</sup>

### 2.3.1 Pāli-Jātaka und Arthaśāstra

Die frühesten Belege im Pāli-Kanon,<sup>141</sup> im *Pāli-Jātaka* und im *Arthaśāstra* lassen in ihrer Knappheit keine weitreichenden Schlussfolgerungen hinsichtlich der mit der Weitergabe von Vāstuvīdyā befassten Personen

---

<sup>140</sup> Unstrittig ist jedoch, dass der *sthapati/sūtradhāra* nach Ausweis der Texte kein bloß ausführender Bauhandwerker, sondern ein Experte in Vāstuvīdyā bzw. Vāstusāstra (und anderen Śāstras!) sein soll; so SAS 44.1-10, MS 2.12. Die entsprechenden Angaben des *Mānasāra* hatte Acharya (1996a[1934]: 137 f.) zum Anlass genommen, eine Parallele zu Vitruvs *De architectura libri decem* anzunehmen bzw. eine wechselseitige Beeinflussung beider Texte zu postulieren; siehe Otter 2009b: 189 ff.

<sup>141</sup> PED s.v. *vatthuvijjā* führt folgende Belege an: *Dīghanikāya* I.9, *Dīghanikāya-Aṭṭhakathā* 1.93, *Samyuttanikāya* III.239, *Mahānidessa* 372 (siehe oben), *Visuddhimagga* 269, *Khuddakapāṭha-Aṭṭhakathā* 237. Der Begriff *vatthuvijjā* taucht darüber hinaus an mehreren Stellen in der Pāli-Literatur auf, wo er im jeweiligen Zusammenhang jedoch offensichtlich nicht „das Wissen vom *vāstu*“ (skr. *vāstuvīdyā*) bezeichnet, sondern „das Wissen vom Gegenstand“ (skr. *vastuvīdyā*). Möglicherweise kann auch ein Abschnitt des *Mahāparinibbānasutta* (*Pāṭaliputtanagaramāpana*, *Dīghanikāya* II.86-88) als früher Beleg für eine geomantische Praxis gewertet werden: Dort wird eine geomantisch geprägte Legende wiedergegeben, deren Inhalt ebenfalls keine offensichtlichen Berührungspunkte mit der in den *vāstu-* bzw. *śilpaśāstras* überlieferten Lehre aufweist. Es wird berichtet, dass die verschiedenen Grundstücke des „Dorfes Pāṭali“ (Pāṭaligāma) zu dem Zeitpunkt, wo die Minister des Königreichs Magadha dort die neue Hauptstadt des Reiches anlegen lassen wollen, von bestimmten Gottheiten „ergriffen“ werden. Diesen Hinweis verdanke ich Herrn Artur Karp (Warschau; mündliche Mitteilung, Juli 2006).

zu;<sup>142</sup> es scheint sich weder um Astrologen im engeren Sinne, noch um Bauleute gehandelt zu haben (siehe oben, 2.1.1). Dass sie ein gewisses Ansehen genossen haben werden, darf wohl aus der Verwendung des Titels *ācariya* (Skr. *ācārya*) „Lehrer, Meister“ in der Bezeichnung *vatthuvijjācariya* geschlossen werden. Eine gewisse Verbindung zum Baubetrieb legt Jāt. 489 nahe, wo die *vatthuvijjācariyas* angewiesen werden, einen Baumeister (Zimmermann? Maurer?) zu holen und einen Palast für den Prinzen anlegen zu lassen; diese untersuchen daraufhin den Baugrund.<sup>143</sup>

Einen weiteren wichtigen Beleg stellt die Erwähnung eines gewissen *vāstuka* an drei Stellen im *Arthaśāstra* des Kauṭilya dar (KA1.20.1; 2.3.3; 10.1.1). Diese Person, deren Aufgabe es ist, den Bauplatz für eine Stadt bzw. einen Königspalast auszusuchen sowie den Ort zu bestimmen, an dem ein Militärlager aufgeschlagen werden soll, ist offensichtlich weder ein Astrologe, noch ein Baumeister bzw. Handwerker: Beide werden KA 10.1.1. gesondert aufgeführt.<sup>144</sup> Bemerkenswert ist jedenfalls, dass die

---

<sup>142</sup> Die Angaben im *Pāli-Jātaka* sind zudem mit einer gewissen Vorsicht zu genießen, da es sich bei den Texten in ihrer heute vorliegenden Form um Rückübersetzungen aus dem Singhalesischen handelt, die wohl erst im 5. Jh. n. Chr. angefertigt worden sind, siehe Winternitz 1920 II: 93.

<sup>143</sup> *Rājā vatthuvijjācariye pakkosāpetvā „tātā vaḍḍhakiṃ gahetvā amhākaṃ nivesanato avidūre puttassa me pāsādaṃ māpetha, rajjena naṃ abhisiñcissāmā“ ti āha. Te „sādhu“ ti bhūmiṃ padesaṃ vīmaṃsanti.* In der – nicht wörtlichen – Übersetzung der PTS lautet die Passage folgendermaßen: „The king sent for those who had skill in divining the lucky place for a building, and said to them: ‘My friends, get a master-mason, and build me a palace not far from my own. This is for my son, whom we are about to consecrate as my successor.’ They said it was well, and proceeded to examine the surface of the ground.“ Vgl. auch FICK (1897: 152): „... *vatthuvijjā*, d. i. die Kunst die richtige Lage eines Hauses, eines Teiches u. s. w. durch übernatürliche Kraft zu erkennen. Im Suruci Jātaka ruft der König, der seinem Sohn einen Palast erbauen lassen will, die Lehrer dieser Kunst (*vatthuvijjācariya*.IV.323) zu sich und lässt sie einen günstigen Platz für des Gebäude aussuchen.“ Ich stimme Fick nicht zu, dass die Auswahl des Geländes aufgrund von „übernatürlicher Kraft“ erfolgt – nichts in der entsprechenden Passage deutet darauf hin –, sondern vielmehr durch Anwendung esoterischen, und daher prinzipiell mitteilbaren Wissens.

<sup>144</sup> *vāstukaprasāste vāstuni nāyakavardhakimauhūrtikāḥ skandhāvāraṃ ... māpayeyuḥ ...* „an einer vom *vāstuka* empfohlenen Stätte sollen Feldherr, Zimmermann und Astrologe ein Feldlager ... errichten (bzw. ausmessen) ...“ Vgl. Otter 2009a: 46 f. Der Begriff *vāstuka* sollte wörtlich mit „ein zur [Wissenschaft vom] Baugrund Gehörender“ übersetzt werden;

*vatthuvijjācariyas* des *Jātaka* bzw. der *vāstuka* des *Arthaśāstra* in den der eigentlichen Vāstu-Überlieferung zuzuordnenden Texten nicht bzw. nicht mehr genannt werden; an ihre Stelle tritt zumeist der – nicht näher charakterisierte – *sthapati* bzw. *sūtradhāra*. Nur im *Matsyapurāṇa* sowie im *Viśvakarmaprakāśa* ist noch von einem „Kenner des Vāstu“ bzw. von „einem, der die Regeln der Vāstuvidyā kennt“ (*vāstuvīd* bzw. *vāstuvidyāvīdhānājña*) die Rede. Inwieweit hier eine inhaltliche Übereinstimmung besteht, kann beim gegenwärtigen Forschungsstand nicht geklärt werden.

### 2.3.2 Bṛhatsaṃhitā

Die Angaben der *Bṛhatsaṃhitā* zu den an der Auswahl des Bauplatzes und an den Ritualen beteiligten Personen sind schwer zu deuten; BṛS 52.1 kündigt Varāhamihira an, er werde die Lehre der Vāstuvidyā „zur Freude gelehrter Astrologen“ (*vidagdhāsāṃvatsaraprītyai*) darlegen. Diese scheinen jedoch nicht die eigentlichen Träger bzw. Anwender von Vāstuvidyā zu sein: Die Feststellung von schädlichen Objekten im Erdboden, mithin der ursprüngliche Kern von Vāstuvidyā, ist nämlich laut BṛS 52.103 Aufgabe des *sthapati*, der somit offenbar die Funktion des *vāstuka* übernommen hat. Die rituellen Handlungen sind hingegen Sache des Bauherrn, die Bestimmung des Zeitpunktes für den Baubeginn obliegt einem Astrologen (*sāṃvatsara*).<sup>145</sup> Man beachte außerdem, dass die *Bṛhat-*

---

Kangles (2000 II: 133) Übersetzung „expert(s) in the science of building“ kann aus den dargelegten Gründen – der *vāstuka* wählt das Gelände aus, ist aber am eigentlichen Bauvorgang offenbar nicht beteiligt – nicht aufrecht erhalten werden. Zur Datierung des *Arthaśāstra* siehe Olivelle 2013: 25-31. Zu welcher der drei von Olivelle vorgeschlagenen Textschichten diese formelhaften Sätze gehören, lässt sich nicht ermitteln.

<sup>145</sup> Vgl. BṛS 52.96-97: *kṛṣṭām prarūḍhabījām godhyuṣitām brāhmaṇaiḥ praśastām ca | gatvā mahīm ṛghapatiḥ kāle sāṃvatsaroddiṣṭe || bhakṣyair nānākārair dadhyakṣatasurabhikusumadhūpaiś ca | daivapūjām kṛtvā sthapatīn abhyarcya viprāmś ca ||* „Der Hausherr soll zu einem vom Astrologen empfohlenen Zeitpunkt zum von Brahmanen empfohlenen, gepflügten und mit Kuhdung bedeckten Bauplatz gehen, auf welchem die Saat aufgegangen ist. Nachdem er mit verschiedenartigen Speisen, Dickmilch, ungeschältem Reis,

*saṃhitā* keinerlei Angaben zu den günstigen bzw. ungünstigen Zeitpunkten für den Baubeginn enthält. Inwieweit Varāhamihiras Darstellung von Vāstuvidyā bzw. der Arbeitsteilung zwischen *sthapati* und *sāṃvatsara* die zeitgenössische Praxis beschreibt, oder ob es sich um eine bereits abgestorbene Tradition handelt, lässt sich nicht ermitteln. Die Trennung zwischen Vāstu und Astrologie, welche sowohl durch die Arbeitsteilung zwischen *sthapati* und *sāṃvatsara*, als auch durch das Fehlen astrologischer Angaben in BrS 52 nahegelegt wird, wird jedenfalls schon im *Matsya-purāṇa* aufgeweicht (MP 253.1-9); die Bestimmung des günstigen Zeitpunkts gehört fortan zum Kernbestand der Vāstu-Überlieferung.

### 2.3.3 Matsyapurāṇa

MP 252.21-22 wird die Person, die das *vāstupuruṣamaṇḍala* vor Baubeginn auf dem Boden des Bauplatzes aufmalen und die in den Feldern des *maṇḍala* wohnenden Gottheiten verehren soll, als „Kenner des *vāstu*“ (*vāstuvīd*) bezeichnet – weiter ist nichts über die Qualifikationen dieser Person zu erfahren.<sup>146</sup> Noch weniger eindeutig sind die an eine „Person“ (*jana*) gerichteten Bestimmungen, z. B. 252.38;<sup>147</sup> nur im hauptsächlich mit den vorbereitenden Ritualen und den zu beobachtenden Vorzeichen befassten 255. Kapitel des *Matsyapurāṇa* wird der „Handwerker“ (*śilpin*) in den Strophen 7 und 15 erwähnt.<sup>148</sup>

---

Duftstoffen, Blüten und Räucherwerk die Götter verehrt sowie den *sthapatīs* und Brahmanen seine Verehrung erweisen hat, [... soll er die Linien für den Beginn des Hausbaus auftragen].“ Dies ist neben BrS 52.103 die einzige Stelle in BrS 52, wo überhaupt Akteure genannt werden.

<sup>146</sup> ... *ekāśītīpadaṃ kṛtvā vāstuvit sarvavāstuṣu || padasthān pūjayed devāṃs triṃśat pañcadaśaiva tu | ...*

<sup>147</sup> *kīlocchiṣṭopaghātādi varjayed yatnato janaḥ ... ||*

<sup>148</sup> 255.7: *śuklāmbāradharaḥ śilpi [sic] sahito vedapāragaiḥ ... ||* 255.15: *... yadā gṛhapraveśaḥ syāc chilpī tatrābhilakṣayet ||*

## 2.3.4 Viśvakarmaparakāśa

VP 3.7 wird der *sūtradhāra* im Zusammenhang mit den günstigen bzw. ungünstigen Zeitpunkten für den Baubeginn erwähnt.<sup>149</sup> Bemerkenswerterweise ist dies der einzige Beleg für den Begriff *sūtradhāra* im gesamten Text des *Viśvakarmaparakāśa*, während ansonsten der Ausdruck *sthapati* verwendet wird. In anbetracht der Tatsache, dass die Überlieferungsgeschichte dieses Textes noch völlig unerforscht ist, muss die Möglichkeit einer Interpolation zwar in Betracht gezogen werden, kann jedoch nicht als gesichert gelten. VP 4.45 wird „der Handwerker“ (*śilpijana*) im Zusammenhang mit der Beschaffung von Holz für den Messstab erwähnt;<sup>150</sup> VP 4.43 findet sich zudem eine mir nicht verständliche Passage, in welcher der *sthapati* genannt wird.<sup>151</sup> Laut VP 4.62 soll die Untersuchung und Vorbereitung des Erdbodens von denen vorgenommen werden, „welche die Regeln (oder: Anwendungen) der Vāstuvidyā kennen“ (*vāstuvidyāvidhānajñaiḥ*).<sup>152</sup> Der *sthapati* findet darüber hinaus VP 6.55 im Zusammenhang mit den vorbereitenden Ritualen beim Tempelbau Erwähnung: Der Stifter soll zunächst dem Lehrer (*ācārya*) eine Kuh und den Opferpriestern (*rtvijah*) ein Geschenk (*dakṣiṇā*) darbieten; sodann soll er dem Zeichenkundigen (*daivajña*) und besonders dem Baumeister (? *sthapati*) seine Verehrung erweisen.<sup>153</sup>

Der *Viśvakarmaparakāśa* hebt sich somit insofern von der Masse der *vāstu-* bzw. *śilpaśāstras* ab, als dort eine ganze Reihe von mit dem Bauvorgang in Verbindung stehenden Personen genannt werden (*sthapati*, *sūtradhāra*, *vāstuvidyāvidhānajña*, *śilpin*, *ācārya*, *rtvij*, *daivajña*). Diese Belege sind jedoch durchweg zu vage, um eindeutige Schlussfolgerungen

---

<sup>149</sup> *sūtradhāra*<ḥ> *śilānyāsaprākārādi samālabhet ...* ||

<sup>150</sup> *upoṣitaḥ śilpijanas tu yeṣāṃ madhyāt tu tīkṣṇena kuṭhārakena ...* ||

<sup>151</sup> *nagaragrāmakoṭādi sthāvarāṇi ca bhūbhṛtām | sthapatisthāsthita yadi pravibhāgena māpayet* || Der Text in der zweiten Strophenhälfte ist offensichtlich verderbt.

<sup>152</sup> *... vāstuvidyāvidhānajñaiḥ kārayet susamāhitaḥ* ||

<sup>153</sup> *daivajñam pūjayec chaktyā sthapatim ca viśeṣatā* ||

zuzulassen.<sup>154</sup> Es ist beispielsweise nicht möglich festzustellen, ob der *sthapati* bzw. *sūtradhāra* mit dem *vāstuvīdyāvīdhānajiña* identisch ist, oder ob es sich um unterschiedliche Personen handelt. Angesichts der Schwierigkeiten bei der genauen Bestimmung der Funktion eines *sthapati* ist es zum gegenwärtigen Zeitpunkt kaum sinnvoll, hierüber zu spekulieren; eine systematische Auswertung der entsprechenden Stellen bleibt einstweilen ein Desideratum.

### 2.3.5 Utpalas Kommentar zu BṛS 52

Ein einziger, in seinem Zusammenhang aber höchst bemerkenswerter Beleg für *sthapati* findet sich in Utpalas Kommentar zur *Bṛhatsaṃhitā*. BṛS 52.4-10 beschreibt Varāhamihira die Abmessungen der Wohnhäuser für die einzelnen Angehörigen des Königshofes; im Kommentar zu 52.9 ist folgendes zu lesen:

„Der Unterschied zwischen Kronprinz und Minister“ [bedeutet]: Der Unterschied, d.h. die Differenz, welche zwischen den Abmessungen für [das Wohnhaus für] den Kronprinzen und den Abmessungen für [das Wohnhaus für] einen Minister besteht, soll für [die Wohnhäuser] derjenigen [als Seitenlänge] festgesetzt werden, [welche] Aufseher in *karmāntaras*, d.h. Manufakturen [sind] – für diese Hüter der sechs [Arten von] Tätigkeiten [? *ṣaṭkarmapatīṇām*] und für Gesandte. Einige lesen: „Der Unterschied zwischen Vasall und Minister“ ... . Dies wird von alten [d.h., erfahrenen?] *sthapatīs* wegen der viel zu geringen Abmessung nicht akzeptiert.<sup>155</sup>

<sup>154</sup> *Ācārya*, *ṛtvij* und *daivajña* können hier insofern außer acht gelassen werden, als die beiden erstgenannten ihre Erwähnung VP 6.55 offenbar nur dem Umstand verdanken, dass es sich bei dem Bauwerk um einen Tempel anstelle eines Wohnhauses handelt. Rätselhaft ist die Funktion des *daivajña* – die Bestimmung des günstigen Zeitpunkts ist jedenfalls nach VP 3.7 Obliegenheit des *sūtradhāra*. Vgl. dagegen BṛS 52.96-97 (zitiert oben, S. 98 Anm. 145).

<sup>155</sup> *yuvarājamāntrivivaram iti | yuvarājamānasya mantrimānena saha yad vivaram antaram tat karmāntareṣu karmaśālāsu ye 'dhyakṣās teṣāṃ ṣaṭkarmapatīṇām dūtānāṃ ca kuryāt | kecit sāmantamantrivivaram iti paṭhanti ... | etad vṛddhasthapatibhir nāḍṛtam atimānālpavād iti ||*

Diese Passage bedarf einiger Erläuterung: Nach BrS 52.4-10 sind für die Wohnhäuser der jeweiligen Mitglieder des königlichen Haushaltes fünf unterschiedliche, der Größe nach gestaffelte Abmessungen zulässig (vgl. oben, 2.2.2). So soll das Haus des Kronprinzen (52.7) eine Breite von 80, 74, 68, 62 oder 56 *hasta* haben, das Haus eines Ministers hingegen (52.6) eine Breite von 60, 56, 52, 48 oder 44 *hasta*. Laut 52.9 soll nun die Breite der Wohnhäuser für Aufseher in den königlichen Manufakturen und für Gesandte der Differenz zwischen diesen beiden Größen entsprechen, d.h. sie soll 20, 18, 16, 14 oder 12 *hasta* betragen. In der oben zitierten Passage weist Utpala jedoch auf eine abweichende Lesart hin, nach welcher sich die Hausbreite für diese beiden Personengruppen aus der Differenz zwischen den für Vasallen<sup>156</sup> und Minister zulässigen Abmessungen ergeben soll. Diese Differenz (in jedem Fall 12 *hasta* oder ca. 5,40 m) erweist sich jedoch nach Utpalas Einschätzung offenbar als zu gering, um als Seitenlänge eines bewohnbaren (bzw. standesgemäßen) Hauses dienen zu können. Mit anderen Worten: Die Lesart ist nicht aus philologischen, d.h. textkritischen Gründen zurückzuweisen, sondern aus baupraktischen Erwägungen heraus. Die Tatsache, dass Utpala sich gerade in diesem Zusammenhang auf die Autorität gewisser *sthāpatīs* beruft, lässt Raum für die Vermutung, dass es sich hier tatsächlich um professionelle Baumeister handelt, die den Baubetrieb aus eigener Anschauung (und nicht nur als Gegenstand eines Lehrbuches) kennen. Die Validität von Utpalas Entscheidung spielt in diesem Zusammenhang keine Rolle: Es geht nicht darum, ob eine Seitenlänge von 12 *hasta* zu gering ist – immerhin ergibt sich dieser Minimalwert auch bei der von Utpala favorisierten Lesart –, entscheidend ist, dass Utpala sich bei der Beantwortung dieser Frage auf die Autorität von *sthāpatīs* (und eben nicht irgendwelcher *paṇḍitas*) beruft.<sup>157</sup>

---

<sup>156</sup> Laut BrS 52.8 soll die Seitenlänge dieses Wohnhauses der Differenz zwischen der Residenz des Königs und dem Wohnhaus eines Ministers entsprechen; das ergibt eine Seitenlänge von 48, 44, 40, 36 oder 32 *hasta*.

<sup>157</sup> Weitere Schlussfolgerungen hinsichtlich des Verhältnisses von Vāstuvidyā und Baupraxis lässt diese Stelle jedoch nicht zu: Selbst wenn man Utpala beim Wort nimmt und

### 2.3.6 Westindische *śilpaśāstras*

Die Abfassung des *Samarāṅgaṇasūtradhāra* in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts stellt offenbar eine gewisse Zäsur dar: Gleichgültig, ob König Bhoja von Dhārā tatsächlich als Autor dieses Textes angesehen werden kann,<sup>158</sup> kann die traditionelle Assoziation des Textes mit dem Hof eines Dichterkönigs als Indiz dafür gewertet werden, dass das Verfassen von *vāstu-* bzw. *śilpaśāstras* im (west-) indischen Mittelalter eine einigermaßen prestigeträchtige Angelegenheit gewesen ist. Die anschließende Aufnahme von Konzepten der Vāstuvidyā in den ebenfalls einem königlichen Autor zugeschriebenen *Mānasollāsa* legt diesen Schluss ebenfalls nahe. Im *Samarāṅgaṇasūtradhāra* findet sich ein Kapitel über die Eigenschaften und Kenntnisse, über die ein *sthapati* idealerweise verfügen sollte (*sthapatilakṣaṇa*, SAS 44); die Schilderung geht jedoch nicht über eine mehr oder weniger stereotypisierte Auflistung positiver Eigenschaften hinaus.

Die einzigen mir bekannten *vāstu-* bzw. *śilpaśāstras*, die nähere Angaben zu ihren Autoren machen, sind die im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert in Mewar von Sūtradhāra Maṇḍana und seinen Verwandten verfassten Texte. Da es sich hierbei auch um die vermutlich letzten in vorkolonialer Zeit in Nordindien verfassten *śilpaśāstras* handelt, und da die Verfasser dieser Texte nach landläufiger Auffassung selbst praktizierende Baumeister gewesen sind, sollen diese Texte hier eingehender vorgestellt werden.

---

von der Annahme ausgeht, er habe in dieser Frage tatsächlich „erfahrene Baumeister“ konsultiert, wissen wir nicht, ob diese *sthapatīs* von vornherein mit dem Inhalt von Varāhamihiras Text vertraut gewesen sind, oder ob sich ihr Urteil in der Sache ausschließlich auf Utpalas Schilderung des Problems stützt.

<sup>158</sup>Siehe Otter 2009a: 6-32. Man beachte, dass im Text selbst keinerlei Angaben zu seinem Verfasser gemacht werden; die Zuschreibung basiert ausschließlich auf einer traditionellen Nachricht und auf dem wenig verlässlichen Zeugnis der Kolophone (*mahārājādhirājaśrībhōjajadevaviracita* bzw. *mahārājādhirājaparamēśvaraśrībhōjajadevaviracita*); siehe *op. cit.*: 13 f.

Es liegen mehrere *vāstu-* bzw. *śilpaśāstras* vor, welche Sūtradhāra Maṇḍana zugeschrieben werden; zu nennen sind hier vor allem das *Rājavallabhavāstuśāstra* (RVV), ein in vierzehn Kapitel mit insgesamt 479 Strophen unterteiltes Kompendium des Śilpaśāstra mit längeren Passagen zur Vāstuvidyā;<sup>159</sup> das *Prāsādamaṇḍana* (PM), ein hauptsächlich mit Tempelbau befasstes *śilpaśāstra* mit 452 Strophen in acht Kapiteln; der *Vāstusāra* (VS), ein knappes *vāstuśāstra* mit kaum mehr als hundert Strophen; und das *Rūpamaṇḍana* (RM), ein ausschließlich mit Skulptur befasstes *śilpaśāstra* in sechs Kapiteln mit insgesamt 371 Strophen.<sup>160</sup> Von seinem jüngeren Bruder Nāthā liegt ebenfalls ein *vāstuśāstra* mit dem Titel *Vāstumāñjarī* (VM) vor.<sup>161</sup> Diese Texte unterscheiden sich grundlegend von den früheren *vāstu-* bzw. *śilpaśāstras* durch das ostentative Selbstbewusstsein ihrer Autoren;<sup>162</sup> dies ist für südasiatische Verhältnisse auf den ersten Blick einigermmaßen überraschend, wo die Ausübung von Handwerk – auch Bauhandwerk – traditionell eine Angelegenheit sozial schlechtgestellter Personengruppen ist.<sup>163</sup>

Auf den ersten Blick scheint die Person Maṇḍanas völlig dem Bild zu entsprechen, welches der nachkoloniale Diskurs über Vāstuvidyā vom Autor eines *vāstuśāstra* entwirft: Nicht nur handelt es sich bei ihm offenbar um einen praktizierenden Architekten, er gilt auch als Brahmane, was

---

<sup>159</sup> Dieser Text wird bisweilen auch als *Vāsturājavallabha* zitiert; CC (q.v.) hat zudem noch die Variante *Rājavallabhamaṇḍana*.

<sup>160</sup> CC (s.v. Sūtradhāra Maṇḍana) führt außerdem noch die Werke *Devatāmūrtiprakaraṇa*, *Vāstumaṇḍana* und *Vāstuśāstra* auf; letzteres ist offenbar mit dem *Rājavallabhavāstuśāstra* identisch – vgl. *op. cit. q.v.*

<sup>161</sup> Maṇḍanas Sohn Govinda soll ebenfalls mehrere *śilpaśāstras* verfasst haben, vgl. Lyons 1999: 258 Anm. 29; diese Texte habe ich jedoch nicht selbst in Augenschein nehmen können. Auch in den einschlägigen Bibliographien (CC, Pingree 1070-1981, Rahman *et al.* 1982) finden sich keine Angaben.

<sup>162</sup> Maṇḍana steht in dieser Hinsicht den Baumeistern des europäischen Mittelalters wie z.B. Villard de Honnecourt (siehe Hagendorf 1978 *passim*) sehr viel näher als den Bauhandwerkern im traditionellen Südasien.

<sup>163</sup> Im mittelalterlichen Mewar scheinen die Verhältnisse zumindest insofern anders gewesen zu sein, als die Tätigkeit des Baumeisters offenbar ein relativ hohes Ansehen genossen hat; siehe Kapur 2002: 162 f.

ihn in die Nähe der „ancient sages“ rückt. RVV 14.43 nennt Maṇḍana sich selbst als den Baumeister (*sūtradhāra*) Kumbhakarṇas, des Königs von Medapāṭa bzw. Mewar (siehe Jug'nū 2005: xii). Wie sein Vater Khetā (skr. Kṣetraka) scheint Maṇḍana auch tatsächlich am Hofe des berühmten Königs gedient zu haben, dessen Regierungszeit vermutlich von 1433 bis 1468 zu datieren ist. Er soll dem Bhāradvāja-*gotra* angehört und von den Som'purās abstammend haben, einer noch heute in Gujarat bestehenden *jāti* von typischerweise mit Bildhauerei und Tempelbau befassten Brahmanen.<sup>164</sup> Die zeitgenössischen Bauhandwerker in Mewar, welche sich auf Maṇḍana als ihren Vorfahren berufen, geben an, ihre Vorfahren seien einst auf Einladung von Kumbhakarṇas Vater Mokal aus Gujarat nach Mewar gekommen.<sup>165</sup>

Dass Maṇḍana und Nāthā die ihnen zugeschriebenen Werke tatsächlich verfasst haben, wird m. W. nirgends in Zweifel gezogen;<sup>166</sup>

---

<sup>164</sup> Inwieweit der Brahmanen-Status der Som'purās als ursprünglich gelten kann, oder ob es sich hierbei um das Resultat eines Sanskritisierungsprozesses handelt, sei dahingestellt. Auffällig ist jedenfalls, dass die bau- bzw. kunsthandwerkliche Tätigkeit der Som'purās in den einschlägigen Kolonialethnographien kaum eine Rolle spielt; bei Enthoven 1922: 240 findet sie keinerlei Erwähnung, und im *Gazetteer of the Bombay Presidency* (GBP 1901: 19 f.) heißt es lediglich, einige von ihnen seien „considered degraded as they follow the occupation of sculptors in Dhrāngadhra.“ Dieser Befund steht in auffälligem Kontrast zu dem Stolz und dem Selbstbewusstsein, mit dem die heutigen Architekten und Kunsthandwerker unter den Som'purās – bei einigen hiervon handelt es sich um äußerst erfolgreiche Unternehmer – auf die lange, ungebrochene Handwerkstradition ihrer *jāti* verweisen.

<sup>165</sup> Vgl. *op. cit.*:xiii. Vgl. auch Lyons 1999: 259: „At some unidentified juncture, these newcomers ... began to intermarry with the indigenous Mewārā artisans (themselves a mixed caste, descended from, or related to the descendants of, Mahārāṇā Khetā and his carpenter concubine) ... . The *jāti* designation Sompurā gradually disappeared in inscriptions and genealogical documentation as the Gujarati immigrants were subsumed into the Mewārā group.“

<sup>166</sup> Man beachte jedoch die z. T. gravierenden stilistischen Unterschiede zwischen einigen der Maṇḍana zugeschriebenen Texte; obwohl dies nicht der Ort für eine eingehende Diskussion ist, sei hier auf die bisweilen holprig anmutende Handhabung der vergleichsweise einfachen *anuṣṭubh* im *Vāstusāra* hingewiesen, welche in auffälligem Kontrast zur ausgesprochen eleganten Ausführung sehr viel anspruchsvollerer Metren im *Rājavallābhavāstusāstra* steht. Dies muss aber nicht zwingend ein Indiz für unterschiedliche Autor-

auch ihre Nähe zum königlichen Hof von Mewar gilt nicht als problematisch. Dafür sind in jüngerer Zeit die architektonischen Leistungen Maṇḍanas und seiner Angehörigen in Frage gestellt worden: So hat Tryna Lyons (1999: 258 f.) darauf hingewiesen, dass es keinen inschriftlichen Beleg für Maṇḍanas Urhebererschaft auch nur eines einzigen der ihm zugeschriebenen Bauwerke gibt; lediglich sein Sohn Īsar sowie sein Enkel Devīdās werden in einer einzigen Inschrift namentlich erwähnt. Dies hat wichtige Implikationen für unsere Diskussion: Wenn die königlichen *sūtradhāras* von Mewar zwar als Autoren von *vāstu-* und *śilpaśāstras*, nicht aber zweifelsfrei als Urheber bestimmter Bauwerke identifiziert werden können, ist die Frage nach dem Verhältnis von Text und Praxis (siehe Otter 2011) weiterhin offen.

### 2.3.7 Katarchische Kompendien

Schließlich ist noch eine weitere Gruppe von Überlieferern bestimmter Konzepte der Vāstuvidyā zu nennen, deren Identität zwar weit weniger problematisch ist, zu denen aber ebenfalls wenig Literatur vorliegt; es handelt sich um die Autoren der oben bereits besprochenen Kompendien der katarchischen Astrologie. Hier kennen wir in vielen Fällen nicht nur die Namen der Autoren, sondern verfügen auch über Angaben zu ihrer jeweiligen *guruparamparā*. Auf deren Grundlage lässt sich die Hypothese aufstellen, dass es aus Maharashtra stammende Astrologen gewesen sind, welche gewisse Bestandteile von Vāstuvidyā ab dem sechzehnten

---

schaft sein, sondern kann ebensogut als Verwendung unterschiedlicher Register im Hinblick auf unterschiedliche Leserschaften gewertet werden. Es sei an das Beispiel Einhardts erinnert, der in seiner *Vita Caroli* reinstes „klassisches“, in der *Translatio ss. Marcelli et Petri* hingegen eindeutig mittelalterliches Latein verwendete – siehe Langosch 1983: 41. Zum Verhältnis von „klassischem“ und „spätem“ Sanskrit siehe Hanneder 2002; Strauch 2002: 74 ff.; Otter 2012: 16 ff.

Jahrhundert aus dem westlichen Indien in die Region von Benares getragen haben.<sup>167</sup> Bei den *vāstuprakaraṇas* der von ihnen verfassten Kompendien handelt es sich m. W. um die einzigen im heute ‚Hindi‘-sprachigen Norden lokalisierbaren Vāstu-Texte.

## 2.4 Schlussbetrachtung

Wie wir gesehen haben, ist die Tradition der Vāstu-Texte alles andere als einheitlich; sie hat im Laufe ihrer dokumentierten Existenz verschiedene Transformationen durchlaufen, die es kaum angemessen erscheinen lassen, von einer einzigen, linearen Entwicklung zu sprechen. Es lassen sich mindestens drei, je nach Blickwinkel sogar vier unterschiedliche Ausprägungen von Vāstuvidyā unterscheiden: Die erste hiervon, nämlich die von uns als Proto-Vāstuvidyā bezeichnete, der Praxis der frühgeschichtlichen Geomanten zugrundeliegende Lehre, kann nur indirekt anhand von außerhalb der Tradition stehenden Textzeugnissen erschlossen werden. Dem gegenüber steht als zweites die voll entwickelte, mit Elementen der Bautradition vermengte Form von Vāstuvidyā, wie sie uns in der *Bṛhatsaṃhitā* und im *Matsyapurāṇa* sowie in den bei Utpala zitierten Fragmenten entgegentritt; diese Lehre wird ihrerseits in den ab dem elften Jahrhundert nachgewiesenen westindischen *vāstu*- und *śilpaśāstras* weiterentwickelt. Im Folgenden wird diese Ausprägung der Lehre der Einfachheit halber als „bauhandwerkliche Vāstuvidyā“ bezeichnet. Ebenfalls ab dem Hochmittelalter werden zudem einige Konzepte der Vāstuvidyā in

---

<sup>167</sup> Vgl. Pingree 1981:127; demnach stehen sowohl Nīlakaṇṭha, Autor des *Vāstusaukhya* (siehe oben, S. 69 Anm. 92), als auch Rāma, der Verfasser des *Muhūrtacintāmaṇi*, in der Tradition des ursprünglich am Oberlauf der Narmada beheimateten Gārgyagotra (bezeichnenderweise vermutet Hazra 1940: 52 den Entstehungsort des Matsyapurāṇa ebenfalls in dieser Region, siehe oben, S. 94 Anm. 137). Beide Autoren haben ihrerseits in Kāśī (Benares) gewirkt (ob der Name des Gotra mit dem Titel der *Gargasamhitā* in Verbindung gebracht werden kann, sei dahingestellt). Wie wir oben gesehen haben, ist auch Śrīpati, der Autor der *Jyotiṣaratnamālā*, des ältesten erhaltenen Kompendiums der katarchischen Astrologie in Indien, im heutigen Maharashtra beheimatet gewesen. Zur Migration von Brahmanen aus Maharashtra nach Benares siehe auch O’Hanlon 2010.

Kompendien der katarchischen Astrologie aufgenommen, woraus eine dritte charakteristische Ausprägung der Lehre entsteht, welche wir im folgenden als „astrologische Vāstuvidyā“ bezeichnen wollen. Darüber hinaus stellt die in den südindischen *śilpasāstras* enthaltene Form von Vāstuvidyā eine vierte eigenständige Tradition dar, auf welche hier jedoch aus Platzgründen nicht näher eingegangen werden kann. Diese beträchtliche, gleichwohl von der bisherigen Forschung kaum beachtete Heterogenität der Vāstu-Tradition muss in unserer Diskussion der (nach)-kolonialen Vāstu-Literatur gebührend berücksichtigt werden.

Die Heterogenität beschränkt sich indes nicht auf den Inhalt der Lehre, sondern betrifft offenbar auch die Träger der Überlieferung. Hier besteht jedoch die Schwierigkeit, dass die Texte selbst kaum Angaben über ihre Autoren bzw. Kompilatoren machen. Dennoch können wir aus dem oben aufgeführten Befund schließen, dass sich in dieser Hinsicht bei mindestens drei Gelegenheiten ein Wandel vollzogen hat: Zunächst muss die Lehre der frühen Geomanten zu einem nicht näher bestimmbareren Zeitpunkt auf die Autoren bestimmter *grhyasūtras* und anschließend auf die *śāstrakāras* der frühen Jahrhunderte n. Chr. übergegangen sein – zu nennen sind hier die Autoren der *Gargasamhitā*, der *Bṛhatsamhitā*, der entsprechenden Abschnitte im *Matsyapurāṇa* sowie der bei Utpala überlieferten Fragmente. Diese Autoren haben sich offensichtlich nicht darauf beschränkt, die Praxis der Geomanten zu kodifizieren; vielmehr haben sie die geomantische Lehre um im weitesten Sinne baupraktische Lehrsätze erweitert. Dass diese Erweiterung auch einen Wandel der Trägerschaft impliziert, scheint im Lichte von Wilhelm Raus Überlegungen zum Verhältnis von Handwerkskunst und „echter“ Wissenschaft (siehe oben, S. 66) plausibel, lässt sich jedoch in Anbetracht des gegenwärtigen Forschungsstandes nicht mit letzter Sicherheit feststellen.<sup>168</sup>

---

<sup>168</sup> Ob es sich bei dieser Vermengung um eine Innovation der genannten Texte handelt, oder ob sie bereits vor der Kodifizierung vollzogen worden ist, lässt sich beim gegenwärtigen Forschungsstand ebenfalls nicht bestimmen.

Ein offensichtlicher und unstrittiger Wandel der Trägerschaft vollzieht sich jedoch mit der Integration gewisser Bestandteile von Vāstuvidyā in die *śilpaśāstras* und der Abfassung eigenständiger *vāstuśāstras* im selben Zeitraum (und, wie wir im vorangehenden Abschnitt gesehen haben, zumindest im Falle Maṇḍanas offenbar auch durch dieselben Autoren); inwieweit man annehmen darf, dass es sich bei den Autoren dieser Werke selbst um praktizierende Baumeister gehandelt hat, kann nicht ermittelt werden. Zumindest aber scheinen diese Autoren in größerer Nähe zur Planung und Ausführung von Tempelbauten als zum Bau einfacher Wohnhäuser gestanden zu haben. Der dritte Schritt, nämlich der Übergang der Lehre auf die Autoren von Kompendien der katarchischen Astrologie, hat sich offenbar mehr oder weniger zeitgleich mit dem zweiten ereignet.

Die in diesem Kapitel erörterte Heterogenität von Vāstuvidyā ist zwar m. W. bislang nicht Gegenstand einer eingehenden Untersuchung gewesen; die Unterschiede zwischen den „nordindischen“ *śilpaśāstras* und den in Südindien verfassten und tradierten Werken sind jedoch allgemein anerkannt und werden gemeinhin auf eine zu einem frühen Zeitpunkt vollzogene Aufteilung der Überlieferung in eine nördliche „arische“ und eine südliche „dravidische“ Bauschule zurückgeführt.<sup>169</sup> Ich halte dieses Zwei-Schulen-Paradigma für eine äußerst problematische Vereinfachung, die zudem durch ihre Wortwahl („nördlich“ und „südlich“) eine historisch nicht belegte Verbreitung von Vāstuvidyā bzw. Śilpaśāstra im gesamten indischen Subkontinent impliziert. Es handelt sich bei Vāstuvidyā wohl nicht so sehr um eine einzige, zu einem bestimmten Zeitpunkt in zwei „Schulen“ gesplante Tradition; vielmehr hat man offenbar zumindest für die Frühzeit an eine Vielzahl von lokal bzw. regional verbreiteten geomantischen Traditionen zu denken, welche eine jeweils eigenständige Entwicklung durchlaufen haben und von Zeit zu Zeit durch wechselseitige Entlehnungen erweitert worden sind. Es wäre ohnehin schwierig, aus den

---

<sup>169</sup> Vgl. Bhattacharyya <sup>3</sup>1986: 205-212; vgl. auch Shukla 1958: 53 ff., wo die „nördliche“ Bauschule abwechselnd als „Northern“, „Viśvakarmā“ und „Nāgara school“ bezeichnet wird.

vorliegenden Texten einen gemeinsamen Kern der Überlieferung zu extrapolieren: Die *āyādi*-Berechnungen beispielsweise finden sich zwar in allen mir bekannten *vāstu*- bzw. *śilpaśāstras* seit dem Mittelalter – und zwar ungeachtet ihrer regionalen Herkunft; in den frühesten erhaltenen Texten wie der *Brhatsamhitā* sind sie jedoch bezeichnenderweise nicht enthalten. Sie sind also aller Wahrscheinlichkeit nach erst zu einem späteren Zeitpunkt der Überlieferung entwickelt und verbreitet worden.<sup>170</sup> Was die unterschiedlichen Verfahren für die Ableitung der einzelnen Abmessungen eines Gebäudes von einer gegebenen Größe betrifft, ist wohl anzunehmen, dass sie jeweils der regionalen Baupraxis entstammen; hieraus erklärt sich auch die diesbezügliche weitgehende Übereinstimmung zwischen den Texten aus ein und derselben Region. Die Annahme einer schon ursprünglichen Pluralität geomantischer Traditionen wird auch durch den oben, 1.3.1 bereits angesprochenen Befund des *Bhagavaīsutta* bestätigt, wo eine geomantische Praxis geschildert wird, für welche sich keine Parallelen in den erhaltenen *vāstuśāstras* aufzeigen lassen.

Die vermeintliche Homogenität der Lehre der Vāstuvidyā hat sich somit als unhaltbare Behauptung erwiesen. Wenn im Kontext des revivalistischen Diskurses über Vāstuvidyā dennoch von einer solchen Homogenität ausgegangen wird, werden wir zum gegebenen Zeitpunkt nach den Motiven hierfür zu fragen haben.

---

<sup>170</sup> Der früheste Beleg für die erste dieser Berechnungen findet sich m. W. im vor dem zehnten Jahrhundert wahrscheinlich im westlichen Indien verfassten *Viśvakarmaprakāśa* – vgl. oben, 2.2.4. Die Tatsache, dass diese Formeln trotz ihres mutmaßlich relativ späten Ursprungs sowohl in den west- als auch in den südindischen Texten anzutreffen sind, ist für sich genommen ein hinreichend starkes Indiz für ein gewisses Maß an wechselseitigem Austausch.

### 3. Vāstuvidyā im kolonialen und nachkolonialen Kontext

Wie wir im vorangehenden Kapitel gesehen haben, kommt die Produktion von *vāstuśāstras* im nördlichen Indien noch im 16. Jahrhundert zum Erliegen; einzig im Bereich der Astrologie werden nach dieser Zeit noch Texte verfasst bzw. kompiliert. Dies scheint auch der einzige Bereich zu sein, in dem überhaupt von einer in die Kolonialzeit hineinreichenden Kontinuität der Überlieferung ausgegangen werden kann.<sup>171</sup> In diesem Kapitel soll nun ausgehend von den Quellentexten der Rahmen abgesteckt werden, in welchem sich seit dem 20. Jahrhundert eine Revitalisierung von Vāstuvidyā beobachten lässt. Dieser Rahmen soll der Vollständigkeit halber zunächst so weit wie möglich gefasst werden, d.h. es werden auch solche Texte in Betracht gezogen, die zwar in einem gewissen Bezug zur Revitalisierung von Vāstuvidyā stehen, selbst jedoch keine (offensichtliche) revitalistische Agenda verfolgen: Wenn beispielsweise ein Sanskritist wie Gaṇapati Śāstrī ein mittelalterliches *vāstuśāstra* herausgibt, tut er dies *prima facie* nicht mit dem Ziel, die in jenem Text enthaltene Lehre zur Anwendung zu empfehlen. Einen indirekten Beitrag zur Revitalisierung

---

<sup>171</sup> Inwieweit man es bei den Manuskripten, die sich im Besitz von Viśvakarmā-Handwerkern im heutigen Tamil Nadu befinden, mit einem Fortdauern der mittelalterlichen Überlieferung zu tun hat, kann an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden (siehe Parker 2003). Es sei jedoch angemerkt, dass man es hier wohl eher mit einer Weitergabe der Manuskripte *als Objekte* zu tun hat, und nicht mit einer Überlieferung der in den Manuskripten enthaltenen Lehre (vgl. Otter 2011). Es ist zudem auffällig, dass Brouwer 1995 in seiner Studie zu den Viśvakarmā-Handwerkern in Karnataka an keiner Stelle entsprechende Manuskripte erwähnt.

dieser Lehre leistet er gleichwohl dergestalt, dass er den Text einem bestimmten Publikum erstmals zugänglich, und somit auch für revivalistische Zwecke verfügbar macht.<sup>172</sup> Wenn wir im Folgenden also den literarischen Rahmen der nachkolonialen Revitalisierung von Vāstuvidyā nachzeichnen, ist es so sinnvoll wie unvermeidlich, dass auf einige Texte näher eingegangen wird als auf andere – je nachdem, wie direkt ihre Relevanz für die Revitalisierung von Vāstuvidyā im engeren Sinne ist. So wird beispielsweise Stella Kramrischs einflussreiche Studie *The Hindu Temple* (1946) nur beiläufig erwähnt werden, da sich dieses Werk in erster Linie mit Tempelarchitektur, und nicht mit Vāstuvidyā als geomantischer Lehre befasst. Dagegen werden der indologischen Fachöffentlichkeit weitgehend unbekannte Texte wie die 1930 erschienene *Bṛhadvāstumālā* in dieser Darstellung relativ breiten Raum einnehmen. Darüber hinaus sollen an dieser Stelle diejenigen Texte in größerer Ausführlichkeit vorgestellt werden, aus denen das in den folgenden beiden Kapiteln ausgewertete Material entnommen ist.

Die hier vorgestellten Texte unterscheiden sich zum Teil beträchtlich hinsichtlich der verwendeten Sprache, des Gegenstandes, der Darstellungsweise sowie der mutmaßlich intendierten Leserschaft; auf eine Typologisierung der Texte schon im Vorfeld der Darstellung sei jedoch verzichtet, um eine vorschnelle Festlegung zu vermeiden. Diese Gefahr ist durchaus gegeben; insbesondere zwischen „wissenschaftlicher“ und „revivalistischer“ Literatur ist, wie wir noch sehen werden, eine saubere Trennung kaum möglich. Die Edition eines *vāstuśāstra* wird nicht notwendig mit der Absicht der Revitalisierung erstellt; es findet sich jedoch eine Vielzahl an wissenschaftlichen Texten, die nachweislich eine revivalistische Agenda verfolgen: Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe (Otter 2009b), ist P.K. Acharyas siebenbändige *Mānasāra Series* (1927-1946) nicht nur eine umfassende Studie dieses südindischen Textes; vielmehr ist

---

<sup>172</sup> Einem Publikum, welches in diesem Falle des Sanskrit kundig sein muss; die Reichweite seiner Arbeit ist somit geringer, als wenn beispielsweise die Venkatesh Steam Press einen Vāstu-Text veröffentlicht, dem eine Hindi-Übersetzung beigelegt ist (siehe unten, 3.1).

es von einem relativ frühen Zeitpunkt an Acharyas erklärtes Ziel gewesen, die „hinduistische“ Architekturtheorie (denn um nichts weniger handelt es sich seiner Meinung nach bei Śilpaśāstra)<sup>173</sup> erneut nutzbar zu machen. Am deutlichsten wird dies in einem dem sechsten Band der Serie als Anhang beigefügten Aufsatz mit dem Titel „The Future of Indian Architecture“ (Acharya 1996b: 408-421), wo Acharya offen für eine Rückkehr zu „hinduistischen“ Bauformen plädiert – Bauformen, die es in der von Acharya geschilderten Form indes nie gegeben hat.<sup>174</sup>

Aber auch, wo die erneute Anwendung von Vāstuvidyā bzw. Śilpaśāstra nicht offen propagiert wird, kann man in vielen Fällen revivalistische Tendenzen nachweisen. Hierauf soll aber einstweilen nicht näher eingegangen werden; dies sei der abschließenden Diskussion am Ende dieses Kapitels vorbehalten. Stattdessen soll zunächst eine Auswahl aus den Quellentexten in loser chronologischer Reihenfolge vorgestellt werden (vergleiche hierzu Anhang I: „Chronologie ausgewählter Publikationen“). Hierbei wird der Übersichtlichkeit halber in Schritten von jeweils zwanzig Jahren vorgegangen; es sei darauf hingewiesen, dass sich diese Einteilung nicht aus dem Material ergibt, mithin keine Epochengrenzen darstellt. Sie ist hier lediglich als Mittel der Darstellung gewählt worden, um die chronologische Ordnung des Materials zu erleichtern. Erst in der abschließenden Diskussion zu diesem Kapitel wollen wir versuchen, eine

---

<sup>173</sup> Eine Trennung von Vāstuvidyā bzw. Vāstusāstra und Śilpaśāstra nimmt Acharya nicht vor; es geht ihm indes auch weniger um die metaphysischen Aspekte des Hausbaus, als vielmehr um stilistische Erwägungen. Paradoxerweise hat Acharya gegen Ende seiner Karriere die Behauptung einer stilistischen Eigenständigkeit „hinduistischer“ Architektur zugunsten pseudoklassizistischer Allgemeinplätze aufgegeben; siehe Otter 2009b: 204 f.

<sup>174</sup> Wie ich an anderer Stelle (Otter 2009b: 206 ff.) gezeigt habe, stellen die zahlreichen architektonischen Zeichnungen insbesondere im fünften Band der *Mānasāra Series* eine eigentümliche Melange aus südindischen Grundformen und westindischen („Rajput“) Details dar; auch klassizistische und ‚islamische‘ Formen sind in die Darstellung eingeflossen. Acharya ist es somit gelungen, etwas auf dem Papier zu erschaffen, was in Wirklichkeit niemals existiert hat: Eine panindische, „hinduistische“ Architektur, die zudem als der klassizistischen Architektur der europäischen Neuzeit ebenbürtig erscheinen soll.

Typologie der (nach)-kolonialen Vāstu-Texte aufzustellen und einzelne Epochen in der Revitalisierung von Vāstuvidyā zu unterscheiden.

Gleichzeitig ist es unerlässlich, dass die einzelnen Texte in ihrem jeweiligen Zusammenhang verortet werden. Dies bedeutet einerseits, dass das Verhältnis der Texte zu den geistesgeschichtlichen Strömungen ihrer Zeit thematisiert werden muss. Zum zweiten sollen die Texte untereinander in Beziehung gesetzt werden, indem z. B. gegenseitige Beeinflussungen – sowohl innerhalb von Genregrenzen als auch darüber hinaus – aufgezeigt und grobe Entwicklungslinien (im Sinne einer intellektuellen Genealogie) nachgezeichnet werden. Eine engere Arbeit am Text, die es uns beispielsweise erlaubt, die Intentionen bzw. die ideologische Ausrichtung der Autoren, ihre Argumentationsweise sowie das den Texten zugrundeliegende Geschichtsbild greifbar zu machen, soll in diesem Kapitel einstweilen nicht stattfinden, sondern sei den folgenden beiden Kapiteln vorbehalten.

### 3.1 Vor 1900

Am Anfang der (nach)-kolonialen Beschäftigung mit den *vāstu*- bzw. *śilpaśāstras* des indischen Altertums und Mittelalters steht zweifellos Ram Raz' *Essay on the Architecture of the Hindus* (1834). In diesem posthum erschienenen Werk hatte der Autor, ein aus Mysore stammender Beamter<sup>175</sup> der britischen Kolonialverwaltung, die Formensprache (süd-)indischer Tempel anhand eines Manuskriptes des *Mānasāra* erstmals systematisch in englischer Sprache dargestellt. Es handelt sich bei diesem Werk nicht nur um eine Pionierleistung auf dem Gebiet der indischen Kunst- und Architekturgeschichte, sondern auch um eine apologetische Schrift: Wie Guha-Thakurta gezeigt hat (2004: 94), ging es Ram Raz nicht zuletzt offenbar darum, die Gleichwertigkeit des architektonischen

---

<sup>175</sup> Der bereits im Alter von 43 Jahren verstorbene Autor ist am Ende seiner Laufbahn *native judge* bzw. *magistrate* in Bangalore gewesen, siehe Guha-Thakurta 2004: 90. Letzteres Werk bietet auch eine gründliche Würdigung der Bedeutung von Ram Raz' *Essay* für die Geschichte der indischen Archäologie.

Idioms seiner Heimat mit den vorherrschenden stilistischen Paradigmen der europäischen Kolonialmacht hervorzuheben:

Ram Raja [sic] had taken the right step from his primary project of textual decipherment to the larger subject of Indian temple architecture. In doing so, he ensured for his work both the recognition of the contemporary European scholarly world and a sanctioned place in the later historiography of Indian temple architecture. Already in the 1830s the author would claim for his subject the kind of equivalence with European architecture that signaled a nascent nationalist stance. In keeping with the period's dominant aesthetic, Ram Raz asserted that all the characteristics of the 'architectural sublime' (consisting of 'magnitude, height of buildings, ... solidity of the material, splendour, magnificence, and an imposing appearance') were to be found in the temples that surrounded him.<sup>176</sup>

Auch in dieser Hinsicht erweist sich Ram Raz als Vorläufer von P.K. Acharya, dessen siebenbändige *Mānasāra Series* (1927-1946) sich ein Jahrhundert später mit ganz ähnlicher Zielsetzung auf denselben Quellentext gestützt hat – hierzu unten mehr.<sup>177</sup>

In diesem Zusammenhang ist wohl wenigstens am Rande auch auf Rājā Rādhākānta Devas zwischen 1822 und 1858 erschienenen *Śabdakalpadruma* (ŚKD) einzugehen. Es handelt sich hierbei um ein einsprachiges Sanskritwörterbuch nach westlichem Vorbild: Die alphabetisch angeordneten Einträge folgen sämtlich dem bekannten Muster, wonach zunächst das Stichwort angegeben wird, gefolgt von einer Bestimmung des Genus und der Definition des Begriffs bzw. einer Sammlung von Synonymen. Tatsächlich ist der ŚKD jedoch eher eine Enzyklopädie bzw. ein *Source Book*

---

<sup>176</sup> Die Zitate stammen aus Ram Raz 1972[1834]: 62.

<sup>177</sup> Es ist bezeichnend, dass P.K. Acharya die regionale Eingebundenheit seines Quellentextes – anders als Ram Raz ein Jahrhundert zuvor – völlig verkennt; letzterer hatte noch einige Sorgfalt darauf verwendet, seine Rekonstruktionszeichnungen ausschließlich an den Bauwerken seiner südindischen Heimat zu orientieren. Zu Acharyas Ansatz siehe oben, Anm. 173.

denn ein Wörterbuch: Die Einträge bestehen nicht selten aus umfangreichen Zitaten aus der antiken und mittelalterlichen Sanskritliteratur. Neben lexikographischen Werken werden oftmals wissenschaftliche Texte *in extenso* zitiert, was den ŚKD in vielen Fällen zu einer wertvollen Quelle der Parallelüberlieferung macht.<sup>178</sup> So finden sich unter dem Stichwort *vāstu* umfangreiche Zitate aus dem *Garuḍapurāṇa* (GP 46: *Vāstumānalakṣaṇa*), dem *Matsyapurāṇa* (MP 226: *Vāstubhūtodbhava*; 227: *Ekāśītipadavāstunirṇaya*; 228: *Gṛhamānanirṇaya*; 229: *Vedhaparivarjana*; 230: *Gṛhanirmāṇa*; 231: *Vāstuvidyānukīrtana*),<sup>179</sup> sowie dem fälschlich König Bhoja von Dhārā zugeschriebenen *Yuktikalpataru*.<sup>180</sup> Ein von einem gewissen Raghunandanabhaṭṭa verfasster Text namens *Vāstuyāgatattva*<sup>181</sup> ist offenbar *in extenso* wiedergegeben worden; es handelt sich hierbei augenscheinlich um eine Kompilation aus älteren Werken.<sup>182</sup>

Weder bei Ram Raz noch bei Rādhākānta Deva wird eine Wiederbelebung von Vāstuvidyā explizit angestrebt – bei Ram Raz kommt der Begriff nicht einmal vor. Die Bedeutung dieser Texte für die Revitalisierung von Vāstuvidyā ist vielmehr indirekter Natur, indem sie (in unterschiedlichem Maße) das Thema einem breiteren Publikum jenseits der ‚traditionellen‘ Gelehrtenkreise zugänglich machen: Während Ram Raz’ auf englisch publizierter Text in erster Linie von europäischen und indischen Kunst- bzw. Architekturhistorikern rezipiert worden ist (siehe Guha-Thakurta 2004: 90 ff.), darf wohl angenommen werden, dass Rādhākānta Devas Werk zu einer Kanonisierung der einheimischen Wissenssysteme innerhalb der ‚traditionellen‘, ‚sanskritischen‘ Bildungseliten beigetragen hat – eine

---

<sup>178</sup> So ist beispielsweise der Text der *Caturaṅgadīpikā*, einer in Bengalen verfassten spät-mittelalterlichen Abhandlung über das (ausgestorbene) vierhändige Würfelschachspiel, außer in einem einzigen Manuskript nur hier überliefert – vgl. Ghosh 1936: i ff.

<sup>179</sup> Nach der im ŚKD angegebenen Zählung; dies entspricht in der Bombay-Ausgabe den Kapiteln MP 252-257, in der Chowkhamba-Ausgabe MP 251-256.

<sup>180</sup> Zu Bhojas vermeintlicher Autorschaft am *Yuktikalpataru* siehe Mankad 1936.

<sup>181</sup> CC (q.v.) führt einen Raghunandana Bhaṭṭācārya als Autor eines Textes mit diesem Titel.

<sup>182</sup> Im zwischen 1873 und 1884 erschienenen *Vācaspatyam*, einem Werk von ähnlichem Zuschnitt, findet sich bemerkenswerterweise nichts Vergleichbares.

Kanonisierung, die auch die Überlieferung von Vāstuvīdyā zum Gegenstand hatte. Eine eingehende Untersuchung des *Śabdakalpadruma* unter gebührender Berücksichtigung des geistesgeschichtlichen und biographischen Hintergrundes steht m. W. noch aus.<sup>183</sup>

Ebenfalls erwähnt werden sollte an dieser Stelle die 1846 in Mithila verfasste *Vāsturātṇāvalī*, ein Kompendium zu Vāstuvīdyā nach dem Zugschnitt der astrologischen *vāstuprakaraṇas* (vgl. Das 1988: 40). Die früheste Druckausgabe, von der ich Kenntnis habe, ist 1941 erschienen. Es besteht dennoch Grund zu der Vermutung, dass der Text schon vorher einen relativ hohen Verbreitungsgrad gehabt hat; Zitate aus der *Vāsturātṇāvalī* tauchen schon in der 1930 veröffentlichten *Bṛhadvāstumālā* und dem sechs Jahre später publizierten *Vāstumāṇīkyaratnākara* auf (siehe unten, 3.3.1 bzw. 3.3.2). Dies kann einerseits als Indiz dafür gewertet werden, dass die Autoren dieser Kompendien in ‚traditionelle‘ Überlieferungswege eingebunden gewesen sind, und auf diesem Wege Kenntnis des Textes erlangt haben. Wahrscheinlicher ist indes, dass der Text schon vor 1941 in gedruckter Form in Umlauf gewesen ist.

Ende des 19. Jahrhunderts erscheinen in Mathurā, Benares und Bombay die mutmaßlich ersten gedruckten Ausgaben des *Viśvakarmaprakāśa* (1880, 1885 bzw. 1896). In der bis heute mehrere Male nachgedruckten Bombay-Ausgabe ist dem Sanskrittext eine Hindi-Übersetzung beigelegt. Bereits 1865 ist zudem Hendrik Kerns Ausgabe der *Bṛhatsaṃhitā* in Kalkutta erschienen. Dies ist nicht zuletzt deshalb für unsere Diskussion von Interesse, weil die *Bṛhatsaṃhitā* der in der revivalistischen Literatur mit Abstand am häufigsten zitierte vorkoloniale Text ist. Durch die Publikation

---

183 Rādhākānta Deva (Bengali: Deb; 1784-1867) war einer der führenden Vertreter hinduistischer Orthodoxie in der ersten Hälfte des 19. Jhs. Seine Existenz war nicht ganz frei von Paradoxien: Als begeisterter Anhänger und Verfechter westlicher Bildung – Deva war Gründungsmitglied und Sekretär der Calcutta School Society, und als Ko-Autor des bengalischsprachigen Traktats *Strīśikṣa Vidhāyaka* (1822) einer der ersten Fürsprecher von Bildung für Frauen – war er in religiösen und sozialen Fragen ein ausgesprochener Reaktionär, der sich u.a. gegen das Verbot von *satī* aussprach. Siehe hierzu Salahuddin Ahmed 1965: 28-32. Siehe auch *A Rapid Sketch*, passim; Max Müller, der mit Deva bekannt war, hat ihm ebenfalls eine biographische Skizze gewidmet (Müller 1982: 23 ff.).

in Indien ist die *Brhatsaṃhitā* offenbar über die Grenzen der traditionell mit der Weitergabe des Textes betrauten Kreise hinaus bekannt und zugänglich geworden.

### 3.2 1900-1919

Das erste Fünftel des 20. Jahrhunderts gehört in gewisser Weise ebenfalls noch zur Vorgeschichte der eigentlichen Revitalisierung von Vāstuvidyā. 1917 wird erstmals seit Kerns Ausgabe der *Brhatsaṃhitā* ein *vāstu-* bzw. *śilpaśāstra* in kritischer Edition veröffentlicht (*Manuṣyālayacandrikā* ed. Gaṇapati Śāstrī, gefolgt vom *Mayamata* 1919). Über die Wirkungsgeschichte dieser Editionen sind mir keine Einzelheiten bekannt. Bereits 1911 ist jedoch in Ahmadabad eine Ausgabe des *Rājavallabhavāstuśāstra* erschienen, welche neben einer vollständigen Gujarati-Übersetzung nicht weniger als 90 Tafeln mit Grund- bzw. Aufrissen sowie schematischen Darstellungen und Detailzeichnungen enthält. Diese Abbildungen stellen nicht nur einen wichtigen Unterschied zu den anderen Textausgaben des frühen 20. Jahrhunderts dar, sondern weichen auch von der Praxis der Manuskripte ab, welche in der Regel ebenfalls keine Abbildungen enthalten.<sup>184</sup> Die Übersetzung in eine moderne Sprache sowie die recht detaillierten Zeichnungen lassen den Schluss zu, dass die Ausgabe des *Rājavallabhavāstuśāstra* nicht allein den Zweck verfolgte, den Text der Gelehrtenwelt zugänglich zu machen, sondern dass der Herausgeber ein breiteres Publikum erreichen wollte – tatsächlich wird schon im auf Gujarati verfassten Vorwort auf die Nützlichkeit der im Text enthaltenen Lehre hingewiesen (siehe Gosāi 1911: 3 f.). Die Abbildungen sind in der Folgezeit in mehreren Publikationen teilweise reproduziert worden und somit

---

<sup>184</sup> Mit wenigen Ausnahmen; so existieren neben einem illustrierten Manuskript des *Samarāṅgaṇasūtradhāra* (siehe Goswamy 2006: 148 f.) eine Reihe von in Orissa verfassten und tradierten Handschriften, in denen Abbildungen enthalten sind; siehe Bäumer/Das 1994: 22.

gewissermaßen Bestandteil des (nach)-kolonialen ‚Kanons‘ von Vāstuvidyā geworden.<sup>185</sup>

### 3.2.1 Gṛhavāstupradīpa (1901)

Bereits 1901 erscheint in Bombay ein 101 Strophen umfassendes Kompendium zu Vāstuvidyā mit dem Titel *Gṛhavāstupradīpa* (GVP). Die *editio princeps* dieses Textes hat für die vorliegende Arbeit nicht eingesehen werden können; stattdessen wurde die Neuauflage von Śailajā Pāṇḍey herangezogen, welche 2004 bei Caukhambā Sur'bhārati Prakāśan erschienen ist. Der anonyme Text ist ursprünglich im Jahre 1901 von einem gewissen Seṭh Choṭelāl Lakṣmīcand in Bombay veröffentlicht worden, welcher das Manuskript von einem Paṇḍit aus Ayodhya namens Lakṣmīkānt erhalten hatte (siehe Pāṇḍey 2004: iii). Die Erstausgabe umfasste neben den Sanskrit-Strophen noch einen auf Bhojpuri verfassten Kommentar (*loc. cit.*); dieser ist in der Neuauflage durch eine Paraphrase der Strophen „in der Nationalsprache Hindi“ ersetzt worden.<sup>186</sup>

Da der Text für die Neuauflage offenbar stark redigiert worden ist, ist es kaum möglich, sich ein klares Bild von der *editio princeps* zu machen – von der verwendeten Handschrift ganz zu schweigen.<sup>187</sup> Der nicht näher

---

<sup>185</sup> Vgl. die Abbildungen in Chakrabarti 1998; Jug'nū 2005. Auch die Grundrisszeichnungen in Shukla 2003: 4, 34, 114, 142, 149 gehen offensichtlich auf diese Quelle zurück. Eine ähnliche Kanonisierung einer einzigen ‚authentischen‘ Illustration lässt sich auch im Bereich des Āyurveda beobachten; siehe Das 2011b: 75 ff.

<sup>186</sup> *Op. cit.*: iv: „यह ग्रंथ जन-सामान्य के लिए उपादेय बन सके, इसके लिए राष्ट्रभाषा हिंदी में श्लोकों का अर्थ प्रस्तुत किया गया है।“

<sup>187</sup> Vgl. Pāṇḍey (2004: iii). Das Ausmaß der „Verbesserungen“ lässt sich leider nicht feststellen, da keinerlei Lesarten angegeben worden sind – den Behauptungen der Herausgeberin zum Trotz (*loc. cit.*): „... श्लोकों के प्राप्त पाठ एवं प्रस्तावित पाठ दोनों को ही पाठकों के समक्ष प्रस्तुत किया गया है, जिससे पाठकों को पूर्वप्रकाशित एवं प्रस्तावित दोनों पाठों का स्पष्ट रूप से ज्ञान हो सके तथा ग्रंथ का मूल स्वरूप भी सुरक्षित रहे ...।“ „Sowohl die vorgefundenen als auch die emendierten Lesarten der Strophen sind den Lesern vorgelegt worden, wodurch die Leser sowohl den ursprünglich veröffentlichten als auch den emendierten Text eindeutig erkennen mögen, und die ursprüngliche Gestalt des Textes erhalten bleibe ....“ Die einzige textkritische Anmerkung findet sich bei Strophe 84, wo die gesamte zweite Strophenhälfte nach Angaben der

bestimmbare zeitliche Abstand zwischen der Niederschrift des Textes und seiner Erstveröffentlichung macht es zudem schwierig, eine Aussage über die Intentionen des Autors zu treffen. Man darf indes vermuten, dass der Text ursprünglich nicht mit der Absicht der Publikation verfasst worden ist.

Gemessen an den vorkolonialen Kompendien stellt dieser relativ kurze Text eine äußerst untypische Mischung von Elementen der *vāstuprakaraṇas* der katarchischen Kompendien und Bestandteilen der ältesten Überlieferung, insbesondere der *Bṛhatsaṃhitā*, dar: Einerseits werden echt astrologische Konzepte wie die Vereinbarkeit von Name und Horoskop des Bauherrn mit denen des Hauses bzw. des Wohnortes ausführlich behandelt (1-7, 75-78), wie auch die Bestimmung des günstigen Zeitpunkts für den Baubeginn breiten Raum einnimmt (25-34, 67-74); andererseits wird das Konzept des *grhapañcaka* ausführlich dargestellt, welches zwar in den Texten der älteren Überlieferung sowie in bestimmten *śilpaśāstras* (*Bṛhatsaṃhitā*, *Matsyapurāṇa*, *Viśvakarmaprakāśa*, *Samarāṅgaṇasūtradhāra*), typischerweise aber nicht in den katarchischen Kompendien anzutreffen ist. Neben den für die Angehörigen der vier Stände angemessenen Grundrissgrößen werden auch die den jeweiligen Mitgliedern des königlichen Hofstaates zustehenden geschildert (35-43). Diese Strophen sind aus der *Bṛhatsaṃhitā* entnommen, ebenso GVP 46-50, wo die günstigen bzw. ungünstigen Standorte der Eingangstür beschrieben werden.

### 3.2.2 Havell 1915

E.B. Havells *The Ancient and Medieval Architecture of India: A Study of Indo-Aryan Civilisation* (London 1915) eröffnet insofern einen neuen

---

Herausgeberin nach dem Text der *Bṛhatsaṃhitā* wiederhergestellt worden ist (पूरा श्लोक बृहत्संहिता में प्राप्त होता है। मूल ग्रंथ में दूसरी पंक्ति नहीं है।); es ist indes nicht sicher, dass die zweite Hälfte der Strophe jemals Bestandteil des Textes der GVP gewesen ist.

Blickwinkel auf die indische Architekturgeschichte, als hier m. W. erstmalig ein *śilpaśāstra* als Quelle in die Betrachtung einbezogen wird.<sup>188</sup> Der Einfluss, welchen Havells Werk auf die indische Kunstgeschichte gehabt hat, kann kaum hoch genug veranschlagt werden (siehe Guha-Thakurta 2004: 155 ff.). So ist es beispielsweise fraglich, ob die *śilpaśāstras* ohne dieses Werk jemals in dem Maße ins Blickfeld von Kunst- und Architekturhistorikern wie Stella Kramrisch und Alice Boner bzw. Philologen wie P.K. Acharya (s. u.) gerückt wären, wie es dann der Fall gewesen ist. Tatsächlich aber geht Havell, wie der Untertitel *A Study of Indo-Aryan Civilisation* andeutet,<sup>189</sup> weit über die Belange der Kunstgeschichte hinaus; stattdessen entwirft er ein romantisierendes Bild der ‚vorislamischen‘, zur ‚indoarischen Zivilisation‘ umgedeuteten Kultur Indiens in ihrer Gesamtheit. Dieses Bild ist wesentlich geprägt von biologistischer bzw. rassistischer Metaphorik – insbesondere die genetische Wesensgleichheit von Hindus („Ariern“) und Europäern sowie die Unvereinbarkeit progressiver Institutionen mit dem indischen Wesen wird immer wieder hervorgehoben. Fortschritt bedeutet für Havell im indischen Kontext vielmehr, die ursprüngliche „arische“ Kultur von ihren späteren Auswüchsen und (islamischen?) Überlagerungen zu säubern, und in ihre ursprüngliche „Reinheit“ zu überführen. In diesem Sinne ist das Gleichnis von dem Botaniker und dem tropischen Wald zu verstehen, mit welchem das Buch beginnt.<sup>190</sup>

---

<sup>188</sup> Wo immer Havell von „the Silpa-Sāstras“ spricht (1915: 7, 25, 42, 58, 72, 78, 105, 118, 145), muss er sich aus naheliegenden Gründen auf Ram Raz' Darstellung des *Mānasāra* in seinem *Essay on the Architecture of the Hindus* (1834) beschränken. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass Havell sich bei seiner Interpretation „indoarischer“ Zivilisation ausschließlich auf einen südindischen („dravidischen“) Text stützen kann – mithin auf ein Zeugnis ebenjener Kultur, die sein „arisches“ Indienbild effektiv ausgrenzt!

<sup>189</sup> In der Erstausgabe von 1915 ist dies sogar der einzige auf dem Buchdeckel abgedruckte Titel; der vollständige Titel ist nur auf der Titelseite angegeben.

<sup>190</sup> *Op. cit.*: xxi f.: „Once upon a time a Botanist, very learned but with rather defective eyesight, went travelling in far-distant lands. And he came to a great primeval forest with lordly trees, to whose branches many kinds of creepers and curious plants were clinging. Wishing to know what kind of trees these were, he began to gather the leaves and flowers of the creepers and parasites which had intertwined themselves with the branches, without noticing that they were not the real growth of those great forest trees. And he

Dieses Bild des „arischen“ Indien als einer ursprünglich reinen, durch spätere Überlagerungen korrumpierten Zivilisation ist selbstverständlich nicht nur bei Havell anzutreffen, sondern in gewisser Weise paradigmatisch für das späte 19. und das frühe 20. Jahrhundert (siehe Harder 2002).<sup>191</sup> Neu bei Havell ist indes die Übertragung des Modells auf die

---

brought them home and dried them carefully, gave them long Latin names, and sent them to other men of science as leaves and flowers of the very rare and curious trees which he had found. So he became famous as a great discoverer. But soon afterwards another traveller, not learned but loving the beauty of the forest, went the same way and saw the same lordly trees. And at first he too thought he had never seen such trees before; but, looking at them closer and pulling the creepers and undergrowth aside, he saw that the trees were really of the same species as those which grew in his native land – such as the oak, chestnut, the elm and ash tree – only in a tropical climate they grew larger and more luxuriantly. The botanist, when he heard of this, smiled scornfully and said: “That fellow knows nothing about trees. Did I not examine every branch and give the trees their proper names? Of course, the leaves and flowers I took were of the creepers and parasites; but the trees themselves are rotten and useless. The forest should be cut down, so that the soil may be ploughed and used for growing things that are useful and good for food.” And the King who ruled over all those lands, wishing to know the truth, for he was building a new city and wanted good timber for it, sent some of his servants who were learned in forest lore to inquire into the matter. And they came back to the king and said: “It is true, O King, that these trees are of the same kind as those we have always used for building in our country: they are very old, but sound and fit for use. The forest should not be cut down, for if the parasites, creepers and undergrowth which are spoiling the trees are removed, the forest will be of great value to the State and give good timber for building many cities.” What the King did belongs to another story; but as he was a good and wise King, I do not think he had the forest cut down as the Botanist advised.” Zwar schließt Havell mit den Worten, er wolle die Deutung dieses Gleichnisses dem Leser überlassen – doch lässt der Text kaum Spielraum für eine von der oben angedeuteten abweichende Interpretation. Einzig die Identifizierung des kurzsichtigen Botanikers bietet Anlass zur Spekulation; vermutlich ist aber James Fergusson gemeint. (Havell hatte sich ja mit seinem Werturteil über die indische Architektur deutlich von dem Doyen der indischen Kunstgeschichte abgesetzt und dessen Widerspruch provoziert; siehe Guha-Thakurta 2004: 155 f.).<sup>191</sup> Ein ungleich drastischeres Bild als Havell zeichnet Oldenberg (1894: 2) von der aus der Vermischung mit der „dunkeln Urbevölkerung“ resultierenden Degeneration der „Arier“: „Die Trennung der Inder von den Iraniern war ... der letzte abschließende Schritt zum Verzicht auf die Theilnahme an dem grossen Wettkampf der Völker gewesen, in welchem die gesunde Männlichkeit der westlichen Nationen herangereift ist. In der üppigen Stille ihres neuen Heimathlandes haben jene Arier, die Brüder der vornehmsten Nationen Europas, mit der dunkeln Urbevölkerung Indiens sich vermischend, immer mehr die Characterzüge

Architekturgeschichte und die damit verbundene Aufwertung ‚hinduistischer‘ Bauformen: Bislang war man seitens der kolonialen Autoritäten von der fundamentalen Überlegenheit ‚islamischer‘ (bzw. „sarazenischer“) Formen überzeugt gewesen (siehe Metcalf <sup>2</sup>2002: 35 ff.; Otter 2009b: 178 ff.).<sup>192</sup> In diesem Sinne ist Havell nicht zuletzt für P.K. Acharya stilbildend gewesen, dessen Dissertation mit dem Titel *A Summary of the Mānasāra* drei Jahre später (1918) in Leiden erscheint. Das Werk legt den Grundstein zu Acharyas weiterer Beschäftigung mit dem südindischen (!) *śilpaśāstra*, welches Ram Raz in seinem *Essay* erstmals untersucht hatte – hierzu unten mehr.

### 3.3 1920-1939

Zwischen 1920 und 1929 werden weitere *vāstu*- und *śilpaśāstras* kritisch ediert (*Īśānaśivagurudevapaddhati* ed. Gaṇapati Śāstrī, Trivandrum 1920-24; *Śilparatna* ed. Gaṇapati Śāstrī, Trivandrum 1922/25; *Matsyapurāṇa* ed. Venkateshwar Steam Press, Bombay 1923; *Samarāṅgaṇasūtradhāra* ed. Gaṇapati Śāstrī, Baroda 1924/25; *Kāśyapaśilpa* ed. Apte, Pune 1926; *Mānasāra* ed. Acharya, London 1927; *Śilpaśāstra* ed. Bose, Lahore 1928; *Śilparatna* ed. Sambasiva Sastri, Trivandrum 1929).<sup>193</sup> Von diesen verdient

---

des Hinduthums in sich entwickelt, erschlaft durch das Klima, dem sich ihr Typus, in gemäßigter Zone ausgeprägt, nicht ohne schwere Schädigung anzupassen im Stande war, erschlaft nicht minder durch das thatenlose Geniessen, welches das reiche Land ihnen nach leichtem Siege über unebenbürtige Gegner, widerstandsunfähige Wilde, darbot, durch ein Leben, dem die grossen Aufgaben, die stählenden Leiden, das starke und harte Muss fehlte.“ Im Unterschied zu Havell wird Oldenberg jedoch seinerzeit keinen Einfluss auf die indische Geistesgeschichte gehabt haben; eine englische Übersetzung des Buches erschien m. W. erstmalig 1988 in Indien.

<sup>192</sup> Dass Havell mit seiner (impliziten) Gleichsetzung von „indo-arisch“ mit „hinduistisch“ den ganzen Süden Indiens kategorisch von der weiteren Betrachtung ausschließt, findet im nachmaligen revivalistischen Diskurs zu Vāstuvidyā insofern eine Fortsetzung, als dort fast ausschließlich von einem „vedischen“ Ursprung der Lehre ausgegangen wird.

<sup>193</sup> Letztgenannte Ausgabe des *Śilparatna* habe ich nicht selbst einsehen können. Folglich entzieht es sich meiner Kenntnis, in welcher Beziehung die beiden mit einem Abstand von wenigen Jahren an ein und demselben Ort erschienenen Ausgaben zueinander stehen.

P.K. Acharyas Ausgabe des *Mānasāra* besondere Erwähnung, da sie von Anfang an in ein umfassenderes Publikationsprojekt eingebunden ist: Gleichzeitig mit der Textausgabe erscheinen die Übersetzung, ein Band mit mehr oder weniger eng an die Angaben des Textes angelehnten Illustrationen sowie ein *Dictionary of Hindu Architecture*, welches weitgehend (wenngleich nicht ausschließlich) auf dem Material des *Mānasāra* aufbaut. Alle vier Titel werden 1934 als Bestandteil der 1946 abgeschlossenen siebenbändigen *Mānasāra Series* nachgedruckt. Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, hat Acharya mit seinem Werk mehrere Ziele verfolgt, welche letztlich auf eine Verdrängung des seitens der Kolonialmacht favorisierten „indo-sarazenischen“ Baustils und eine Wiederbelebung der „Hindu“-Architektur hätten hinauslaufen sollen.<sup>194</sup> Obgleich Acharya offenbar über einigen Rückhalt in der Kolonialverwaltung verfügte, ist der Einfluss seines Werks auf den architektonischen Diskurs seiner Zeit indes verschwindend gering geblieben (siehe Otter 2009b: 213 f.).

Zu Acharyas Vorgängern zählen neben E.B. Havell mindestens zwei weitere Autoren, die in der bisherigen Forschungsliteratur keine Beachtung erfahren haben; zu nennen ist hier einerseits B.B. Dutts 1925 in Kalkutta erschienene Monographie *Town Planning in Ancient India*, eine Studie, die sich nahezu ausschließlich auf die seinerzeit veröffentlichten

---

<sup>194</sup> Von einer direkten Verbindung zwischen Havell und Acharya darf nicht nur aufgrund dieser inhaltlichen bzw. programmatischen Übereinstimmung ausgegangen werden; Acharya selbst nennt Havell an zwei Stellen (1995b: xxiii; 1996b: xxv) als engen Freund. Was die in Havells oben zitiertem Gleichnis angedeutete Wesensgleichheit von („arischen“) Hindus und Europäern betrifft, so geht Acharya noch einen Schritt weiter – wenn er nämlich versucht nachzuweisen, dass der europäische Klassizismus und die „hinduistische“ Architektur auf einen gemeinsamen Kern zurückgehen. Zu diesem Zweck unterzieht Acharya den Text des *Mānasāra* einem ausführlichen Vergleich mit dem zentralen Text der europäischen klassizistischen Tradition: Vitruvs zwischen 33 und 14 v. Chr. verfassten *De architectura libri decem* („Zehn Bücher über die Baukunst“). Obschon dieser Vergleich nicht mehr als zufällige, rein oberflächliche Ähnlichkeiten und Parallelen zu Tage fördert, ist die (von Acharya selbst bezeichnenderweise nie mit Bestimmtheit ausgesprochene!) Schlussfolgerung, der *Mānasāra* und Vitruv gingen auf eine g e m e i n s a m e Q u e l l e zurück, in der populärwissenschaftlichen Sekundärliteratur zum Allgemeingut geworden – siehe Otter 2009b: 193 Anm. 22.

*śilpaśāstras* stützt bzw. die vorliegenden archäologischen Befunde mit diesen in Einklang zu bringen versucht; wir werden unten, 4.3 hierauf zurückkommen. Generell beansprucht Dutt für die *śilpaśāstras*, dass sie als unmittelbare Quellen nicht nur für die Theorie, sondern auch für die Praxis des zeitgenössischen Städtebaus gelten können; seine Datierungen stützen sich im Wesentlichen auf Havell 1915 (s. o.). Insofern als Dutt die *śilpaśāstras* als die eigentlichen Quellen für die indische Architekturgeschichte gelten lässt (und ihnen sogar gegenüber den archäologischen Befunden bzw. gegenüber den erhaltenen Gebäuden Vorrang einräumt), erweist er sich als Vorläufer nicht nur von P.K. Acharya, sondern auch von Tarapada Bhattacharyya und D.N. Shukla, die beide ebenfalls einen ausschließlich philologischen Ansatz verfolgen (s. u.).

Demgegenüber nimmt Phanindranath Bose in seiner 1926 in Lahore erschienenen Monographie *Principles of Indian Śilpaśāstra* eine überwiegend pessimistische Bewertung der *śilpaśāstras* vor; er reproduziert im Wesentlichen das vor allem auf James Fergusson zurückgehende Vorurteil des 19. Jahrhunderts zugunsten der frühen „buddhistischen“ Kunst von Sanchi, Bharhut und Sarnath (welche nach seiner Einschätzung noch nicht von einem entsprechenden Schrifttum regiert worden ist, *op. cit.*: 4).<sup>195</sup> Die *śilpaśāstras* seien nach dem Niedergang der Schule von Sarnath aus der Notwendigkeit heraus verfasst worden, den „artists of inferior calibre“ Vorbilder zu liefern (*op. cit.*: 6 f.) – Vorbilder, die indes einen lähmenden Effekt auf den künstlerischen Ausdruck hatten (*op. cit.*: 7):

Just as in literature, a set of rules of *Alaṃkāra* (Poetics) prevented the free play of the poets, so also these *Śilpa* canons struck at the fountain of inspiration of the artists and sculptors.

Das europäisch-ästhetizistische Substrat ist hier unverkennbar. Obgleich Bose somit im Gegensatz zu den meisten der hier erwähnten Autoren ein

---

<sup>195</sup> Zu Fergussons Bewertung der „buddhistischen“ Skulpturen von Bharhut und Sanchi gegenüber der späteren Kunst vgl. Guha-Thakurta 2004: 16 ff; Mitter 1992: 252 ff.

durchaus negatives Bild von den *śilpaśāstras* entwirft, geht er doch von einem direkten Einfluss der Texte auf die künstlerische Praxis ihrer Zeit aus – eine Konstruktion, die ihn (wohl entgegen seiner Absicht) wieder in die Nähe der revivalistischen Autoren rückt.

### 3.3.1 Bṛhadvāstumālā (1930)

Die 1930 erstmals erschienene *Bṛhadvāstumālā* (BVM), ein aus antiken und mittelalterlichen Vāstu-Texten zusammengestelltes Kompendium, ist bis heute mehrfach nachgedruckt worden, was als Indiz für die anhaltende Bedeutung des Textes gewertet werden kann. Dem Sanskrit-Text ist eine fortlaufende Hindi-Übersetzung beigefügt. Im Nachdruck von 2003 ist das ursprüngliche Erscheinungsjahr nicht angegeben; das Vorwort ist jedoch auf den „neunten Tag der dunklen Hälfte des *āśvin*, *saṃ[vat]* 1987“ datiert, was einem Datum im Oktober 1930 entspricht; als Ort der Niederschrift ist das Marwari Sanskrit College in Kāśī (Benares) angegeben. Das Buch scheint in mehreren Auflagen erschienen zu sein, da das Vorwort zur zweiten (Juli 1961)<sup>196</sup> und dritten Auflage (ohne Datum) ebenfalls im Nachdruck enthalten sind. Daneben gibt es eine 1991 unter dem Titel *Bṛhadvāstumālāprayoga* erschienene Version des Textes, bei der es sich offensichtlich um eine Raubkopie handelt.

Wie der Autor, Rām'nihor Dvivedī, im Vorwort zur ersten Ausgabe schreibt, ist das Buch verfasst worden, um die Regeln der Vāstuvidyā der „Allgemeinheit“ zugänglich zu machen (1930: 3):<sup>197</sup>

Es ist notwendig, dass die Allgemeinheit über die mit dem Hausbau in Zusammenhang stehenden Dinge Bescheid weiß. In den alten Texten finden sich Diskussionen und knappe Darstellungen dieser Dinge, aber bis zum heutigen Tag

<sup>196</sup> „*Āśādhakṛṣṇa 1 saṃ* 2018.“

<sup>197</sup> गृहनिर्माण संबंधी बातों को जानने के लिए सर्वसाधारण को आवश्यकता है। प्राचीन ग्रंथों में इसकी चर्चा और संक्षिप्त बातें मिलती हैं किंतु सब का संग्रह एकत्र मिल जाय इस प्रकार की पुस्तक आज तक कोई देखने में नहीं आई इसलिए मेरे अनेक मित्रों ने अनुरोध किया कि वास्तु संबंधी सब विषयों का संग्रह प्रमाण सहित एकत्र प्रकाशित हो जाय विद्वानों को बड़ी सुगमता होगी।

kann man kein solches Buch sehen, in welchem alle diese Dinge an einer Stelle zusammengefasst zu finden sind; daher haben mich viele meiner Freunde gebeten, dass eine Zusammenfassung sämtlicher mit Vāstu zusammenhängender Themen mit Belegen zusammen [d.h. in einem Band] veröffentlicht werde, [da] dies für die Gelehrten sehr leicht zugänglich sein würde.

Die Bedeutung der BVM für die Verbreitung und anschließende Popularisierung von Vāstuvidyā wird noch durch den Umstand verstärkt, dass das Buch offenbar als Lehrbuch regelmäßige Verwendung gefunden hat; dies geht aus dem Vorwort zur zweiten Auflage hervor:<sup>198</sup>

Nachdem man das Buch in einer großen Zahl von Exemplaren hatte veröffentlichten lassen, ist besagtes Buch seit einigen Jahren vergriffen gewesen, da es nicht nur von Studenten, sondern auch von gewöhnlichen Leuten und der Gemeinschaft der *paṇḍits* in übermäßiger Zahl gekauft wurde. Allen Gelehrten ist bewusst, wie notwendig eine Kenntnis des Themas Vāstu ist ... . Eben deshalb ist die *Bṛhadvāstumālā* in die Prüfungen für die Abschlüsse „*śāstrī*“ und „*ācārya*“ in Astrologie am ehemaligen Vārāṇaseya Saṃskṛt Mahāvidyālay und dem heutigen Saṃskṛt Viśvavidyālay, sowie dem Kāśī Hindū Viśvavidyālay aufgenommen worden.

Über das Datum der dritten Auflage ist mir nichts bekannt; man darf aber wohl vermuten, dass die BVM über die Jahre hinweg ein relativ hohes Maß an Popularität in den entsprechenden Fachkreisen genossen hat. So wird die BVM in einer Fußnote auf Seite 220 der hier verwendeten Ausgabe der *Nāradasaṃhitā*<sup>199</sup> als eigenständige autoritative Quelle

---

<sup>198</sup> Dvivedī (1961: 5): अधिक संख्या में ग्रंथ की प्रतियाँ मुद्रित कराने पर छात्र-वर्ग के अतिरिक्त सामान्य जन तथा पंडित समुदाय द्वारा ग्रंथ का अत्यधिक क्रय किये जाने से उक्त ग्रंथ कुछ वर्षों से अप्राप्य हो गया था। वास्तु विषय का ज्ञान कितना आवश्यक है इससे सभी विज्ञान परिचित हैं ...। इसीलिए भूतपूर्व वाराणसेय संस्कृत महाविद्यालय तथा वर्तमान संस्कृत विश्वविद्यालय तथा काशी हिंदू विश्वविद्यालय की ज्योतिषविषयक शास्त्री एवं आचार्य परीक्षा में बृहद्वास्तुमाला को स्थान दिया गया।

<sup>199</sup> Das Erscheinungsdatum der ersten Auflage ließ sich nicht ermitteln; die vierte Auflage ist erst 2001 erschienen. Anhand einer im Vorwort wiedergegebenen Anekdote (Miśra 2001: 19) kann jedoch das Jahr 1972 als *terminus post quem* festgesetzt werden.

zitiert („*uktañ ca bṛhadvāstumālāyām ...*“).<sup>200</sup> Das Maß an Autorität, welches der BVM offenbar zugesprochen wird, ist auch aus dem Umstand ersichtlich, dass in der 2004 erschienenen Neuausgabe des erstmals 1901 veröffentlichten *Gṛhavāstupradīpa* (s. o.) Verweise auf die BVM Seite an Seite mit Verweisen auf ‚Original‘-Texte wie die *Bṛhatsaṃhitā* und den *Muhūrtacintāmaṇi* stehen; bei einem nicht mit der Überlieferungsgeschichte der Vāstuvidyā vertrauten Leser muss dies den Eindruck erwecken, die BVM sei eine der autoritativen Quellen, aus welchen der (fast dreißig Jahre früher veröffentlichte) *Gṛhavāstupradīpa* geschöpft hat.

Der Text der BVM besteht aus insgesamt 746 Strophen, welche ausnahmslos aus älteren Werken zusammengestellt worden sind. Die Einteilung des Textes ist nicht ganz einheitlich; die einzelnen Kapitel werden wahlweise als *prakaraṇa*, *prakāra*, *adhyāya* („Kapitel“), *vicāra* (etwa: „Diskussion“) oder *lakṣaṇa* („Beschreibung“ bzw. „Erörterung“) bezeichnet. Die Übergänge zwischen den einzelnen Kapiteln werden auch nicht eindeutig durch Zwischentitel markiert, und sind hier aus der jeweils neu aufgenommenen Zählung der Strophen erschlossen worden; bei den im folgenden angegebenen Kapitelzahlen handelt es sich also lediglich um Emendationen. Der Transparenz halber sind die Anfangs- und Schlusstitel der einzelnen Abschnitte sowie die emendierte Kapitelzählung in Tabelle vier aufgeführt; wir werden im fünften Kapitel auf Inhalt und Aufbau der BVM zurückkommen.

---

<sup>200</sup> Man beachte, dass der Herausgeber – bei dem es sich nebenbei bemerkt um einen Schüler des Autors des *Vāsturatnākara*, Vindhyaśvarī Prasād Dvivedī (s. u.), handelt – an dieser Stelle auf Sanskrit schreibt; Die übrigen Fußnoten der *Nāradasaṃhitā*-Ausgabe sind in scheinbar freiem Wechsel auf Hindi oder Sanskrit verfasst. Die Vermutung liegt nahe, dass der Herausgeber durch die Verwendung von Sanskrit in diesem Zusammenhang die Autorität der BVM als authentisches *śāstra* implizit anerkennt.

**Tabelle 4: Zwischentitel im Text der *Bṛhadvāstumālā***

Zwischentitel	Seite	Ende von Kapitel	Strophenzahl
<i>iti śalyādhikāraḥ</i>	36	—	—
<i>iti śalyādhikāre – ahibalacakram</i>	42	[1]	207
<i>iti piṅḍasādhanaprakāraḥ</i>	50	[2]	18
<i>iti āyavicāraḥ   atha gaṇanāvicāraḥ</i>	55	[3]	26
<i>atha grhapraveśaprakaraṇam</i>	103	[4]	182
<i>iti grhapraveśaprakaraṇam  </i> <i>atha paśuḡrhanirmāṇe caraṇivicāraḥ</i>	110	[5]	25
<i>iti vṛkṣādiropaprakaraṇam  </i> <i>atha dakārgalam</i>	121	[6]	49
<i>iti dakārgalaprakaraṇam</i>	152	[7]	140
<i>atha vṛkṣāyurvedādhyāyaḥ</i>	153	—	—
<i>iti bṛhatsaṃhitokto vṛkṣāyurvedādhyā-</i> <i>yaḥ</i>	160	[8]	31
<i>iti prāsādalakṣaṇāni</i>	170	[9]	32
<i>iti pratiṣṭhāprakaraṇam</i>	178	[10]	36

Dvivedī hat sich bei der Kompilation der BVM einer großen Zahl von Quellentexten bedient; nicht weniger als 51 unterschiedliche Autoren bzw. Werke werden in den Zwischentiteln genannt, welche den jeweils zitierten Passagen vorangestellt sind (z.B. BVM 4.52: *yogeśvarācāryamate tyājyamāsāḥ* „Monate, welche nach Meinung des Lehrmeisters Yogeśvara [als Zeitpunkt für den Baubeginn] zu meiden sind“). Einige dieser Namen sind relativ leicht zu identifizieren, andere weniger:<sup>201</sup> So handelt es sich

<sup>201</sup> Die folgenden Quellen werden in den Zwischentiteln genannt (Werktitel sind kursiv gesetzt): Kaśyapa, Gaṇeśadaivajña, *Garga*, *Grahalāghava*, *Cintāmaṇi*, Cyavana, *Jyotir-nibandha*, *Jyotiḥprakāśa*, Ṭoḍarānanda, Nārada, Nārāyaṇabhaṭṭa, Bṛhaspati, *Brahmayāmala*, Brahmaśambhu, Bhāskara, Bhṛgu, *Matsyapurāṇa*, Manu, Maya und Viśvakarman

beispielsweise bei Ṭoḍarānanda um den Autor (bzw. Auftraggeber, s.o., 2.1.2.5) des *Vāstusaukhya*, und „der Astrologe Rāma“ (Rāmadaivajña) ist der Verfasser des *Muhūrtacintāmaṇi*. Offenbar hat Dvivedī auch auf rezentere Kompilationen (*Vāstupradīpa*, *Vāsturatna*, *Vāsturatnāvalī*) sowie auf außerhalb der katarchischen Tradition überlieferte Werke zurückgegriffen (*Vāsturājavallabha*, *Viśvakarmaparakāśa*). Beim überwiegenden Großteil der Quellen handelt es sich jedoch um Lehrtexte der katarchischen Astrologie; auffällig ist auch die Abwesenheit südindischer Texte, die 1930 ja bereits in großer Zahl in Edition vorgelegen haben. Eine echte Neuerung stellt die Erweiterung der Vāstuvidyā zugeordneten Themen um ansonsten eigenständige Traditionen (z.B. Vṛkṣāyurveda) dar.<sup>202</sup> Dies ist nicht zuletzt deshalb bemerkenswert, weil es sich bei Vṛkṣāyurveda um eine wohlbekannte intellektuelle Tradition handelt, die über einiges Prestige verfügt hat (vgl. Das 1988; Wezler 1992); durch die Inkorporation dieser Lehre in die BVM soll sich dieses Prestige offenbar auf Vāstuvidyā übertragen; wir werden im fünften Kapitel hierauf zurückkommen.

Von besonderem Interesse sind die dem Text als Anhang beigefügten *āyādi*-Tabellen (siehe oben, 2.2.4), welche die kompletten Resultate von neun dieser Berechnungen für eine Probe von 160 Grundrissen mit einer Größe zwischen 15 x 13 und 77 x 77 *hasta* (ca. 6.75 x 5.85 bzw. 34.65 x 34.65 m) in übersichtlicher Form darbieten. Die praktische Anwendbarkeit stand bei der Erstellung dieser Tabellen offenbar im Vordergrund: Grundrisse, deren Seitenlängen zu ungünstigen Resultaten führen würden, werden hier gar nicht erst aufgeführt. Es handelt sich bei diesen Tabellen offensichtlich um eine Innovation – wo nicht der BVM selbst, so

---

(*mayaviśvakarmaṇor matena ...*), *Mahājyotiribandha*, Maheśvara, Māṇḍavya, (*Muhūrta*)-*kalpadruma*, (*Muhūrta*)-*mārtaṇḍa*, Meṅganātha, Yogeśvarācārya, *Ratnamālā*, *Rājamārtaṇḍa*, Rāmadaivajña, Lalla, Varāhamihira (auch mit dem Werkitel *Bṛhatsaṃhitā* zitiert), Vasiṣṭha, Vādarāyaṇa, *Vāstupradīpa*, *Vāsturatna*, *Vāsturatnāvalī*, *Vāsturājavallabha*, *Vāstuvidyā*, *Vāstuśāstra*, *Viśvakarmaparakāśa*, *Viṣṇudharmottarapurāṇa*, *Vṛddhanārada*, Vaidyanātha, *Śaktayāmala*, Śārṅgadhara, *Śilpaśāstra*, *Śaivasiddhānta*, Śrīpati, Śrīsudhākara, Sārasvata, Hmālugidaivajña. In der Hindi-Übersetzung von BVM 1.129 wird zudem der *Samarāṅgaṇasūtradhāra* als Quelle genannt.

<sup>202</sup> Das entsprechende Kapitel ist *in extenso* aus der *Bṛhatsaṃhitā* übernommen.

doch der kolonialzeitlichen Kompilationen im allgemeinen; ähnliche Tabellen finden sich sowohl im *Vāstumāṇikyaratnākara*, als auch im *Vāsturatnākara* (siehe unten, 3.3.2, 3.4.1).

Den Abschluss der BVM bilden zwei auf Sanskrit verfasste *paddhatis*: Die *Śilānyāsapaddhati* „Ritualvorschrift für die Grundsteinlegung“ (S. 187-192) sowie die *Vāstuśāntipaddhati* „Ritualvorschrift für die Befriedung des Baugrundes“ (S. 193-219). Laut Vorwort (Dvivedī 1930: iii) wurden diese

... durch die Güte des wohlbekannten Ritualexperthen (*karm'kāṇḍī*) Paṇḍit Śrī Vidyādhara'jī, Sohn des verstorbenen Mahāmahopādhyāy Paṇḍit Prabhudatta'jī Agnihotrī und Direktor des Fachbereichs Religionswissenschaft (? *dharm vijñān*) am Kāśī Hindū Viśvavidyālay zur Verfügung gestellt.<sup>203</sup>

Im Unterschied zum Hauptteil des Buches ist diesen beiden *paddhatis* keine Hindi-Übersetzung bzw. Paraphrase beigelegt.

### 3.3.2 Vāstumāṇikyaratnākara (\*1936)

Sechs Jahre nach der BVM erscheint ebenfalls in Benares der *Vāstumāṇikyaratnākara* (VMR). Das ursprüngliche Erscheinungsdatum dieses Textes kann nur indirekt erschlossen werden: Im Nachdruck von 2003 wird es nicht angegeben, das Nachwort (*vijñapti*) hingegen ist mit *saṃ<sup>o</sup> 1913, vai-kunṭhacaturdaśī* datiert;<sup>204</sup> dies würde einem Datum im Jahre 1865 entsprechen. Wie wir jedoch noch sehen werden, kann der Text erst nach 1933 erschienen sein. Die Vermutung liegt nahe, dass es sich bei „1913“ um einen Druckfehler für „1993“ handelt; der VMR wäre somit im Herbst

<sup>203</sup> स्वर्गीय महामहोपाध्याय पं. प्रभुदत्तजी अग्निहोत्री के पुत्र विख्यात कर्मकांडी काशी हिंदू विश्वविद्यालय धर्म विज्ञान विभाग के अध्यक्ष पं. श्रीविद्याधरजी की कृपा से प्राप्तकर ... ।

<sup>204</sup> Der vierzehnte Tag in der hellen Hälfte des *Kārttika*, was einem Datum Ende Oktober bzw. Anfang November entspricht.

1936 erschienen.<sup>205</sup> Das Titelblatt nennt neben dem Autor, Mātṛprasād Pāṇḍey, noch einen Herausgeber bzw. Korrektor namens Rām'tej Pāṇḍey.<sup>206</sup> Der Ort der Niederschrift, „das Dorf Āhī im Distrikt Mirzāpur“ geht ebenfalls aus dem Titelblatt hervor; Pāṇḍey ist offenbar an der dortigen *Śaṅkar Pāṭh'śālā* tätig gewesen.<sup>207</sup> Beim VMR handelt es sich nach Aussage der *vijñapti* bereits um Pāṇḍeys zweites Werk zur Vāstuvidyā (*op. cit.*: 155):

Hier, im heutigen Zeitalter, wo die Welt besondere Aufmerksamkeit auf diesen Teil [des *vyotis'śāstra*] richtet, wurde durch die *paṇḍits* von Kāśī eine große Zahl von Kompendien [zur Vāstuvidyā] verfasst. Von diesen Kompendien ist es mein Kompendium mit dem Titel *Vāstusāriṇī*<sup>208</sup> gewesen, welches von den Kritikern als das beste befunden worden ist (wörtl. deren Flagge des Sieges haben die Kritiker gehisst). Auch in jenem Kompendium befinden sich viele von mir selbst verfasste Strophen, und angesichts der Beliebtheit dieser selbstverfassten Strophen, haben Gelehrte mir bedeutet (wörtl. mich gebe-

<sup>205</sup> Die Zeichen für 1 (१) und 9 (९) sind in der für die Ausgabe des Textes verwendeten Nāgarī-Schrift bekanntlich relativ leicht zu verwechseln.

<sup>206</sup> Das auf Sanskrit verfasste Titelblatt lautet: || Śrīḥ || *vidyābhavana prācyavidyā granthamālā 121. Vāstumāṇikyaratnākarah: Mirajāpura maṅḍalāntargatāhī grāmasya Śaṅkarapāṭhaśālā pradhānādhyāpaka daivajñabhūṣaṇa paṇḍita Śrīmātṛprasādapāṇḍeya viracitaḥ tatkrta Sudhā nāmnī sodāharaṇa bhāṣāṭīkā sahitaḥ vāstukarmasvasvenānvitaś ca. sāhityaśāstri – paṇḍ Rāmateja Pāṇḍayena* [sic] *saṃskṛtaḥ*. Der letzte Satz besagt offenbar, dass der Text von Rām'tej Pāṇḍey revidiert worden ist; *saṃskṛta* kann in diesem Zusammenhang sowohl „vorbereitet“ als auch „korrigiert“ bedeuten. Man beachte die typographische Trennung der Komposita in semantische Einheiten, die auch für einen Hindi-Sprecher ohne formale Sanskritkenntnisse erkennbar sind; eine Schreibung ohne Worttrennung (*Mirajāpura...grāmasya, Śaṅkarapāṭhaśālā...viracitaḥ, Sudhā...sahitaḥ*) wäre vom Standpunkt der Sanskritorthographie aus korrekt gewesen.

<sup>207</sup> So die Ortsangabe am Ende der *vijñapti* (S. 155): „*Mātṛprasād Pāṇḍey, Śaṅkar Pāṭh'śālā, Āhī Mirzāpur.*“

<sup>208</sup> Während ich diesen Text nicht selbst habe in Augenschein nehmen können, gibt der Online-Katalog der Library of Congress das Datum der *Vāstusāriṇī* mit „1990 [1933]“ an; bei der ersten Jahreszahl handelt es sich offensichtlich um die Angabe nach der Vikramā-Āra, bei der in eckigen Klammern gegebenen um das entsprechende Jahr nach der christlichen Zeitrechnung. Dieses Datum liegt meiner Emendation des Erscheinungsjahrs des VMR zugrunde.

ten), dass, wenn ich eine ausschließlich aus selbstverfassten Strophen bestehende Anthologie aller mit dem Hausbau zusammenhängender Dinge verfasste, [das Material] den *paṇḍits* sehr leicht zugänglich sein würde.<sup>209</sup>

Der VMR ist in drei Kapitel (*prakaraṇa*) unterteilt. Das erste Kapitel (*vāstuprakaraṇa*) ist mit 192 Strophen in zum Teil sehr kunstvollen Metren mit Abstand das längste; es behandelt vor allem Themen der katarchischen Astrologie – Berechnungen über den günstigen Augenblick für den Baubeginn (1.40-51, 110-142), die *āyādi*-Formeln (1.75-95, 102-103) sowie die Vereinbarkeit von Name und Horoskop des Bauherrn mit denen des Hauses bzw. des Ortes, an welchem es erbaut werden soll (1.6-10, 59-63, 71-72). Es finden sich jedoch auch Themen, die nicht in den katarchischen Kompendien, dafür aber in den frühesten erhaltenen *vāstuśāstras* zu finden sind – so z. B. die Bestimmungen hinsichtlich des Bauplatzes und seiner Eignung je nach *varṇa* des Bauherrn (1.11-18); der Bäume in der Umgebung des Hauses (1.171, 179-180); und der Position der Eingangstür sowie ihrer „Behinderungen“ (1.143-156). Die erstmals im *Viśvakarma-prakāśa* belegte sechzehnfache Typologisierung von Wohnhäusern ist ebenfalls in diesem Kapitel enthalten (1.96-101), allerdings in stark abgewandelter Form: Anders als im *Viśvakarmaparakāśa* und den westindischen *śilpaśāstras* ist die Eigenschaft des jeweiligen Hauses als glückverheißend bzw. nicht glückverheißend nicht von der Anordnung der Veranden abhängig, sondern von einer mathematischen Berechnung, welche die Anzahl der Silben im Namen des Hauses in Beziehung zu seiner Grundfläche (*piṇḍa*) setzt.<sup>210</sup> Das zweite Kapitel (*grhapraveśaprakaraṇa*)

<sup>209</sup> इधर आधुनिक युग में जबकी लोक ने इस अंश पर विशेष ध्यान दिया तो काशी पंडितों द्वारा अनेकानेक संग्रह ग्रंथों की सृष्टि हुई। उन संग्रह ग्रंथों में मेरे 'वास्तु सारिणी' नामक संग्रह ग्रंथ की ही आलोचकों ने विजय वैजयंती फहरायी। उस संग्रह ग्रंथ में भी मेरे स्वरचित पद्य बहुत से हैं, उन स्वरचित श्लोकों की लोकप्रियता को देखकर विद्वानों ने मुझसे अनुरोध किया कि यदि गृह-निर्माण संबंधी सभी बातों का संग्रह आप स्वरचित श्लोकों में ही निर्माण कर दें तो पंडितजनों को बड़ी सुगमता हो जावे। Man beachte die nahezu wörtliche Übereinstimmung des letzten Satzes mit dem oben zitierten Abschnitt aus Dvivedī (1930: iii).

<sup>210</sup> Vgl. VMR 1.101. Eine ähnliche Regel findet sich VR 5.54-55; dort wird die [*Vāstu*]ratnamālā (17.6-7) als Quelle angegeben. In den älteren Texten (die katarchischen Kompendien

behandelt in elf Strophen den günstigen Zeitpunkt für die rituelle Einweihung des neugebauten Hauses, während das 45 Strophen umfassende dritte Kapitel (*jalāśayaprakaraṇa*) der Ausrichtung von Brunnen und Teichen nach den Himmelsrichtungen sowie dem günstigen Zeitpunkt für ihre Errichtung gewidmet ist.

Im Unterschied zur *Bṛhadvāstumālā* und dem weiter unten vorgestellten *Vāsturatnākara* (siehe unten, 3.4) verfügt der VMR über keinerlei Quellenangaben. Ein Abgleich mit den inhaltlichen Parallelstellen in den genannten Werken legt jedoch den Schluss nahe, dass der VMR sich in erster Linie auf katarchische Texte wie den *Muhūrtacintāmaṇi* stützt; allerdings sind offenbar auch außerhalb der katarchischen Tradition stehende Texte wie die *Bṛhatsaṃhitā*, sowie nicht-astrologische Werke wie das *Rājavallabhavāstuśāstra* berücksichtigt worden (vgl. Anhang II: Konkordanz von GVP, VMR, BVM und VR).

Dem Text sind 28 Seiten mit *āyādi*-Tabellen nach demselben Muster wie in der BVM als Anhang beigelegt; diese enthalten die Ergebnisse der *āyādi*-Berechnungen für eine Stichprobe von 560 Häusern. Auch hier bleibt die Darstellung auf solche Häuser beschränkt, für die sich aus allen neun Formeln günstige Werte ergeben. Dem Text vorangestellt ist überdies eine Liste mit für das bei Baubeginn durchzuführende Ritual sowie für die rituelle Vorbereitung des Baugrundstücks notwendigen Gegenständen bzw. Zutaten (*grhārambhavidhisāmagrī* bzw. *vāstuśāntisāmagrī*). Den Anhang bilden drei kurze, auf Hindi verfasste Ritualtexte (*Vāstukarmasarvasva*, *Dehalīnyāsa*, *Vāstvarcanapaddhati*), in denen lediglich die *mantras* auf Sanskrit wiedergegeben sind; diese sind jedoch aufgrund zum Teil grotesker Druckfehler oftmals kaum verständlich.<sup>211</sup>

---

eingeschlossen) habe ich keine Belege für diese oder eine äquivalente Regel finden können.

<sup>211</sup> So ist die in Ausgaben vedischer Texte vor Sibilanten und Halbvokalen häufig anzutreffende ‚geschwungene‘ Sonderform des *anusvāra* häufig fälschlicherweise als „*r̥ṭha*“ or „*r̥ṭham*“ gedruckt worden, was zu sinnlosen Wörtern wie *ahar̥ṭha*, *muñcantvar̥ṭha*, *tar̥ṭha* (anstelle von *aham*, *muñcantvam*, *tam*) führt (*op. cit.*: 104). Beinahe gänzlich un-

Hingewiesen sei noch auf die ungewöhnliche Behandlung des *vāstupuruṣa* (VMR 1.46-48): Anstelle einer Beschreibung des *vāstupuruṣa-maṇḍala* bzw. der verwundbaren Punkte (*marmān*) des *vāstupuruṣa* wird ein mathematisches Verfahren geschildert, mit dessen Hilfe anhand des Wochentages bei Baubeginn und des Namens der Bauherrn festgestellt werden kann, ob sich der *vāstupuruṣa* im Himmel, auf der Erde oder in der Unterwelt befindet.<sup>212</sup> Das *vāstupuruṣamaṇḍala* ist jedoch unter dem Titel *vāstucakra* im Anhang (S. 118) abgebildet. Dort sind auch die *mantras* angegeben, welche bei der rituellen Vorbereitung des Baugrundes über den jeweiligen Feldern (*pada*) des *maṇḍala* rezitiert werden sollen (z. B. „*oṃ śikhine namaḥ*“), des weiteren die mit dem jeweiligen *pada* assoziierte Farbe sowie die Reihenfolge, in welcher die einzelnen *padas* zu verehren sind.<sup>213</sup>

---

verständlich sind Sätze wie die folgenden: „*oṃ dhānyasiddhinuhi devān prāṇāyat-vodānāyatvānāyatvā dīrghāmanuprasitīmāyuseḍhām devo vaḥ sāvītāhiraṇyapāṇiḥ prati-grbhñātvacchidreṇapāṇinācakaṣuṣeṭvāmahinām payosi*“ (*loc. cit.*); „*oṃ yadāvaghnaṃ dākṣāyaṇā hiraṇyartham śatānikāya sumanasya mānāḥ | tanma āvaghñāmi śataśārādā-yāyusmān yā dṛṣṭiryathāsam | oṃ svapyaviṣṭidāśiṣṭo nṛṇpāhi śṛṇudhī giraḥ rakṣātoka-mutatmanā*“ (*op. cit.*: 117). Die Worttrennung der Ausgabe ist hier beibehalten worden. – Die Verderbtheit des Textes gibt Rätsel auf: Soll man annehmen, dass der Setzer es nicht besser vermochte? Dagegen spricht aber, dass der Hauptteil des VMR weitgehend fehlerfrei gedruckt ist. Handelt es sich um von einem anonymen, nicht sanskritkundigen Priester rezitierte Mantras – auswendig gelernt, aber nicht verstanden? Dann hätten wir einen indirekten Beleg für eine lebendige, mündliche Tradition. Gleichwohl bleibt der Umstand erklärungsbedürftig, dass der zweifellos sanskritkundige Autor den Text in dieser offensichtlich verderbten Gestalt übernommen hat; denkbar wäre allenfalls, dass die *paddhatīs* jenseits der Kontrolle des Autors auf Betreiben des Verlages in das Buch aufgenommen worden sind.

<sup>212</sup> Vgl. auch BVM 4.128-133.

<sup>213</sup> Bemerkenswerterweise stimmt die Anordnung der Gottheiten in diesem *maṇḍala* mit den Bestimmungen der *Brhatsaṃhitā* sowie der westindischen *śilpaśāstras* überein; so befindet sich beispielsweise im äußersten nordöstlichen Feld Śikhin (Agni) anstelle von Īśāna, vgl. oben, S. 81 Anm. 108.

### 3.4 1940-1959

Auch nach 1940 werden einige *vāstu*- bzw. *śilpaśāstras* erstmals in Edition veröffentlicht; genannt seien hier Kavi Varmas Ausgabe der *Vāstuvidyā* (Trivandrum 1940), P.A. Mankads Ausgabe der *Aparāñjitaprcchā* (Baroda 1950) sowie die 1958 in Tanjore erschienene Ausgabe des *Viśvakarma-vāstuśāstra* von Vasudevasastri und Gadre. Mankads Werk ist für unsere Untersuchung insofern von besonderem Interesse, als der Herausgeber in einem ausführlichen Vorwort ein dezidiert rationalistisches Bild von Vāstuvidyā bzw. Śilpaśāstra entwirft; wir werden im folgenden Kapitel hierauf zurückkommen.

#### 3.4.1 Vāsturatnākara (1944)

Die Tradition der astrologischen Vāstu-Kompendien wird mit dem von einem Astrologen names Vindhyeśvarī Prasād Dvivedī verfassten *Vāsturatnākara* (VR) fortgesetzt; soweit ersichtlich, handelt es sich hierbei um den jüngsten Text dieser Art. Das Vorwort zu diesem Text, dessen neunte Auflage 2005 erschienen ist, ist mit *vikram saṃvat 1992, vijayā daśamī* datiert, was einem Datum im Oktober 1944 entspricht; als Ort der Niederschrift ist die Shriramādāmodar Saṃskṛt Pāṭh' śālā im Fürstenstaat Ajmatgarh (Distrikt Azamgarh) angegeben.<sup>214</sup> Der VR ist in zwölf Kapitel unterteilt und umfasst insgesamt 654 Strophen;<sup>215</sup> es werden im Wesentlichen dieselben Themen behandelt wie in den ersten sieben Kapiteln der *Bṛhad-vāstumālā*.<sup>216</sup> Auffällig ist jedoch, dass sich die Darstellungsweise deutlich von der im letztgenannten Text gewählten unterscheidet: Neben der üb-

<sup>214</sup> VR:x: श्रीरामादामोदरसंस्कृतपाठशाला, अजमतरगढ़ स्टेट (जि० आजमगरढ़).

<sup>215</sup> Im dritten Kapitel bricht die Nummerierung der Strophen nach 3.27 ab und wird bei der nachfolgenden Strophe neu aufgenommen; die daraus resultierenden Abschnitte werden im Folgenden als 3a bzw. 3b zitiert.

<sup>216</sup> Nicht behandelt werden somit die (nicht zu Vāstuvidyā im engeren Sinne gehörenden) Themenbereiche Vṛkṣāyurveda, Tempelbau und die Weihe von Götterbildern (*pratiṣṭhā*).

lichen fortlaufenden Nummerierung der Strophen innerhalb eines Kapitels sind die Kapitel in ebenfalls fortlaufend nummerierte und durch Zwischentitel gekennzeichnete Abschnitte unterteilt, welche wiederum in mit Buchstaben (*ka, kha, ga* usw.) versehene Unterabschnitte gegliedert sind; dies steht in auffälligem Kontrast zu dem eher erratischen Gebrauch von Zwischentiteln in der BVM (siehe oben, Tab. 4). Eine für unsere Diskussion besonders bemerkenswerte Eigenart des VR ist das ausführliche Vorwort, welches Aufschluss über das Geschichtsbild des Autors gibt; wir werden in den folgenden beiden Kapiteln hierauf zurückkommen.

Dem Hauptteil des Textes ist eine vollständige Liste der Quellen („*pramāṇ'granth*“) vorangestellt, denen die einzelnen Strophen entnommen sind; auch die Autoren sind, so möglich, genannt.<sup>217</sup> Aus dieser Liste ist ersichtlich, dass Dvivedī selbst mindestens drei weitere Kompilationen zu astrologischen Themen verfasst hat (*Phalitanavaratnasamgraha, Janmapatradīpaka, Rekhāgaṇita*).<sup>218</sup> Dvivedi hat sich offenbar in größerem Maße als seine Vorgänger auf nicht-astrologische Quellen gestützt; so nehmen beispielsweise Zitate aus dem *Rājavallabhavāstuśāstra* relativ breiten Raum ein. Auffällig ist indes auch hier das völlige Fehlen südindischer

---

<sup>217</sup> Es handelt sich um folgende Titel (die Namen der Autoren sind in der bei Dvivedi genannten Form wiedergegeben): *Janmapatradīpaka (prakṛtasamgrahakarttā* „der gegebene Kompilator“), *Jyotiribandha (Śrīśūramahāṭha)*, *Jyotirvidābharaṇa (Kālīdāsa)*, *Dīrṃmīmāṃsā (Mahāmahopādhyāya Śrīsudhākara Dvivedī)*, *Pariśiṣṭadīpaka (Mahāmahopādhyāya Paṇḍit Nityānanda Panta Parvatīya)*, *Piṇḍaprabhākara (—)*, *Phalitanavaratnasamgraha* („der gegebene Kompilator“, s. o.), *Bṛhatsamhitā (Varāhamihirācārya)* samt Kommentar *Bṛhatsamhitāvivṛti (Bhaṭṭotpala)*, *Bṛhadāivajñārañjana (Śrī 108 Kāśīrājāśrita Paṇḍita Gayādatta Śarmā)*, *Muhūrtagaṇapati (Gaṇapatidaivajña)*, *Muhūrtacintāmaṇi (Rāmadāivajña)* samt Kommentar *Piyūśadhārā (Govindadaivajña)*, *Ratnamālā (Śrīpatibhaṭṭa)*, *Rājamārtaṇḍa (Bhojarāja)*, *Rekhāgaṇita* („der gegebene Kompilator“), *Laghujātaka (Varāhamihirācārya)*, *Vāstupradīpa (Vāsudevadaivajña)*, *Vāsturānāvalī (Paṇḍita Jīvanātha Miśra)*, *Vāsturājavallabha (Maṇḍanasūtradhāra)*, *Vāstuvīdyā (—)* *Viśvakarmaprakāśa (Viśvakarmā)*, *Sūlbāsūtra (Maharṣikātyāyanamuni)*, *Siddhāntatattvaviveka (Kamalākaraḥaṭṭa)*, *Siddhāntaśīromaṇi (Bhāskarācārya)*.

<sup>218</sup> Man beachte, dass der Ausdruck *prakṛtasamgrahakarttā* „der Autor des vorliegenden Kompendiums“ für einen Hindisprecher ohne gute Sanskritkenntnis kaum verständlich sein dürfte; *prakṛta* ist im Hindi in der Bedeutung „d. vorliegende, erwähnte“ m. W. nicht gebräuchlich.

*śilpaśāstras* – umso mehr, als der überwiegende Großteil der bis 1944 in Edition vorliegenden Texte im Süden verfasst und tradiert worden war.<sup>219</sup> Wie die anderen Kompendien (BVM, VMR) enthält auch der VR einige Strophen, für die sich keine inhaltlichen Parallelen in den anderen Texten finden lassen; dies betrifft eine Manu zugeschriebene Strophe (1.79) über die rituelle Reinigung des Baugrundes,<sup>220</sup> eine Regel (6.44), welche besagt, dass der Schatten des Hauses nicht auf einen Brunnen fallen soll;<sup>221</sup> sowie eine Regel (9.3), dass Hausbau und Einzug nicht während Viṣṇus Schlaf stattfinden sollen.<sup>222</sup> Die intendierte Zielgruppe des VR wird im Vorwort (Dvivedī 1944: vii) ausdrücklich erwähnt:

In jedem Kapitel ist die Darstellung eines jeden Themas in solcher Reihenfolge dargestellt, dass auch kaum gebildete Dorf-*paṇḍits* sich mit großer Leichtigkeit eine systematische Kenntnis all dieser Dinge aneignen können ...<sup>223</sup>

---

<sup>219</sup> *Manuṣyālayacandrikā* (Trivandrum 1917); *Mayamata* (Trivandrum 1919); *Īśānaśivagurudevapaddhati* (Trivandrum 1920-24); *Śilparatna* (Trivandrum 1922/25, 1929); *Kāsyapaśilpa* (Pune 1926); *Mānasāra* (London 1927); *Vāstuvīdyā* (Trivandrum 1940). Dieser Sachverhalt verfügt über eine Parallele in der (kolonialen bzw. nachkolonialen) Überlieferung des Vṛkṣāyurveda; auch hier sind südindische Textausgaben im Norden offenbar unbekannt geblieben. (Private Mitteilung von Rahul Peter Das.)

<sup>220</sup> Diese Quelle fehlt in der dem Hauptteil des VR vorangestellten Liste.

<sup>221</sup> ... *tanmūlabhūmau parivarjanīyaṃ chāyā gatā yasya gr̥hasya kūpe* | „... [ein Tempel oder Wohnhaus] dessen Hauses Schatten auf einen Brunnen zu seinen Füßen fällt, soll gemieden werden;“ *parivarjanīyaṃ* bezieht sich auf *devālayaṃ vā bhavanaṃ* im ersten Versviertel; die Konstruktion ist ungewöhnlich. Dvivedī gibt RVV 5.30 als Quelle an; der Wortlaut stimmt mit der Ausgabe von Goṣāi (1911) überein.

<sup>222</sup> *ārambhaṃ ca samāpti ca prāsādapuraveśmanām* | *utthite keśave kuryān na prasupte kadācana* | | „[Der Bau] eines Tempels, einer Stadt oder einer Wohnung soll begonnen und fertiggestellt werden, wenn Keśava wach ist, und niemals, wenn er schläft.“ Laut Hindi-Kommentar schläft Viṣṇu vom elften Tag der hellen Monatshälfte des *āṣāḥ* bis zum elften Tag der hellen Monatshälfte des *kārttik*. M. W. handelt es sich hierbei um eine allgemein verbreitete Vorstellung.

<sup>223</sup> प्रत्येक प्रकरण में प्रत्येक विषय का सन्निवेश इस क्रमसे किया गया है कि कम पढ़े-लिखे ग्रामीन पंडितों को भी बड़ी सरलता से सब विषयों का क्रमिक ज्ञान भली भांती हो जाय ...।

Diese „kaum gebildeten Dorf-*paṇḍits*“ werden noch an einer anderen Stelle im Vorwort erwähnt (*op. cit.*: ix). Das Werk scheint indes für ein noch breiteres Publikum bestimmt gewesen zu sein (*loc. cit.*):

Damit der Allgemeinheit auch solche Abschnitte, die schwierig sind, mit großer Leichtigkeit rasch verständlich sind, ist auch ein Kommentar in einfachem, verständlichem, gefälligem Hindi verfertigt worden.<sup>224</sup>

Wie schon bei *Bṛhadvāstumālā* und *Vāstumāṇīkyaṛatnākara* finden sich auch bei diesem Text mehrere Seiten mit *āyādi*-Tabellen; eine *paddhati* ist jedoch, im Unterschied zu den beiden älteren Werken, nicht beigefügt.

### 3.4.2 Andere Werke

1946 erscheinen die beiden letzten Bände von P.K. Acharyas *Mānasāra Series*: Der sechste Band (*Hindu Architecture in India and Abroad*) stellt in erster Linie eine Studie der schriftlichen Quellen zur indischen Architekturgeschichte dar (siehe Otter 2009b: 177 Anm. 2); beim siebten Band (*An Encyclopaedia of Hindu Architecture*) handelt es sich um eine geringfügig erweiterte und bearbeitete Fassung des 1927 erstmals erschienenen ersten Bandes der Serie (*A Dictionary of Hindu Architecture*).

Im selben Jahr erscheint auch Stella Kramrischs zweibändiges Standardwerk *The Hindu Temple*; es handelt sich hierbei um die wohl bis heute gründlichste Studie indischer Tempelarchitektur unter Berücksichtigung der in den *śilpaśāstras* enthaltenen Lehren. Daneben zieht Kramrisch andere Texte, von *brāhmaṇas* und *upanīṣads* bis zu späteren philosophischen Werken, als Quellen heran. Dieser Ansatz ist insofern äußerst problematisch, als die Autorin keinerlei chronologische Differenzierung vornimmt, sondern offenbar von einer überzeitlichen, gewissermaßen organischen Geschlossenheit des indischen Geisteslebens ausgeht. Dies

---

<sup>224</sup> सर्वसाधारण को कठिन स्थलों का सुगमतापूर्वक शीघ्र ज्ञान हो जाने के लिए सरल सुबोध प्रासादिक हिंदी भाषा में टीका भी कर दी गयी है।

führt, in Verbindung mit Kramrischs bereits von anderer Seite kritizierter Neigung zur Überinterpretation (siehe Singh 2003), zu bisweilen grotesken Ergebnissen – etwa, wenn Kramrisch (*op. cit.*: 21) den von den Göttern gebändigten Dämon Vāstupuruṣa (bzw. Vāstunara, s.o., S. 35) mit einer eigenwilligen Auslegung von *puruṣa*, dem *terminus technicus* der Sāṃkhya-Philosophie, identifiziert.<sup>225</sup> Eine solche ahistorische Herangehensweise ist indes symptomatisch für revivalistische (und revivalistische) Diskurse im Allgemeinen und wird im folgenden Kapitel ausführlicher besprochen.<sup>226</sup>

Im Jahre 1948 erscheint in Patna die erste Ausgabe von Tarapada Bhattacharyyas *A Study on Vāstuvidyā or Canons of Indian Art*; zwei weitere Ausgaben folgen (1963 bzw. 1986). Dieses Werk folgt im Wesentlichen P.K. Acharyas philologischem Ansatz und hat seinerseits einen starken Einfluss auf spätere Autoren, insbesondere auf D.N. Shukla, gehabt (s. u.). Zwei Grundannahmen sind kennzeichnend für Bhattacharyyas Ansatz: Erstens handelt es sich demnach bei den in den *vāstu-* und *śilpaśāstras* genannten Autoren nicht um mythologische Personen, sondern um historische Baumeister. Zweitens lassen sich zwei „Schulen“ von Vāstuvidyā unterscheiden: Eine auf Viśvakarman zurückgehende nördliche sowie eine von Maya begründete südliche (siehe oben, 2.4). In diesem Sinne hat Bhattacharyya einen bleibenden Einfluss auf die nachkoloniale Revitalisierung von Vāstuvidyā ausgeübt.

Im selben Jahr erscheint in Allahabad Govind Krishna Pillais *The Way of the Silpis or Hindu Approach to Art and Science*.<sup>227</sup> Der Autor entwirft

---

<sup>225</sup> „Puruṣa, Cosmic Man, the origin and source of Existence (aparā-prakṛti), is its instrumental or efficient cause (nimitta-kāraṇa) and causes it to be of His substance as its material cause (upādāna). This is how He is known in the world, the manifest aspect of Himself, the Parā-prakṛti, the Beyond-Existence, the Avyaya-Puruṣa, the immutable, Supreme One (Uttama-puruṣa) ... .“

<sup>226</sup> Zur Unterscheidung von „revivalistisch“ und „revivalistisch“ siehe oben, 1.4.4.2.

<sup>227</sup> Das Buch ist 2004 unter dem Titel *Hindu Architecture (Śilpa-Śāstra)* nachgedruckt worden.

ein dezidiert rationalistisches Bild von Śilpaśāstra; so werden die metaphysischen Aspekte der Lehre, insbesondere die Unterscheidung in „günstig“ (*śubha*) und „ungünstig“ (*aśubha*), zu einer rationalen Maßnahme im Sinne der Qualitätssicherung umgedeutet (Pillai 2004: 4):

Detailed specifications and conditions of contract are the means at the present time to ensure standard and efficiency in construction ... . Though strict adherence to the specifications can be enforced by law, every man, in charge of constructions, knows how difficult they are to apply without retarding the progress of the work, or without incurring the displeasure of his employer. In ancient days, they seem to have overcome this difficulty, in an ingenious way, by putting the fear of God into all concerned ... the ancient Silpis made people believe that non-adherence to the specification or a violation of the tradition would lead one to dire consequences, such as damage or loss to person and property according to the seriousness of the offence ... .

Dieser Ansatz ist für eine Reihe von revivalistischen Autoren stilbildend geworden; wir werden im nachfolgenden Kapitel ausführlich darauf eingehen.

Zehn Jahre später, im Jahre 1958, veröffentlicht Dvijendranath Shukla in Lucknow eine zweibändige Studie mit dem Titel *Vāstu-Śāstra*; der zweite Band ist für uns von nachrangigem Interesse, da er sich ausschließlich mit Skulptur und Malerei befasst. Im ersten Band hingegen widmet sich Shukla einer Darstellung indischer Architektur, wobei ihm der *Samarāṅgaṇasūtradhāra* als Grundlage dient. Wie auch schon B.B. Dutt, P.K. Acharya und Tarapada Bhattacharyya bezieht Shukla archäologische Befunde kaum in seine Betrachtung ein, sondern behandelt die Texte als hinreichende empirische Basis. Im Unterschied zur Mehrzahl seiner auf Englisch schreibenden Zeitgenossen entwirft Shukla indes kein rationalistisches Bild von Vāstuvidyā, sondern hebt den spirituellen Charakter indischer Architektur hervor; hierauf wird im folgenden Kapitel näher

einzugehen sein. In Indien zählt Shukla bis heute zu den meistzitierten einschlägigen Autoren.<sup>228</sup>

### 3.5 1960-1979

In diesem Zeitraum werden wieder einige *vāstu-* bzw. *śilpaśāstras* in Edition veröffentlicht. Für uns von besonderem Interesse sind die in Ahmedabad von P.O. Som'purā edierten Ausgaben von *Vedhavāstuprabhākara* (1965), *Kṣīrārṇava* (1975), *Dīpārṇava*, *Vāstusāra* (beide 1976) sowie *Jayapṛcchā* (1977), denen jeweils eine Übersetzung des Textes ins Gujarati sowie zahlreiche Illustrationen beigelegt sind. Die Texte sind offenbar im späten Mittelalter in Gujarat von Angehörigen der Som'purā-, 'Kaste' verfasst oder zumindest in deren Umfeld tradiert worden. Ein (nicht notwendig kausaler) Zusammenhang zwischen diesen Veröffentlichungen und dem Aufstieg einzelner Som'purās zu erfolgreichen Geschäftsleuten im gleichen Zeitraum ist zwar denkbar, m. W. jedoch bislang nicht untersucht. Eine eingehende Untersuchung von Som'purās Publikationen unter Berücksichtigung des regionalen und sozialgeschichtlichen Hintergrundes ist wünschenswert.

Im Jahre 1965 setzt Shukla seine großangelegte (indes nie vollendete) Publikationsreihe zu Vāstuvidyā mit einer Neuausgabe sowie einer Hindi-Übersetzung des *Samarāṅgaṇasūtradhāra* fort. Die Übersetzung ist alles andere als überzeugend (vgl. hierzu Otter 2009a: 129 f.),<sup>229</sup> das Vorwort

---

<sup>228</sup> ‚Westliche‘ Kunsthistoriker hingegen haben im Großen und Ganzen ein eher gespanntes Verhältnis zu Shuklas Schriften, und zitieren sie nur selten; vgl. Maxwell (1989: 9): „The fact that Shukla’s work seems to be little used in western academic circles may be a reflection of several things: he very frequently omits references, which is irritating; the English style is awkward, the text contains many misprints and part of his work is in Hindi, all of which calls for more patience and expertise in a western reader than perhaps he is accustomed to exercising ...“

<sup>229</sup> So hat Shukla beispielsweise jeden ihm unverständlichen Ausdruck stillschweigend als Fremdwort behandelt und als solches in die Übersetzung übernommen; vgl. Śukla (2003:100): „Mit acht Pfosten wird sie *vitardikā* genannt; sie ist auf allen Seiten *cheda-mūlagā*.“ (आठ खंभों की वितर्दिका कहलाती है, वह सब तरफ़ से छेदमूलगा [sic] होती है।) Der Sanskrittext

stellt jedoch eine äußerst ergiebige Quelle zu Shuklas Geschichtsbild bzw. zu seiner Verortung von Vāstuvidyā in der indischen Kulturgeschichte dar (siehe unten, 4.1).

### 3.6 1980-1999

Seit den späten Achtziger Jahren erscheinen die ersten Vāstu-Handbücher, die mittlerweile das öffentliche Bild von Vāstuvidyā in Indien beherrschen. Den Anfang macht offenbar C.H. Gopinatha Raos 1986 in Madras erschienenes Handbuch *Astrology in Housebuilding*, gefolgt von Potluru Krishna Das' *Secrets of Vastu*, Secunderabad, 1989 (siehe Chakrabarti 1998: 14 f.); keines dieser beiden Werke hat für die vorliegende Arbeit eingesehen werden können. Es ist jedoch auffällig, dass der Schwerpunkt der Produktion solcher Handbücher zunächst im Süden bzw. auf dem Dekhan liegt – so z.B. Droṇaṃrāju Pūrṇacandra Rāvs *Sri Sai Science of Gruha Vastu* bzw. *Sāi gr̥ha vāstu-śāstra* (beide Hyderabad, 1993) und Derebail Murlidhar Raos *Vaastu Shilpa Shaastra* (Bangalore, 1995). Demgegenüber erscheinen jedoch schon in der frühen Phase in Nordindien verlegte Handbücher auf Hindi und Englisch. Einige dieser Texte seien nun in repräsentativer Auswahl vorgestellt.<sup>230</sup>

---

(SAS 18.16ab) lautet wie folgt: *vitardikāṣṭhamālā syāt sarvataś chadamūlagā* („Das Gebälk der *vitardi* soll sich auf allen Seiten an der Unterseite der Decke befinden“). Die fehlerhafte Übersetzung geht zum Teil auf einen (Druck-?)Fehler in Śuklas Ausgabe des Textes zurück (2001: 98): *vitardikāṣṭha°* st. *°kāṣṭha°*.

<sup>230</sup> Die Beschaffung der hier vorgestellten Quellen war ein nicht zu unterschätzendes Problem: Bei derartigen Handbüchern handelt es sich gewissermaßen um „graue“ Literatur, die in aller Regel nicht von Bibliotheken angekauft, und auch anderweitig kaum archiviert wird. Was einmal vergriffen ist, ist auch auf antiquarischem Wege in aller Regel nicht mehr zu beschaffen. Der Sammler von Vāstu-Handbüchern ist also nicht zuletzt darauf angewiesen, dass ihm der Zufall in die Hände spielt, und muss nehmen, was er in den Buchhandlungen findet. Bei der Hindi-Ausgabe von Pūrṇacandra Rāv 1993 (siehe unten, 3.6.1) ist dies glücklicherweise der Fall gewesen, bei der englischen Ausgabe desselben Titels sowie bei den (mutmaßlich) ältesten derartigen Handbüchern ärgerlicherweise nicht. Gleichwohl habe ich versucht, die Auswahl der hier ausführlicher vorgestellten Werke so

### 3.6.1 Pūrṇacandra Rāv 1993

Bei diesem ca. 120 Seiten umfassenden Vāstu-Handbuch handelt es sich m. W. um das erste auf Hindi veröffentlichte Werk dieser Art; eine englischsprachige Fassung, die für diese Arbeit leider nicht eingesehen werden konnte, ist offenbar zeitgleich ebenfalls in Hyderabad erschienen. Dem Hauptteil des Buches vorangestellt sind ein Hinweis an den Leser mit der Bitte, den Autor nicht zu Hause anzurufen sowie mehrere (größtenteils auf Englisch verfasste) Empfehlungsschreiben; diese stammen in der Hauptsache von ehemaligen Kunden, welche Pūrṇacandra Rāvs Dienste als *vastu consultant* in Anspruch genommen haben. Die Berichte (*op. cit.*: ohne Seitenzahl) über die positiven Ergebnisse der Beratung sind recht vage gehalten, und bisweilen auffällig zurückhaltend („as per his directions, the alterations were done and gradually changes on the improving side are following“, „as per your valuable advise [sic] according to Vastu principles I have implemented almost [sic] corrections in my house after which all my family members are happy & healthy“, „the results are quite encouraging“, „we are getting good results“; meine Hervorhebungen).

Im Vorwort (*op. cit.*: i-ii) berichtet der Autor, wie er im Jahre 1966 seine Stelle bei der Steuerbehörde von Andhra Pradesh aufgrund von „psychischen Spannungen“ (*mān'sik tanāv*), welche durch „Fehler im Hinblick auf Vāstuśāstra“ (*vāstu śāstra ke anusār ... kuch doṣṍ ... ke kāraṇ*) in der Ausführung seines neuen Wohnhauses hervorgerufen worden waren, aufgegeben hatte. Im Rahmen seiner Tätigkeit in der Privatwirtschaft bekam der Autor zehn Jahre später

... die Möglichkeit, die Bekanntschaft eines Gelehrten des Vāstuśāstra, Herrn Kāśināthuni Subrahmaṇyam, zu machen. Indem man seinem Ratschlag folgte, stieg das Wachstum der Firma rasant an. Zu jener Zeit wurde mir klar, welche

---

repräsentativ wie möglich für die gesamte Stichprobe der von mir erworbenen Vāstu-Handbücher zu gestalten.

Fehler ich alle beim Bau meines Hauses gemacht hatte. Von da an blieb ich neun Jahre lang in ununterbrochenem Kontakt mit Herrn Subrahmaṇyam, und wann immer ein Haus gebaut wurde, oder an bestehenden Gebäuden Änderungen vorgenommen werden mussten, hielt ich mich zusammen mit Herrn Subrahmaṇyam auf der Baustelle auf.<sup>231</sup>

Weitere zehn Jahre später, im Jahre 1986, begann Pūrṇacandra Rāv nach seinen eigenen Worten selbst als *vāstu consultant* tätig zu sein – zunächst in Hyderabad und Umgebung, später (ab Dezember 1992) auch in Dhule (Maharashtra);<sup>232</sup> bei dieser Gelegenheit soll der Entschluss gefasst worden sein, ein Vāstu-Handbuch zu veröffentlichen.<sup>233</sup>

Indem die dortigen Bauherren meine Ratschläge befolgten, stellten sich allmählich die entsprechenden Resultate ein. Auf den Wunsch und die Anregung dieser Leute hin beschloss ich, dieses Büchlein zu veröffentlichen, um auch die Hindi-sprachige Welt mit Vāstuśāstra bekannt zu machen. In diesem kleinen Büchlein habe ich neben meinen eigenen Erfahrungen auch die „dos“ und „don'ts“ dargestellt, damit die Leser von diesem Büchlein profitieren können.<sup>234</sup>

---

<sup>231</sup> एक वास्तु-शास्त्र के पंडित श्री काशीनाथुनि सुब्रह्मण्यम जी से मिलने का अवसर मिला। उनकी सूचनाओं के अनुसरण करने पर कंपनी की वृद्धि में चार चाँद लग गये। उस समय मुझे ज्ञात हुआ कि मैंने गृह-निर्माण करने में क्या-क्या गलतियाँ की थीं। तब से लेकर लगातार नौ वर्ष तक श्री सुब्रह्मण्यम जी के संपर्क में रहा और जब कभी भी गृह-निर्माण होता था, या बने-बनाये निर्माणों में कोई परिवर्तन करना पड़ता था, मैं श्री सुब्रह्मण्यम जी के साथ निर्माण-स्थल में रहा करता था।

<sup>232</sup> *Loc. cit.*: सन् 1992 ई० के दिसंबर महीने में मुझे महाराष्ट्र-राज्य के धूले-शहर में जाने का अवसर मिला।

<sup>233</sup> Oder – wie der Wortlaut nahelegt – die Hindi-Fassung des Buches zu veröffentlichen. Es ist bemerkenswert, dass Pūrṇacandra Rāv an dieser Stelle von der „Hindi-sprachigen Welt“ (*hindī jagat*) spricht, wo doch der von ihm besuchte Ort in Maharashtra liegt!

<sup>234</sup> वहाँ के गृह-निर्माणकर्ता मेरी सलाह का पालन करने से समुचित फल पाने लगे। उन लोगों की इच्छा तथा प्रोत्साहन के कारण, हिंदी जगत को भी वास्तु-शास्त्र का परिचय देने के उद्देश्य से मैंने इस पुस्तिका का प्रकाशन करने का साहस किया। मैंने इस छोटी-सी पुस्तिका में अपने अनुभवों को जोड़ने के साथ-साथ “करो”, “न-करो” को भी सूचित किया है ताकि पाठक-गण इस पुस्तिका से लाभान्वित हो सके।

Das Buch umfasst insgesamt neun Kapitel, die mit Ausnahme der ersten beiden Kapitel („Die Entstehung der Vāstu-Gottheit“<sup>235</sup> bzw. „Die geographische Gestalt“<sup>236</sup>) ausschließlich aus praktischen Anweisungen hinsichtlich der Auswahl des Grundstücks, der Ausrichtung des Wohnhauses nach den Himmelsrichtungen sowie der inneren Aufteilung des Gebäudes bestehen. Angaben über den günstigen Zeitpunkt für den Baubeginn werden nicht gemacht; auch der Name des Bauherrn sowie die Proportionen des Gebäudes bleiben unerwähnt. Die einzelnen Regeln sind fortlaufend nummeriert, und umfassen selten mehr als einen einzigen Satz; das neunte Kapitel weicht insofern von diesem Schema ab, als es in Form eines Frage- und-Antwort-Dialogs gehalten ist. Das ganze Buch ist durchgängig illustriert – sowohl mit einfachen schematischen Darstellungen als auch mit beispielhaften Grundrissen.

Im Unterschied zu den Vāstu-Kompendien aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts kommt dieses Handbuch nahezu völlig ohne Sanskrit-Zitate aus; die einzige Ausnahme ist eine Anrufung des Vāstupuruṣa auf Seite fünf, der indes eine Hindi-Übersetzung beigelegt ist.<sup>237</sup> Entsprechend schwierig ist es, die Quellen zu identifizieren, aus denen Pūrṇacandra Rāv schöpft: Die Regeln hinsichtlich der Form des Grundstücks lassen sich nicht ohne weiteres auf einen einzelnen Text zurückführen,

---

<sup>235</sup> In diesem Kapitel wird im Wesentlichen der Mythos von der Entstehung des Vāstupuruṣa nach *Matsyapurāṇa* 252 wiedergegeben sowie die Anordnung des *vāstupuruṣa-maṇḍala* (nach derselben Quelle) dargestellt.

<sup>236</sup> Dieses Kapitel stellt insofern eine echte Innovation dar, als hier die ‚Grundsätze des Vāstu‘ nicht auf einzelne Gebäude, sondern auf ganze Länder bzw. Kontinente übertragen werden; hierzu unten (5.1.3) mehr.

<sup>237</sup> *vāstu deva namaste 'stu bhūśayyā nirata prabho madgrhān· dhana dhānyādīn· samṛddhiṃ kuru saṃpadāṃ | mahā meruḡiris sarvadevānām ālayo yathā tadvad brahmādi devān· mama gehe sthiro bhava ||* – man beachte die fehlerhafte Worttrennung; in der dritten Zeile ist nicht nur das Metrum fehlerhaft, auch der Wortlaut ergibt mit dem Akkusativ (*brahmādidevān*) keinen rechten Sinn. Die Hindi-Übersetzung der zweiten Strophe lautet: „Gib deinen Segen, dass Brahman [sic] und die übrigen Götter beständig in meinem Hause weilen, so wie der Berg Mahāmeru die Wohnstätte aller Götter ist“ (जैसे महा मेरु गिरि सर्व देवताओं का आलय है, वैसे ही ब्रह्म आदि देव मेरे गृह में स्थिर रहे, ऐसे आशीर्वाद दो).

sondern scheinen eine Melange aus mehreren Traditionen darzustellen. Es hat den Anschein, als habe der Autor sein Wissen nicht aus bestimmten Texten, sondern in erster Linie von seinem Lehrmeister bezogen. Auf welche Quellen bzw. Traditionen wiederum sich dessen Praxis gestützt hat, kann nicht ermittelt werden. Entsprechend unklar ist, inwiefern Subrahmaṇyam seinerseits in etwaige traditionelle Überlieferungswege eingebunden gewesen ist, oder ob er sein Wissen auf autodidaktischem Wege aus schriftlichen Quellen bezogen hat. Wir wissen somit nicht, ob wir hier von einer in vorkoloniale Zeit zurückreichenden zeitlichen Tiefe der Überlieferung ausgehen müssen. Es ist aber bemerkenswert, dass wir es hier zumindest punktuell mit einer vorwiegend mündlichen Weitergabe von Vāstuvidyā in der Gegenwart zu tun haben.<sup>238</sup>

### 3.6.2 Śarmā 1995/96

Zwei Jahre nach Pūrṇacandra Rāvs Buch erscheint in Jaipur ein auf Hindi verfasstes Handbuch mit dem Titel *Bhār'tīya vāstujñān* (etwa: „indische Bauwissenschaft“). Das Buch wird bis zum Jahr 2000 dreimal nachgedruckt, bereits 1996 erscheint eine ebenfalls mehrfach nachgedruckte englischsprachige Fassung unter dem Titel *Bhartiya Vastugyan*. Der Autor, Jag'dīs Śarmā, ist nach eigenen Angaben Lektor am Yajurved Mahārāja's Sanskrit College in Udaipur.

Inhaltlich ist das Buch breiter angelegt als das von Pūrṇacandra Rāv: Neben der Form des Grundstücks sowie der Ausrichtung und inneren Aufteilung des Gebäudes wird auch der günstige Zeitpunkt für den Baubeginn ausführlich erörtert. Wie in Rāvs Werk wird auch hier dem Einfluss der an das Grundstück angrenzenden Straßen relativ breiter Raum gegeben (S. 26-34 in der Hindi-, S. 53-64 in der englischsprachigen Fassung).

---

<sup>238</sup> Eine solche Kontinuität scheint in Südindien ja zumindest teilweise bestanden zu haben; siehe oben, 1.4.1. Sollte Pūrṇacandra Rāvs Wissen tatsächlich in erster Linie mündlich erlangt worden sein, wäre dies unter den Vāstu-Handbüchern jedenfalls die absolute Ausnahme.

Der Name des Bauherrn bzw. seine Relevanz für die Eignung des Grundstücks bleiben jedoch auch hier unerwähnt. Sowohl die Originalfassung als auch die englischsprachige Version enthalten zahlreiche Sanskrit-Zitate – teilweise sogar mit Quellenangabe.<sup>239</sup> Eine offensichtliche Innovation des Textes ist die Übertragung der ‚Vāstu-Prinzipien‘ auf Geschäftsgebäude (Fabriken, Läden, Hotels, Kinos usw.), denen jeweils ein eigenes Kapitel gewidmet ist; wir werden in den folgenden beiden Kapiteln noch verschiedentlich auf dieses Werk zu sprechen kommen.

Angemerkt sei hier nur noch, dass sich die englischsprachige und die Hindi-Ausgabe nur punktuell voneinander unterscheiden – so ist die Anordnung des Materials nicht durchweg dieselbe, und die Abbildungen weichen bisweilen in ihrer graphischen Gestaltung voneinander ab. Der einzige signifikante Unterschied besteht darin, dass der Hindi-Ausgabe ein Kapitel über die rituelle Vorbereitung des Baugrundes (*vāstuśānti-vidhi*, S. 131 ff.) beigelegt ist, die in der englischen Ausgabe fehlt.<sup>240</sup>

### 3.6.3 Jhājh'riyā <sup>2</sup>1996

Die erste Ausgabe von Jhājh'riyās Buch *Bhār'tīya bhavan nirmāṇ yoj'nā* (etwa: „Indische Haus(bau)planung“) ist bereits 1994 in Kanpur erschienen. Der Untertitel lautet *svāsthya sukh evaṃ samṛddhi ke lie vāstuśāstra ke sar'likṛt siddhānt* („die vereinfachten Prinzipien des Vāstuśāstra

---

<sup>239</sup> Zu den erwähnten Quellen zählen *Brhaddaivajñarañjana*, *Rājavallabhavāstuśāstra* und *Viśvakarmaprakāśa* sowie ein gewisser *Jyotinibandha* (sic). Eine weitere Strophe habe ich im *Gṛhavāstupradīpa* lokalisieren können. Insgesamt enthält die Hindi-Fassung 58 zum Teil längere Sanskrit-Zitate. Hiervon entfallen 19 auf die in der englischen Fassung nicht enthaltene Anleitung für die dem Baubeginn vorangehende rituelle Bereitung des Bauplatzes (*Vāstuśāntividhi*).

<sup>240</sup> Dies wirft natürlich die Frage nach der jeweils intendierten Zielgruppe auf: Richtet sich die Hindi-Fassung an ein eher traditionelles bzw. traditionalistisches Publikum, die englische Fassung hingegen an ein vorwiegend an Lebensoptimierung im Sinne der New-Age-Ideologie interessiertes? Leider bietet der Text keine weiteren Anhaltspunkte für eine Beantwortung dieser Frage. Wir werden aber im sechsten Kapitel auf das Problem der Zielgruppe zurückkommen.

für Gesundheit, Glück und Wohlstand“).<sup>241</sup> Der Klappentext verdeutlicht das Programm des Buches:

Eignen Sie sich die Prinzipien des Vāstuśāstra an und machen Sie Ihr Leben glücklich, gesund, wohlhabend und friedlich. Eben dies ist die Botschaft des Buches von Nand' kiśor Jhāj'h' riyā, *vāstuśāstrī*. In diesem Buch hat Herr Jhāj'h' riyā nur jene Aspekte von Vāstuśāstra hervorgehoben (wörtl. berühmt gemacht), welche die Lage der einzelnen Teile des Hauses sowie die Himmelsrichtungen erläutern. Zugleich hat er die fundamentalen Grundlagen der diesen zugrundeliegenden Prinzipien verdeutlicht, und hat die wissenschaftlichen Gründe für eine Aneignung von Vāstuśāstra in einer für heutige Leser leicht verständlichen Weise aufbereitet. Dieses Buch ist nicht nur ein wichtiger Beitrag zum Vāstuśāstra in der Hindi-Sprache, sondern es hat auch die indische Sichtweise zum Heil der Allgemeinheit gerühmt.<sup>242</sup>

Dies sind tatsächlich die beiden zentralen Anliegen des Buches: (1) Vereinfachung der Materie, (2) Nachweis der Wissenschaftlichkeit von Vāstuvidyā. Diese Punkte werden wir in den folgenden beiden Kapiteln näher betrachten. Inhaltlich geht das Buch an vielen Stellen über die hier besprochenen vorangehenden Publikationen hinaus; so werden neben den Kriterien für die Auswahl des Baugrundstücks und der Ausrichtung des Hauses sowie den positiven und negativen Auswirkungen der angrenzenden Straßen auch die Kompatibilität der Lage des Grundstücks mit dem Namen des Bauherrn erörtert. Wie in den bisher besprochenen Werken finden sich auch hier zahlreiche Abbildungen – sowohl einfache schematische Darstellungen, als auch Hausgrundrisse. Ähnlich wie Śarmā

---

<sup>241</sup> Auf dem Buchdeckel steht *saral* „einfach“ anstelle von *sar'likṛt* „vereinfacht“.

<sup>242</sup> वास्तुशास्त्र के सिद्धांत अपनाइये और अपना जीवन सुखमय, स्वस्थ, समृद्ध एवं शांतिपूर्ण बनाइये। वास्तुशास्त्री नंदकिशोर झाझरिया की पुस्तक का यही संदेश है। इस पुस्तक में श्री झाझरिया ने वास्तुशास्त्र के केवल उन्हीं पक्षों को उजागर किया है जो भवन के विभिन्न भागों की स्थिति एवं दिशा पर प्रकाश डालते हैं। साथ-साथ उन्होंने इनसे संबद्ध सिद्धांतों के मूलभूत आधारों को स्पष्ट करके आधुनिक पाठकों को वास्तुशास्त्र अपनाने के वैज्ञानिक कारण सुगम रीति से प्रस्तुत किये हैं। इसके अतिरिक्त रेखाचित्रों और नक्शों के सहायता से श्री झाझरिया ने सरल तरीकों से भवन निर्माण की योजना के अनेक पक्षों को स्पष्ट किया है। यह पुस्तक न केवल हिंदी भाषा में वास्तुशास्त्र पर एक महत्वपूर्ण योगदान है, अपितु इसने जनसाधारण के कल्याण के लिए भारतीय दृष्टि को प्रशस्त किया है।

1995 wendet Jhājh'riyā Vāstuvidyā auch auf Fabriken an. Eine offensichtliche Innovation Jhājh'riyās stellen die Checklisten dar, anhand derer der Leser auf einen Blick feststellen kann, ob ein bestimmtes Grundstück für ihn geeignet ist oder nicht (S. 119). Sanskrit-Zitate finden sich keine, dafür nimmt die Erörterung von Vāstuvidyā als einheimische Wissenschaft und als fester Bestandteil der indischen Kultur relativ breiten Raum ein (S. 13-32), worauf noch ausführlich einzugehen sein wird (siehe unten, 4.2.2); Jhājh'riyās Buch hat insofern nicht nur den Charakter eines praktischen Handbuchs, sondern trägt zugleich deutlich programmatische Züge.

### 3.6.4 Andere Handbücher

Neben den oben besprochenen Vāstu-Handbüchern erscheinen in den Neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts noch eine ganze Reihe ähnlicher Texte; zwei davon sind für diese Arbeit ausgewertet worden, und sollen hier in aller Kürze vorgestellt werden. Tileśvar Nāth Śāstrīs 1996 in Kalkutta erschienenes *Bhār'tīya vāstu śāstra* bietet gegenüber den oben besprochenen Werken nichts wesentlich Neues; der Schwerpunkt des 104 Seiten starken Buches liegt auf der Form des Grundstücks und den angrenzenden Straßen.

Ebenfalls 1996 erscheint ein Handbuch mit dem Titel *Paryāvaraṇ vāstu* („Umwelt-Vāstu“); zeitgleich wird eine englische Fassung mit dem Titel *Environmental Vastu* herausgebracht. Das Buch ist verschiedentlich nachgedruckt worden, die hier verwendete Ausgabe stammt von 2001. Der Autor, Bhoj'rāj Dvivedī, hat nach eigenen Angaben bereits mehrere Bücher zu Vāstuvidyā verfasst. Die Besonderheit des 200 Seiten umfassenden Werkes liegt nicht so sehr darin, dass Dvivedī ausführliche Zitate aus mittelalterlichen und antiken *vāstuśāstras* anführt, sondern vielmehr darin, dass hier der Versuch gemacht wird, Vāstuśāstra als ökologische Lehre darzustellen. Die Auflistung der verwendeten Quellen ist insofern bemerkenswert, als dort nicht nur ‚Original‘-Texte genannt werden, sondern auch Werke der Sekundärliteratur (so z.B. die Hindi-Fassung von

Shukla 1998 [1958]) bzw. der ‚grauen‘ Literatur und Zeitschriften sowie ein auf Englisch verfasstes Vāstu-Handbuch.<sup>243</sup> Auffällig ist zudem, dass hier eine Vielzahl von südindischen *śilpaśāstras* vertreten ist – anders als z.B. bei den ab 1930 erschienenen Vāstu-Kompendien.

Im Juni 1995 findet in Bangalore das erste *All India Symposium on Vāstu* statt,<sup>244</sup> die 33 Beiträge sind in dem 1998 bei Motilal Banaridsass erschienenen und bisher zweimal nachgedruckten Tagungsband mit dem Titel *Vāstu: Astrology and Architecture* erschienen. Das Buch ist in drei Abschnitte gegliedert: (1) „Vāstu and Its Relevance to Modern Times“, (2) „Vāstu and Jyotiṣa (Astrology)“ sowie (3) „Vāstu and Temple Architecture“. Wir werden im folgenden Kapitel auf einzelne Beiträge im ersten Abschnitt des Tagungsbandes zurückkommen. Nach Ausweis der Namen und Adressen stammen die Teilnehmer der Konferenz fast ausschließlich aus Südindien; zwei Teilnehmer sind aus Maharashtra angereist (S.A. Deshpande und S.K. Kelkar) – von einem *All India Symposium* kann also nur sehr bedingt die Rede sein. Wie wir jedoch gesehen haben (oben, 1.1), ist Vāstuvidyā zum Zeitpunkt des Symposiums in Nordindien ohnehin noch wenig bekannt gewesen.

---

<sup>243</sup> *Op. cit.*: (5) werden (in dieser Reihenfolge) genannt: *Bṛhatsaṃhitā*, *Bhār'tiya Vāstuśāstra*, *Mānasāra*, *Vāstusāra*, *Rājavallabha*, *Viśvakarmavāstuśāstra*, *Aparājitapṛcchā*, *Prāsādamaṇḍana*, *Samarāṅgaṇasūtradhāra*, *Agnipurāṇa*, *Mayamata*, *Śilparatna*, *Bhuvanapradīpa*, *Viśvakarmaprakāśa*, *Kāśyapaśilpa*, *Muhūrtamārtaṇḍa*, *Vāstuvidyā*, *Tantrasamuccaya*, *Nāradasaṃhitā*, *Vāṇijyavāstuśāstra*, „die Monatszeitschrift ‚Sujas‘“ („*sujas (māsik) patrikā*“), „die Monatszeitschrift ‚Health‘“ („*helth (māsik) patrikā*“), *The Little Book on Vāstu* („*dī liṭal buk ān vāstu*“).

<sup>244</sup> Ob in der Folgezeit noch weitere Symposien zu diesem Thema stattgefunden haben, entzieht sich meiner Kenntnis. Eine Internetrecherche führte zu keinen Ergebnissen.

### 3.6.5 Chakrabarti 1998

Vibhuti Chakrabartis<sup>245</sup> 1998 in Großbritannien erschienene Studie *Indian Architectural Theory: Contemporary Uses of Vastu Vidya* bedarf der besonderen Erwähnung. Der Titel suggeriert eine nüchterne Untersuchung zeitgenössischer Anwendungen von Vāstuvīdyā. Würde das Buch diesen Anspruch tatsächlich einlösen, wäre die vorliegende Arbeit möglicherweise zumindest in Teilen überflüssig. Tatsächlich jedoch verbirgt sich hinter dem unscheinbaren Titel ein leidenschaftliches Plädoyer für die Wiederbelebung von Vāstuvīdyā – einer Lehre, in der die Autorin die ‚authentische‘ indische Architekturtheorie erkannt haben will. Chakrabarti wirft den zeitgenössischen *vastu consultants* vor, nur einzelne Aspekte von Vāstuvīdyā wiederzubeleben, und den „ganzheitlichen“ Charakter der Lehre, die nach ihrer Auffassung ein „*design system*“ darstellt (*op. cit.*: 1), zu ignorieren. Ein ähnlicher Vorwurf trifft diejenigen modernen indischen Architekten,<sup>246</sup> die sich von Vāstuvīdyā haben inspirieren lassen – so z. B. Charles Correa (Mumbai), Balkrishna Doshi (Ahmedabad) und Raj Rewal (Neu Delhi). In einer späteren, gemeinsam mit Giles Tillotson verfassten Publikation (Sachdev/Tillotson 2002) baut die Autorin ihre These von Vāstuvīdyā als Architekturtheorie weiter aus, und glaubt in der Anlage der Stadt Jaipur ein vollkommenes Beispiel für die Anwendung der Lehre gefunden zu haben. Wir werden im folgenden Kapitel Gelegenheit haben, uns näher mit Sachdevs und Tillotsons Theorien zu befassen.

---

<sup>245</sup> Seit 2002 publiziert Chakrabarti unter dem Namen Sachdev. Im Folgenden wird im Fließtext außer in Literaturangaben ausschließlich der aktuelle Name der Autorin genannt.

<sup>246</sup> In Sachdevs Sprachgebrauch (Chakrabarti 1998: 17): „‚Indian‘ architects“; die Anführungszeichen werden durchgängig verwendet; siehe unten, S. 242 Anm. 369.

### 3.7 Seit 2000

Nach der Jahrtausendwende hält der Strom von Vāstu-Handbüchern zunächst scheinbar unvermindert an; genannt seien hier stellvertretend Bhoj'rāj Dvivedīs 2004 in Delhi erschienenes *Remiḍiyal vāstu-śāstra: binā tor-phoṛ ke vāstu* (etwa: „Korrektives Vāstuśāstra: Vāstu ohne Schnickschnack“ – „remedial“ bezieht sich auf nachträgliche Korrekturen an bereits bestehenden Gebäuden); Ācārya Mrtyuṃjays im selben Jahr in Delhi erschienenes *Rejiḍeṃśiyal, kāmarśiyal, remeḍiyal saṃpūrṇ vāstu śāstra* (etwa: „Das vollständige korrektive Vāstuśāstra für Wohn- und Geschäftsgebäude“); sowie Brahmadatt Tripāṭhīs *Vāstu marm: vāstuśāstra kī prāmāṇik pustak* (etwa: „Der Kern des Vāstu: Das autoritative Buch über Vāstuśāstra“, Varanasi 2004).<sup>247</sup> Letzteres unterscheidet sich insofern deutlich von den herkömmlichen einschlägigen Titeln, als das Buch völlig auf Abbildungen verzichtet, und stattdessen die Kontinuität mit den vorkolonialen Quellentexten stärker in den Vordergrund rückt. Insgesamt hat es indes den Anschein, als ob die Produktion von Vāstu-Handbüchern auf Hindi in den letzten Jahren zurückgegangen ist: dies ist wahrscheinlich weniger Ausdruck einer dauerhaft zurückgegangenen Nachfrage, als vielmehr auf die relative Sättigung des Marktes zurückzuführen.

#### 3.7.1 Altekars 2004

Eine Untersuchung der technischen Aspekte von Vāstuvidyā verspricht Rahul Vishwas Altekars 2004 bei DK Printworld erschiene Abhandlung mit dem Titel *Vāstuśāstra: Ancient Indian Architecture and Civil Engineering*. Nach Ausweis des Klappentextes auf der hinteren Umschlagseite handelt es sich bei dem Autor um einen „production engineer with years of industrial, corporate training and consulting experience“, der mittlerweile

---

<sup>247</sup> Der Haupttitel des Buches, *vāstumarm*, ist zweideutig; als *terminus technicus* bezeichnet skr. (*vāstu-*)*marmān* diejenigen Punkte des *vāstupuruṣamaṇḍala*, die keinesfalls überbaut werden dürfen; siehe z. B. BṛS 52.57.

als *vastu consultant* tätig ist. Das knapp 300 Seiten starke Buch ist in drei Teile gegliedert: „Retrospects of Vāstuśāstra“, „Technical Analysis“ und „Prospects“. Die Darstellung im ersten Teil ist stark von Bhattacharyya<sup>3</sup>1986 und Shukla 1998 beeinflusst; beide Autoren werden des Öfteren zitiert. Nach Altekar's Auffassung ist Vāstuvidyā seit vedischer Zeit in Indien als Ingenieurwissenschaft praktiziert worden (wie überhaupt die Wissenschaftlichkeit des altindischen Lebens für den Autor ein zentrales Axiom darstellt, s. u., 4.2.1),<sup>248</sup> nach dem 13. Jahrhundert aber, „may be because of Muslim regime“ (*op. cit.*: 29), in Vergessenheit geraten. Der zweite Teil stellt im Wesentlichen einen Versuch dar, die einzelnen Elemente von Vāstuvidyā mit geeigneten Begriffen der Ingenieurwissenschaft gleichzusetzen; wir werden im folgenden Kapitel ausführlich hierauf zurückkommen (4.2.1). Im dritten Teil schließlich plädiert Altekar für die erneute Anwendung von Vāstuvidyā und für ihre Aufnahme in die Curricula der Ingenieursausbildung in Indien; er kritisiert dabei die Praxis der anderen *vastu consultants*, welche nach seiner Auffassung die Lehre auf den Aspekt der Ausrichtung des Hauses nach den Himmelsrichtungen beschränkt und somit in den Augen der Öffentlichkeit zu einer okkulten, unwissenschaftlichen Angelegenheit gemacht haben (*op. cit.*: 213-218).

Was Altekar's Umgang mit seinen Quellen betrifft, so fällt auf, dass die *vāstu-* bzw. *śilpaśāstras* eine deutlich untergeordnete Rolle spielen; eine Arbeit ‚dicht am Text‘ findet überhaupt nicht statt. Dafür nimmt die Suche nach Parallelen in anderen Zweigen der Sanskrit-Literatur (insbesondere der vedischen sowie der wissenschaftlichen) innerhalb des zweiten Abschnitts relativ breiten Raum ein (siehe unten, 4.1).

### 3.7.2 Bubbar 2005

Bei D.K. Bubbars 2005 in Delhi bei Rupa & Co. erschienenem Prachtband *The Spirit of Indian Architecture: Vedantic wisdom of architecture for*

---

<sup>248</sup> So beginnt das Vorwort mit der apodiktischen Feststellung, dass „the living of our ancestors was really scientific“ (*op. cit.*: v).

*building harmonious spaces and life* handelt es sich wohl um das erstaunlichste Werk seiner Art; schon die Aufmachung und qualitative Hochwertigkeit des Buches heben sich von allem ab, was in den letzten zwanzig Jahren an Vāstu-Literatur auf den indischen Markt gekommen ist. Weit aus bemerkenswerter als die äußere Erscheinung des Buches ist jedoch sein Inhalt: Auf knapp 380 großformatigen und reich bebilderten Seiten nimmt der praktizierende Architekt Bubbar eine gründliche Neuinterpretation von Vāstuvīdyā sowohl nach „vedantischem“ (was wohl so viel heißen muss wie „neohinduistischem“), als auch nach naturwissenschaftlichem Muster vor.

Schon das auf dem Titelblatt abgedruckte Motto aus dem *Rgveda* (RV I.89.1: *ā no bhadrāḥ kratavo yantu viśvataḥ* – „Let noble thought [sic] come to us from every side“, keine Akzentuierung) weist auf die ‚vedische‘ Einbindung hin. Darunter ist das *vāstupuruṣamaṇḍala* mit einem verfremdeten, nach südindischem (!) Vorbild nach Osten ausgerichteten *vāstupuruṣa* und den neun hauptsächlichen *marmans* abgebildet; die einzelnen *padas* sind unterschiedlich eingefärbt.<sup>249</sup> Die Programmatik des Buches, Vāstuvīdyā als Quelle der spirituellen und wissenschaftlichen Erneuerung der modernen Architektur nutzbar zu machen, geht schon aus dem Klappentext hervor:

In recent times, when architecture has found many different expressions and there have sprung up more ‘instant’ experts, the question still remains – Where is architecture headed today? Why are we getting more buildings but no architecture? Why have our cities become a symbol of chaos and decay? Has the ‘global village’ become a mere conglomeration of pockets of habitations? Is it not paradoxical that with all the expertise available to us, we are even more confused and directionless? Why are we not the masters of our own development even in this golden age of science and technology?

---

<sup>249</sup> Eine Zuordnung der einzelnen Gottheiten im *vāstupuruṣamaṇḍala* zu bestimmten Farben (weiß, schwarz, rot, gelb und grau) wird schon VP 5.62-85 vorgenommen. Diese Farben entsprechen nicht den auf dem Titelbild von Bubbar 2005 wiedergegebenen.

Diese Fundamentalkritik an der scheinbaren Richtungslosigkeit zeitgenössischer Architektur unterscheidet sich zwar in einem wesentlichen Punkt von der in Sachdev/Tillotson 2002: 129 ff. geäußerten;<sup>250</sup> die Stoßrichtung ist jedoch dieselbe, und betrifft die vermeintliche Seelenlosigkeit moderner Architektur. Dieser Seelenlosigkeit begegnet Bubbar mit einem radikal spirituellen Gegenentwurf. Bei näherem Hinsehen erweist sich Vāstuvidyā dabei nur als eine Inspirationsquelle unter vielen; so ist es auch nicht weiter verwunderlich, dass sich in dem Text relativ wenig Zitate aus irgendwelchen *vāstu-* oder *śilpaśāstras* finden, und dafür umso mehr aus religiösen Texten wie dem *Bhāgavatapurāṇa* oder der *Bhagavadgītā* zitiert wird. Gleichzeitig wird indes schon im Klappentext Wert auf die Feststellung gelegt, dass es sich bei dem Bubbars architektonischen Programm zugrundeliegenden Ansatz um keine religiöse Lehre handle (*loc. cit.*):

The author is non-dogmatic as well as non-religious in his approach and proposes radical yet simple solutions with scientific explanations and rationale behind his methods. He is quick to point out that this is a book, written in the 'modern' context and even the term 'spirit' used in the title of the book has not been used in any religious sense, but refers to the 'essence', the 'core'.

Dieses Spannungsverhältnis zwischen Spiritualität und Rationalismus, welches in gewisser Weise paradigmatisch für die nachkoloniale Revitalisierung von Vāstuvidyā ist, wird wohl an keiner anderen Stelle so deutlich sichtbar wie in Bubbars Werk; wir werden uns im folgenden Kapitel ausführlicher damit beschäftigen.

---

<sup>250</sup> So geht es letzteren Autoren weniger um die (tatsächliche oder vermeintliche) globale Misere der modernen Architektur, sondern in erster Linie um den spezifisch indischen Kontext. Während der von Sachdev und Tillotson präsentierte Gegenentwurf keine über Indien hinausweisende Gültigkeit beansprucht, betont Bubbar sehr wohl die globale Anwendbarkeit seiner Theorie.

### 3.7.3 Sahasrabudhe/Sahasrabudhe 2005

Einen gänzlich anderen Weg als Altekars und Bubbar beschreiten N.H. und Gautami Sahasrabudhe in ihrem 2005 bei Sterling Paperbacks erschienenen Handbuch mit dem Titel *Cosmic Science of Vaastu*. Mit diesem Buch, so scheint es, ist Vāstuvidyā endgültig auf dem globalisierten Esoterikmarkt angekommen; so heißt es im Vorwort (*op. cit.*: v):

Various methods of analysis mentioned in the book the [sic] focus on the accurate eventology related to space and vaastu. Two-stream theory, five great elemental analysis, theory of counts, concept of source and sink, Vaastu-Kundali and planetary positions are the six methods to analyse Vaastu.

Dass der Stand der Planeten in den alten Texten bei der Bestimmung des günstigen Augenblicks für den Baubeginn Beachtung erfährt, ist unstrittig; bei den anderen fünf Methoden handelt es sich jedoch ausnahmslos um Innovationen der Autoren bzw. Übertragungen aus anderen New-Age-Ideologien. Das Ausmaß der Vermischung lässt sich anhand einer Stelle im Buch verdeutlichen, wo die Nützlichkeit von Kristallen als „vaastu remedy“<sup>251</sup> erläutert wird (*op. cit.*: 28):

Crystals are termed as a magic entity in Reiki technique. It is considered that the crystals have biosensitive behaviour that helps in holistic cure of the environment. Astrologically each plane has its aura in crystals. As in Vaastu, directions are classified for a particular planet. Naturally by keeping a crystal

---

<sup>251</sup>Bei den anderen „remedies“ handelt es sich nach Ausweis des Inhaltsverzeichnisses um „pyramids, colours, level difference, stone cladding, floor selection, metals, plants, vaastu-yantras, lights, bells, water bodies“. Mit Ausnahme der Abschüssigkeit des Geländes („level difference“), die in den *vāstuśāstras* der Antike und des Mittelalters fraglos eine wichtige Rolle spielt, werden von diesen „Abhilfen“ nur Pflanzen und Gewässer in den alten Texten überhaupt erwähnt; bei allem anderen handelt es sich, wie auch bei den Kristallen, um moderne Importe. Darüber hinaus ist der Blickwinkel der alten Texte natürlich ein völlig anderer: Dort werden die genannten Faktoren ja gerade nicht als potentielle Heilmittel gegen ungünstige Einflüsse dargestellt, sondern werden je nach ihrer Lage in der Nähe des Hauses entweder günstig (*śubha*) oder ungünstig (*aśubha*) sein.

in that zone it will help to improve the aura. Pyramidal forms of crystals have added advantage.<sup>252</sup> Shapes are classified on the basis of the five great elements; hence if a particular shape is given to a crystal then on the basis of the five great elements it gives better results.<sup>253</sup>

Sowohl stilistisch als auch inhaltlich ist dieser Absatz durchaus repräsentativ für den Rest des Buches. Auf die antiken und mittelalterlichen Quellentexte wird nicht näher eingegangen; dafür finden sich vereinzelt, scheinbar willkürlich ausgewählte Sanskrit-Zitate aus anderen Texten (siehe unten, 4.1). Auch die in den anderen Vāstu-Handbüchern so zentrale Erörterung der an das Grundstück angrenzenden Straßen fehlt völlig. Was die Ausrichtung und innere Aufteilung des Gebäudes betrifft, liegt der Schwerpunkt weniger auf den etwaigen negativen Folgen, die man bei Nichtbeachtung der Regeln zu gewärtigen hat; vielmehr werden die (offenbar von den Autoren erdachten) Mittel zur Abwehr dieser negativen Folgen ausführlich dargestellt. Um beispielsweise die negativen Auswirkungen einer eingerückten Südwest-Ecke des Hauses auszugleichen, werden unter anderem folgende Maßnahmen empfohlen (*op. cit.*: 156):

Bury 50g copper near the cut zone on Tuesday morning between 6 and 7 am ... . Place three red triangular corals under the flooring in the South-east zone ... . A regular exercise of *bhastrika*, *pranayama* by males in the house will compensate for this South-east fault to some extent ... . Feng Shui suggests a beautiful green plant to balance the aura near the cut zone ... .

---

<sup>252</sup> Vgl. *op. cit.*: 29: „Egyptian pyramids are well known in the world but Indian pyramids with domes at the centre are more effective and logical. A dome at the centre protects and nurtures the microcosm and pyramid on top, as a prism connects this microcosm to immensity of macrocosm by channelling [sic] the cosmic energy in a particular way ... .“

<sup>253</sup> Die Lehre von den fünf Elementen (Erde, Feuer, Wasser, Luft, Äther) ist integraler Bestandteil des ‚klassischen‘ indischen Weltbildes (siehe unten, 4.2.2); man beachte jedoch, dass im unmittelbar auf die zitierte Stelle folgenden Text immer nur von den vier Elementen der europäischen Tradition die Rede ist!

Dies sind nur vier von insgesamt 543 durchnummerierten Lösungsvorschlägen, die das Buch für diverse „vaastu faults“ bereithält. Trotz der offenbar willkürlichen Vermischung von Vāstuvidyā mit einzelnen Bestandteilen „globaler“ New-Age-Ideologien ist das Buch offensichtlich ausschließlich für den indischen Markt geschrieben worden. Diese Vermutung stützt sich auf zwei Beobachtungen: Erstens setzen manche Passagen eine gewisse Vertrautheit mit Grundzügen der indischen Astrologie voraus, die in diesem Maße wohl nur bei in Indien lebenden Personen gegeben ist. Zweitens ist, wie die oben zitierten Passagen recht deutlich zeigen, die Sprache des Buches von so zweifelhafter Qualität, dass auch ein *Non-Resident Indian* bzw. *Person of Indian Origin* die Lektüre als ungebührlich anstrengend empfinden dürfte. Wir werden unten (3.8.1.4) auf die Frage nach der Zielgruppe zurückkommen.

### 3.7.4 Exkurs: Zur Globalisierung von Vāstuvidyā

Demgegenüber gibt es seit etwa zehn Jahren eine Reihe von Publikationen, welche nicht nur die indische Diaspora, sondern auch ein westliches, speziell deutschsprachiges Publikum als Zielgruppe haben. Schwerpunkt der Publikationstätigkeit scheint aus unerfindlichen Gründen der Alpenraum zu sein. Neben Juliet Pegrum, deren 2000 in London erschienenes *Vastu Vidya: The Indian art of placement* bereits ein Jahr später in deutscher Übersetzung erscheint (*Vastu Vidya: Die indische Kunst des harmonischen Wohnens*; Neuhausen/Schweiz: Urania) ist hier vor allem Marcus Schmieke zu nennen (*Die Kraft lebendiger Räume: Das große Vastu-Buch*; Aarau/ Schweiz, 2000). In jüngster Zeit hat sich Schmieke vor allem als Gründer der „Veden-Akademie“ in Kränzlin (Brandenburg) hervorgetan.<sup>254</sup>

---

<sup>254</sup>Schmieke ist nach eigenen Angaben „ein Pionier der vedischen Baukunst in Europa und der Begründer des Vasati. Nach seinem Studium der Physik und Philosophie in Hannover und Heidelberg und seiner Einweihung in eine vedische Schülernachfolge unternahm er längere Reisen nach Indien. Dort studierte er in verschiedenen Klöstern Vasati, vedische Astrologie, Sanskrit und vedische Philosophie und Metaphysik“ (

Es gibt derzeit im deutschsprachigen Raum mindestens zwei Architekturbüros, die nach eigenen Angaben mit Vāstuvidyā arbeiten. Der in Haldensleben bei Magdeburg praktizierende Steffen Böcker hat wie Schmieke auch einen Zertifikatskurs am Vāstuvidyāpratiṣṭhānam in Kozhikode belegt.<sup>255</sup> Die in Wien tätige Doris Buchner nennt hingegen Ganapati Sthapati (Mahabalipuram) als ihren Lehrmeister.<sup>256</sup> Daneben gibt es mittlerweile eine ganze Reihe von im deutschsprachigen Raum tätigen Vāstuberatern, auf welche hier nicht näher eingegangen sei; über den kommerziellen Erfolg dieser Versuche, Vāstuvidyā auch auf dem deutschsprachigen Markt einzuführen, habe ich keine Erkenntnisse. Es hat jedoch den Anschein, als ob die Nachfrage nach esoterischen Lehren vom Hausbau nach wie vor weitgehend durch das weitaus besser bekannte chinesische Feng Shui bedient wird.

Von unmittelbarer Relevanz für unsere Diskussion ist die Propagierung bzw. Anwendung von Vāstuvidyā innerhalb der indischen Diaspora, vor allem in Großbritannien und in den USA. Dort hat offenbar die *Maharishi Foundation* entscheidend zur Revitalisierung beigetragen<sup>257</sup> – etwa mit dem nach den Prinzipien des Maharishi Sthapatya Veda® erbauten Woodley Park Centre in Skelmersdale (Lancashire)<sup>258</sup> sowie mit dem Abundance EcoVillage in Fairfield/Iowa.<sup>259</sup>

---

akademie.de/index.php? article\_id=488&clang=0, letzter Zugriff am 04.01.2012). Bei „Vasati“ handelt es sich um eine von Schmieke selbst erfundene, mit allerlei Elementen der New-Age-Ideologie versetzte Version von Vāstuvidyā. Ende der neunziger Jahre hat Schmieke am Vāstuvidyāpratiṣṭhānam in Kozhikode (Kerala) nach Angaben der Leiter des Instituts einen mehrwöchigen Zertifikatskurs in Vāstuvidyā absolviert (A. Achyuthan und Balagopal T.S. Prabhu, mündliche Mitteilung, Februar 2006; in Schmiekies Selbstdarstellung wird das Institut konsequenterweise in „Vasatividyapratisthanam“ umbenannt).

<sup>255</sup> <http://www.vastuarchitekten.de/start.htm>, letzter Zugriff am 04.01.2012.

<sup>256</sup> <http://www.vaastu-raum.at/index.html>, letzter Zugriff am 04.01.2012.

<sup>257</sup> <http://www.sthapatyaveda.com>, letzter Zugriff am 04.01.2012.

<sup>258</sup> <http://www.woodleyparkcentre.org.uk/BuildingDesign.htm>, letzter Zugriff am 27.4.2010; konnte im Januar 2012 nicht mehr aufgerufen werden; Informationen über das Zentrum sind aber noch zu finden auf [www.maharishi-european-sidhaland.org.uk/Facilities.htm](http://www.maharishi-european-sidhaland.org.uk/Facilities.htm), letzter Zugriff am 04.01.2012.

<sup>259</sup> <http://www.fortunecreatingbuildings.com/sustainability>, letzter Zugriff am 04.01.2012.

### 3.8 Schlussbetrachtung

Wie wir gesehen haben, sind die in nachkolonialer Zeit zu beobachtenden Bestrebungen zur Revitalisierung von Vāstuvidyā nicht auf ein einzelnes Genre oder auf Literatur in einer einzelnen Sprache beschränkt; vielmehr haben wir es mit einem breiten Spektrum an Textsorten zu tun. Darüber hinaus haben auch Texte, bei denen keine revitalistischen Züge nachweisbar sind, einen indirekten Beitrag zur Revitalisierung der Lehre vom Hausbau geleistet. Wir wollen nun versuchen, eine Typologie des in diesem Kapitel vorgestellten Materials aufzustellen sowie die wechselseitigen Beeinflussungen zwischen den Texten, sowohl innerhalb einzelner Genres, als auch über Genre Grenzen hinweg, nachzuzeichnen.

#### 3.8.1 Versuch einer Typologisierung

Innerhalb des (nach)-kolonialen Schrifttums zu Vāstuvidyā lassen sich vier Kategorien von Texten unterscheiden: (1) Ausgaben von antiken und mittelalterlichen *vāstu-* bzw. *śilpaśāstras* – diese Kategorie umfasst sowohl textkritische Editionen, als auch *vulgatae* mit Übersetzungen in moderne Sprachen; (2) im weitesten Sinne akademische Studien, sowohl zu Vāstuvidyā im engeren Sinne, als auch zur indischen Architekturgeschichte allgemein (wobei die Grenzen zwischen Wissenschaft und Populärwissenschaft nicht immer eindeutig zu ziehen sind, s. u.); (3) auf der Grundlage der alten Sanskrit-Texte erstellte Vāstu-Kompendien mit deutlich astrologischem Schwerpunkt, denen jeweils eine Hindi-Übersetzung beigelegt ist; (4) sowohl auf Englisch, als auch auf Hindi verfasste Vāstu-Handbücher, die in erster Linie auf eine vereinfachte Anwendung einzelner Aspekte der Lehre abzielen.

### 3.8.1.1 Textausgaben

Das erweiterte Umfeld, und in gewisser Weise auch den Vorlauf zur eigentlichen Revitalisierung von Vāstuvidyā, bilden die im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts erschienenen kritischen Editionen von *vāstu-* und *śilpaśāstras*; durch diese werden die alten Texte erstmals einem breiteren Fachpublikum zugänglich gemacht. Gleichzeitig verändert sich durch eine gedruckte Ausgabe eines Textes auch dessen geographische Reichweite: Ein in Tamil Nadu verfasstes, in Grantha-Schrift geschriebenes und ausschließlich regional tradiertes *śilpaśāstra* wie das *Mayamata* kann, in Nagari-Schrift gedruckt, fortan auch von Gelehrten in Baroda und Benares gelesen werden; es büßt dadurch zu einem gewissen Grad seine regional-spezifische Relevanz und Wiedererkennbarkeit ein, wird jedoch durch diese Übertragung in ein anderes Medium überhaupt erst zu einem ‚klassisch‘ ‚indischen‘ Text. Trotz der immens vergrößerten geographischen Reichweite dieser kritisch edierten Texte bleibt indes ihr Wirkungsbereich auf eine relativ kleine Elite von (oftmals nach westlichem Muster ausgebildeten) Sanskritgelehrten beschränkt. Deutlich größer ist der Radius von Texten wie dem (bis heute nicht in kritischer Edition vorliegenden) *Viśvakarmaprakāśa*, der Ende des 19. Jahrhunderts mit einer Hindi-Übersetzung herausgebracht wird; nicht nur wird der Text innerhalb eines deutlich erweiterten geographischen Raumes zugänglich – er kann im Unterschied zu den kritischen Editionen auch von jedem gelesen werden, der über zumindest passive Hindi-Kenntnisse verfügt.<sup>260</sup>

In welchem Verhältnis stehen nun die kritischen Editionen einzelner *vāstu-* bzw. *śilpaśāstras* zur eigentlichen Revitalisierung von Vāstuvidyā? Wie bereits erwähnt, lässt sich eine konkrete revivalistische Absicht anhand der Texte in aller Regel nicht nachweisen. Betrachtet man jedoch die

---

<sup>260</sup> Bei Erscheinen der hier genannten Ausgabe des *Viśvakarmaprakāśa* (1896) hat das Moderne Standard-Hindi (MSH) schon begonnen, das bis dahin in Nordindien als Literatur- und Mediensprache vorherrschende Urdu sowie die alten Literatursprachen Braj (und, in geringerem Maße, Avadhi) weitgehend zu verdrängen (siehe Orsini 2002: 68 ff.).

zeitliche und räumliche Verteilung der im Laufe des 20. Jahrhunderts erschienenen Editionen, fallen zwei Dinge auf: Erstens ist der überwiegende Großteil der kritischen Editionen im ersten Drittel des Jahrhunderts zwischen 1917 und 1929 erschienen; zweitens sind alle hier besprochenen Editionen (mit Ausnahme von Kerns Ausgabe der *Bṛhatsamhitā*, s. o.) von indischen, und nicht von europäischen Gelehrten erarbeitet worden. Wie ist dieser Befund zu deuten?

Was die zeitliche Verteilung betrifft, so fällt auf, dass sie weitgehend mit der ‚heißen Phase‘ des indischen Befreiungskampfes zusammenfällt: Die erste kritische Edition eines *vāstuśāstra* erscheint zwei Jahre nach Gandhis Rückkehr aus Südafrika, und die vorläufig letzte kritische Edition eines solchen Textes wird sechs Jahre vor Inkrafttreten der Government of India Act (1935) veröffentlicht. Ein direkter Bezug zwischen der verstärkten philologischen Erforschung von *vāstu-* bzw. *śilpaśāstras* und den jeweiligen politischen Ereignissen (etwa in Form einer Anspielung im Vorwort einer Edition) lässt sich zwar nicht nachweisen (und wäre auch kaum zu erwarten gewesen); die auffällige zeitliche Häufung der Editionen in dieser Epoche kann jedoch kaum von den geistigen und politischen Strömungen der Zeit getrennt werden.

Die Vermutung eines Zusammenhangs zwischen der philologischen Erforschung von *vāstu-* bzw. *śilpaśāstras* und der indischen Nationalbewegung wird zudem durch die Tatsache gestützt, dass es in jener Epoche ausschließlich indische Gelehrte sind, die sich mit diesen Texten befassen; die europäischen Kollegen waren – mit Ausnahme von Henrik Kern, s. o. – offensichtlich nicht interessiert.<sup>261</sup> Für indische Gelehrte hingegen mag

---

<sup>261</sup> Die Gründe hierfür sind komplex, und liegen zu einem nicht geringen Teil in der Fachkultur und dem Selbstverständnis der westlichen Sanskritistik begründet. Einerseits dürfte die Geringschätzung der sprachlichen Qualität der *vāstu-* und *śilpaśāstras*, wie sie in den einschlägigen Äußerungen von Bühler (1892: 377 – „most barbarous Sanskrit“) und Keith (1956: 464 f. – „written in a mere pretence of Sanskrit“) zum Ausdruck kommt, eine abschreckende Wirkung gehabt haben (dass dieses Urteil zum großen Teil unbegründet ist, spielt hierbei keine Rolle, vgl. Otter 2011). Zum anderen hat sich die Sanskritphilologie neben der Vedistik von Anbeginn hauptsächlich mit philosophischen Texten und

der Anreiz, einer im Entstehen begriffenen nationalen Öffentlichkeit die Errungenschaften des indischen („hinduistischen“) Altertums vor Augen zu führen, eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt haben: Hatte nicht Havell erst kürzlich gezeigt, dass die *śilpaśāstras* integraler Bestandteil einer „Indo-Aryan Civilisation“ gewesen sind, welche, von ihren späteren Auswüchsen und durch jahrhundertelange (muslimische) Fremdherrschaft hervorgerufenen Degenerationen befreit und in ihrem ursprünglichen Glanz erstrahlend, den Vergleich mit der Zivilisation der Kolonialherren nicht mehr würde zu scheuen brauchen?<sup>262</sup> Die um diese Zeit einsetzende Erschließung der Quellen zu Vāstuvīdyā und Śilpaśāstra steht zweifellos in einer Reihe mit anderen ‚einheimischen Wissenschaften‘ wie Āyurveda und Chemie (siehe Chakrabarti 2004: 219-252); wir werden im nachfolgenden Kapitel hierauf zurückkommen.

### 3.8.1.2 (Populär)-Wissenschaftliche Schriften

Ein besonderes Problem stellen die akademischen und populärwissenschaftlichen Schriften zu Vāstuvīdyā dar, und zwar in zweierlei Hinsicht: Erstens ist die Grenze zwischen wissenschaftlichen und populärwissenschaftlichen Werken in diesem Fall nicht so eindeutig zu ziehen, wie die Selbstverständlichkeit, mit welcher diese Begriffe in der Umgangssprache

---

Kunstichtung befasst – sehr zum Nachteil derjenigen Texte, die als Quellen zur Realienkunde und ‚Volkskultur‘ besonders relevant sind. Im deutschsprachigen Raum jedenfalls sind die Werke Johann Jakob Meyers, Johannes Hertels Erzählforschung und Wilhelm Raus Studien zu Gesellschafts- und Herrschaftsstrukturen sowie zu den einheimischen Handwerkskünsten mit wenigen Ausnahmen ohne Nachfolge geblieben; siehe auch Das 2008: vi.

<sup>262</sup> Der Schluss, dass Havells Werk als Impulsgeber für die philologische Erforschung der *vāstu-* und *śilpaśāstras* fungiert hat, mag allzu verkürzt erscheinen, und in der Tat wären an dieser Stelle weitere Detailstudien notwendig, um den hier geäußerten Verdacht entweder zu erhärten oder zu entkräften (zumindest für P.K. Acharyas Edition des *Mānasāra* trifft dies aber eindeutig zu, s. o). Gleichwohl handelt es sich bei Havells Thesen ja durchaus nicht um Idiosynkrasien; vielmehr sind sie zumindest teilweise Ausdruck einer seinerzeit sowohl unter den Kolonialherren, als auch unter hinduistischen Apologeten weitverbreiteten Geschichtsauffassung; siehe Bergunder 2004; Harder 2002.

verwendet werden, suggeriert. Das offensichtlichste Unterscheidungskriterium ist wohl die intendierte Zielgruppe eines Textes: Während sich ein populärwissenschaftliches Werk an ein allgemein interessiertes Publikum wendet, bleibt der Radius eines wissenschaftlichen Textes in der Regel auf die jeweilige Fachöffentlichkeit beschränkt. Das Kriterium der intendierten Leserschaft ist jedoch für sich genommen offensichtlich nicht ausreichend; es ist durchaus nicht ungewöhnlich, dass wissenschaftliche Texte auch von einer breiteren Öffentlichkeit rezipiert werden. Dies ist oftmals auch durchaus beabsichtigt (man denke an die Figur des ‚öffentlichen Intellektuellen‘). Das zweite gängige Kriterium betrifft die Einhaltung bestimmter akademischer bzw. publizistischer Konventionen: Ein Autor, der beispielsweise keine Belege anführt und kein ‚ordentliches‘ Literaturverzeichnis angelegt hat, schreibt nach allgemeiner Auffassung populärwissenschaftlich.<sup>263</sup> Auch der Sprachgebrauch (nüchterner elaborierter Code vs. ‚lebendige‘, alltagsnahe Sprache) spielt hierbei eine Rolle. Hier ergibt sich jedoch das Problem, dass akademische Konventionen keine überzeitliche, kulturunabhängige Größe sind: Selbst der in London und Leiden ausgebildete P.K. Acharya führt in seiner *Mānasāra Series* zwar einen Index, aber keinerlei Literaturverzeichnis, und der seinerzeit an der Universität Chandigarh lehrende D.N. Shukla verzichtet nahezu völlig auf Fußnoten und Quellenangaben. Dennoch handelt es sich in beiden Fällen um von Akademikern verfasste Werke, welche sowohl in der Fachwelt als auch außerhalb davon rezipiert worden sind. Es ist m. E. auch unstrittig, dass sowohl Acharya als auch Shukla auf sehr viel höherem Niveau arbeiten als z. B. Altekar (2004) (wo durchgängig mit Quellenangaben gearbeitet wird!). Der Unterschied zwischen den beiden letztgenannten Autoren ist indes nicht so leicht greifbar: So ist die Argumentation oftmals bei beiden gleichermaßen schwer nachvollziehbar; der englische Stil ist bei beiden ausgesprochen eigenwillig; und auch Shuklas Sanskritkenntnisse

---

<sup>263</sup> Sofern es sich bei dem Sprecher um einen ‚echten‘ Wissenschaftler handelt, ist das durchaus im pejorativen Sinne gemeint – ebenso Ausdrücke wie ‚feuilletonistisch‘ oder ‚essayistisch‘.

sind bei Weitem nicht so gut, wie man hätte erwarten können (siehe Otter 2009a: 33 Anm. 84). Der Unterschied zwischen Altekar und Shukla liegt vielleicht in erster Linie im jeweiligen Habitus: Während Shukla offensichtlich darauf bedacht ist, seinen Rang in der Gelehrtenwelt zu dokumentieren,<sup>264</sup> pflegt Altekar bewusst das Image des akademischen Außenseiters, des Autodidakten auf der einsamen Suche nach der Wahrheit.<sup>265</sup> Eine Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher und populärwissenschaftlicher Literatur ist also zu einem gewissen Grad willkürlich. Für unsere Zwecke ist sie aber auch gar nicht notwendig: Die akademischen Schriften, welche für diese Arbeit als Quellen herangezogen wurden, sind ohne Ausnahme auch außerhalb ihrer jeweiligen akademischen Disziplin rezipiert worden. Dass dies nicht auch umgekehrt für populärwissenschaftliche Schriften gilt, ist wahrscheinlich, für unsere Zwecke aber nicht weiter von Belang. Die Revitalisierung von Vāstuvidyā mag einen Teil ihrer Wurzeln im akademischen Diskurs haben; letztlich spielt sie sich aber in einer breiteren Öffentlichkeit ab. Der akademische Diskurs ist also für uns nicht um seiner selbst willen von Interesse, sondern nur insofern, als er einen Beitrag zum öffentlichen Diskurs leistet. Entsprechend wird im Folgenden

---

<sup>264</sup> So sind dem Werk vier Seiten mit Auszügen aus den Gutachten über Shuklas Ph.D.- bzw. D.Litt.-Dissertationen vorangestellt (Shukla 1998: 20 ff.). Auch der Sprachduktus und die ausführlichen Zitate aus Sanskritquellen kennzeichnen Shuklas Werk als das eines Gelehrten.

<sup>265</sup> So weist Altekar in der „Preamble“ darauf hin, dass er seine Sanskritstudien erst nach seinem Abschluss in Ingenieurwissenschaft aufgenommen habe (2004: v); diese Studien seien eine unabhängige, weitgehend einsame Pionierarbeit gewesen (*op. cit.*: v-vii): „As I began advancing in the process, I felt that Sanskrit scholars, Academicians and Priests, with profound knowledge of Vedic and overall Hindu culture, are sadly indifferent to the knowledge of pure sciences, especially mathematics. The same was true with professors of modern sciences who seemed to be ignorant of the ancient Indian technological aspects ... . Hence, I started this very much-needed research ... . I had to work on this for nearly 4 1/2 years ... the retrieval of this kind of information saw me through with many problematic situations like ... non-availability of scholars, who have done work in similar fields ... . Despite the presence of all these, I was able to complete my quest for knowledge.“

auf eine strikte Trennung zwischen wissenschaftlicher und populärwissenschaftlicher Literatur verzichtet.

Zweitens ist nicht nur die Trennung zwischen ‚echter‘ und ‚Populär‘-Wissenschaft, sondern auch die Klassifizierung eines bestimmten Werkes als „revitalistisch“ problematisch: Im Unterschied zu den Vāstu-Handbüchern der Gegenwart stellt eine Studie zu einer bestimmten Lehre ja keinen praktischen Leitfaden zu ihrer Anwendung dar. Kann aber der Nachweis einer revitalistischen Komponente nur erbracht werden, wenn der jeweilige Text über eine Darstellung von Vāstuvidyā hinausgeht und die Lehre explizit zur Anwendung empfiehlt (z.B. Acharya 1996b: 408-421; Sachdev/Tillotson 2002: 145 ff.)? Oder kann man auch dann revitalistische Motive unterstellen, wenn das Bild, welches der Autor von Vāstuvidyā entwirft, idealisierende Züge trägt, welche mit dem historischen bzw. philologischen Befund nicht in Einklang zu bringen sind?

Nimmt man Tarapada Bhattacharyas *The Canons of Indian Art: A Study of Vāstuvidyā* (<sup>3</sup>1986) als Beispiel, stellt man fest, dass der Autor an keiner Stelle für eine Anwendung von Vāstuvidyā in der Gegenwart plädiert. Anders als P.K. Acharya geht es ihm vordergründig nicht um „The Future of Indian Architecture“, und im Gegensatz zu D.N. Shukla enthält er sich der rhetorischen Frage, was der moderne Hausbau von den alten Texten zu lernen habe.<sup>266</sup> Gleichzeitig stellt Bhattacharyya gewisse Thesen auf, die von den revitalistischen Autoren eifrig rezipiert worden sind – von der Einbettung von Vāstuvidyā in die ‚vedische‘ Literatur (*op. cit.*: 10 ff.) und der Identifizierung mythologischer Figuren (z.B. Viśvakarman und Maya) mit echten Personen (*op. cit.*: 205 ff.) bis hin zu der auf Acharya (1996a: 159)<sup>267</sup> zurückgehenden Behauptung, Vitruvs *Zehn Bücher über*

---

<sup>266</sup> Vgl. Shukla (1998: 351 ff.) unter der Überschrift: „Modern House-Planning and what it can gain from the Samarāṅgaṇa Sūtradhāra.“

<sup>267</sup> Im Gegensatz zu Bhattacharyya hatte sich Acharya darauf beschränkt, auf vermeintliche Ähnlichkeiten und Parallelen zwischen dem *Mānasāra* und den *Zehn Büchern* hinzuweisen; eine Verbindung zwischen den beiden Texten wird suggeriert, aber nicht explizit behauptet (z.B. *op. cit.*: 149: „... this similarity seems to be due to something more than mere coincidence“). Vielmehr begnügt sich Acharya mit einer ‚Missing-Link‘-Theorie

*Architektur* seien auf der Grundlage indischer *vāstuśāstras* verfasst worden (*op. cit.*: 198 ff.).<sup>268</sup> Es ist offensichtlich, dass Bhattacharyya an diesen Stellen den sicheren Boden philologischer Forschung verlässt und sich in Spekulationen verliert. Dies steht in auffälligem Kontrast zu der methodischen Strenge, mit welcher er z.B. Acharyas frühe Datierung des *Mayamata* widerlegt (*op. cit.*: 192 ff.).<sup>269</sup>

Überhaupt ist das Bild, welches Bhattacharyya von Vāstuvidyā als indischer Architekturtheorie zeichnet, in seinen Grundzügen gleichermaßen spekulativ und idealisierend: Die in den Texten erwähnten Autoritäten werden kurzerhand zu „master architects“ stilisiert (z. B. *op. cit.*: 320), ohne dass es irgendwelche Anhaltspunkte dafür gäbe, dass es sich überhaupt um real existierende Persönlichkeiten, geschweige denn um Baumeister gehandelt habe.<sup>270</sup> Unter diesen Voraussetzungen ist es nur konsequent, wenn Vāstuvidyā zur einheimischen Architekturtheorie umgedeutet wird, welche zudem in ganz Indien gültig gewesen sei: Die Baumeister Nordindiens seien der „arischen“ Schule Viśvakarmans gefolgt,

---

(*op. cit.*: 159): „Until the missing link is found out, it is, however, possible to think that there was some work or works, or some floating traditions, which influenced both treatises. It will, therefore, serve no useful purpose in trying to further develop the nature of the various similarities between Vitruvius and the Mānasāra. I would not, therefore, hazard an opinion at present as to the precise nature of the connection between these two treatises. There are arguments which might support a claim of priority on behalf of either work.“ Siehe Otter 2009b: 192 f.

<sup>268</sup> An einer Stelle ganz explizit (*op. cit.*: 199): „As we have not yet got the works on Indian Vāstuvidyā of that early age, a more detailed comparisons [sic] is not possible. But the priority of the Indian Vāstuvidyā to the work of Vitruvius is unquestionable. I therefore believe that, as Vitruvius does not mention any early authorities for his system, he was quite likely indebted to the Indian Śilpa works.“

<sup>269</sup> Gleichwohl ist der Ansatz, welchen Bhattacharyya bei der Datierung von Texten verfolgt, nicht unproblematisch; siehe oben, S. 63, Anm. 73.

<sup>270</sup> Es handelt sich bei diesen Stellen um standardisierte Verweise auf die Lehrmeister des Vāstuśāstra im Sinne einer *guruparamparā*, wie sie auch in anderen Zweigen der Śāstra-Literatur anzutreffen sind (MP 252.2-3; VP 1.2-4); neben Viśvakarman und Maya werden vor allem ostentativ ‚vedische‘ Namen aufgeführt (vgl. MP 252.2-3: *bhṛgur atrir vasiṣṭhaś ca viśvakarmā mayas tathā | nārado nagnajic caiva viśālākṣaḥ purandaraḥ || brahmā kumāro nandīśaḥ śaunako garga eva ca | vāsudevo ’niruddhaś ca tathā śukra-bṛhaspatī ||*).

während die „dravidische“ Bauschule Mayas im Süden dominiert habe (siehe oben, 2.4).

Diese Widersprüche zwischen dem philologischen Befund und Bhattacharyyas Folgerungen sind sicherlich nicht auf eine Nachlässigkeit des Autors zurückzuführen; vielmehr hat die Idealisierung der Vergangenheit offenbar Methode, und es darf unterstellt werden, dass hierin auch eine gewisse Absicht liegt. Dies rückt Bhattacharyya in sehr viel größere Nähe zu denjenigen Autoren, die offen für eine Wiederbelebung der einheimischen ‚Bauwissenschaft‘ plädieren, als wenn er sich auf eine nüchterne philologische Studie der überlieferten Quellen beschränkt hätte. Die Glorifizierung der ‚eigenen‘ Vergangenheit ist ja in aller Regel kein Selbstzweck, sondern dient dazu, das kollektive Selbstwertgefühl zu stärken. Verfolgt aber die Revitalisierung verlorener Traditionen nicht letztlich das gleiche Ziel, wenn beispielsweise ein Autor wie P.K. Acharya die erneute Anwendung der Lehre der *śilpaśāstras* zur nationalen Aufgabe stilisiert?<sup>271</sup> Der Verzicht auf eine explizite Propagierung der Lehre wäre somit nur ein gradueller, aber kein prinzipieller Unterschied. Darüber hinaus tritt die inhaltliche Nähe von Bhattacharyya und denjenigen Autoren, die offen für eine Wiederbelebung von Vāstuvidyā plädieren, in den jeweils angewendeten Diskursstrategien deutlich zutage. Diese Autoren gehen in ihren Werken ja ebenfalls von einem stark idealisierten Vergangenheitsbild aus, und wie noch im Einzelnen zu zeigen wird, kommen bei der Erzeugung dieses Bildes dieselben Mechanismen und diskursiven Techniken zur Anwendung wie bei Bhattacharyya; wir werden uns im fünften Kapitel näher mit diesen Diskursstrategien beschäftigen. Wenn aber der Unterschied zwischen Bhattacharyya einerseits und Autoren wie P.K. Acharya sowie Vibhuti Sachdev und Giles Tillotson andererseits lediglich darin besteht, dass Bhattacharyya auf eine explizite Propagierung von Vāstuvidyā verzichtet, scheint es mir gerechtfertigt, Bhattacharyyas Werk ebenfalls als revivalistisch zu klassifizieren. Dasselbe gilt für Dutt (1925): Dort wird

---

<sup>271</sup> Siehe Acharya (1996b: xv): „These volumes [of the *Mānasāra Series*] may open up a new line of Indian achievement and may lead to a task which is just beginning.“

der gleiche idealisierende Ansatz verfolgt, und auch die diskursiven Techniken, vermittels welcher die *vāstu-* bzw. *śilpaśāstras* zu Lehrbüchern der Stadtplanung stilisiert werden, sind weitgehend dieselben – siehe unten, 4.3.

Anders als bei den kritischen Ausgaben von *vāstu-* bzw. *śilpaśāstras* ist die zeitliche Verteilung bei den (populär)-wissenschaftlichen Schriften weniger eindeutig (siehe Anhang I): Zwischen Dutts *Town Planning in Ancient India* (1925) und Altekars *Vāstuśāstra: Ancient Indian Architecture and Civil Engineering* (2004) ist kaum ein Jahrzehnt vergangen, in dem keine entsprechenden Werke verfasst worden sind. Einzig zwischen D.N. Shuklas zwischen 1958 und 1965 erstmals erschienenen Schriften und der 1986 herausgebrachten dritten Ausgabe von Bhattacharyyas *Canons of Indian Art* klafft eine auffällige Lücke. Eine gewisse Häufung ist indes in der Zeit zwischen 1925 und 1948 zu verzeichnen (Dutt 1925; Acharya 1927-46; Kramrisch 1946; Bhattacharyya 1948; Pillai 1948); erst in den Jahren zwischen 1998 und 2004 kann man wieder eine ähnliche Verdichtung beobachten (Chakrabarti 1998; Sachdev/Tillotson 2002; Altekar 2004; Pillai 2004).<sup>272</sup> Die Schriften von D.N. Shukla (1958, 1965) stehen weitgehend isoliert zwischen diesen beiden zeitlichen Blöcken. Es ist bemerkenswert, dass die (populär)-wissenschaftlichen Werke somit eine große zeitliche Nähe zu den Vāstu-Kompendien einerseits (siehe unten, 3.8.1.3) und den Vāstu-Handbüchern andererseits (siehe unten, 3.8.1.4) aufweisen. Anzeichen für eine diskursive Nähe zu den einschlägigen (populär)-wissenschaftliche Schriften zu Vāstuvidyā habe ich nur in letzterem Fall finden können;<sup>273</sup> die Vāstu-Kompendien hingegen sind zumindest scheinbar isoliert von den akademischen Schriften ihrer Zeit verfasst worden.<sup>274</sup> Wir werden in unserer abschließenden Diskussion auf die

---

<sup>272</sup> Bei Pillai 2004 handelt es sich um einen (nicht als solchen deklarierten) Nachdruck von Pillai 1948 unter anderem Titel; siehe oben, S. 140, Anm. 227.

<sup>273</sup> Siehe hierzu unten, 4.2.2.

<sup>274</sup> Inwieweit dies tatsächlich der Fall ist, sei dahingestellt; es ist ebenso gut denkbar, dass das Fehlen von Querverweisen in den Vāstu-Kompendien der (bewusst projizierten?) ‚Traditionalität‘ dieser Texte geschuldet ist. Möglicherweise kommt hier auch eine

Implikationen der auffälligen zeitlichen Verteilung des revivalistischen Schrifttums zurückzukommen haben.

### 3.8.1.3 *Vāstu-Kompendien (Sanskrit/Hindi)*

Ab 1930 werden in Benares und Umgebung eine Reihe von Kompendien zur Vāstuvīdyā veröffentlicht, welche genügend strukturelle Gemeinsamkeiten aufweisen, um als eigenständiges Genre gelten zu können; hierzu zähle ich die *Bṛhadvāstumālā* (1930), den *Vāstumāṇīkyaṛatnākara* (1936) und den *Vāsturatnākara* (1944), nicht aber den *Gṛhavāstupradīpa* (1901) – hierzu unten mehr. Typologisch gesehen handelt es sich bei diesen Werken um Kompilationen von älterem, auf Sanskrit verfasstem Material, welches um eine Hindi-Übersetzung und mehr oder weniger ausführliche Erläuterungen – ebenfalls auf Hindi – ergänzt worden ist; wir wollen diese Texte im Folgenden der Einfachheit halber als „Vāstu-Kompendien“ bezeichnen.

Auf den ersten Blick scheinen diese Texte lediglich die Tradition der *vāstuprakaraṇas* fortzuführen, welche in den katarchischen Kompendien des Mittelalters und der frühen Neuzeit enthalten sind: Ihr Material ist im Großen und Ganzen nachweislich aus ‚authentischen‘, d.h. vorkolonialen Quellen entnommen, und bei den Autoren dieser Werke handelt es sich ausnahmslos um Astrologen, welche ihre Ausbildung mutmaßlich innerhalb des ‚traditionellen‘ Bildungssystems erhalten haben. Nun sind aber die ‚traditionellen‘ Ausbildungsstätten und Einrichtungen der Wissensvermittlung von der Kolonialzeit durchaus nicht unberührt geblieben – im Gegenteil: Gerade in den großen Bildungszentren Benares und Pune ist die Ausbildung in Sanskrit sowie in den ‚einheimischen‘ Wissenschaften

---

unausgesprochene Konkurrenz zwischen Pandit und Professor zum Ausdruck: Man konkurriert miteinander und ignoriert sich (vgl. Deshpande 2001). Es ist zumindest auffällig, dass beispielsweise Dvivedī (1944: 6) im Vorwort zu seinem *Vāsturatnākara* Max Müller und Maithilisharan Gupta als Kronzeugen für die Überlegenheit der indischen Geistes-tradition zitiert (siehe unten, 4.1), P.K. Acharya hingegen (der in diesem Sinne genauso zitierfähig gewesen wäre) unerwähnt lässt.

in hohem Maße von der Kolonialmacht beeinflusst und reglementiert worden (siehe Deshpande 2001; Dalmia 1997: 97 ff.; Dodson 2007).<sup>275</sup> Darüber hinaus besteht ein wesentlicher Unterschied zu den vorkolonialen Kompendien in der Zielgruppe, an welche sich die Texte jeweils richten: Die vorkolonialen Texte sind aller Wahrscheinlichkeit nach ausschließlich innerhalb eines beschränkten Kreises von Initianden verbreitet gewesen, während die in Buchform veröffentlichten Vāstu-Kompendien des 20. Jahrhunderts prinzipiell jedem zugänglich gewesen sind, der lesen konnte. Der Unterschied besteht nicht nur in der Reichweite des jeweiligen Mediums (mündlich bzw. handschriftlich fixierter Text vs. gedrucktes Buch); vielmehr ist es den Autoren der Vāstu-Kompendien ein ausdrückliches Anliegen gewesen, die Lehre der alten Texte unters Volk zu bringen

---

<sup>275</sup> Das Ausmaß der Veränderung verdeutlicht Jha (1976: 86 f.), wenn er – sicherlich nicht ohne einen Hauch von Nostalgie – den Umbau des „indigenous system [of education]“ im Jahre 1911 beschreibt: „... we committed the great mistake of linking the whole scheme with the examinations that were held by the Government under the Benares Sanskrit College and the inevitable result has been that the Sanskrit Vidyarthi also of the Pathashalas has become a replica of the students of the English College and has learnt only to pass as many examinations as he can in as many subjects during the time at his disposal. As a result of this, the deep scholarship of the old Pandits had all but disappeared. This scholarship was the result of the sustained and slow study of a standard book of a certain subject spread over a number of years, the teacher and pupil sitting together and discussing every word and sentence with its implications and ramifications ... . [N]ormally four to six years were ample, followed of course by the life-long study and teaching of the subject. Nor did this system produce the lopsided scholarship that might be supposed to be the result of such concentrated study. The reason for this lay in the fact that the training involved in the above mentioned course of study made the mind and brain such an efficient instrument that the man became able to deal intelligently with all subjects that were allied to the one to the study of which he had devoted his four years ... . When it is too late now we have realised with somewhat like a shock that even in the home of intensive scholarship like Kashi, Mithila and Nadia, the deeply read scholars of whom there were large numbers 50 years ago, have practically disappeared ... . It has to be deplored; though it may be confessed that the examination system has given an impetus under which a very much larger number of pupils are studying Sanskrit in the Pathashalas now than in the past. So that while the knowledge of Sanskrit has lost intensity and depth it has gained in extensiveness and diffusion.“

und somit zu popularisieren – hieraus erklärt sich wohl auch das Vorhandensein der jeweils beigefügten Hindi-Übersetzung. In engem Zusammenhang hiermit steht das dritte gemeinsame Merkmal dieser Texte: Im Unterschied zum *Gṛhavāstupradīpa* und der vermutlich 1941 erstmals veröffentlichten *Vāsturatnāvalī* (siehe oben, 3.1) sind diese Texte nämlich von vornherein mit der Absicht der Publikation verfasst worden. Den inhaltlichen und strukturellen Gemeinsamkeiten zum Trotz unterscheiden sie sich somit grundlegend von *Gṛhavāstupradīpa* und *Vāsturatnāvalī*, welche beide vor ihrer Publikation über einen langen Zeitraum hinweg nur in handschriftlicher Form innerhalb eines kleinen Kreises von Eingeweihten zirkuliert worden sind.

Die Vāstu-Kompendien markieren offenbar den Beginn der eigentlichen Revitalisierung von Vāstuvidyā, indem sie die Lehre dem exklusiven Zugriff der ‚traditionellen‘ Bildungseliten entziehen und der breiten Öffentlichkeit zugänglich machen. Gleichzeitig wird in diesen Texten erstmals die ‚Indischkeit‘ der Lehre hervorgehoben, und ihre Pflege gewissermaßen zur ‚nationalen Pflicht‘ erklärt (siehe unten, 4.1). Auffällig ist in diesem Zusammenhang die zeitliche Verteilung dieser Texte, die sich weitgehend mit der ersten Häufung akademischer Schriften zu Vāstuvidyā deckt und unmittelbar auf die erste Welle der philologischen Erschließung von *vāstu-* und *śilpaśāstras* anschließt (siehe oben, 3.8.1.1-2). Umso erstaunlicher ist es, dass diese Textausgaben von den Autoren der Vāstu-Kompendien so gut wie gar nicht in Betracht gezogen worden sind: Die *vāstu-* bzw. *śilpaśāstras*, welche dort zitiert werden, sind sämtlich vor dieser Periode veröffentlicht worden.<sup>276</sup> Über die Gründe kann man nur spekulieren – sei es, dass die vorwiegend in Südindien veröffentlichten Editionen in der Region von Benares nicht ohne weiteres zugänglich waren, oder dass die Autoren der Kompilationen diese Texte aus welchen

---

<sup>276</sup> Z.B. *Bṛhatsaṃhitā* ed. Kern (1864); *Viśvakarmaprakāśa*, ed. N.N. (1896); *Rājavallabhavāstuśāstra* ed. Gosāi (1911). Ob die Autoren der Kompendien tatsächlich diese Ausgaben verwendet haben, oder sich auf andere, bislang nicht bekannte *vulgatae* bzw. Manuskripte gestützt haben, lässt sich nicht ermitteln.

Gründen auch immer bewusst nicht in Betracht gezogen haben. In jedem Fall aber macht die zeitliche Verteilung der Vāstu-Kompendien einen (auch inhaltlich indizierten) Zusammenhang mit der Formulierung und Verbreitung nationalistischer Ideologie wahrscheinlich; wir werden im sechsten Kapitel hierauf zurückkommen.

#### 3.8.1.4 *Vāstu-Handbücher (Hindi und Englisch)*

Die mit den Vāstu-Kompendien der ausgehenden Kolonialzeit begonnene Popularisierung von Vāstuvidyā wird seit den frühen neunziger Jahren in Gestalt der Vāstu-Handbücher fortgesetzt.<sup>277</sup> Diese Texte hat Sachdev wie folgt charakterisiert (Chakrabarti 1998: 15):

Most of the books in circulation today are written in English, some of them in Hindi ... . These books do not follow the layout and classification of the contents in a typical *Vastu Vidya* text, and, as their names suggest, reveal the 'secret' of *Vastu* in an 'easy-to-use' handbook. They sometimes also provide 'ready made' solutions of designs of houses, apartments, shopping complexes, industries, and hotels in the form of drawings, thereby fixing the architectural expression of the norms. In all these handbooks, there seems to be a total neglect of any discussion of typology, form, aesthetics, building elements, materials of construction and the system of proportionate measurement.

Nun handelt es sich bei dem „typical layout“ eines *vāstuśāstra* um einen von Sachdev künstlich geschaffenen Standard, welcher die historische Vielfalt der Überlieferung ausblendet (siehe unten, 5.2.2); dass Ästhetik in den Handbüchern keine Rolle spielt, ist ebenfalls nicht weiter verwunderlich, da auch in den alten Texten keine entsprechende Diskussion stattfindet. Kennzeichnend für die Vāstu-Handbücher ist hingegen die Betonung der erleichterten Anwendung der Regeln und „Geheimnisse“ von

---

<sup>277</sup> In Südindien, besonders in Andhra Pradesh, scheint dieses Genre schon einige Jahre früher aufgekommen zu sein (siehe Chakrabarti 1998: 14 f.). Auch das m. W. erste auf Hindi verfasste Handbuch (Pūrṇacandra Rāv 1993) ist in Hyderabad erschienen, siehe oben, 3.6.1.

Vāstuvidyā. Zu diesem Zweck wird zunächst die Komplexität der ‚alten‘ Texte beträchtlich reduziert – nicht nur mittels einer Vereinfachung der Regeln, sondern vor allem auch durch eine deutliche inhaltliche Verengung. Dies wird besonders deutlich, wenn man Umfang und Inhalt eines der ab 1930 erschienenen Vāstu-Kompendien als Vergleichsgröße heranzieht (siehe Anhang II und III). Diese Texte hatten ja bereits das erklärte Ziel, Vāstuvidyā unter den ‚einfachen Leuten‘ zu verbreiten und bekannt zu machen; eine Reduktion der Komplexität von Vāstuvidyā war hingegen offensichtlich nicht beabsichtigt. Vielmehr scheinen die Vāstu-Kompendien nach größtmöglicher Vollständigkeit gestrebt zu haben: So listet der *Vāsturatnākara* (VR 5.54-71) sämtliche in den Quellentexten zu findende Klassifikationen von Wohnhäusern auf, bei denen die Zahl sechzehn eine Rolle spielt.<sup>278</sup>

Im Gegensatz dazu beschränken sich die Vāstu-Handbücher von vornherein auf eine relativ kleine Auswahl von Regeln. Hierbei ist eine große Vielfalt der Texte untereinander zu beobachten: Die einzigen in allen mir bekannten Vāstu-Handbüchern anzutreffenden Regeln betreffen die an das Grundstück angrenzenden Straßen; den Einfluss der Himmelsrichtungen; die Lage der Eingangstür; sowie die innere Aufteilung des Hauses. Die allermeisten Regeln sind hingegen nur in einem Teil der Handbücher anzutreffen, und eine nicht unbeträchtliche Zahl wird sogar nur in einem einzigen der mir vorliegenden Texte erwähnt (siehe Anhang III).

Ein weiterer Unterschied zwischen den Vāstu-Handbüchern und den Kompendien besteht darin, dass die Handbücher den interpretativen Spielraum, welcher durch die mangelnde Herleitung der Regeln in den

---

<sup>278</sup> Die sechzehnfache Klassifikation von Wohnhäusern kommt m. W. erstmals im *Viśvakarmaparakāśa* vor; dort werden die Häuser nach Zahl und Anordnung der Veranden eingeteilt. Diese Klassifikation wird im *Samarāṅgaṅasūtradhāra* und in den anderen westindischen *śilpaśāstras* fortgesetzt. Die katarchischen Kompendien des Mittelalters und der frühen Neuzeit haben die Zahl sechzehn sowie die Namen der Häuser beibehalten, aber die Unterscheidungskriterien ausgetauscht (Zahl der *akṣaras*, Zahl der Türen etc.). In der Regel wird in jedem Text nur jeweils eines dieser Kriterien genannt.

‚alten‘ Texten entsteht, ausgiebig nutzen. Anders als die Kompendien beschränken sich nur wenige Handbücher darauf, einen Apparat von Regeln aufzustellen, ohne Gründe für die Einhaltung dieser Regeln zu nennen (so z. B. Śarmā 1995 bzw. Sharma 1996). Stattdessen werden diese Regeln anhand unterschiedlicher Deutungsmuster rationalisiert, wobei der Begriff „Wissenschaft“ (*vijñān*) eine zentrale Rolle spielt. Wir werden im folgenden Kapitel hierauf zurückkommen.

Schließlich stellt sich die Frage, an wen sich die Vāstu-Handbücher wenden. Im Unterschied zu den Vāstu-Kompendien wird die Zielgruppe in den Handbüchern in aller Regel nicht direkt angesprochen. Man darf aber wohl davon ausgehen, dass es sich um die vielbeschworene urbane Mittelschicht des ‚Hindi‘-sprachigen Nordens handelt. Nun ist der Begriff „Mittelschicht“ im indischen Kontext nicht unproblematisch. Empirisch ist diese soziale Gruppe kaum greifbar, und lässt sich nicht anhand festgelegter Kriterien von der Unter- bzw. Oberschicht abgrenzen. Ein empirischer Zugang ist indes offenbar auch gar nicht nötig; so hat Fernandes darauf hingewiesen, dass es sich bei der „middle class“ in erster Linie um ein Konstrukt handelt, und auch die Spannungen benannt, die sich aus der Diskrepanz zwischen dem Leitbild und der gelebten Realität dieser Gruppe ergeben (2006: xviii). Wir werden im sechsten Kapitel hierauf zurückkommen.

Setzt man die nach 1990 erschienenen Vāstu-Handbücher zu den anderen hier vorgestellten Genres in Beziehung, so stellt man fest, dass es keine offensichtlichen Anzeichen für eine wechselseitige Beeinflussung gibt. Weder werden die Erkenntnisse bzw. Konstruktionen der (populär)-wissenschaftlichen Schriften in irgendeiner Weise aufgegriffen, noch gibt es irgendwelche Indizien für eine Kontinuität mit den Vāstu-Kompendien der dreißiger und vierziger Jahre. Vielmehr scheinen die Vāstu-Handbücher ein in sich geschlossenes, von anderen Zweigen der revitalistischen Literatur unberührtes Genre darzustellen. Auf den zweiten Blick hingegen offenbaren sich durchaus Gemeinsamkeiten. Diese betreffen nicht in erster Linie den Inhalt oder die Struktur der Texte – in diesen Punkten

überwiegen eindeutig die Unterschiede. Vielmehr stellt man fest, dass den verschiedenen Genres durchaus ähnliche Deutungsmuster von Vāstuvidyā zugrunde liegen: So werden beispielsweise sowohl in bestimmten Vāstu-Handbüchern, als auch in einigen (populär)-wissenschaftlichen Schriften die Regeln von Vāstuvidyā im Sinne eines naturwissenschaftlichen Ansatzes gedeutet. Auch die diskursiven Techniken bzw. Strategien, welche bei dieser und anderen Deutungen zur Anwendung kommen, gleichen sich oftmals über Genregrenzen hinweg. Diese Deutungsmuster und Diskurstechniken werden Gegenstand der folgenden beiden Kapitel sein.

## 4. Interpretationsmuster

Wie wir oben (1.3.2) gesehen haben, enthalten die vorkolonialen *vāstuśāstras* zwar eine Vielzahl an Regeln und Vorschriften für die Auswahl des Bauplatzes sowie für die Ausrichtung und Gestaltung des Wohnhauses; eine wie auch immer geartete Begründung für diese Regeln wird man in den alten Texten jedoch vergeblich suchen. Man findet dort keinerlei ausformulierte Theorie (sei sie religiöser, ästhetischer, ‚magischer‘ oder astrologischer Natur), und schon gar keine theoretische Rechtfertigung für eine bestimmte Bauweise bzw. für einen konkreten Baustil. Es werden, sieht man von den beschriebenen positiven oder negativen Konsequenzen bestimmter Bauformen ab, nicht einmal Gründe genannt, warum die Vorschriften überhaupt befolgt werden sollten. Diese offensichtliche (gleichwohl in der Sekundärliteratur kaum beachtete) Leerstelle, welche die Texte genau dort lassen, wo man eine theoretische Unterfütterung erwarten würde, stellt für den modernen Betrachter ein Problem dar: Wie soll man die in den *vāstuśāstras* enthaltene Lehre charakterisieren, wenn sie offensichtlich aus nichts weiter als einer Sammlung scheinbar willkürlich aufgestellter Regeln besteht? Anhand welcher Deutungsmuster soll man die Texte interpretieren, wenn die Lektüre selbst hierfür so gar keine Anhaltspunkte bietet?<sup>279</sup>

---

<sup>279</sup> Das Fehlen einer theoretischen Herleitung ist indes nicht nur für *Vāstuvidyā* kennzeichnend, sondern ist auch in anderen *Śāstras* anzutreffen (das *Arthaśāstra* des Kauṭilya ist in dieser Hinsicht die wohl bekannteste Ausnahme). Im Entstehungszusammenhang dieser Texte ist eine solche ‚Theorieabstinenz‘ wohl auch nicht problematisch – beim Transfer ihrer Regeln und Bestimmungen in einen modernen Kontext ist es das, wie wir umgehend sehen werden, offenbar doch.

Indem aber die alten Texte auf eine Begründung ihrer Regeln, mithin auf eine metaphysische Festlegung, verzichten, eröffnen sie dem (nach-)kolonialen Exegeten zugleich einen beträchtlichen Interpretationsspielraum: Die Leerstelle kann beinahe nach Gutdünken mit eigenen Deutungen aufgefüllt werden. Wie noch zu zeigen sein wird, sind diese alles andere als arbiträr, und werden auch nicht in einem kulturellen bzw. intellektuellen Vakuum vollzogen. Vielmehr sind sie vor dem Hintergrund ihrer Zeit und der jeweils vorherrschenden Diskurse, insbesondere des orientalistischen und des national-religiösen zu betrachten, welche beide ihre Wurzeln im 19. Jahrhundert haben (Harder 2002: 79):

Im letzten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts in Indien – einer Epoche, die geprägt war durch Kontakt mit westlicher Kultur und damit einhergehender Elitebildung, Reformtätigkeit, Schaffung einer neuen Öffentlichkeit sowie durch mannigfaltige kulturelle Aktivitäten – bildete sich im Selbstverständnis der indischen städtischen Elite ein neuer Akzent heraus. Das Stichwort lautete nationale Selbstbehauptung: Man besann sich auf die eigenen kulturellen (Hindu-)Werte in Abgrenzung zur Kultur der Kolonialherren. Ab etwa 1870 wurde ganz explizit kulturelle Überlegenheit beansprucht ... . Dabei ergaben sich Parallelen zwischen den Stoßrichtungen dieses aufkeimenden Nationalismus und des Orientalismus. Die Ergebnisse orientalistischer Forschung und darauf aufgebaute ideologische Konstrukte wurden in beträchtlichem Maße für den indischen Nationalismus nutzbar gemacht.

Nun gehört dieser Anspruch auf kulturelle Überlegenheit gegenüber dem ‚Westen‘ bekanntlich keinesfalls nur der kolonialen Vergangenheit an, und wie wir im Laufe dieses Kapitels sehen werden, kommt dieser Anspruch auch in der (nach-)kolonialen Vāstu-Literatur deutlich zum Ausdruck: Wenn Vāstuvīdyā zur Anwendung empfohlen wird, so geschieht dies nicht ausschließlich aufgrund ihrer (vermeintlichen) Wirksamkeit, sondern weil Vāstuvīdyā ein Teil der dem Westen überlegenen indischen Kultur ist. Dieser Anspruch manifestiert sich im Wesentlichen in vier Deutungsmustern, welche sowohl einzeln als auch in Kombination auf-

treten können: Erstens kann man bei vielen Autoren eine besondere Betonung der Einbettung von Vāstuvidyā in die ‚traditionelle‘ indische Kultur beobachten; wie wir noch sehen werden, geht dieser Ansatz zumeist von einem stark idealisierenden Bild der (‚vorislamischen‘) Geistes- und Kulturgeschichte Indiens aus. Der Lehre vom Hausbau kommt in dieser Deutung die Rolle einer ‚uralten‘, panindischen Tradition, mithin einer indischen Nationaltradition zu – ein Anspruch, der, wie wir in Kapitel 2 gesehen haben, einer Überprüfung anhand der historischen Gegebenheiten nicht standhalten kann.

Zweitens spielt in vielen – wo nicht sogar in den meisten – Fällen der Begriff der Wissenschaftlichkeit bzw. der Rationalität eine dominante Rolle bei der Deutung von Vāstuvidyā. „Wissenschaft“ ist indes nicht nur für den (nach)-kolonialen Diskurs zu Vāstuvidyā, sondern für die ganze koloniale und nachkoloniale Geistesgeschichte Indiens ein Schlüsselbegriff (Chakrabarti 2004: 1 ff.). Es lohnt sich also, diesen Aspekt schon im Vorfeld der Analyse näher zu betrachten.

Die Deutung von Vāstuvidyā als „Wissenschaft“ geschieht einmal in affirmativer Weise, indem die Vereinbarkeit von Vāstuvidyā mit modernen wissenschaftlichen Prinzipien postuliert wird; oftmals wird Vāstuvidyā aber auch im Sinne einer antipositivistischen Haltung zur ‚alternativen‘ Wissenschaft stilisiert und gegen die moderne Naturwissenschaft in Stellung gebracht. In beiden Fällen, sowohl beim rationalistischen, als auch beim indigenistischen Ansatz, ist die moderne Naturwissenschaft als Bezugsgröße präsent; die Trennung zwischen dem rationalistischen und dem indigenistischen Ansatz ist darüber hinaus nicht immer so klar zu ziehen, wie man vermuten möchte. Wie noch im Einzelnen zu zeigen sein wird, wird darüber hinaus gerade dann, wenn rationalistische Deutungsmuster zur Anwendung kommen, gleichzeitig die Traditionalität von Vāstuvidyā besonders hervorgehoben. Hierbei tritt außerdem eine ausgeprägte inklusivistische Komponente hinzu, indem bestimmte Begriffe der modernen Naturwissenschaft in die alten Texte hineingelesen werden; diese Kombination von rationalistischer und traditionalistischer

Deutung ist jedoch nicht auf den (nach)-kolonialen Diskurs zu Vāstuvidyā beschränkt, sondern kann in gewisser Weise als paradigmatisch für die apologetischen Wissenschaftsdiskurse im (nach)-kolonialen Indien gelten (siehe oben, 1.1.1).

Die Ambivalenz, die hierin zum Ausdruck kommt, hat ihren Ursprung ebenfalls im 19. Jahrhundert: Angesichts der offensichtlichen Überlegenheit westlicher Wissenschaft gab es einerseits schon früh Bestrebungen seitens der einheimischen Eliten, die moderne Wissenschaft für den Freiheitskampf und den Fortschritt der Nation nutzbar zu machen; die Geschichte dieses Ansatzes reicht von der Gründung der *Indian Association for the Cultivation of Science* (1876) und der *Indian Science Congress Association* im Jahre 1914 (Chakrabarti *op. cit.*: 12) bis hin zu Jawaharlal Nehrus berühmter Eloge des „scientific temper“ (Nanda 2004: 207 ff.; siehe unten, 4.2). Die (nicht minder offensichtliche) Verbindung zwischen moderner Wissenschaft und kolonialer Herrschaft rief andererseits eine wahre Flut von apologetischen Schriften hervor, in welchen nicht nur die Ebenbürtigkeit, sondern die Überlegenheit der ‚eigenen‘ Wissenschaftstraditionen behauptet wurde (Harder 2002; Nanda 2004). Dies geschah (und geschieht) nicht zuletzt, indem naturwissenschaftliche Erkenntnisse in alte indische Texte ‚hineingelesen‘ werden (Dodson 2007: 187):

By the turn of the twentieth century, ... there had emerged within Indian nationalist discourse a prevalent understanding of India's Sanskritic intellectual-cultural heritage which emphasised its antiquity, rationality, scientific nature, and, generally, its 'high' civilisational status. Such an understanding, moreover, was characterised as a 'rediscovery', and utilised as evidence for India's possession of the features of modernity – a modernity which substantiated India's claim to political autonomy.

Dass es sich bei diesen Texten in aller Regel um religiöse Schriften des Hinduismus handelt, hat zur Folge, dass nicht nur die Wissenschaft sakralisiert, sondern gleichzeitig das heilige Wissen des Hinduismus „szientifiziert“ wird (Nanda *op. cit.*: 8):

The sacred texts of the Hindus, it is claimed by Hindu nationalist intellectuals, are works of science which presage all modern scientific theories, while containing a metaphysics and an epistemology which are affirmed by the most advanced findings of physics, biology, and ecology. Claims of scientificity give the Vedic lore a cover from rationalist-naturalist critique, and simultaneously confer upon Vedic Hinduism the prestige of being 'modern' without becoming Western.

Nun handelt es sich bei den *vāstuśāstras* schwerlich um „heilige“ Texte; wie wir jedoch sehen werden, wird die Wissenschaftlichkeit von Vāstuvidyā besonders in solchen Texten hervorgehoben, in denen gleichzeitig die Einbettung von Vāstuvidyā in die („vorislamische“) hinduistische Kultur betont wird, die Lehre mithin wo nicht einen explizit sakralen, so doch einen eindeutig hinduistischen Charakter gewinnt. Insofern bildet der (nach)-koloniale apologetische Wissenschaftsdiskurs eine wichtige Folie für das Verständnis der Revitalisierung von Vāstuvidyā, und wir werden uns unten, 4.2 ausführlich mit diesem Aspekt befassen.

Drittens wird Vāstuvidyā von manchen Autoren nicht als (Natur)-Wissenschaft, sondern als Architektur- bzw. „Design“-Theorie gedeutet. Bei diesem insbesondere im akademischen Schrifttum weitverbreiteten Ansatz wird (wiederum in Verkennung der historischen Tatsachen) zu meist auf eine Unterscheidung zwischen Vāstuvidyā und Śilpaśāstra verzichtet. Die Deutung von Vāstuvidyā als Architekturtheorie scheint über sehr viel weniger außerakademische Strahlkraft zu verfügen als die naturwissenschaftlichen Deutungsmuster – offenbar aus dem Grunde, dass der architekturtheoretische Diskurs (im Gegensatz zum Wissenschaftsdiskurs) über kein nennenswertes populäres Pendant verfügt. Innerhalb der akademischen Forschung aber hat dieser Ansatz durchaus das Potential, in absehbarer Zeit eine unheilvolle Dominanz zu erlangen, weshalb er hier ausführlich dargestellt sei.

Viertens werden in einzelnen Fällen Parallelen aus der globalisierten New-Age-Ideologie zur Deutung von Vāstuvidyā herangezogen; soweit ersichtlich, scheint es sich aber hierbei zumindest im innerindischen Kontext

einstweilen noch um eine Randerscheinung zu handeln, weshalb im Folgenden auf diesen Aspekt nicht näher eingegangen werden soll.

Es sei darauf hingewiesen, dass wir uns in diesem Kapitel auf eine Darstellung und Analyse der im (nach)-kolonialen Schrifttum zu Vāstuvidyā zum Tragen kommenden Deutungsmuster beschränken; die Techniken und Diskursstrategien, vermittels welcher diese Interpretationsmuster auf die alten Texte bzw. die in ihnen enthaltene Lehre angewendet werden, sind Gegenstand des nachfolgenden Kapitels. Es sei jedoch schon an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass diese Diskursstrategien ebenfalls nicht isoliert von den geistesgeschichtlichen Strömungen ihrer Zeit gewissermaßen im luftleeren Raum schweben, sondern deutliche Parallelen und Anknüpfungspunkte zu analogen Diskursen auf anderen Gebieten (nicht nur) der südasiatischen Geistesgeschichte aufweisen; hierzu zu gegebener Zeit mehr.

#### 4.1 Vāstuvidyā als indische Tradition

Wie wir im zweiten Kapitel gesehen haben, ist die genaue Verortung von Vāstuvidyā in der indischen Kulturgeschichte schwierig; wir wissen so gut wie nichts über die Anwendung der Lehre, und auch über das Verhältnis von Vāstuvidyā zu anderen Wissensgebieten können wir keine gesicherten Aussagen machen. Es hat aber den Anschein, als habe es sich bei Vāstuvidyā in ihren frühesten Ausprägungen um eine in erster Linie ‚volkstümliche‘ Tradition gehandelt. Der Ursprung von Vāstuvidyā als geomantische Lehre liegt ebenfalls im Dunkeln: Explizite Belege für eine entsprechende Praxis finden sich m.W. nur im *Arthaśāstra* des Kauṭilya und an zwei Stellen im Pāli *Jātaka*. Die mutmaßlich frühesten Hinweise auf die Existenz einer entsprechenden Lehre liegen in einigen der *grhyasūtras* vor; eine auch nur annähernd genaue Datierung dieser Texte ist indes nicht möglich. Den Beginn der textmäßigen Überlieferung von Vāstuvidyā kann man hingegen relativ genau auf das erste Jahrhundert n. Chr. datieren.

Die revivalistische Literatur hingegen zeichnet in aller Regel ein völlig anderes Bild sowohl vom Ursprung der Überlieferung, als auch von ihrer Einbettung in die ‚sanskritische‘ Hochkultur bzw. von ihrer geographischen Verbreitung innerhalb des indischen Subkontinents. Die apodiktische Feststellung von Raman (2005: 5) kann als paradigmatisch angesehen werden:

*Vāstu* principles are more or less common all over India, living from times immemorial as a cultural entity. *Vāstu* has retained its traditions for thousands of years and it is as relevant today as it was when it was first pronounced ... .

Dieses Bild von Vāstuvidyā als in ganz Indien verbreiteter, ‚uralter‘ Tradition liegt unausgesprochen dem gesamten revivalistischen Vāstu-Schrifttum zugrunde. Es stellt in gewisser Weise den kleinsten gemeinsamen Nenner der revivalistischen Schriften dar, die keiner homogenen ‚Bewegung‘ zuzurechnen, sondern vielmehr Ausdruck einer Vielzahl von Einzelinitiativen sind.

Neben solchen unspezifischen, apodiktischen Feststellungen begegnet man jedoch auch relativ komplexen Argumentationen. Jhājh'riyā beispielsweise charakterisiert Vāstuvidyā wie folgt (<sup>2</sup>1996: 20):

Vāstuśāstra ist in Wirklichkeit eine äußerst alte Wissenschaft unserer großen Nation Indien ... . Nur zum Wohle der menschlichen Gesellschaft haben unsere alten Seher und Weisen das Vāstuśāstra geschaffen, welches wir auch als die indische Wissenschaft vom Hausbau (Science of Architecture) bezeichnen können.<sup>280</sup>

Innerhalb weniger Zeilen durchläuft Vāstuśāstra hier eine Transformation, die in der deutschen Übersetzung nicht wiedergegeben werden kann: Wenn Vāstuśāstra in der ersten Zeile als „Wissenschaft“ bezeichnet

---

280 वास्तुशास्त्र वस्तुतः हमारे महान देश भारतवर्ष का अत्यंत प्राचीन शास्त्र है ... । हमारे प्राचीन ऋषि-मुनियों ने मानव-समाज की भलाई के लिए ही वास्तु शास्त्र का निर्माण किया जिसे हम भारतीय निर्माण का विज्ञान (Science of Architecture) भी कह सकते हैं ।

wird, so gibt dies den im Originaltext verwendeten Terminus *śāstra* wieder – ein Wort, welches völlig andere Konnotationen hat als das in der letzten Zeile verwendete, hier ebenfalls mit „Wissenschaft“ wiedergegebene *vijñān*. Im zeitgenössischen Sprachgebrauch wird *vijñān*, eine moderne Lehnübersetzung aus dem Englischen, als das genaue Äquivalent von „(Natur)-Wissenschaft“ verwendet, während sich *śāstra* ausschließlich auf ‚traditionelle‘ Wissenssysteme bezieht; wir werden unten, 4.2.2 hierauf zurückkommen. Im darauffolgenden Abschnitt macht Jhājḥ'riyā nicht nur Ausführungen über die quasi universelle Anwendung von Vāstuvidyā in der (nicht näher spezifizierten) Vergangenheit, sondern verknüpft sie auch mit dem gesellschaftlichen Ideal der Großfamilie; zudem nennt er die Gründe für den Niedergang und das (vorläufige) Aussterben der Lehre (*op. cit.*: 20 f.):

In der Vergangenheit pflegten die Siedlungen meistens genau im Einklang mit den Regeln des Vāstusāstra erbaut zu sein und die Menschen glücklich zu leben. Damals pflegte das Leben der Hindu-Großfamilie für gewöhnlich glücklich, gedeihlich und voller Zufriedenheit zu sein. Doch obwohl die Familien heute kleiner sind, finden sie kein Glück und keinen Frieden. Im Laufe der Zeit hat sich das Gespenst der englischen Zivilisation und Kultur über das Land gebreitet ... Auch die Regeln des Vāstusāstra fingen an, beiseite geschoben zu werden, und infolgedessen suchten alle möglichen Nöte, Krankheiten und Sorgen die Menschen heim.<sup>281</sup>

Das zivilisationskritische Element, welches hier zur Sprache kommt, wird uns noch des Öfteren begegnen: Der Fortschritt in Gestalt der ‚modernen‘ Kleinfamilie kann sein Versprechen auf Glückseligkeit nicht einlösen, weil er in blinder Nachahmung der ehemaligen Kolonialherren die Tradition, den eigentlichen Schlüssel zum Glück, achtlos über Bord geworfen hat.

---

<sup>281</sup> प्राचीन काल में बस्तियों का निर्माण प्रायः वास्तु शास्त्र के नियमों के अनुसार ही होता था और लोग आनंद से रहते थे। उस समय संयुक्त हिंदू परिवार का जीवन सामान्यतः सुखी, समृद्ध व संतोषपूर्ण होता था। किंतु आज परिवार छोटे होने के बावजूद भी उन्हें सुख और शांति उपलब्ध नहीं होती। जमाना जैसे-जैसे आगे बढ़ता गया, देश पर अंग्रेजी सभ्यता और संस्कृति का भूत सवार होता गया ...। वास्तुशास्त्र के नियमों को भी ताक पर रखा जाने लगा जिसके फलस्वरूप लोगों को अनेकों प्रकार के संकट, रोग और अशांति ने आक्रांत कर दिया।

Ganz ähnlich argumentiert z.B. Śarmā; auch hier wird die zeitgenössische Missachtung von Vāstuvidyā dem schlechten westlichen Einfluss (*pāścātya kā duṣprabhāv*) angelastet (und, nebenbei bemerkt, dem raschen Bevölkerungswachstum). Der Ursprung der Lehre wird jedoch nicht erst bei den Ṛṣis verortet, sondern in bester traditionalistischer Manier als göttlich dargestellt (1995: (14)).<sup>282</sup>

Das Wissen vom Bau einer Wohnstatt bzw. eines Hauses, der Wurzel allen Glücks, hat Brahmā, der Schöpfer der Welt, ganz zu Anfang einem solchen seltsamen Wesen anvertraut, welches als *vāstu puruṣ* bekannt ist.<sup>283</sup>

Das bei Jhājḥ'riyā bereits implizit zum Ausdruck gebrachte Bild eines goldenen vorkolonialen (und, auch wenn das hier nicht ausgesprochen wird: vorislamischen) Zeitalters findet sich auch schon bei kolonialzeitlichen Autoren. So zitiert Dvivedī (1944: 6) im Vorwort zu seinem *Vāsturātṅā-kara* folgende, hier in Prosa-Übersetzung wiedergegebene Strophen aus dem epischen Gedicht *Bhārat'bhāratī* des nationalistischen Hindi-Dichters Maithilīśaraṅ Gupta (1886-1964):<sup>284</sup>

Zu jener Zeit, da noch fast alle Länder von Kindlichkeit durchdrungen waren, hatten wir bereits in allen Wissensgebieten Reife erlangt. / Als sie noch nackt die Wälder durchstreiften, küsste der Stoff der Flaggen auf unseren Palästen [bzw. Tempeln] bereits den Mond. / Welcher strahlende Fortschritt sich immer in dieser Welt ausbreitet – in dem ist das Licht dieses Volkes allein der vornehmste Glanz. / Wer weiß, ob die Wissenschaft in dieser Welt vorange-

---

<sup>282</sup> Diese Version des Ursprungsmythos entspricht nicht den mir bekannten Darstellungen in den *vāstusāstras* (MP 252:5cd-19; BrS 52.2-3; RVV 2.1; VP 1.6-18ab), wo die Entstehung des *vāstupuruṣa* geschildert wird. An keiner dieser Stellen wird dieses Wesen selbst in die Lehre der Vāstuvidyā eingeführt.

<sup>283</sup> सर्वप्रथम विश्व सृष्टा ब्रह्माजी ने समस्त सुखों के मूल गृह एवं भवन के निर्माण का ज्ञान एक ऐसे अद्भुत प्राणी को प्रदान किया जिसे वास्तु पुरुष के नाम से जाना जाता है ... ।

<sup>284</sup> Vgl. Gupta 1989: 22; die Überschrift zu dieser Stelle lautet „Unsere Zivilisation“ (*hamārī sabhyatā*). Zu Guptas Leben und Werk siehe McGregor 1974: 109 f.; siehe auch Chandra 1986.

schritten wäre oder nicht, hätten die Arier nicht einst den Pfad des Fortschritts bereitet. / Die Fragen, welche niemandem auch nur im Traum in den Sinn gekommen waren, sind allein in Indien schon längst gelöst worden.<sup>285</sup>

Dieses Zitat steht indes nicht isoliert; ihm geht im Text folgende Paraphrase einer Max Müller zugeschriebenen Aussage voran (*op. cit.*: 6):

Der Herr Professor Max Müller hat einmal in einer seiner Vorlesungen gesagt: „Wenn mich jemand fragen würde, welches und wo das Land ist, in welchem die Menschen dank ihres geistigen Fortschritts sämtliche Gebiete der allerbesten Begabungen und Wissenschaften ergründet haben, und wo diejenigen Menschen geboren worden sind, welche die allerkompliziertesten Fragen lösen können, dann würde ich antworten: 'Jenes Land ist Indien'.“<sup>286</sup>

Nun ist Müllers Urteil (1919: 6), auf welches Dvivedī sich offenbar bezieht, zwar immer noch recht positiv, indes deutlich weniger euphorisch, als hier nahegelegt wird:

If I were asked under what sky the human mind has most fully developed some of its choicest gifts, has most deeply pondered on the greatest problems of life, and has found solutions of some of them which well deserve the attention of even those who have studied Plato and Kant – I should point to India.

Die dichterische Freiheit, welche Dvivedī sich hier fraglos geleistet hat, ist jedoch von zweitrangigem Interesse; entscheidend ist, dass Dvivedī den deutsch-britischen Professor an dieser Stelle überhaupt zitiert und ihn so

---

<sup>285</sup> शैशवदशा में देश प्रायः जिस समय सब व्याप्त थे। निःशेष विषयों में तभी हम प्रौढ़ता को प्राप्त थे। जब थे दिगंबर रूप में वे जंगलों में घूमते। प्रासाद केतन पट हमारे चंद्र को थे चूमते ॥ संसार में जो कुछ जहाँ फैला प्रकाश विकास है। इस जाति की ही ज्योति का उसमें प्रधानाभास है ॥ करते न उन्नति पथ परिष्कृत आर्य जो पहले कहीं। संदेह है तो विश्व में अविज्ञान बढ़ता या नहीं ॥ आये नहीं थे स्वप्न में भी जो किसी के ध्यान में। वे प्रश्न पहले हल हुए थे एक हिंदुस्तान में ॥

<sup>286</sup> प्रोफ़ेसर मैक्समूलर महाशय ने अपने एक व्याख्यान में एक बार कहा था कि 'यदि मुझसे कोई यह बात पूछे कि वह देश कौन और कहाँ है, जहाँ मनुष्यों ने अपनी मानसिक उन्नति से उत्तमोत्तम गुणों और विद्याओं की प्रत्येक शाखाओं पर विचार किया हो और जहाँ जटिल से जटिल प्रश्नों के हल करने वाले पैदा हुए हों, तो मैं यही उत्तर दूँगा कि वह देश भारतवर्ष है।'

zum ‚Kronzeugen‘ für Maithilīśaraṅ Guptas anschließend zitierten Lobpreis Indiens als Ursprung allen geistigen Fortschritts macht. An wohl keiner Stelle wird die doppelte Einbettung der Revitalisierung von Vāstuvidyā sowohl in den orientalistischen als auch in den national-religiösen Diskurs der Zeit so deutlich greifbar wie hier.<sup>287</sup>

Wenn Indien somit zum Ursprungsland jeglicher kultureller Avantgarde erklärt wird, so hat das auch Konsequenzen für Vāstuvidyā: Wie wir unten (5.1.2) noch sehen werden, zitiert Dvivedī diese Zeilen an einer Stelle, wo er bemüht ist, Vāstuvidyā zum (globalen) Ursprung aller Baukunst zu überhöhen. In diesem Sinne ist die altindische Lehre vom Hausbau kein isoliertes kulturelles Phänomen, sondern integraler Bestandteil eines in uralter Zeit von den Sehern verkündeten wissenschaftlichen Korpus. Auch Altekar (2004: 25 f.) betont die enge Verbindung zwischen Vāstuvidyā und anderen einheimischen Wissensgebieten:

The scope of *VS* [Vāstuśāstra] is clearly defined in *SHS* [Śilpaśāstra] texts and we can conclude that it is a little pure science and more is in the integrated form of applications of Cosmology and Philosophy, Geology and Geography, Astrology and Astronomy, Psychology and Sexology, Algebra and Geometry, Ergonomics and Ecology, Mechanical and Civil Engineering as well as Biology and Medical Sciences. In other words, *VS* has its underlying principles deeply rooted in *Dharmaśāstra*, *Khagolaśāstra*, *Śilpaśāstra*, *Āyurveda* and *Kāmaśāstra*.

---

<sup>287</sup> Neben der doppelten Einbettung aber auch die (kolonial bedingte) Ambivalenz, wo nicht Widersprüchlichkeit: Einerseits wird die Überlegenheit der eigenen Tradition über die der Europäer mit großem Nachdruck behauptet; andererseits bedarf diese Behauptung offenbar der Ratifizierung durch einen Europäer. Diese Ambivalenz ist indes nicht allein für den kolonialzeitlichen Vāstu-Diskurs, sondern auch für den nationalistischen Diskurs jener Zeit kennzeichnend (Dalmia 1996: 334): „... it came to pass that, though indigenous scholarship was also mobilised for support, it was the Orientalists who were most often cited as final authority by nationalists in support of one argument or another proffered in the cause of Hindu religion and culture.“ Siehe auch Dodson (2007: 190): „... prominent Indian nationalists such as Lala Lajpat Rai did not invoke ‚traditional‘ forms of Sanskrit scholarship, but rather drew on Theodor Goldstücker’s lauding of the *Vedas*, in order to establish India’s ancient legacy of a high spirituality and an advanced faith.“

Es wäre interessant gewesen, Belege für die (hier nur apodiktisch behauptete) Einbettung von *Vāstuśāstra* in die genannten Wissenschaften zu sehen. Es ist wohl kein Zufall, dass es sich hierbei durchweg um „Große Traditionen“ handelt – was auch, jenseits aller etwaiger inhaltlicher Anknüpfungspunkte, der eigentliche Grund für die Auswahl gewesen sein wird. (Spätestens bei *Kāmasāstra* jedenfalls fragt man sich, wie eine inhaltliche Anbindung an *Vāstuvidyā* bzw. *Vāstuśāstra* aussehen sollte.) Bemerkenswert ist auch der Begriff *khagolaśāstra* für „Astronomie“: Hier handelt es sich um eine Zusammensetzung aus dem Neologismus *khagola* „Himmelsrund“ und *śāstra*; im Sanskrit ist dieser Ausdruck nicht belegt.<sup>288</sup> Die Schaffung von Sanskrit-Äquivalenten für moderne wissenschaftliche Termini ist kein isoliertes Phänomen, sondern begegnet einem nicht nur in der revivalistischen Literatur zu *Vāstuvidyā*, sondern auch in der Apologetik der anderen ‚indischen‘ Wissenschaften des Öfteren; wir werden im folgenden Kapitel hierauf zurückkommen.

Die Traditionalität von *Vāstuvidyā* wird auch oftmals durch den Gebrauch von Sanskrit-Zitaten invoziert. Diese können bisweilen relativ breiten Raum einnehmen; so umfasst Śarmā 1995 insgesamt 58 zum Teil längere Passagen auf Sanskrit (siehe oben, 3.6.2), die auch inhaltlich für die jeweilige Diskussion relevant sind. An anderen Stellen hingegen werden bisweilen Sanskrit-Strophen zitiert, die sich wie bloßes Schmuckwerk ausnehmen – unübersetzt, in oft fehlerhafter Schreibweise, mit defektem Metrum und ohne offensichtliche Relevanz für das jeweils behandelte Thema.<sup>289</sup>

---

<sup>288</sup> Wie überhaupt im Sanskrit begrifflich nicht zwischen Astrologie und Astronomie (*jyotiṣśāstra*) unterschieden wird. Der (im MSH gängige) Neologismus *khagola* (*kha* „Luft-raum“ und *gola* „Kugel“ > „Himmelskörper“) für Astronomie ist offenbar geschaffen worden, um diese Lücke zu schließen.

<sup>289</sup> So z.B. Sahasrabudhe/Sahasrabudhe 2005: vii, wo eine – unkommentierte – Passage aus dem *Matsyapurāṇa* (MP 252:2-4ab) zitiert wird. Die Worttrennung ist im Folgenden beibehalten, fehlerhafte Stellen sind unterstrichen; Zeilenumbrüche sind durch Schrägstriche kenntlich gemacht: „*bhṛgurtrivasiṣṭhasya viśvakarmā mayastathā / nārado'nagnajit\_ caiva viśālākṣaḥ purandaraḥ / brahmakumāro nandiśaḥ śaunako garga eva ca / vāsudevo aniruddhaśca tathā śukra\_bṛhaspatī || aṣṭādaśaite vikhyātā vāstuśāstrō*

Bisweilen werden in der revitalistischen Literatur indigene Konzepte zur Begründung bzw. Herleitung der in den alten Texten enthaltenen Regeln herangezogen. Hierbei handelt es sich zumeist um die fünf Elemente – Erde, Wasser, Feuer, Wind und Luftraum. So heißt es bei Jhājh'-riyā (<sup>2</sup>1996: 31):

... es ist unvermeidlich, auch die fünf groben Elemente zu erwähnen. Diese sind Erde, Wasser, Feuer, Wind und Luftraum. Diese sind auch im Universum vorhanden, und aus eben diesen ist auch dieser Körper zusammengesetzt ... . Für ein gesundes Leben ist es unerlässlich, dass man die Geheimnisse all dieser Dinge versteht und seine Lebensweise danach ausrichtet. Haus, Ernährung, Kleidung, Leibesübung usw. – alles muss genau hiernach ausgerichtet sein. Um diese unsichtbaren Energien nutzen zu können, gibt das Vāstuśāstra Regeln für den Hausbau ... <sup>290</sup>

Und *op. cit.*: 22 heißt es:

Wenn in irgendeiner Wohnstatt, d.h. in einem Wohnhaus, diese fünf Elemente nicht im Gleichgewicht sein sollten, dann wird der Verstand der in diesem Haus wohnenden Person nicht richtig funktionieren, und infolgedessen können in diesem Haus Unfrieden, Streit, Kummer, Verlust, wirtschaftliche Not, Krankheit usw. wüten oder irgendetwas anderes geschehen.<sup>291</sup>

---

*paḍeśakah* ||“ Die Strophe erfüllt an dieser Stelle keine inhaltliche, sondern offenbar eine rein dekorative Funktion – sie nennt lediglich die achtzehn legendären Lehrmeister des Vāstuśāstra. Korrekt müsste es heißen: *bhrgur atrir vasiṣṭhaś ca viśvakarmā mayas tathā | nārado nagnajic caiva viśālākṣaḥ purandaraḥ || brahmakumārau* [oder: *brahmā kumāro*] *nandiśaḥ śaunako garga eva ca | vāsudevo 'niruddhaś ca tathā śukrabṛhaspatī || aṣṭā-daśaite vikhyātā vāstuśāstropadeśakāḥ ||*

<sup>290</sup> ... पाँच महाभूतों का उल्लेख करना भी अनिवार्य है। ये हैं, पृथ्वी, जल, तेज, वायु और आकाश। ये ब्रह्मांड में भी पाये जाते हैं और इन से ही यह शरीर भी बहा है ...। स्वस्थ जीवन के लिए इन सबके रहस्यों को समझना और अपनी जीवन शैली को उसके अनुरूप ढालना अनिवार्य है। मकान, भोजन, वस्त्र, व्यायाम आदि सभी इनके अनुरूप ही होना चाहिए। वास्तुशास्त्र इन अव्यक्त ऊर्जाओं से लाभ उठाने के लिए भवन-निर्माण के निर्देश देता है ...।

<sup>291</sup> यदि किसी निवास अर्थात् रहने वाले मकान में इन पाँचों तत्वों का संतुलन नहीं होगा तो उसमें रहने वाले व्यक्ति का बुद्धि सही ढंग से कार्य नहीं करेगी और उसका परिणाम मकान में अशांति, कलह, बलेश, नुकसान, आर्थिक विपन्नता, रोग आदि का प्रकोप अथवा अन्य कुछ भी हो सकता है।

Unter der Überschrift „Die Grundprinzipien des *Vāstuśāstra*“ (*vāstuśāstrake pramukh siddhānt*) schließlich werden die fünf Elemente näher erörtert (*op. cit.*: 36 ff.); das Element Erde wird mit dem Boden gleichgesetzt, auf welchem das Haus gebaut wird. Feuer und Wind werden der südöstlichen bzw. nordwestlichen Ecke des Hauses zugeordnet; folglich soll sich die Küche im Südosten, alle der Luftzufuhr dienenden Bestandteile des Hauses im Nordwesten befinden.<sup>292</sup> Diese Zuordnung stützt sich offenbar auf die traditionellen „Hüter“ dieser Himmelsrichtungen, Vāyu (NW) und Agni (SO); wie wir jedoch oben, S. 81 Anm. 108 gesehen haben, nehmen die ältesten überlieferten Texte sowie das Gros der westindischen *vāstu*- und *śilpaśāstras* eine von diesem Muster abweichende Zuordnung vor, indem Vāyu im Südosten, Agni hingegen im Nordosten des *vāstupuruṣamaṇḍala* verortet wird. Vom Wasser heißt es, es solle in nordöstlicher Richtung abfließen; dementsprechend sollen Abwässer im Südwesten, Frischwasser hingegen im Nordosten sein.<sup>293</sup> Der Luftraum schließlich wird den offenen Flächen des Grundstücks zugeordnet. Über die Bedingungen, unter welchen sich diese fünf Elemente im Gleichgewicht befinden, wird weiters keine Aussage getroffen; allem Anschein nach ist dies schlicht und einfach dann der Fall, wenn die Regeln des

---

<sup>292</sup> *Op. cit.*: 38 f.: „Die Luftzufuhr des Hauses sollte aus nordwestlicher Richtung sein. Alle Bestandteile, die mit Luft zu tun haben, Türen, Fenster, Oberlicht, Kühlaggregat, Klimaanlage, Veranda, Balkon usw. sollten in dieser Richtung sein.“ (मकान में वायु के प्रवेश की स्थिति उत्तर-पूर्व दिशा से होनी चाहिए दरवाजे, खिड़कियाँ, रोशनदान, कूलर, ए०-सी०, बरामदा, बालकनी आदि हवा के सभी संबंधित साधन इसी दिशा में होने चाहिए) In den alten Texten gilt die Anlage der Tür im Nordwesten indes als ungünstig (z.B. BrS 52.69cd-73, VP 7.56-65ab).

<sup>293</sup> Dieser Regel liegt offenbar ein Missverständnis zugrunde: Zwar heißt es im *Gobhila-grhyasūtra*, das Haus solle an einer Stelle gebaut werden, wo Wasser in nördlicher oder östlicher Richtung fließt (s. o., S. 76); damit ist aber wohl nichts anderes gemeint, als dass das Gelände in dieser Richtung abschüssig sein soll. Auch die Anlage bspw. des Abwassertanks im Südwesten lässt sich wohl kaum aus der Regel ableiten, das Wasser solle nach Nordosten fließen. Vielmehr hat bei der Verteilung von Frisch- und Abwasser offenbar die in den *vāstuśāstras* zu beobachtende allgemeine Zuordnung „Nordosten = günstig/rein“, „Südwesten = ungünstig/ unrein“ eine Rolle gespielt; diese Zuordnung wird zwar nirgends explizit vorgenommen, lässt sich aber aus den Regeln beispielsweise für die Anlage von Häusern mit zwei bzw. drei Flügeln (*dvi*- bzw. *triśāla*) ableiten. Vgl. hierzu BrS 52.37-41, ; MP 254.04cd-14ab; SAS 21-23.

Vāstuśāstra befolgt werden. (Dass die fünf Elemente in den ‚alten‘ Texten keinerlei Erwähnung finden, bedarf wohl nicht der Hervorhebung.)

Der Verweis auf die fünf Elemente als theoretischer Bezugsrahmen findet sich indes nicht nur bei Jhāj'h'riyā (<sup>2</sup>1996), sondern ist in mehreren der für diese Arbeit ausgewerteten Vāstu-Handbücher anzutreffen (siehe Pūrṇacandra Rāv 1993: 60; Śāstrī 1996: 16-18; Ḍōg're 1997: 36-40). Die Angaben bei Śāstrī entsprechen im Wesentlichen denen bei Jhāj'h'riyā – wie auch die Abbildungen eine auffällige Ähnlichkeit aufweisen;<sup>294</sup> die Diskussion bei Ḍōg're ist insofern bemerkenswert, als hier eine Zuordnung der Elemente zu den Planeten zitiert wird (*loc. cit.*).<sup>295</sup>

Eine auffällige Eigenschaft vieler der für diese Arbeit herangezogenen Vāstu-Handbücher ist der formalisierte Bezug auf religiöse Autoritäten, beispielsweise in Gestalt einer Widmung. So ist Sahasrabudhe/ Sahasrabudhe 2005 „with love and respect“ gewidmet den „lotus feet of Param Sadguru Shri Upasani Maharaj“, dessen Fotografie dem Titelblatt als Frontispiz gegenübergestellt ist. Pūrṇacandra Rāv 1993 trägt den Bezug auf Satya Sāi Bābā schon im Titel; sein Bild ist ebenfalls wiedergegeben, gewidmet ist das Buch indes den Eltern. Sowohl Ḍōg're 1997 als auch Tripāṭhī 2004 ist ein *āśīrvacan* (etwa: „Segnung“) einer religiösen Autorität vorangestellt – in erstgenanntem Fall auf Hindi, in letztgenanntem auf Sanskrit mit Hindi-Übersetzung.<sup>296</sup> Es liegt mir fern, die Aufrichtigkeit und

<sup>294</sup> Vgl. besonders Śāstrī 1996: 20 sowie 22-24 mit Jhāj'h'riyā <sup>2</sup>1996: 41 bzw. 42 f.

<sup>295</sup> Es stellt sich die Frage, ob die Erwähnung der fünf Elemente im Zusammenhang mit Vāstuvidyā einer Beeinflussung durch das chinesische Kanyu (vulgo: Feng Shui) geschuldet ist; dort spielen, im Gegensatz zur Vāstuvidyā, die fünf (chinesischen) Elemente (Gold, Holz, Wasser, Feuer und Erde) eine entscheidende Rolle. Auch eine Zuordnung der Elemente zu den Planeten wird in diesem System vorgenommen, siehe Lip 1995: 63 ff. Was als traditionell indisch daherkommt, ist also möglicherweise in Wirklichkeit ein chinesischer Import.

<sup>296</sup> In Ḍōg'res Fall handelt es sich um ein auf den 15. August 1996 datiertes Schreiben von „Śrīmadjagadguru Śaṅkarācārya (Pūrvābh'nāth) Śī[va] Svā[mī] 1808 Daṇḍīsvāmī Śrīmad Dattayogeśvar' dev Tīrth Mahārāj“; ein Farbfoto auf der vorderen Umschlagklappe zeigt den Śaṅkarācārya, der gerade ein Exemplar des Buches vom Autor entgegennimmt. Das bei Tripāṭhī abgedruckte Schreiben des „Jagadguru Śaṅkarācārya Kāmakotiṭhādīśvara“ aus Kāñcīpuram ist auf den 2. August 2003 datiert und mit Nārāyaṇa Smṛti unterschrieben.

Echtheit der religiösen Empfindungen der hier genannten Autoren in irgendeiner Weise in Zweifel zu ziehen; dies wäre völlig unangebracht. Man kommt indes nicht umhin festzustellen, dass sich durch eine Widmung bzw. durch einen dem Text gewissermaßen als Vorwort vorangestellten Segenswunsch ein Teil der traditionellen bzw. religiösen Autorität auf das jeweilige Buch überträgt; aus einem ähnlichen Grunde ist es ja weltweit Sitte, Vorworte bevorzugt von *elder statesmen* und Koryphäen des jeweiligen Fachs verfassen zu lassen. Die religiösen Bezüge der hier genannten Werke erfüllen somit einen ähnlichen Zweck wie die Grußworte weltlicher Prominenter.<sup>297</sup>

Aus dem hier vorgestellten Befund lassen sich zwei unterschiedliche Ansätze herausarbeiten: Bei einigen Autoren wird die ‚Traditionalität‘ von *Vāstuvīdyā* nicht näher erörtert, sondern wird gewissermaßen aus taktischen Gründen invoziert, um die Authentizität der Lehre hervorzuheben. Dies ist, wie wir noch sehen werden, vor allem dann der Fall, wenn *Vāstuvīdyā* im vorwiegend naturwissenschaftlichen Sinne (bzw., wie im Falle von Sahasrabudhe/Sahasrabudhe 2005, als New-Age-Praxis) gedeutet wird. Die beiläufige, signalhafte Traditionalisierung von *Vāstuvīdyā*, welche hauptsächlich in den *Vāstu*-Handbüchern der letzten zwei Jahrzehnte anzutreffen ist (z. B. *Ḍōḡ're* 1997; *Pūrṇacandra Rāv* 1993; Sahasrabudhe/Sahasrabudhe 2005), ist aber mehr als nur ein Gegengewicht zu den als ausländisch bzw. ‚westlich‘ empfundenen jeweils vorherrschenden Deutungsmustern; vielmehr handelt es sich bei dieser Kreuzung bzw. Hybridisierung von ‚Traditionellem‘ (sc. Indischem) und ‚Modernem‘ (sc. Westlichem) um eine für den gesamten apologetischen Hinduismus-Diskurs konstitutive Diskursstrategie (Prakash 1996: 72):

Hindu intellectuals across India advanced the idea of a monotheistic Hinduism by asserting a fundamental indivisibility of science and religion. The influence of positivism was palpable in this idea, and positivist philosophers were often

---

<sup>297</sup> So ist dem Text von *Pūrṇacandra Rāv* 1993 neben den bereits erwähnten Empfehlungsschreiben zufriedener Kunden auch ein Empfehlungsschreiben von Dr. P. Shankar Rao, seinerzeit Minister for Minor Irrigation von Andhra Pradesh, vorangestellt.

cited to legitimate ‘dispositions’ that, according to Hindu intellectuals, Hinduism itself contained. These ‘dispositions’ were defined increasingly, with citations from Herbert Spencer and Thomas Henry Huxley, as the belief in the oneness of all phenomena, and in the existence of one supreme power ...

Demgegenüber spielt die Traditionalität der Lehre in anderen Texten eine sehr viel dominantere Rolle, und nimmt in der Diskussion breiten Raum ein (Jhājh'riyā <sup>2</sup>1996; Dvivedī 1944; Shukla 1998); seltener werden konkrete Regeln auch auf ‚traditionelle‘ Konzepte (wie das ‚Gleichgewicht‘ der fünf Elemente) zurückgeführt. Diesem Ansatz liegt eine deutliche Abgrenzung gegenüber der ‚westlichen‘ Zivilisation zugrunde, die zum Ursprung allen Übels erklärt wird. Die indische Kultur hingegen, welche neben vielen anderen Segnungen auch Vāstuvidyā hervorgebracht hat, wird explizit als der tiefste Quell allen Fortschritts dargestellt. Im Unterschied zu den oben erwähnten Texten, wo die Traditionalität der Lehre scheinbar nur vordergründig signalisiert wird, spielt naturwissenschaftliches Vokabular hier so gut wie keine Rolle – wie überhaupt ‚Westliches‘ nur des Kontrastes wegen überhaupt erwähnt wird.<sup>298</sup>

#### 4.1.1 Vāstuvidyā und der Veda

In der revitalistischen Literatur wird oftmals ein vedischer Ursprung von Vāstuvidyā postuliert. Häufig bleibt es bei der apodiktischen Feststellung, Vāstuvidyā werde schon im *Ṛgveda* erwähnt (Chakrabarti 1998: xix); bisweilen wird auch auf die an Vāstoṣpati, den „Hüter der Wohnstatt“ gerichteten Hymnen im *Ṛgveda* sowie im *Atharvaveda* verwiesen (Chakrabarti *op. cit.*: 1; Bhattacharyya <sup>3</sup>1986: 10 ff.; Shukla 1998: 50 f.; 68 f.).

---

<sup>298</sup> Jhājh'riyā <sup>2</sup>1996 stellt in gewisser Weise einen Sonderfall dar; dort wird Vāstuvidyā als ‚alternative‘ Wissenschaft interpretiert, und somit ebenfalls deutlich gegen die ‚westliche‘ Zivilisation abgegrenzt. Diese Deutung von Vāstuvidyā als alternativer Wissenschaft wird jedoch unter ausgiebiger Verwendung ‚modernen‘ technischen Vokabulars vorgenommen. Siehe hierzu unten, 4.2.2.

Dieser Argumentation, auf deren Wahrheitsgehalt hier nicht näher eingegangen sei, liegt offensichtlich das hinreichend bekannte Bild vom Veda als Quell aller Wissenschaften zugrunde (siehe Bronkhorst 1989; Das 1996; vgl. auch den Titel von Verma 2005: *Vedas. The Source of Ultimate Science*).<sup>299</sup>

Neben dem Postulat eines vedischen Ursprungs begegnet man bisweilen auch dem Konstrukt von *Vāstuvidyā* als *upaveda* „geringer Veda“; es handelt sich hierbei um einen durchaus traditionellen Begriff, welcher in der ‚klassischen‘ Sanskritliteratur häufig zur Hierarchisierung von Wissensgebieten angewendet wird (siehe Pollock 1985 und 1989). Zudem hat

---

<sup>299</sup> Diese Konstruktion hat offenbar vielfältige, sowohl ‚einheimische‘ als auch ‚orientalistische‘ Wurzeln – wenn z.B. sämtliche einheimischen Wissenschaften kategorisch in direkter Linie aus dem Veda bzw. den vedischen Hilfswissenschaften (*vedāṅga*) hergeleitet werden; so schreibt Winternitz (1920: 377 f.): „Die Wissenschaft ist in Indien von der Theologie ausgegangen und wurde zuerst in den Brahmanenschulen gepflegt. Die Rezitation der vedischen Hymnen, die Notwendigkeit, die heiligen Worte richtig auszusprechen und weiter zu überliefern, und die Versuche, sie womöglich auch zu verstehen, führten schon früh zu wertvollen *g r a m m a t i s c h e n* Studien und Anfängen einer Lexikographie. Bei der großen mystischen Bedeutung, die schon in den *Brāhmaṇas* den Versmaßen zugeschrieben wird, ist es kein Wunder, daß man sich auch mit der *M e t r i k* eifrig beschäftigte. Die *P h i l o s o p h i e*, die in den *Upaniṣads* – wenn auch in halb dichterischer Form – schon eine hohe Stufe der Entwicklung erreicht hatte, konnte sich nie ganz von der Theologie loslösen. Der vedische Festkalender erforderte ein Studium der Himmelskörper und ihrer Bewegungen und führte zu den Anfängen *a s t r o n o m i s c h e r* Kenntnisse. Der Bau des Opferaltars erforderte Messungen und führte zur *G e o - m e t r i e*. In den Zaubersprüchen des *Atharvaveda* und den sich an sie anschließenden exegetischen Werken stecken die ersten Anfänge einer *m e d i z i n i s c h e n* Wissenschaft. An der Spitze der sechs *Vedāṅgas*, in denen wir die ersten Anfänge einer wissenschaftlichen Litteratur erkannt haben, steht aber der *K a l p a*, die Ritualwissenschaft. Diese ist natürlich immer nur ein Zweig der Theologie geblieben. Aber an sie schloß sich unmittelbar an die Wissenschaft vom *D h a r m a*, vom religiösen und weltlichen Brauch und Recht, die, allmählich den Boden der Theologie verlassend, sich zu einer umfassenden *R e c h t s l i t t e r a t u r* entwickelte .... Völlig unabhängig von der Theologie entwickelte sich nur die *P o e t i k* ... und jene Wissenschaften, die unter dem Namen *A r t h a ś ā s t r a* zusammengefaßt werden .... Eine rein weltliche Wissenschaft ist auch das *K ā m a ś ā s t r a* ...“

der Begriff auch in vorkolonialer Zeit offenbar dazu gedient, eine bestimmte Lehre als ‚vedisch‘ (d.h. traditionell sanktioniert) darstellen zu können (siehe Pollock *op cit.*: 26). So schreibt Śukla (2003: 3):

Indische Architektur ist eine reine Wissenschaft. In früheren Zeiten wurde sie „Veda der Baukunst“ (*sthāpatyaveda*) genannt. Sowohl diese vier oder fünf einzelnen *upavedas* – Hausbau (für das Wohnen), Medizin (für das Leben), Musik (für die Unterhaltung) und praktische Weisheit (für Geschäftliches, Rechtsverkehr, Regierung und Gesellschaftsordnung) – sind in Bezug auf das menschliche Leben begründet worden, als auch diese vier oder fünf *upavedas* – der Āyurveda des Ṛgveda, Dhanurveda [etwa: Kriegswissenschaft] des Yajurveda, Gāndharvaveda [etwa: Musikwissenschaft] des Sāmaveda sowie der Sthāpatyaveda und Arthaveda des Atharvaveda – ebenfalls anerkannt worden sind.<sup>300</sup>

Nun ist es keineswegs ein Zufall, dass Śukla sich nicht auf eine genaue Zahl von *upavedas* festlegen will; auch die Sanskritquellen sind hier durchaus nicht einig. So schreibt Rājaśekhara (frühes 10. Jh.) zu Beginn seiner *Kāvyaṁīmāṁsā* von vier solcher Wissenschaften (Itihāsaveda, Dhanurveda, Gāndharvaveda und Āyurveda), weist aber zugleich auf die Meinung eines gewissen Drauhiṇi hin, wonach es sich bei der Wissenschaft vom Darstellenden Spiel (*nāṭyaveda*) um einen fünften *upaveda* handelt.<sup>301</sup> Neben Rājaśekhara nennt auch Madhusūdana Sarasvatī in seinem *Prasthānabheda* (16. Jh., vgl. Weber 1850; Hanneder 1999) vier *upavedas*

<sup>300</sup> भारतीय स्थापत्य एक विशुद्ध विज्ञान है। प्राचीन काल में इसे स्थापत्य-वेद के नाम से पुकारा जाता था, मानव-जीवन में गृह-निर्माण (रहने के लिए), चिकित्सा (जीने के लिए), संगीत (मनोरंजन के लिए) तथा अर्थ (व्यवसाय, व्यवहार, शासन तथा समाज-संगठन के लिए) ये चार या पाँच अलग-अलग उपवेद भी कल्पित हुए। ऋग्वेद का आयुर्वेद, यजुर्वेद का धनुर्वेद, सामवेद का गांधर्ववेद तथा अथर्ववेद का स्थापत्यवेद एवं अर्थवेद ये चार-पाँच उपवेद भी माने गये थे।

<sup>301</sup> KM S. 4: *ṛco yajūṁśi sāmāni cātharvāṇi ta ime catvāro vedāḥ | itihāsavedadhanurvedau gāndharvāyurvedāv api copavedāḥ | vedopavedātmā sārvarṇikāḥ pañcamo nāṭyaveda iti drauhiṇiḥ |*

(Āyur-, Dhanur-, Gāndharvaveda sowie Arthaśāstra);<sup>302</sup> im *Bhāgavatapurāṇa*<sup>303</sup> hingegen ist von fünf *upavedas* die Rede; bezeichnenderweise wird hier auch *Sthāpatya*veda „Bauwissen(schaft)“ angeführt.<sup>304</sup> Wenn Śukla also den Begriff des *upaveda* heranzieht, um *Vāstuvidyā* ‚vedisch‘ (im generischen Sinne von „traditionell sanktionert“) zu legitimieren, kann er dabei durchaus auf traditionelle Vorbilder verweisen.<sup>305</sup>

Die Identifikation von Baukunst als *upaveda* des *Atharvaveda* wird in der vorkolonialen Literatur offenbar weitgehend als rein nominelle Zuordnung behandelt; einzig bei der Zuordnung von Gāndharvaveda zum *Sāmaveda* kann man eine Parallele im jeweils behandelten Gegenstand entdecken. Auch Śukla scheint die Zuordnung noch ganz selbstverständlich in diesem Sinne aufzufassen, und geht nicht näher auf den Inhalt der vedischen Texte ein. Demgegenüber versucht Altekar, *Vāstuvidyā* aus dem Inhalt des *Atharvaveda* herzuleiten (2004: 16):

---

<sup>302</sup> PraBh § 3: *āyurvedo dhanurvedo gāndharvavedo 'rthaśāstram ceti catvāra upavedāḥ ||*

<sup>303</sup> Über die Datierung des *Bhāgavatapurāṇa* besteht keinerlei Einmütigkeit; die nüchternen Schätzungen schwanken zwischen dem 6. und 14. Jahrhundert, siehe Rocher 1986: 147 f.

<sup>304</sup> BhP 3.12.38-40: *ṛgyajuḥsāmātharvākhyān vedān pūrvādibhir mukhaiḥ | śāstram ijjāṃ stutistomaṃ prāyaścittaṃ vyadhān kramāt || āyurvedaṃ dhanurvedaṃ gāndharvaṃ vedam ātmanaḥ | sthāpatyaṃ cāsṛjad vedam kramāt pūrvādibhir mukhaiḥ || itihāsa-purāṇāni pañcamaṃ vedam īśvaraḥ | sarvebhyaḥ eva vaktrebhyaḥ sasṛje sarva-darśanaḥ ||* Man beachte, dass der Begriff *upaveda* hier nicht explizit genannt wird.

<sup>305</sup> Es hat den Anschein, als habe sich Śukla hier in erster Linie auf das *Bhāgavatapurāṇa* bezogen – die Reihenfolge der *upavedas* ist jedenfalls dieselbe; so würde sich auch die rätselhafte Zuordnung von *Āyurveda* zum *Ṛgveda* (anstelle des *Atharvaveda*) erklären. – Offenbar hat Śukla die *Sītā-Upaniṣad*, einen sicherlich zentralen, aus einem einzigen Kapitel bestehenden Text, nicht gekannt: Dort wird *Vāstuvidyā* (bzw. *Vāstuveda*) tatsächlich als einer der fünf *upavedas* genannt (SU 30: *vāstuvēdo dhanurvedo gāndharvo daivikas tathā | āyurvedaś ca pañcaite upavedāḥ prakīrtitāḥ ||*) Im auf Sanskrit verfassten Vorwort zu seiner Ausgabe des *Samarāṅgaṇasūtradhāra* spricht Śukla übrigens von nur vier *upavedas* (2001: (1)): *catvāro vedāḥ sarvaviditāḥ. śikṣā-kalpa-vyākaraṇa-nirukta-cchando-jyautiṣāni vedāṅgāny api sarvaviditāni. caturṇām api vedānām catvāra upavedā āsan iti prāyeṇa sarvasādharmaṇam jñānam. ṛgvedasyāyurveda upavedaḥ, yajurvedasya dhanurveda upavedaḥ, sāmavedasya gāndharvaveda upavedaḥ, atharvavedasya ca sthāpatya-veda upaveda ity asmākaṃ sanātāni paramparā ...*

AV [Atharvaveda] is regarded as parent Veda for SHS [Śilpaśāstra]; rather SHS is termed as *upaveda* of AV. We find in AV very rich references and lucid descriptions of homes, constructional parameters and rituals, described [sic]. It can be very well said and defended that the whole concept of VS [Vāstusāstra] had been derived and evolved from the principles, scattered in the form of hymns of AV.

Es folgt eine vierseitige tabellarische Auflistung von Textstellen im *Atharvaveda*, denen jeweils die „Konzepte“ von Vāstuvidyā gegenübergestellt sind, die sich laut Altekar daraus entwickelt haben sollen (*op. cit.*: 16-20). Die Parallelen sind bisweilen arg gezwungen. So leitet Altekar (*op. cit.*: 18) aus der bloßen Erwähnung von Neu- und Vollmond (AV 7.46-48) die „design consideration“ ab, dass „Moon and all other planets should be visible from home and, hence, the design of windows and terrace etc.“ Diese offensichtliche Überinterpretation ist durchaus kein Einzelfall; zudem geht Altekar bei seiner Identifikation von Begriffen aus dem *Atharvaveda* mit Konzepten von Vāstuvidyā in aller Regel nicht willkürlich, sondern durchaus methodisch vor. Wir werden uns unten (5.1.1) anhand anderer Beispiele näher mit den solchen Identifizierungen zugrundeliegenden argumentativen Strategien befassen.

## 4.2 Vāstuvidyā als Wissenschaft

Während die Deutung von Vāstuvidyā als Architekturtheorie (s. u.) weitgehend auf den akademischen Diskurs beschränkt bleibt, spielt der Begriff „Wissenschaft“ als Bezugsgröße in den meisten Genres der revivalistischen Literatur eine wichtige Rolle, die nahtlos an den öffentlich geführten Wissenschaftsdiskurs im kolonialen und nachkolonialen Indien anknüpft (siehe oben).<sup>306</sup> Hierbei lässt sich fast durchgängig ein Spannungsverhältnis zwischen Nachahmung und Ablehnung beobachten: Einerseits

---

<sup>306</sup> Dass es sich bei der „Wissenschaftlichkeit“ von Vāstuvidyā um einen Topos handelt, der nicht auf die einschlägige Literatur beschränkt bleibt, sondern auch in der Öffentlichkeit anzutreffen ist, zeigt die Auskunft eines Informanten von Säävälä (2007: 236):

wird die positivistische, rationalistische Naturwissenschaft zum Vorbild erhoben, welchem die Lehre und die Methoden von Vāstuvidyā bewusst oder unbewusst angeglichen werden. Andererseits wird Vāstuvidyā als ‚einheimische‘, ‚ganzheitliche‘ Wissenschaft gegen die ‚westliche‘, ‚reduktionistische‘ Naturwissenschaft in Stellung gebracht und als methodisch dieser überlegen dargestellt. Bezeichnenderweise kommt der Begriff „(Natur)-Wissenschaft“ (H. *vijñān*) im kolonialzeitlichen Schrifttum zu Vāstuvidyā jedoch so gut wie gar nicht vor: Weder in den Vāstu-Kompendien der dreißiger und vierziger Jahre, noch in den Schriften P.K. Acharyas wird auf die „Wissenschaftlichkeit“ von Vāstuvidyā rekuriert.<sup>307</sup> Erst bei Mankad (1950; siehe unten, 4.2.1) und Śukla (2001 [1965]; siehe oben, 4.1.1) taucht der Begriff auf, ist jedoch für das Anliegen zumindest des letztgenannten Autors nicht zentral.<sup>308</sup> In den Vāstu-Handbüchern der Gegenwart hingegen ist, wie noch zu zeigen sein wird, Wissenschaft als Bezugspunkt fast ständig präsent. Dieser Befund ist zunächst überraschend, wenn man sich vor Augen führt, dass der (koloniale bzw. antikoloniale) Wissenschaftsdiskurs in Südasien seine Wurzeln im neunzehnten Jahrhundert hat, und zur Zeit der Vāstu-Kompendien bereits in vollem Gange ist (vgl. Prakash 1996; Chakrabarti 2004). Wenn diese Schriften also

---

„Middle-class Hyderabadis commonly stressed that *vaastu* is ‘scientific’. For example, a civil engineer of ex-untouchable background did not mention the vedic background of *vaastu* at all in his lengthy explanation of its principles:

*Vaastu* is a subject in our engineering studies, and it’s called the Sun diagram. It relates to the movements of the Sun. Ventilation, air and light are of major importance to children’s health; their movements show in our children’s health . . . In *vaastu* there are some mistakes, but we believe it is scientific (translated from Telugu).“

Man beachte, dass Sāāvālā für ihre Aussage, Vāstu sei „vedisch“ (*loc. cit.*: „The doctrine of *vaastu* is formally based on vedic scriptures although my interviewees used the term generally for principles relating to the structure of a ‘healthy’ and auspicious house“), keinen Beleg anführt. Dass ihre Informanten offenbar keinen vedischen Ursprung der Lehre geltend machten, ist bemerkenswert.

<sup>307</sup> Nur bei Divedī 1944 kommt der Begriff *vijñān* „(Natur)-Wissenschaft“ in dem oben, 4.1 wiedergegebenen Zitat aus Maithilīśaraṅ Guptas *Bhārat-bhār’tī* vor.

<sup>308</sup> Zu Shuklas spirituellem, antimaterialistischem Programm siehe unten, 4.4.

ohne einen expliziten Rekurs auf den zeitgenössischen Wissenschaftsdiskurs auskommen, so stellt dies ein erklärungsbedürftiges Problem dar, auf welches in der abschließenden Diskussion im sechsten Kapitel zurückzukommen sein wird.

Zumindest die nachkoloniale Phase der Revitalisierung von Vāstuvidyā steht aber in offensichtlichem Zusammenhang mit einer seit den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts mit besonderer Vehemenz geführten Polemik – der sogenannten „scientific temper debate“, die gewissermaßen den (vorläufigen) Kulminationspunkt des Kulturkampfes zwischen Modernisten und Indigenisten darstellt.<sup>309</sup> Gegenstand der Debatte ist die Frage, ob und inwieweit die moderne Wissenschaft als universalistisch (und somit kulturneutral) gelten kann, oder ob sie aufgrund ihrer historischen Gebundenheit an die (europäische) Aufklärung Ausdruck einer spezifisch „westlichen“ Kultur ist.<sup>310</sup> Politische Brisanz gewinnt diese nur

---

<sup>309</sup> Hintergründe und Verlauf der Debatte werden bei Nanda (2004: 207 ff.) und Sokal (2008: 297-321) ausführlich dargestellt.

<sup>310</sup> Die 1981 entbrannte und bis heute nicht beendete Debatte geht letztlich zurück auf Jawaharlal Nehrus bereits 1946 veröffentlichte Äußerungen über „... the adventurous and yet critical temper of science, the search for truth and new knowledge, the refusal to accept anything without testing and trial, the capacity to change previous conclusions in the face of new evidence, the reliance on observed fact and not on preconceived theory, the hard discipline of the mind ... The scientific approach and temper are, or should be, a way of life, a process of thinking, a method of acting and associating with our fellow men.“ Zitiert nach Sokal 2008: 299. Der Begriff wurde 1981 in einem von verschiedenen Naturwissenschaftlern und sozialistischen Politikern unterzeichneten „Statement on Scientific Temper“ verwendet, in welchem der Gegensatz von moderner Wissenschaft und populärem Aberglauben als Hemmnis der Entwicklung Indiens postuliert wurde. Dem „Statement“ folgte ein von dem Soziologen Ashis Nandy verfasstes „Counter-Statement“, in welchem Nandy den Unterzeichnern des „Statement on Scientific Temper“ elitäre Gesinnung vorwarf und die Behauptung aufstellte, die moderne Naturwissenschaft und ‚alternative Wissenssysteme‘ wie Astrologie seien epistemologisch gleichwertig, letztere aber ethisch höherwertig (siehe hierzu Sokal 2008: 297-321, Nanda 2004: 207 ff.). Prasad (1982: 56) kritisiert sowohl die Autoren des „Statement on Scientific Temper“, als auch die Gegenseite: „If the Bombay Statement [on Scientific Temper] is a muddle-headed and logically contradictory attempt to understand the process of growth and development of science and society, the counter-statement issued by Ashis Nandy is both phoney and pernicious. The former, paying lip-service to the significant role of science in creating an egalitarian

scheinbar rein akademische Debatte durch ihren kolonialgeschichtlichen Hintergrund, indem „westliche“ Wissenschaft zum Herrschaftsinstrument des „Westens“ über die „Peripherie“ gedeutet wird. Die epistemologische Aufwertung „einheimischer“, „alternativer“ „Wissenssysteme“ durch postkoloniale Theoretiker wie Ashis Nandy (<sup>2</sup>1990) und hindu-nationalistische Apologeten wie Subhash Kak (1994) ist ebenfalls in diesem Zusammenhang zu sehen wie die Forderung nach einer „geistigen“ Dekolonisierung (Koenraad Elst 2001) in Gestalt einer Rückbesinnung auf die „eigenen“ Traditionen – freilich oftmals unter stillschweigendem Ausschluss der Muslime, Christen und anderer nicht-hinduistischer Minderheiten.<sup>311</sup> Der Begriff „scientific temper“ wird in diesem Zusammenhang als Chiffre für die über die politische Dekolonisierung hinaus fortgesetzte kulturelle Dominanz des „Westens“ über die „Peripherie“ mittels der Wissenschaft gebraucht – und wie wir noch sehen werden, wird der Begriff auch im revivalistischen Schrifttum zu Vāstuvidyā bisweilen in diesem Sinne verwendet.<sup>312</sup>

Nun ist der (nach)-koloniale Wissenschaftsdiskurs in Indien im Wesentlichen durch zwei Ansätze gekennzeichnet, welche auch im revivalistischen Diskurs zu Vāstuvidyā zum Tragen kommen: Dies ist erstens ein rationalistischer (bzw. rationalisierender) Ansatz, bei welchem anhand

---

society, believes that the Indian ruling classes can deliver the goods provided only that the logic of planning and the logic of our socio-economic structure are “scientifically” harmonized. The latter is an unashamed defence of the status quo which couches its glorification of obscurantism in a presumptuous philosophy.”

<sup>311</sup> Bzw. – sofern „Hindu“ gleichgesetzt wird mit „Arier“ – auch des dravidischsprachigen Südens; dies ist zumindest implizit auch bei der Propagierung bzw. Konstruktion von „vedischen“ Wissenschaften (Mathematik, Astrologie usw.) der Fall. Vgl. Harder 2002.

<sup>312</sup> So hat Gayatri Vasudev neben dem Konferenzband des *First All-India Symposium on Vāstu* (Nachdruck 2005) auch einen ebenfalls bei Motilal Banarsidass erschienenen Band mit dem Titel *Astrology and the Hoax of „Scientific Temper“* herausgegeben (<sup>2</sup>1998). Eine konkrete, auch personelle Anbindung der Revitalisierung von Vāstuvidyā lässt sich auch bei Bhoj'rāj Dvivedī feststellen, der neben diversen Vāstu-Handbüchern auch ein Buch mit dem Titel *Hindū mānyatāō ke vaijñānik ādhār* („Die wissenschaftlichen Grundlagen des Hindu-Glaubens“) verfasst hat; siehe hierzu unten, 4.2.2.

der satksam bekannten Methode des „reading back“ moderne naturwissenschaftliche Erkenntnisse in die alten Texte hineingelesen werden; diese von Subhash Kak (2000) und anderen zeitgenössischen Apologeten verfolgte Strategie entspricht ziemlich genau dem, was Paul Hacker (1970) als „Inklusivismus“ bezeichnet hat. Der zweite Ansatz verfolgt das gegengesetzte Ziel, die einheimische Wissenschaft gegen die (als „westlich“ apostrophierte) moderne Naturwissenschaft abzugrenzen und zu einer „alternativen“ Wissenschaft zu stilisieren; als Vertreter dieser Richtung kann Claude Alvares (1992: 50 ff.) genannt werden. Bei beiden Ansätzen, dem rationalistischen wie dem indigenistischen, wird eine Überlegenheit der „einheimischen“ gegenüber der „westlichen“ Wissenschaft zumindest implizit beansprucht.

Was nun die Konkretisierung dieses Diskurses im revitalistischen Diskurs zu Vāstuvidyā betrifft, so liefert Raman (2005: 3) im ersten Absatz seines Grußwortes an das *First All India Symposium on Vāstu* eine Reihe wichtiger, in gewissen Abwandlungen auch bei anderen Autoren wiederkehrender Stichworte:

A careful examination of Hindu methodology which is necessary for a right understanding of Hindu attainments in *Vāstu Śāstra* reveals that the whole movement was genuinely and positively scientific, the ultimate goal being spiritual; and it was arrested at an important stage due to political convulsions.

Raman bleibt an dieser Stelle recht vage, und man tut wohl gut daran, nicht allzu viel in seine Worte hineinzulesen. Soviel kann man diesem Satz aber doch entnehmen, dass es so etwas wie eine spezifisch hinduistische wissenschaftliche Methodologie gibt, die sich von der modernen naturwissenschaftlichen mehr oder weniger grundlegend unterscheidet.<sup>313</sup>

---

<sup>313</sup> Das Postulat einer solchen „hinduistischen“ wissenschaftlichen Methode ist nicht neu, sondern geht im Wesentlichen wohl auf keinen geringeren als Dayānand Sarasvatī zurück; dieser hatte in seinem *Satyārth prakāś* (1882) die Methoden der Herstellung von Feuer-

Ferner deutet Raman an, dass der Dualismus von Spiritualität und Rationalität in der indischen Tradition aufgehoben sei; offenbar nimmt letztere zudem eine untergeordnete Funktion ein – hierzu in Kürze mehr. Der Rekurs auf „political convulsions“ zielt offenbar auf eine Periode der ‚Fremdherrschaft‘ ab – ob Raman hierbei die ‚muslimische‘ oder die britische im Sinn hat, geht aus diesen Worten nicht hervor, und ist auch einstweilen nicht von Belang. Was die ‚hinduistische‘ Methodologie betrifft, so erhalten wir im nachfolgenden Satz konkretere Hinweise (*loc. cit.*):

Though perception, observation and experiment were the main criteria of truth, institutional wisdom, now neglected in the name of scientific temper, was mainly responsible for development of disciplines like *Jyotiṣa*, *Vāstu*, etc.

Hier werden offenbar zwei epistemologische Ansätze miteinander kontrastiert: Ein auf Wahrnehmung, Beobachtung und Experiment beruhender, und einer, der sich (zusätzlich dazu?) auf etwas stützt, das Raman etwas vage als „institutional wisdom“ bezeichnet; wir werden auf diesen Begriff zurückzukommen haben. Der empirische Ansatz, denn um einen solchen handelt es sich hier ja offensichtlich, wird zudem mit dem eingangs erwähnten, in revivalistischen bzw. revivalistisch-apologetischen Schriften durchweg negativ besetzten Begriff „scientific temper“ assoziiert. Obgleich Raman an keiner Stelle konkreter wird, hat er in diesen zwei Sätzen in Grundzügen den Konflikt zweier einander entgegengesetzter Weltansichten beschrieben: Einer rationalistisch-naturwissenschaftlichen, welche ausschließlich empirische Erkenntnismittel gelten lässt, und einer traditionalistisch-indigenistischen, bei welcher neben Beobachtung und Experiment noch andere, aus naturwissenschaftlicher Sicht unzulässige Erkenntnismittel zur Anwendung kommen. Beide, die rationalistische wie die traditionalistische Weltansicht, nehmen für sich in Anspruch, ‚wissenschaftlich‘

---

waffen (*āgneyāstra*) in alter Zeit auf „intensives Denken“ (*mantra*) zurückgeführt, vgl. Har-  
 der 2002: 85 f. Wie wir jedoch umgehend sehen werden, nimmt Raman keinen expliziten  
 Bezug auf Dayānand Sarasvatī's Vorbild, wenn er die „hinduistische“ Methode summarisch  
 als „institutional wisdom“ beschreibt.

zu sein. In den folgenden beiden Abschnitten wollen wir versuchen, beide Deutungen von Vāstuvidyā als Wissenschaft, die rationalistische wie die indigenistische, in ihren Grundzügen darzustellen. Das Material für den zweiten Abschnitt ist im Wesentlichen Jhājh'riyā <sup>2</sup>1996 entnommen. Die Beschränkung auf eine einzige Quelle ermöglicht eine besonders nahe Arbeit am Text und erlaubt es uns, die einzelnen aufeinander aufbauenden Argumentationsschritte besser nachvollziehen zu können.

#### 4.2.1 Naturwissenschaft *avant la lettre*

In der revivalistischen Literatur kann man bei manchen Autoren den Versuch beobachten, Vāstuvidyā als Ausdruck einer einheimischen Wissenschaftstradition darzustellen, welche buchstäblich alle wichtigen Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaften um Jahrtausende vorweggenommen hat. So schreibt Altekar (2004: v):

... the living of our ancestors was really scientific ... . Most of the literature, which throws light on the stalwarts bonding between the behavioural patterns of ancient Indians and the principles of pure sciences like Physics, Chemistry, Mathematics as well as applied sciences like Metallurgy, Mechanics, Architecture, etc., is found in the transcripts [sic] in Sanskrit.

Nun stellt die „Wissenschaftlichkeit“ von Vāstuvidyā für Altekar offenbar das zentrale Axiom dar, welches keiner Belege bedarf. Vielmehr bedient sich der Autor im weiteren Verlauf einer auch in anderen revivalistischen bzw. apologetischen Wissenschaftsdiskursen anzutreffenden Technik, welche darin besteht, die Begriffe der *vāstuśāstras* mit modernen, technischen Begriffen gleichzusetzen – so z.B. *sthāpatya* (etwa: „Baukunst“) mit „art and practise of engineering“ (*op. cit.*: 167); wir werden uns im

folgenden Kapitel (5.1.1) anhand anderer Beispiele näher mit dieser Diskursstrategie beschäftigen.<sup>314</sup>

Im Großen und Ganzen scheint Wissenschaft in der revivalistischen Literatur jedoch fast ausschließlich als Schlagwort präsent zu sein; so belässt es Śukla (2003: 3) bei der apodiktischen Feststellung, es handle sich bei indischer Architektur um eine „reine Wissenschaft“ (*bhār'tīya sthāpatya ek viśuddh vijñān hai*). Ähnlich spricht Śāstrī (1996: 11) von den „wissenschaftlichen Gesetzen und Geheimnissen des Vāstuśāstra“ (*vāstu śāstra ke vajjñānik niyamō aur rahasyō ko ...*), und Ḍḡg're (1997 *passim*) gar von „Vāstu-Wissenschaft“ (*vāstuvijñān*). Bisweilen werden jedoch wissenschaftliche Fakten zitiert, um eine bestimmte Regel von Vāstuvidyā zu erklären und zu rationalisieren. So führt Pūrṇacandra Rāv nach einer Erörterung des Einflusses, welchen die Ozeane auf das ‚Vāstu‘ der Kontinente haben (siehe unten, 5.1.3), die strenge Ausrichtung des Hauses nach den Himmelsrichtungen auf den Magnetismus der Erde zurück (1993: 11):

Auch die heutigen Wissenschaftler erkennen an, dass das Wichtigste im Zusammenhang mit dieser Regel der Einfluss der magnetischen Wellen ist, welche die Erde umgeben, und dass zwischen allen Ereignissen, die sich auf dieser Erde zutragen und dem Einfluss dieser magnetischen Wellen ein enger Zusammenhang besteht. Eben daher heißt es: „*digmūḍhe kula nāśasyādvakre dāridrya modīśota*“ [sic],<sup>315</sup> d.h. wenn das Haus nicht jeweils richtig nach den Himmelsrichtungen ausgerichtet sein sollte, sondern nach falschen Richtun-

---

<sup>314</sup> Kennzeichnend für Altekar's Ansatz ist das hohe Maß an dichterischer Freiheit, mit der er ‚moderne‘ Begriffe zur Deutung von Vāstuvidyā heranzieht; im Gegensatz zu den unten (5.1.1) erörterten Beispielen verfügen diese nämlich oftmals über keinerlei Äquivalent in den alten Texten. So nennt Altekar (*loc. cit.*) u. a. „budgeting and resource optimization“, „information banking“, „potential problem analysis“ sowie „commitment and performance for excellence“ unter den „six basic principles“ des Śilpaśāstra; grundlegende Prinzipien der Lehre werden aber m. W. nirgends explizit erörtert – ganz abgesehen von der offenbar bewusst an den Sprachgebrauch der Beraterbranche angelehnten Diktion.

<sup>315</sup> Vgl. VP 2.17ab: *diṅmūḍhe kulanāśaḥ syād vakre dāridryam ādiśet*. In der von Pūrṇacandra Rāv zitierten Form ist der Vers sinnlos.

gen, dann wird das oben genannte geschehen. Unsere Vorfahren haben deutlich gesagt, dass man beim Bau eines Hauses den Nordpol dieser Erde genau beachten soll.<sup>316</sup>

Dass weder der Magnetismus, noch gar der Nordpol in den (vorkolonialen) *vāstuśāstras* in irgendeiner Weise erwähnt werden, bedarf wohl keiner näheren Erläuterung. Pūrṇacandra Rāvs Argumentation verfügt indes über eine interessante Parallele in den Schriften des bengalischen Hindu-Revivalisten Kṛṣṇaprasanna Sen (1849-1902), wo dieser die Verbreitung von Kenntnissen der Elektrizität im damaligen ländlichen Indien nachweisen will.<sup>317</sup>

Daneben wird in der revivalistischen Literatur bisweilen auf wissenschaftliche Konzepte verwiesen, ohne dass diese zur Herleitung einer bestimmten Regel dienen. Im Vorwort zu seiner Ausgabe der *Aparājita-ṣṛcchā* widmet Mankad mehrere Absätze einer Diskussion des Farbspektrums (1950: xiii f.):

Within a couple of centuries European scientists have discovered that the Solar light (white) could be split up under suitable conditions into three segments; first, a visible spectrum of coloured rays ranging from the deepest blue to red with their wave lengths varying from 3900 to 7700 Angstroem Units. This visible spectrum is flanked on each side by two invisible zones known as ultra-violet and infra-red. The ultra-violet segment comprises that part of the spectrum with wave lengths approximately between 136 and 3900 A. Units,

---

<sup>316</sup> आज के वैज्ञानिक भी स्वीकार करते हैं कि इस नियम संबंधित मुख्य विषय भूमि को घेर करके रहने वाले चुंबक के वलयों का प्रभाव और इस भूमि पर घटित होने वाली सभी घटनाओं का इन चुंबक के वलयों के प्रभाव से घनिष्ठ संबंध है। इसीलिए कहा गया है – “दिग्मूढे कुल नाशस्याद्भ्रके दारिद्र्य मोदिशित” अर्थात् अगर घर दिशाओं के अनुसार ठीक ठीक न होकर – विदिशाओं के अनुसार हो तो उपर्युक्त विषय घटित होगा। हमारे पूर्वजों ने स्पष्ट रूप से कहा है कि इस भूमि के उत्तर ध्रुव को अच्छी तरह देखकर घर बनाना चाहिए।

<sup>317</sup> „Man soll nicht mit dem Kopf nach Norden schlafen: Auch diese Regel ist nach dem Ausreifen des Wissens um die Elektronik verkündet worden. Wenn jemand mit dem Finger auf ein Ei oder eine unreife Frucht zeigt, pflegen sogar die Dorffrauen Indiens ihm das zu verbieten. Wie kann man behaupten, daß in einem Land, in dem Jung und Alt, Mann und Frau weiß, daß das Ei oder die unreife Frucht durch die von dem Finger ausgesandten, lebendigen und scharfen Strom elektrischer Energie verdorben werden kann, die Wissenschaft nicht fortgeschritten sei?“ Zitiert nach Harder 2002: 82.

and is next to the violet zone; while the infra-red segment has wave lengths varying between 7700 and 4000000 A. Units, and is next to the red of the visible spectrum ... .

Dieser naturwissenschaftliche Exkurs kommt im Vorwort zu einer kritischen Textedition recht unvermittelt: Der vorangehende Abschnitt ist noch einer konventionellen philologisch-quellenkritischen Erörterung des Datums der *Aparājitaṛcchā* gewidmet. Der Bezug zum Text wird indes umgehend hergestellt; Mankad schreibt nämlich die Entdeckung des Farbspektrums den vedischen Ṛṣis zu (*loc. cit.*):

The Indian sages who promulgated this theory were not equipped with the present day appliances of the Western Science such as Newton's Colour card, Solarium with a spectroscope, Quartz lamp, Rheostat, and other appliances ... – and yet they were able to discern many natural phenomena in a marvellous manner. They had no equipped laboratory except nature and all the same they could distinguish between primary, secondary and tertiary colours ... .

Die Argumentation, die Mankad auf den folgenden Seiten entwickelt, ist für unsere Diskussion nicht weiter von Belang; sie beruht im Wesentlichen auf einer Zuordnung der sichtbaren und unsichtbaren Farben zu den Gottheiten der äußeren Felder des *vāstupuruṣamaṇḍala*, wo sie Mankad zufolge den Lauf der Sonne im Jahreskreis abbilden.<sup>318</sup>

---

<sup>318</sup> Die Argumentation ist offenbar von Śukla (2003: 33) übernommen und zugespitzt worden: „Die alten Lehrmeister des Vāstu waren vedische Seher. Hymnendichter waren sie ohnehin, zugleich auch Sachverständige. Daher war ihnen auch ohne die modernen Apparate der Physik das vollständige, unverfälschte Wissen der Beschreibung der Lehre von den Sonnenstrahlen geläufig ... das *vāstupuruṣamaṇḍala* ist eine äußerst wissenschaftliche Abhandlung, welche Philosophie und Wissenschaft auf die selbe Ebene bringt und erweitert. Ebendies ist die unvergleichliche Herrlichkeit Indiens.“ (... प्राचीन वास्तु-उपदेशक आचार्य वैदिक ऋषि थे। वे मंत्रद्रष्टा तो थे ही तत्त्वावगता भी थे। अतः बिना आधुनिक भौतिक-शास्त्रीय यंत्रों के भी उन्हें सूर्य-रश्मि-सिद्धांत के पूरे अविकल विवरण ज्ञान थे ... वास्तु-पुरुष-मंडल एक बड़ा ही वैज्ञानिक शास्त्र है जो दर्शन तथा विज्ञान को एक स्तर पर लाकर पल्लवित करता है – यही भारत की बड़ी अनुपम विभूति है।)

Wirklich bemerkenswert ist indes die an Pedanterie grenzende Ausführlichkeit, mit welcher Mankad das Farbspektrum darstellt. Für seine Argumentation ist sie nicht notwendig: Auf die Ångström-Werte der einzelnen Farben beispielsweise kommt der Autor an keiner Stelle wieder zu sprechen. Vielmehr hat diese Passage Signalcharakter: Wissenschaftliches wird um seiner reinen Wissenschaftlichkeit willen vorgetragen. Ähnlich verhält es sich mit Bubbar (2005: 48 ff.): Dort werden seitenweise Grafiken angeführt, welche den Sonnenstand sowie die Isothermen und Niederschlagsmengen bestimmter Breitengrade in wissenschaftlich korrekter Manier abbilden. Ein Zusammenhang mit dem behandelten Gegenstand ist zwar durchaus gegeben: Bubbar erörtert an dieser Stelle die globale Übertragbarkeit von Vāstuvidyā. Gleichwohl ist die wissenschaftliche Exaktheit und Ausführlichkeit der Abbildungen für seine Argumentation strenggenommen überflüssig; auf den Niederschlag beispielsweise wird im Text überhaupt nicht eingegangen. Vielmehr sollen diese Abbildungen, ähnlich wie die Aufzählung der Ångström-Werte bei Mankad, ‚Wissenschaftlichkeit‘ um ihrer selbst willen signalisieren.

Nun stellt dieser Wissenschaftsbezug ja bereits eine relativ weitgehende Interpretation dar; wie bereits erwähnt, bieten die *vāstu-* bzw. *śilpaśāstras* für eine solche Deutung kaum belastbare Anhaltspunkte. In diesem Sinne hat auch Altekar den Umstand, dass die alten Texte auf jegliche Argumentation bzw. Herleitung ihrer Regeln verzichten, offenbar für erklärungsbedürftig befunden (2004: 169 f.):

VS [Vāstuśāstra] refrains from doing the root cause diagnosis, every time, but asks to use the “readymade” prescriptions to follow. Perhaps, this is the reason why VS or any Indian sciences, for that matter, suffers from the objection of non-reliability and, in general, non-scientific [sic] by modern society. But looking at the Indian tradition where knowledge is considered to be sacred and not the property of anybody who is incapable of holding it (not necessarily the discrimination is based always on the caste), we can very well appreciate the efforts made to produce the encrypted versions of scientific principles into religious performances and practices. This philosophy must have enabled the scientists (*ṛṣi*) to offer the advantages of their knowledge,

i.e., technologies, engineering and sciences, to the last person of the society, with the unsaid or said approach, “benefits of knowledge to all, but not the knowledge.”

Wir wollen versuchen, Altekars Argumentation Schritt für Schritt nachzuvollziehen: Die *vāstu-* bzw. *śilpaśāstras* enthalten keine Herleitung ihrer Regeln, verzichten in seinen Worten auf die „root diagnosis“, um zu verhindern, dass das Wissen um diese Dinge in unbefugte Hände gelangt.<sup>319</sup> Aus diesem Grunde haben die (kurzerhand zu „Wissenschaftlern“ umgedeuteten) Ṛṣis ihre wissenschaftlichen Prinzipien als religiöse Lehren verschlüsselt: Was den Heutigen sozusagen als abergläubischer Humbug erscheinen mag, ist also in Wahrheit durchaus rational begründet. Ein humanistischer Impuls, oder vielleicht die Standesehre der Hüter des als heilig erachteten Wissens, hat die Seher indes veranlasst, die Früchte ihrer geheimen Erkenntnisse mit der Öffentlichkeit zu teilen, indem sie die aus diesen abgeleiteten praktischen Anweisungen in Gestalt der *vāstu-* bzw. *śilpaśāstras* niedergeschrieben haben.<sup>320</sup> Dieser Erklärungsansatz

---

<sup>319</sup> Der knappe Hinweis, die Unterscheidung zwischen Befugten und Unbefugten sei nicht notwendig bzw. nicht immer aufgrund der Kastenzugehörigkeit getroffen worden, ist für sich genommen höchst bedeutsam: Altekar ist hier offensichtlich bemüht, einen als rückständig empfundenen Aspekt der indischen Kultur abzumildern. Ähnlich gehen auch Bubbar (2005: 19; 207 ff.) und Sahasrabudhe/Sahasrabudhe (2005: 127 f.) vor (siehe unten, 5.1.1), wenn sie – offenbar im Anschluss an Dayānand Sarasvatī – das Cāturvarṇya-Modell zu einer psychologistischen Klassifizierung nach „angeborenen Fähigkeiten“ umdeuten. Ganz anders Dvivedī (2001: 88 f.): Dort wird das Kastensystem als „wissenschaftlich“ begründetes Erfolgsmodell geschildert, welches im Gegensatz zu anderen gesellschaftlichen Unterscheidungen (z.B. *op. cit.*: 89: „schwarz/weiß“, „Sunni/Shi’a“, „Jude/Christ“) niemals zu Blutvergießen geführt habe. Auf Dvivedis ideologischen Ansatz wird unten, 4.2.2 noch zurückzukommen sein.

<sup>320</sup> Ähnlich argumentiert Pillai (2004: 24), wenn er die religiöse Dimension von Vāstuvidyā auf eine rationale, mnemotechnische Maßnahme zurückführt; nach Pillais Theorie diene das *vāstupuruṣa-maṇḍala* (mit unterschiedlich eingefärbten Feldern) in erster Linie der Bauplanung, und der Mythos von der Bezwingung des Vāstupuruṣa durch die Götter sollte lediglich die Identifizierung der einzelnen Felder erleichtern: “The whole thing is childish, and it is a story invented by a clever teacher, or by a cleverer student, who realised the difficulty of remembering the gods in relation to the squares. As the mental visualisation of a large number of squares was difficult, a colour scheme was introduced which

hat zwei entscheidende Vorteile: Zum einen macht er eine mühsame kleinschrittige Identifizierung einzelner Elemente von Vāstuvidyā mit ‚modernen‘ Äquivalenten, welche überdies beträchtliche argumentative Angriffsfläche bieten würde, überflüssig: Die Wissenschaftlichkeit der Lehre wird zum Axiom erhoben. Darüber hinaus wird auf eine Festlegung verzichtet, was genau denn die wissenschaftlichen Prinzipien der Ṛṣis gewesen sein sollen bzw. in welchem Verhältnis diese Prinzipien zur modernen Naturwissenschaft stehen: Handelt es sich um Naturwissenschaft *avant la lettre*, oder doch eher um eine ‚alternative‘ Wissenschaft? Der interpretative Spielraum, den das Schweigen der alten Texte eröffnet, wird durch diese Vermeidungsstrategie bewusst offengehalten: Es ist weiterhin möglich, alles und nichts in die Texte hineinzulesen.

Die postulierte Wissenschaftlichkeit von Vāstuvidyā erweist sich also bei näherem Hinsehen in den meisten Fällen als bloßes Schlagwort; eine Konkretisierung findet nur selten statt, und wenn, dann zumeist in Gestalt von unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten unbefriedigenden Analogisierungen; wir werden unten (5.1.1) hierauf zurückkommen. Demgegenüber nimmt die Interpretation von Vāstuvidyā als ‚alternative‘ Wissenschaft oftmals sehr konkrete Formen an; wir wollen uns im nun folgenden Abschnitt hiermit befassen.

---

differentiated one square from the other. Fewer colours and more squares made the scheme a failure; then the gods were made to take the place of colours, that proved to be better, but to remember the relative position of so many gods was still a difficulty, and to overcome this the demon was felled on the floor and gods were located on his body and limbs. It was an excellent scheme, but in course of time, the object of the story was forgotten, the skeleton remained in the books, and being associated with gods, superstition grew round it. The utility of the story cannot be denied. In spite of the elaborate descriptions given in the texts, I found it difficult to locate the gods in their correct places until I had recourse to this cock and bull story of the demon.” Ähnlich wie bei Altekār wird Vāstuvidyā als in ihrem Kern rationalistisch, und werden die religiös-metaphysischen Aspekte als nachträgliche Überlagerungen gedeutet.

#### 4.2.2 ‚Alternative‘ Wissenschaft: Jhājh'riyā<sup>2</sup>1996

Unter den im Laufe der Neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts erschienenen Vāstu-Handbüchern nimmt Jhājh'riyā<sup>2</sup>1996 eine besondere Stellung ein: Zum einen handelt es sich um das erste mir bekannte Handbuch, welches ursprünglich auf Hindi verfasst worden ist; Des weiteren geht es in seiner theoretischen Diskussion von Vāstuvidyā (bzw. Vāstuśāstra) deutlich über die Anforderungen eines praxisbezogenen Handbuches hinaus, und liest sich streckenweise wie eine programmatische Schrift (siehe oben, 3.6.3). Offensichtlich ist es ein Anliegen des Autors, Vāstuśāstra als einheimische Wissenschaft darzustellen und zu propagieren. Seinen programmatischen Charakter schuldet das Buch wohl auch dem Umstand, dass Vāstuvidyā zum Zeitpunkt seines erstmaligen Erscheinens in Nordindien noch weitgehend unbekannt gewesen ist. In diesem Abschnitt wollen wir Jhājh'riyās Argumentation streckenweise nachverfolgen und das ihr zugrundeliegende Wissenschaftsverständnis herausarbeiten.

In der Einleitung wird Vāstuśāstra als holistisches System beschrieben, welches zugleich integraler Bestandteil der einheimischen geistesgeschichtlichen Tradition ist (*op. cit.*: 18):

Vāstuśāstra ist eine Strömung des indischen holistischen Denkens. Daneben sind Astrologie, Āyurveda, Dharmaśāstra, Arthaśāstra usw. die anderen Hauptströmungen, über deren Inhalt der gemeine Mann das eine oder andere weiß. All diesen Strömungen liegt die allgemeine Ansicht zugrunde, dass diese Schöpfung ein solcher natürlicher Zustand ist, in dem alle Dinge miteinander verbunden sind; daher wird es zur Pflicht des Menschen, die Gesetze dieser Schöpfung sowie ihre Ordnung zu verstehen, und sein Leben im Einklang damit einzurichten. Nur so kann sein eigenes Wohlergehen und die gesamte Umwelt erhalten werden.<sup>321</sup>

---

<sup>321</sup> वास्तुशास्त्र भारतीय समग्रतावादी ज्ञान की एक धारा है। इसके अतिरिक्त अन्य प्रमुख धाराएँ ज्योतिष, आयुर्वेद, धर्मशास्त्र और अर्थशास्त्र आदि हैं, जिनके विषय में आम आदमी कुछ न कुछ जानता है। इन सभी धाराओं के मूल में यह सामान्य दर्शन है कि यह सृष्टि ऐसी प्राकृतिक व्यवस्था है जिसमें सभी चीजें एक दूसरी से बंधी हैं, इसलिये मनुष्य का कर्तव्य हो जाता है कि वह इस सृष्टि के नियमों को और उसकी व्यवस्था को समझे तथा अपने जीवन को इसके अनुरूप ढालें। इसी में उसकी भलाई और सारे पर्यावरण की रक्षा संभव है।

Das indische holistische Denken verpflichtet den Menschen somit zur Bewahrung der Schöpfung, deren Teil er selbst ist – der Unterschied zum ‚westlichen‘ Denken wird hier zwar noch nicht ausgesprochen, klingt aber in der Betonung des ‚indischen‘ Charakters des holistischen Weltbildes an. Dieser Auftrag des Menschen zur Bewahrung der Schöpfung wird nun religiös sanktioniert, indem die holistische Philosophie mit einem vedischen Begriff identifiziert wird (*loc. cit.*):

Diese Ordnung der Schöpfung wird in der vedischen Literatur *ṛta* genannt.<sup>322</sup>

Nach einer kurzen Erörterung des Begriffs *ṛta*, die für unsere Diskussion nicht weiter von Belang ist, wird der fundamentale Unterschied zwischen der indischen und der westlichen Weltsicht erklärt (19):

... der Mensch will die Natur besiegen, er will sie zu seiner Dienerin machen. Ebendies ist die westliche Weltsicht. In der indischen Tradition ist dies dämonisches Verhalten genannt worden. In seinem Buch *Hind Swaraj* hat Mahatma Gandhi die gesamte westliche Zivilisation gar als dämonisch bezeichnet.<sup>323</sup>

Die ‚westliche‘ Wissenschaft ist ein direktes Produkt dieser Weltsicht (*loc. cit.*):

Westliche Wissenschaft und Technologie sind ein Produkt eben dieser dämonischen Weltsicht, und die westliche Wissenschaft vom Hausbau oder Architektur ist ein Beispiel genau hierfür. Westliche Technologie ist konsumfixiert<sup>324</sup> und destruktiv – dies ist mittlerweile allgemein anerkannt. Weil

<sup>322</sup> सृष्टि की इस व्यवस्था को वैदिक वाङ्मय में 'ऋत' कहा जाता है।

<sup>323</sup> ... मनुष्य ... प्रकृति पर विजय प्राप्त करना चाहता है, उसे अपनी चेरी बनाना चाहता है। यही पाश्चात्य दृष्टि है। इसे भारतीय परम्परा में आसुरी प्रवृत्ति कहा गया है। महात्मा गाँधी ने तो अपनी पुस्तक 'हिंद स्वराज' में पूरी पाश्चात्य सभ्यता को आसुरी की संज्ञा दी है। Vgl. Gandhi (1909: 21, zitiert nach Gottlob 2003: 212, meine Hervorhebung): „This [i.e., western] civilization is such that one has only to be patient and it will be self-destroyed. According to the teaching of Mahomed, this would be considered a S a t a n i c Civilization. Hinduism calls it the Black Age.“

<sup>324</sup> Der Ausdruck *bhog'vādī* (Skr. *bhoga* „Genuss, Verzehr“ + *vādin* „zu einer bestimmten Lehre gehörig; -istisch“) ist offenbar eine Lehnübersetzung von E. „consumerist“.

indische Wissenschaftler die indische Weltsicht und ihre fundamentalen Prinzipien nicht verstehen, können sie keine Alternativen vorweisen.<sup>325</sup>

Inwieweit ‚westlicher‘ Architektur ein destruktives Potential eignet, wird nicht näher erörtert; entscheidend ist wohl eher die Kulturkritik am westlichen Wissenschaftsverständnis allgemein. Dieses hat auch die indischen Wissenschaftler erfasst, die ihre ‚eigene‘ Weltsicht zugunsten der dämonischen westlichen aufgegeben haben. Abhilfe ist von ihrer Seite somit nicht zu erwarten, sondern kann nur aus der in Vergessenheit geratenen indischen Tradition selbst kommen. An dieser Stelle nun kommt Vāstuśāstra als ‚echt‘ indische Bauwissenschaft ins Spiel (*loc. cit.*):

Die indische Wissenschaft vom Bau von Häusern, Dörfern, Städten usw. in ihrer Gesamtheit nennt man Vāstuśāstra, und sie stellt die Regeln für den Bau von Häusern, Dörfern und Städten im Einklang mit den Regeln des kosmischen Gesetzes dar.<sup>326</sup>

Hier rekurriert Jhājh'riyā auf den oben bereits eingeführten Begriff *ṛta* („das Richtige“, „Recht“, „überzeitliches Gesetz“), was ich an dieser Stelle mit „kosmisches Gesetz“ übersetzt habe. Auch eine Wiedergabe mit „Naturgesetz“ wäre im Sinne einer Analogie denkbar, scheint an dieser Stelle jedoch nicht intendiert zu sein; Jhājh'riyā verwendet hierfür die wörtliche Entsprechung *prākṛtik niyam* (s. u.). Es ist durchaus nicht selbstverständlich, dass Jhājh'riyā an dieser Stelle gerade den im heutigen Sprachgebrauch kaum üblichen Begriff *ṛta* verwendet, und sich nicht eines Neologismus bzw. einer Lehnübersetzung bedient. Durch den Rekurs auf einen durch und durch vedischen Begriff wird indes die Veranke-

<sup>325</sup> पाश्चात्य विज्ञान एवं प्रौद्योगिकी इसी आसुरी दृष्टि के उत्पाद हैं और पाश्चात्य भवन निर्माण शास्त्र या आर्किटेक्चर इसी का एक उदाहरण है। पाश्चात्य प्रौद्योगिकी भोगवादी है और विनाशकारी है – यह अब सर्वमान्य बात हो गयी है। चूँकि भारतीय वैज्ञानिक भारतीय दर्शन और इसके मूलभूत सिद्धांतों को नहीं समझते हैं, अतः वे कोई विकल्प प्रस्तुत नहीं कर पाते हैं।

<sup>326</sup> भारत का समग्र भवन, गाँव, नगर आदि का निर्माण-शास्त्र वास्तुशास्त्र कहलाता है और यह ऋत के नियमों के अनुकूल घरों, गाँवों और नगरों के निर्माण के नियमों को प्रस्तुत करता है।

nung von Vāstuśāstra in der hinduistischen Kultur noch einmal hervorgehoben. Kurz darauf ändert sich jedoch der Fokus, und die ‚Wissenschaftlichkeit‘ der Lehre rückt anlässlich einer Diskussion des Begriffs „Gleichgewicht“ in den Vordergrund (*op. cit.*: 21):

In Wirklichkeit basiert Vāstuśāstra auf den Naturgesetzen. Dieses Gleichgewicht zeigt sich uns in allen beweglichen Gegenständen leicht, aber unglücklicherweise können wir diese Bedeutung des Gleichgewichts in unbeweglichen Gegenständen nicht erkennen. Diese Bedeutung des Gleichgewichts können Sie bei Flugzeugen, Autos, Eisenbahnen, Schiffen und Fahrrädern deutlich sehen. Das Gleichgewicht eines Autos ist so fein, dass das ganze Auto in Unordnung gerät, sowie auch nur aus einem Reifen die Luft entweicht, und wenn es sich in großer Geschwindigkeit befindet, kann es sogar einem furchterlichen Unfall zum Opfer fallen. Auf dieselbe Weise ruft ein Haus, wenn sein Bau unter Missachtung der Regeln des Vāstuśāstra nicht im Gleichgewicht geschieht, vielfältige Not, Krankheiten und Unglücksfälle herbei.<sup>327</sup>

Zeigt sich hier nicht die Überlegenheit der ‚indischen‘ Methode? Der ausschließlich empirisch vorgehende ‚westliche‘ Naturwissenschaftler kann das Gleichgewichtsprinzip nur bei beweglichen Gegenständen beobachten; ein Inder aber, der die traditionellen Methoden noch nicht über Bord geworfen hat, kann das Gleichgewichtsprinzip per Analogie auch auf stabile, unbewegliche Gegenstände anwenden und in ihnen erkennen. Dies ist es offenbar, was Raman (2005: 3) als „institutionalisierte Weisheit“ im Gegensatz zum „wissenschaftlichen Temperament“ bezeichnet hat: Die Anwendung traditioneller, in einheimischen philosophischen Schulen ent-

---

<sup>327</sup> वस्तुतः वास्तुशास्त्र प्राकृतिक नियमों पर आधारित है। यह संतुलन हमें प्रत्येक चलायमान वस्तु में सरलता से दिखायी देता है, लेकिन दुर्भाग्यवश स्थिर वस्तु में हम संतुलन के इस महत्व को नहीं जान पाते हैं। संतुलन के महत्व को आप हवाई जहाज, मोटरकार, रेलगाड़ी, पानी के जहाज तथा साइकिल में भलीभाँती देख सकते हैं। कार में तो इतना सटीक संतुलन होता है कि एक पहिये की हवा निकलते ही पूरी कार गड़बड़ा जाती है और यदि तेज रफ्तार में हुई तो वह किसी भयंकर दुर्घटना का शिकार भी हो सकती है। इसी प्रकार जब भवन का निर्माण भी वास्तुशास्त्र के नियमों की अनदेखी करके असंतुलित रूप से किया जाता है तो विभिन्न आपदायें, बीमारियाँ व दुर्घटनायें घेर लेती हैं।

wickelter und praktizierter Erkenntnismittel – offenbar das, was Dayānand Sarasvatī als „intensives Denken“ (*mantra*) bezeichnet hatte (siehe oben, 4.2); wir werden am Ende dieses Abschnitts darauf zurückkommen.

Nach einer kurzen Erörterung der fünf Elemente (siehe oben, 4.1) setzt Jhājh'riyā seine Diskussion mit einer Erörterung von Energieflüssen und magnetischen ‚Wellen‘ fort (*op. cit.*: 22):

Die ganze Welt basiert auf fließender Energie. Diese Energie ist am Nordpol und am Südpol konstant, und fließt in Form magnetischer Wellen beständig vom Nordpol in Richtung Südpol. Aus eben diesem Grunde soll beim Hausbau der südlich gelegene Teil höher und der in nördlicher Richtung gelegene niedriger sein, damit kein Hindernis im Fluss der magnetischen Wellen entstehe.<sup>328</sup>

Dass diese Erklärung für eine in den *vāstuśāstras* häufig anzutreffende Regel in naturwissenschaftlichem Sinne absolut unbefriedigend ist, liegt auf der Hand, ist aber nicht entscheidend. Wie schon beim Begriff „Gleichgewicht“ liegt auch hier kein echt naturwissenschaftliches Verständnis von Magnetismus vor; vielmehr wird der Begriff zu einem generischen Ausdruck von ‚Energiefluss‘ umgedeutet. Dies wird mittels einer Analogiebildung auch auf die Elektrizität ausgeweitet (*loc. cit.*):

Ebendies ist auch das Gesetz des elektrischen Stroms. Kommen Sie, denken wir doch einmal darüber nach: Wenn wir einen Ventilator fehlerfrei laufen lassen wollen, dann braucht es dafür eine positive und eine negative Leitung sowie einen Stromfluss von 220 Volt darin. Wenn im Stromfluss Ungleichmäßigkeit entsteht, kann der Ventilator nicht laufen, und das erwünschte Resultat kann nicht eintreffen. Auch auf jedem [anderen] Gebiet der Schöpfung sind positive und negative Kräfte am Werk (wörtl.: „... steht die Wirkmächtigkeit von ... fest“). Wenn auf diese Weise die körperliche Energie eines

---

<sup>328</sup> संपूर्ण विश्व का आधार स्रोत ऊर्जा (Energy) है। यह ऊर्जा उत्तरी ध्रुव एवं दक्षिणी ध्रुव पर स्थित रहकर चुंबकीय लहरों के रूप में उत्तरी ध्रुव से दक्षिणी ध्रुव की ओर सतत् प्रवाहित होती रहती है। इसी कारण निर्माण में दक्षिणी दिशा का भाग ऊँचा और उत्तरी दिशा वाला भाग नीचा होना चाहिए ताकि चुंबकीय लहरों के प्रवाह में बाधा उत्पन्न न हो।

Menschen und die elektrischen Ströme in seiner Wohnung nicht gut miteinander harmonieren, dann hat das böse Folgen („werden die Folgen nichts als gegenteilig sein“).<sup>329</sup>

Auch hier ist das Entscheidende nicht die Richtigkeit der (in diesem Fall zweifellos zutreffenden) Beobachtung zum elektrischen Gerät, sondern die anschließende Analogisierung: Negativer Pol = negative Energie, positiver Pol = positive Energie. Der dritte Schritt besteht nun darin, diese Analogie auf den Hausbau auszuweiten (*op. cit.*: 23).

Auch der Bereich des Hausbaus bleibt hiervon nicht unberührt. Im Hausbau kennt man dies unter dem Begriff „Entsprechung“ (? *javābī*); wir können dies auch als Parallelität verstehen. Wenn im Haus dort, wo eine Tür ist, 180° davon eine geschlossene Mauer (*dead wall*) ist, dann wird der Energiekreislauf nicht geschlossen. Infolgedessen muss jede Person, die durch diese Tür geht, bis zu einem gewissen Umfang die durch diese Tür hervorgerufenen ungünstigen Folgen tragen. Wenn sich jedoch gegenüber von dieser Tür eine andere Tür oder ein Fenster befindet, oder ein Bild in diesem Format dort hängt, dann wird der Kreislauf der negativen und positiven Energien geschlossen, und wird auf diese Weise gewiss günstig auf alle Personen wirken, die durch diese Tür gehen.<sup>330</sup>

---

<sup>329</sup> यही विद्युत प्रवाह का भी नियम है। अब आइये थोड़ा विचार करें कि यदि हमें पंखा सही रूप से चलाना है तो इसमें उसके लिये निगेटिव व पाजिटिव तार और 220 वोल्ट का करंट होना चाहिये। अगर करंट में भिन्नता आ गयी तो पंखा नहीं चल पायेगा और वंछित फल उपलब्ध नहीं हो पायेगा। सृजन के प्रत्येक क्षेत्र में भी निगेटिव एवं पाजिटिव शक्तियों का वर्चस्व कायम है। इसी प्रकार यदि मनुष्य की शारीरिक ऊर्जा और उसके निवास में बहने वाली विद्युत तरंगों का तालमेल ठीक नहीं होगा तो परिणाम विपरीत ही होंगे।

<sup>330</sup> भवन निर्माण का भी क्षेत्र इससे अछूता नहीं है। भवन निर्माण में यह “जवाबी” के नाम से जाना जाता है, इसको हम समानांतर के रूप में भी समझ सकते हैं। भवन में जहाँ पर दरवाजा है, उससे 180 अंश पर यदि बंद दीवार (*dead wall*) है तो ऊर्जा का चक्र पूरा नहीं होगा। इसके फलस्वरूप उस दरवाजे से होकर गुजरने वाले हर व्यक्ति को किसी भी सीमा तक उस दरवाजे से उत्पन्न अशुभ फल को भुगतना होगा। लेकिन इसके विपरीत यदि उस दरवाजे के सामने दूसरा दरवाजा या खिड़की या उसी आकार की पेंटिंग टंगी हो तो निगेटिव और पाजिटिव ऊर्जाओं का चक्र पूरा हो जायेगा और इस प्रकार निश्चित रूप से उस दरवाजे से गुजरने वाले प्रत्येक व्यक्ति के लिए शुभ होगा।

Nun spielt die Lage der Türen innerhalb eines Hauses in den *vāstuśāstras* tatsächlich eine wichtige Rolle;<sup>331</sup> ein als *samānāntara* („Parallelität“) bezeichnetes Prinzip hingegen ist mir aus diesen Texten nicht bekannt; auch einen Ursprung im Feng Shui kann ich nicht nachweisen (vgl. Lip 1995: 70 f.). Noch ein weiterer Unterschied zu den alten Texten wird hier offenbar: In den *vāstuśāstras* treffen die negativen Folgen einer Nichtbeachtung der Regeln ausschließlich den Hausherrn bzw. die Hausbewohner; bei *Jhājh'riyā* hingegen muss jede Person, die sich in einem fehlerhaft gebauten Haus aufhält, mit entsprechenden Konsequenzen rechnen. Dieser Unterschied weist möglicherweise auf ein grundlegendes Problem hin, welches sich beinahe zwangsläufig bei einer Deutung von Texten anhand von diesen nicht innewohnenden Parametern ergibt; wir wollen unten, 4.4 hierauf zurückkommen.

Unter der Überschrift „*Vāstu* und die moderne Welt“ (*vāstu aur ādhanik saṃsār*) erneuert *Jhājh'riyā* seine Kritik an der westlichen Zivilisation (*op. cit.*: 29):

In dem Maße, wie sich die menschliche Zivilisation entwickelt hat, ist auch die Wissenschaft rasant vorangeschritten. Auch in der Kunst des Hausbaus haben sich hypermoderne Veränderungen ereignet, und wir haben die Regeln des *Vāstuśāstra* vergessen. Der Hauptgrund hierfür ist, dass ein Haus ja kein beweglicher Gegenstand ist, der zum Stillstand kommt, wenn er sein Gleichgewicht verliert, oder ins Wanken gerät und umfällt. Aufgrund eben dieser Ignoranz haben wir die Regeln des *Vāstuśāstra* missachtet. Außerdem haben wir unter dem Einfluss der westlichen Zivilisation nicht nur diese verlacht, sondern uns über das gesamte indische Wissen lustig gemacht.<sup>332</sup>

<sup>331</sup> Siehe z.B. BrS 52.69cd-73; MP 254.07cd-09; VP 07.56-65ab; SAS 24.35-42; 39.02-17.

<sup>332</sup> मानव सभ्यता का जैसे-जैसे विकास होता गया, विज्ञान दिन दूनी रात चौगुनी उन्नति करता गया। भवन निर्माण की कला में भी अत्याधुनिक परिवर्तन होते गये और वास्तुशास्त्र के नियमों को हम भूलते गये। इसका प्रमुख कारण यह है कि भवन कोई चलायमान वस्तु तो है नहीं जो संतुलन खोने पर रुक जायगी या लड़खड़ाकर गिर जायेगी। इसी अज्ञान के कारण हमने वास्तु शास्त्र के नियमों की अवहेलना की है। इसके अलावा हमने पाश्चात्य सभ्यता के प्रभाव में न केवल उसका उपहास किया है, बल्कि संपूर्ण भारतीय ज्ञान की खिल्ली भी उड़ायी है।

Vāstuśāstra wird hier *pars pro toto* mit ‚einheimischer‘ Wissenschaft gleichgesetzt; der implizite Anspruch auf deren epistemologische Überlegenheit wird zugleich erneuert: Durch Beobachtung, d.h. auf rein empirischem Wege, kann das Gleichgewicht eines unbeweglichen Gegenstandes nicht erkannt werden; dies ist nur durch Schlussfolgerung bzw. Analogie (*anumāna*) möglich. Indem wir uns dem westlichen Paradigma unterwerfen, verlieren wir diesen Wissensvorsprung.

Wie wir gesehen haben, bedient sich Jhājh'riyā durchgehend naturwissenschaftlicher Begriffe und Konzepte, welche durch Analogiebildungen im Sinne einer Appropriation umgedeutet werden. Diese Methode entspricht natürlich ganz und gar nicht dem naturwissenschaftlichen Ansatz, ist aber als Ausdruck ‚indischer‘ Wissenschaft umso glaubwürdiger – kennt die einheimische Tradition doch neben empirischer Beobachtung (*pratyakṣa* „das, was vor Augen liegt“) noch Schlussfolgerung bzw. Analogie (*anumāna* „Annahme; Deduktion“) sowie maßgebliche Aussage (*āptavākya* „maßgeblicher Ausspruch“).<sup>333</sup> Von diesen Erkenntnismitteln wird die autoritative Aussage traditionell als dasjenige mit der größten Gültigkeit angesehen. Hier wird wiederum die Einbettung der Revitalisierung von Vāstuvidyā in den (nach)-kolonialen Wissenschaftsdiskurs greifbar: Ein anderer Vāstu-Autor, Bhoj'rāj Dvivedī, hat die Hierarchisierung der Erkenntnismittel nämlich im Zusammenhang mit einer Erörterung der „wissenschaftlichen Grundlagen des Hindu-Glaubens“ (*hindū mānyatāō ke vaijñānik ādhār*) wie folgt erklärt (2001: 42):

---

<sup>333</sup> Die Sache ist in Wirklichkeit natürlich sehr viel komplizierter, da es nicht nur eine altindische epistemologische Tradition gibt; es ist auch fraglich, inwieweit Analogiebildungen von den Alten als *anumāna* klassifiziert worden wären. Darüber hinaus sind auch in Indien durchaus positivistische Ansätze vertreten worden: So hat Debiprasad Chattopadhyaya auf den wesentlich empirischen Ansatz des Āyurveda hingewiesen (1978: 7, zitiert in Nanda 2004: 77). Entscheidend ist indes auch hier nicht, ob die Methoden, welche bei der Deutung von Vāstuvidyā als alternative Wissenschaft angewendet werden, tatsächlich ‚authentisch‘ ‚indisch‘ sind; es genügt, dass sich hier auf die Tradition berufen wird.

Nach den ewigen Hindu-Leitsätzen wird der Beweis durch maßgebliche Aussage als der überzeugendste angesehen, denn Deduktionen sind ja nur Mutmaßungen,<sup>334</sup> und auch die Wahrnehmung entspricht manchmal nicht der Wahrheit. So sieht die Sonne augenscheinlich aus wie ein Teller, aber der Wissenschaft und der Mathematik zufolge ist sie größer als unsere Erde. In gleicher Weise ist der Mond dem Augenschein nach doch glückverheißend, weiß und mit strahlender Lieblichkeit versehen wunderschön, und ist sinnesberauschend, aber wenn er auf einer geraden Linie mitten zwischen Sonne und Erde steht und die Sonne verdeckt, dann wird seine wirkliche, schwarze und mit furchtbaren riesigen Löchern übersäte Gestalt sichtbar, bei deren Anblick der Mensch erschrecken und sich künftig hüten wird, seine Liebste *candramukhī* („die, deren Antlitz der Mond ist, d.h. dem Mond gleicht“) zu nennen. Genau so erscheint das völlig klare Wasser des Ozeans seiner Tiefe gemäß sukzessive immer schwärzer. Der leere Himmel sieht augenscheinlich blau aus. Aber die Aussprüche der Seher, der maßgeblichen Personen, gehen niemals fehl. Sie sind eindeutiges, auf der vollen Wahrheit begründetes Wissen. So ist beispielsweise eine Person der Vater („Erzeuger“) einer bestimmten Person. Dies kann weder durch induktiven Beweis, noch durch deduktiven Beweis bewiesen werden. Nur die Aussage der Mutter des Sohnes ist als maßgebliche Aussage der letztgültige Beweis hierfür.<sup>335</sup>

---

<sup>334</sup> Hier kommt die Mehrdeutigkeit von *anumān* zum Tragen: Im Hindi wird das Wort zwar auch in der technischen Bedeutung „Deduktion“ verwendet; die Grundbedeutung ist aber „Annahme, Mutmaßung“, und erst in zweiter Linie „Schlussfolgerung“. Ähnliches gilt für *pratyakṣ*, welches neben „Induktion“ bzw. „Wahrnehmung“ schlicht „augenscheinlich; offensichtlich“ bedeuten kann. *Divedī* macht sich offensichtlich diese semantische Polyvalenz des Begriffs für seine Argumentation zu eigen. Einen Vorläufer hat diese Diskursstrategie in *Baṅkim'candra Caṭṭopādhyāy's* Umgang mit dem Begriff *dharma* in seiner *Śrīmadbhagavadgītā* (1886-88); siehe Harder 2001: 180-195. Zu Parallelen im *Āyurveda* siehe Das 2011b: 68 f.

<sup>335</sup> हिंदू सनातन मान्यताओं के अनुसार 'आप्त वाक्य' प्रमाण सबसे पुष्ट प्रमाण माना गया है क्योंकि अनुमान तो अनुमान है, प्रत्यक्ष भी कभी-कभी सत्य नहीं होता है, जैसे सूर्य देखने में प्रत्यक्ष हमें थाली के बराबर दीख पड़ता है, परंतु विज्ञान और गणित के अनुसार वह हमारी पृथ्वी से बड़ा है। इसी प्रकार चंद्रमा प्रत्यक्ष तो शुभ, श्वेत, धवलित कांति से संपन्न बहुत ही सुंदर है व मनमोहक है परंतु जब सूर्य और पृथ्वी के ठीक मध्य में समानांतर रेखा पर पड़कर सूर्य को ढंक लेता है तो उसके वास्तविक काले व भयंकर विकराल गड्ढे वाले रूप के दर्शन होते हैं, जिसे देखकर मनुष्य घबड़ा कर अपनी प्रियसी को चंद्रमुखी कहना छोड़ देगा। इसी प्रकार अतिस्वच्छ समुद्र का जल अपनी गहराई के अनुपात से उत्तरोत्तर अधिकाधिक काला दीख पड़ता है। शून्य आकाश प्रत्यक्ष रूप से नीला प्रतीत होता है। परंतु ऋषियों के, आप्त जनों के वाक्यों में कभी भ्रान्ति नहीं होती। वह पूर्ण सत्य पर आधारित स्पष्ट ज्ञान होता है। उदाहरणार्थ व्यक्ति, अमुक व्यक्ति का पिता (जनक) है। यह बात न तो अनुमान प्रमाण, न ही प्रत्यक्ष प्रमाण द्वारा प्रमाणित की जा सकती है। आप्त वचन के रूप में जातक की माता के वाक्य ही इसमें अन्तिम प्रमाण हैं।

Die Fehlerhaftigkeit dieser Argumente liegt natürlich auf der Hand: Die Wissenschaft hat ihr Wissen von der tatsächlichen Größe der Sonne ihrerseits auf empirischem Wege, also durch *pratyakṣa* und *anumāna*, erlangt; auch der Mond offenbart seine wahre Gestalt dem bloßen Auge; und was die Verlässlichkeit mütterlicher Aussagen über die Vaterschaft betrifft – *honi soit qui mal y pense* ...<sup>336</sup>

Gleichwohl bietet diese Stelle den Schlüssel zum Verständnis dessen, was Raman als „institutional wisdom“ bezeichnet hat: „Institutionell“ nämlich in dem Sinne, dass einmal festgestellte Erkenntnis schulmäßig tradiert wird und keiner kritischen Hinterfragung bzw. empirischen Überprüfung bedarf, weil das Wort des Lehrers für sich einen hinreichenden Beweis darstellt. Paradoxerweise widerlegt sich diese Argumentation selbst, wenn das ererbte Wissen zum Gültigkeitsanspruch der modernen Wissenschaft in Bezug gesetzt und die (scheinbare) Vereinbarkeit der ‚traditionellen‘ Lehre mit den Erkenntnissen der Naturwissenschaft ‚bewiesen‘ wird: Wäre *āptavākya* tatsächlich immer noch unangefochten das gültigste aller Erkenntnismittel, bedürfte es auch keiner Bestätigung durch die Naturwissenschaft.

Bei Jhājḥ'riyā indes wird die maßgebliche Aussage als Erkenntnismittel nicht explizit erwähnt; wie wir in diesem Abschnitt gesehen haben, liegt seinem Ansatz gleichwohl eine klare Unterscheidung von (ganz im kulturrelativistischen Sinne) zur ‚westlichen‘ Wissenschaft umgedeuteter Naturwissenschaft und ‚indischer‘ Wissenschaft zugrunde, die einander diametral entgegengesetzt sind. Dieser Dualismus lässt sich wie in Tab. 5 zusammenfassen.<sup>337</sup>

---

<sup>336</sup> Aber nehmen wir im modernen Wissenschaftsbetrieb (und der auf Südasiens bezogene ist hier durchaus keine Ausnahme) nicht auch allzuoft die Worte der Koryphäen als ererbtes, zitierfähiges Wissen hin, und verzichten der Bequemlichkeit halber auf eine kritische Hinterfragung?

<sup>337</sup> Begriffe, die bei Jhājḥ'riyā nicht *expressis verbis* genannt werden, sondern nur indirekt aus dem Text erschlossen werden können, stehen in Klammern. Man vergleiche das Schaubild in Bode (2008: 189), in welchem gängige Stereotypisierungen von „westlicher“ und „indischer“ Medizin dargestellt werden; „westliche“ Medizin wird mit den Begriffen

**Tabelle 5: Jhājh'riyās Wissenschaftsbegriff**

„Westliche“ Wissenschaft	„Indische“ Wissenschaft
dämonisch	(göttlich)
destruktiv, konsumfixiert	(bewahrend, spirituell ausgerichtet)
(reduktionistisch)	holistisch
(läuft dem „kosmischen Gesetz“ zuwider)	steht im Einklang mit dem „kosmischen Gesetz“ <sup>338</sup>
(Erkenntnismittel: Beobachtung, Schlussfolgerung)	Erkenntnismittel: Beobachtung, Schlussfolgerung, Analogie
Ziel: Beherrschung der Natur	Ziel: Bewahrung der Schöpfung

Obleich die ‚westliche‘ Wissenschaft durchweg negativ besetzt ist, ist Jhājh'riyās Verhältnis zu ihr durchaus ambivalent: Einerseits begegnet er ihr mit unverhohlener Ablehnung („dämonisch“, „destruktiv“), andererseits macht er ständigen Gebrauch von naturwissenschaftlicher Terminologie, welche er in Gestalt von Analogisierungen gewissermaßen appropriiert. Dies geschieht nicht so sehr, weil die ‚indische‘ Wissenschaft den ‚westlichen‘ Begriffen nichts entgegensetzen hätte – nichts ist leichter, als englische Fachbegriffe durch Sanskrit-Neologismen zu ersetzen und sie somit zu indigenisieren. An vielen Stellen verwendet Jhājh'riyā ja auch solche Neologismen – beispielsweise *cumb'kīya* für „magnetisch“.<sup>339</sup> Hierbei handelt es sich jedoch um gut eingeführte Begriffe, deren sanskritischer Ursprung vom durchschnittlichen Hindi-Sprecher wohl kaum noch bewusst wahrgenommen wird, und die sich somit nicht für eine glaubwürdige Indigenisierung eignen. Ich möchte vielmehr behaupten, dass Jhājh'riyā sich naturwissenschaftlicher Begriffe und Vorstellungen bedient, weil er für sein Vorhaben, Vāstuvidyā als indigene, holistische Wis-

---

„commerce“, „industry“, „exploitation“ und „aggression“ konnotiert, „indische“ Medizin hingegen mit „altruism“, „nature“, „sustenance“ und „gentleness“.

<sup>338</sup> Zur Vielschichtigkeit des Begriffes *ṛta* siehe oben, S. 212.

<sup>339</sup> Von skr. *cumbaka* m. „Magnet“; vgl. OHED s.v. *cumb'kīya*; PW s.v. *cumbaka*.

senschaft darzustellen, ihrer legitimatorischen Kraft bedarf: Wissenschaftlichkeit ist ohne einen Rekurs auf das dominante Wissenschaftsparadigma nicht vorstellbar, und bei dem dominanten Paradigma handelt es sich nun einmal um dasjenige der modernen Naturwissenschaft. Anders ausgedrückt: Die diskursive Konstruktion einer alternativen Wissenschaft setzt das Vokabular und das konzeptionelle Inventar von nicht-alternativer Wissenschaft voraus. Jhājh'riyā ist somit in einem ähnlichen Dilemma gefangen wie die postkolonialen Theoretiker bzw. ‚Kritiker‘, welche die hegemoniale ‚westliche‘ Kultur ablehnen, aber gleichzeitig gezwungen sind, ihre Kritik in den Begriffen und anhand der Parameter (bzw. in der Sprache) ebenjener Kultur zu formulieren (siehe Gandhi 2001: 175).

### 4.3 Vāstuvidyā als Architekturtheorie

Seit dem zweiten Drittel des 20. Jahrhunderts haben verschiedene Autoren Vāstuvidyā im Sinne einer Architekturtheorie gedeutet;<sup>340</sup> dieser Ansatz lässt sich bei Bhattacharyya (<sup>3</sup>1986) nachweisen, wo Vāstuvidyā fast durchgängig als „the canons of Indian art“ bezeichnet wird (so auch schon im Titel).<sup>341</sup> Auch P.K. Acharya hat in seiner *Mānasāra Series* versucht, Vāstu- bzw. Śilpaśāstra in diesem Sinne zu deuten; hierauf wird jedoch im Folgenden nicht näher eingegangen, da ich Acharyas Ansatz sowie die ihm zugrundeliegende Ideologie bereits an anderer Stelle ausführlich dargestellt habe (siehe Otter 2009b). Den nach Acharya ausführlichsten und konsequentesten Versuch einer Deutung von Vāstuvidyā als indische Architekturtheorie haben Vibhuti Sachdev und Giles Tillotson unternommen (Chakrabarti 1998 bzw. Sachdev/Tillotson 2002). So heißt es in letztgenanntem Werk (Sachdev/ Tillotson 2002: 7):

---

<sup>340</sup> Ursprünglich geht dieser Ansatz wohl auf Ram Raz zurück – siehe oben, S. 114 f. Siehe auch Otter 2009b.

<sup>341</sup> Wie aus dem jeweiligen Kontext ersichtlich wird, ist nicht die bildende, sondern die Baukunst gemeint.

In pre-modern India, indigenous architectural design was governed by a broad but distinctive body of theory known by the Sanskrit term *vastu vidya* ('architectural knowledge'). It was never static or uncompromising (as some now think), but as it developed over time it provided a consistent logical structure within which to conceptualize design. As architecture has evolved in India over the past 150 years, in response to British colonial and post-colonial policies, *vastu vidya* has become increasingly marginalized and fragmented, decreasingly practised and understood.

Drei Dinge verdienen hierbei besondere Beachtung: Erstens die offensichtliche Gleichsetzung von *Vāstuvidyā* mit *Śilpaśāstra*; zweitens die Behauptung, es habe sich bei *Vāstuvidyā* um eine in ganz Indien verbreitete, an allen Orten des Subkontinents gleichermaßen gültige Lehre gehandelt;<sup>342</sup> drittens das hinlänglich bekannte Bild, wonach die (kolonial vermittelte) Moderne für die Verdrängung der einheimischen Lehre verantwortlich ist. Nach Sachdev und Tillotson ist aber eine Kenntnis von *Vāstuvidyā* unerlässlich, wenn man die alten Bauwerke richtig deuten und verstehen will (*op. cit.*: 8):

... although cross-cultural comparisons are hazardous, we might indicate what is being missed by pointing out that no one today would seriously attempt to describe the Classical architecture of Europe without a full appreciation of its many articulations in writing from Vitruvius onwards. Imagine a world in which we knew nothing but a few half-remembered scraps of Arabic astronomy, or of Chinese medicine. With Indian architecture we have such a world: a whole creative structure of human thought is lost, buried under the rubble of what came after ... .

---

<sup>342</sup> Offensichtliche Unterschiede zwischen den west- und südindischen *śilpaśāstras* werden bisweilen durchaus in Betracht gezogen – so z.B. die in den westindischen Texten unbekanntes Einteilung der Felder des *vāstupuruṣamaṇḍalas* in vier konzentrische Zonen (Chakrabarti 1998: 10 ff.). Dies wird gedeutet als eine „adaptation of the dictates ... according to the region it is applied to.“ Es ist offensichtlich, dass das Pferd hier von hinten aufgezäumt wird: In Wirklichkeit ist ja nicht die ‚nationale‘ Tradition regionalen Bedingungen angepasst worden – vielmehr wird sie erst im Zuge ihrer Revitalisierung auf der Grundlage der regionalen Traditionen erschaffen.

Der Verweis auf die schriftlichen Quellen zur europäischen Antike ist insofern irreführend, als es strenggenommen nur eine einzige derartige Quelle gibt (siehe unten, 4.4) – nämlich Vitruvs *Zehn Bücher über die Baukunst*. Überhaupt verfolgen die Autoren einen durchweg ahistorischen Ansatz: Wie wir noch sehen werden (5.2.2), liegt den Arbeiten von Sachdev und Tillotson eine künstlich homogenisierte bzw. standardisierte Form von Vāstuvidyā zugrunde, welche in dieser Form zu keiner Zeit jemals existiert hat.<sup>343</sup> Darüber hinaus nehmen die Autoren eine stillschweigende Gleichsetzung von Vāstuvidyā mit ‚traditioneller‘ indischer Baukunst vor: Wo immer nach hergebrachter Weise gebaut wird, sehen die Autoren Vāstuvidyā am Werk.<sup>344</sup> Die offensichtliche Diskrepanz zwischen den Forderungen der Texte und der tatsächlich zu beobachtenden Bau-praxis wird wie folgt aufgelöst (*op. cit.*: 147):

*Vastu vidya* is a body of knowledge. It can be instantiated in words, as in a *vastu shastra*, with or without support from diagrams, and also in built form. It consists of a set of concepts for organizing and structuring any building ... . These models are mental constructs rather than physical ones. So the *vastu purusha mandala* is a square grid; it is not (as is often thought) a ground plan. Employing the *mandala* does not mean that every building has to be square in plan – evidently so, since there exist many buildings within the Indian traditions that are not. Rather, the point is that any plan, whatever its shape, can be conceived of in terms of the *mandala*, in the sense that it contains a central space and peripheral zones, has direction and accommodates a range of functions. The fashionable practice of taking a drawn *mandala* and superimposing it over a drawn ground plan to test the exactness of the fit therefore mistakes the nature of its use: the pattern of a plan can be structured by a *mandala* without slavishly mirroring it. The *mandala* is not a ground plan off-

---

<sup>343</sup> Dasselbe gilt wohlgermerkt für die vormoderne Baukunst in Europa! Näheres hierzu unter 4.4.

<sup>344</sup> Siehe Sachdev/Tillotson (2002: 170): „Across India, craftsmen remain a repository not only of traditional technical skills but also to some degree of knowledge about *vastu vidya*.“

the-peg but a system for achieving coherence in a plan such as can readily be understood by a user of the building who is familiar with the system.<sup>345</sup>

Das *vāstupuruṣamaṇḍala* wird also zu einem „Konzept“ umgedeutet, welches den Grundriss nicht vorgibt, ihn aber doch in irgendeiner nicht näher bestimmten Weise beeinflusst; Diskrepanzen zwischen *maṇḍala* und Grundriss können somit nicht mehr als Beweis dafür gelten, dass die Bestimmungen der Texte nicht angewendet worden sind. Im Gegenteil: Die Tatsache, dass es in Indien auch Gebäude ohne quadratischen Grundriss gibt, wird mit erstaunlicher Selbstverständlichkeit als Beweis für die Richtigkeit von Sachdevs und Tillotsons Ansatz gewertet (und nicht dafür, dass die Bestimmungen der Texte gerade nicht angewendet worden sind). Für die Frage nach dem Verhältnis von Text und Praxis bedeutet dies, dass durch die Gleichsetzung von *Vāstuvidyā* mit ‚traditioneller‘ Baukunst die Beweislast umgekehrt bzw. eine Falsifizierung der These, *Vāstuvidyā* sei im gesamten vorkolonialen Indien befolgt worden, a priori unmöglich gemacht wird.

Sachdev und Tillotson hätten es also bei dieser Gleichsetzung belassen können; stattdessen unternehmen sie aber den Versuch, die Anwendung von *Vāstuvidyā* in der Planung der Stadt Jaipur nachzuweisen (*op. cit.*: 39 ff.).<sup>346</sup> Paradoxerweise verfolgen sie dabei genau den Ansatz, den sie an

---

<sup>345</sup> Vgl. auch *op. cit.*: 26: „... it is important to bear in mind that a diagram ... represents a concept; it is not a plan. It functions in the mind of the architect like a mnemonic – as a shorthand depiction of ideas outlined above and elaborated only verbally in the texts – it is not a blueprint.“

<sup>346</sup> Für alle Kunsthistoriker, welche von einer tatsächlichen Anwendung der Texte ausgehen, ist der Plan von Jaipur so etwas wie „Beweisstück A“: Nahezu quadratisch, vollkommen rechteckig, und mit seinen 9x9 Blocks scheinbar exakt über einem *paramasāyika-maṇḍala* erbaut, wie es beispielsweise im *Samarāṅgaṇasūtradhāra* (SAS 13-14) beschrieben wird. Havell, dem ja nur die Angaben des *Mānasāra* zugänglich waren (siehe oben, 3.2.2), war noch von einer Anwendung des (südindischen) *prastaramaṇḍala* ausgegangen (siehe Sachdev/Tillotson 2002: 44 f.); diese Identifizierung wird m. W. von niemandem mehr ernsthaft vertreten. Von der Anwendung eines nicht näher identifizierten *maṇḍala* geht hingegen Erdman (1989) aus, ebenso Volwahn (o.J.). Das Problem bei diesem Ansatz ist jedoch erstens, dass Jaipur erst im 18. Jahrhundert erbaut wurde, mithin nur sehr

anderer Stelle als irreführend bezeichnet haben – indem sie nämlich ein Gitternetz von 3x3 Feldern (welches wohl, obgleich das nirgends expliziert wird, eine vereinfachte Form des *paramasāyikamaṇḍalas* darstellen soll) auf das Gelände von Jaipur projizieren. Wo das Gitternetz in der nord-westlichen Ecke mit dem Hang eines Hügels kollidiert, wird kurzerhand ein Planquadrat ausgeschnitten und in der südöstlichen Ecke angesetzt (*op. cit.*: 41):

If it was necessary and strategic to restrict the city on the north-west corner, it also proved advantageous to extend it on the opposite corner, in the south-east, by the addition of an extra square. The extension of a given direction is a normal procedure and represents no violation of the planning principles – indeed, extensions towards the north and east are recommended by the texts.

Man fragt sich, warum an dieser Stelle auf die Vereinbarkeit der Maßnahme mit „den Texten“ hingewiesen werden muss, wenn Vāstuvīdyā ohnehin mit ‚traditioneller‘ Baukunst *per se* gleichgesetzt worden ist, und die Stadt Jaipur nach dieser Logik schon allein deshalb mit Vāstuvīdyā im Einklang steht, weil sie ‚traditionell‘ ist. Darüber hinaus ist eine Vereinbarkeit der von Sachdev und Tillotson beschriebenen Maßnahme tatsächlich nicht gegeben: Das ‚Abschneiden‘ einer Ecke des Stadtgeländes wird zumindest in einem Text sogar ausdrücklich als ungünstig bezeichnet (siehe SAS 10.53-54).

---

eingeschränkte Aussagekraft für die Praxis vorkolonialer Stadtplanung in ihrer Gesamtheit hat. Es ist auch neben Sisupalgarh m. W. die einzige Stadt in Indien, die überhaupt auf einem rechteckigen Grundriss erbaut worden ist, wenn man von Taxila (hellenistisch!) und dem nachkolonialen Chandigarh absieht (siehe Schlingloff 1969). Darüber hinaus besteht der scheinbar „śāstrische“ Charakter von Jaipur letztlich in nichts weiter als seiner Rechtswinkligkeit – hierfür können ebensogut ‚islamische‘ Vorbilder verantwortlich sein (die Anlage des Palastes im Stadtzentrum könnte zudem ebensogut auf eine Arthaśāstra-Tradition zurückzuführen sein). Solange aber die umfangreichen Aufzeichnungen über den der Anlage von Jaipur vorausgehenden Planungsprozess nicht ausgewertet worden sind (diese wertvollen Quellen sind ja durchaus erhalten!), verbietet sich seriöserweise jede weitere Spekulation.

Es geht Sachdev und Tillotson indes nur vordergründig um eine städtebauliche Studie von Jaipur bzw. um eine historisch korrekte Darstellung indischer Baukunst; vielmehr ist es das erklärte Ziel der Autoren, den Grundstein für eine „echte“ Wiederbelebung von *Vāstuvidyā* als „ganzheitlicher“ Design-Theorie zu legen. Diese soll die Vorherrschaft der als den indischen Gegebenheiten unangemessen empfundenen Moderne brechen. So heißt es unter der Überschrift „*Why is vastu vidya needed?*“ (*op. cit.*: 172):

In its manifestoes and early manifestations the Modern Movement appeared to offer a new and vitalizing logic, not only for architecture but for society itself. It is no longer controversial to say that the promise has not been fulfilled. At one level ... Modernism's programme was too general, too universal and ideal; the solutions it offered were too uniform and unyielding, taking insufficient account of regional diversity and culture. This led to a sense of alienation, particularly amongst the public, and it is one of the major factors behind the prevailing disillusionment with Modernist architecture. At another level, and perhaps contradictorily, as it is practised today, including in India, Modernism and its Post-Modern derivatives seem to lack any recognizable logic at all.

Vielmehr verfüge jedes moderne bzw. postmoderne Gebäude über eine jeweils eigene Logik, welche, der individuellen Kreativität des Architekten entsprungen, zwar den „readers of international architectural journals“ vermittelt werden könne, nicht aber den Nutzern des Gebäudes; diesen erscheine das Design des Gebäudes „arbitrary and meaningless, except at the level of its internationalism ... where what it communicates is coercive and soulless“ (*loc. cit.*). *Vāstuvidyā* soll die Kluft zwischen dem Architekt und den „Nutzern“ überwinden (*loc. cit.*):

*Vastu vidya* is an alternative structuring logic ... . Regionally specific, it avoids universal abstractions; culturally shared, it is a system in which both architect and user start from the same position of understanding. Tied to other systems

of thought within the Indian cultural context, it can function as a framework of communication, a language common to the architect and the user ... .

Nun ist die kulturelle Teilhabe an Vāstuvīdyā zumindest zum gegenwärtigen Zeitpunkt insofern ein Problem, als die Lehre kaum in ganz Indien bekannt und verbreitet ist (siehe unten, 4.4). Problematisch ist auch, dass die Autoren an keiner Stelle darlegen, was genau Vāstuvīdyā eigentlich ist. Auch von einer Anbindung an „other systems of thought“ kann strenggenommen keine Rede sein – diese Anbindungen müssten erst im Zuge der Revitalisierung erzeugt werden.<sup>347</sup> Es werden auch keine Gründe dafür genannt, warum die Regeln der *vāstusāstras* heute noch befolgt werden sollten (*op. cit.*: 173):

The primary purpose of adhering to a principle of vastu vidya is that it exists as a principle. Together the principles amount to a discipline that has been widely understood, and thus renders an architectural design intelligible.

Während Sachdev und Tillotson ihr Programm der architektonischen Erneuerung somit bewusst von der Moderne abgrenzen, ist bei anderen Autoren eine implizite (und dadurch weniger leicht fassbare) Angleichung einzelner Regeln und Bestimmungen der alten Texte an gewisse Grundsätze moderner, ‚westlicher‘ architektonischer Diskurse zu beobachten.<sup>348</sup> Das folgende Beispiel aus Dutt (1925: 249 f.) mag zur Illustration

---

<sup>347</sup> Die diskursive Verknüpfung von Vāstuvīdyā mit der Lehre von den fünf Elementen ist gerade so ein Fall (siehe oben, 4.1). Die einzige einheimische Lehre, welche in den *vāstu-* bzw. *śilpasāstras* tatsächlich Erwähnung findet (und ihren Inhalt in nicht geringem Umfang bestimmt), ist die gesellschaftliche Stratifizierung des Cāturvarṇya-Modells – eine Ideologie, deren Fortführung bzw. Revitalisierung wohl als problematisch angesehen werden muss.

<sup>348</sup> Ein bei aller Knappheit besonders prägnantes Beispiel hierfür bietet Acharya, wenn er schreibt (1996b: xxi), „the real purpose of the ancient architecture“ liege in ihrer „utility, stability, and beauty“ (Hervorhebung im Original); m.W. findet sich in den *vāstu-* und *śilpasāstras* keine Entsprechung zu dieser kanonischen Dreieit. Vielmehr bezieht sich Acharya hier offenbar auf ein Konzept des europäischen Klassizismus (*utilitas, firmitas, venustas*), welches seinen Ursprung in Vitruvs *De architectura libri decem* hat. Dort heißt es (*op. cit.*:

dienen: Anlässlich einer Diskussion der von ihm als „*building bye-laws of ancient India*“<sup>349</sup> bezeichneten Vorschriften der *vāstuśāstras* hinsichtlich der Gestaltung von Wohnhäusern zitiert der Autor eine Strophe aus dem *Viśvakarma prakāśa*, einem noch vor dem zehnten Jahrhundert vermutlich im westlichen Indien verfassten Text (siehe Otter 2009a: 52 ff.):

The houses of Brāhmaṇs should be *chatuṣśālā*;<sup>350</sup> that is, they must occupy the four sides of a quadrangle which is an open space in the centre ... . The houses of Kshatriyas should be *triśālā*, *i.e.*, occupying the three sides of the rectangular plot. The houses of Vaiśyas should be *dviśālā*, *i.e.*, forming the two sides of the plot, while those of Śūdras should be *ekaśālā*.

Die ursprüngliche Funktion dieser Strophe<sup>351</sup> liegt auf der Hand: Sie dient offensichtlich in erster Linie der Affirmation der Ideologie des *Cāturvarṇya*, der vertikalen Aufteilung der Gesellschaft in vier „Stände“. Dutt hingegen ignoriert diese Dimension vollkommen, und bietet eine andere, ungleich phantasievollere Deutung (*loc. cit.*):

... the *triśālā* and the *dviśālā* can be so adjusted as to accomodate an open space in their front along the road which can be laid out as a flower garden. Thus if all the houses on one or both sides of a street recede in the middle as a *triśālā* or a *dviśālā* contemplates [sic], we get gardens by the roadside.

---

I.iii.2): „Diese [Gebäude] sollen so gebaut werden, dass auf ihre Stabilität, Nützlichkeit und Schönheit geachtet wird“ (*Haec autem ita fieri debent, ut habeatur ratio firmitatis, utilitatis, venustatis*); vgl. Otter 2009b: 189.

<sup>349</sup> Diese auch bei Shukla (1998: 324; Śukla 2003: 44) verwendete Metapher ist offenbar von Havell 1915: 19 geprägt worden.

<sup>350</sup> Obgleich *śālā* „Hütte; Raum“ im Sanskrit feminin ist, sind die auf der Grundlage dieses Wortes und eines Numerals gebildeten Komposita mit der Bedeutung „ein Haus mit *n* Flügeln“ ausnahmslos neutrum. Dutt hat jedoch fälschlicherweise durchgängig die Femininendung *-ā* beibehalten.

<sup>351</sup> P II.126: *brāhmaṇānāṃ catuṣśālaṃ kṣatriyāṇāṃ triśālakam | dviśālaṃ syāt tu vaiśyānāṃ sūdrāṇāṃ ekaśālakam ||*

Was nun die *dvi-* und *triśālas* betrifft, so sind sie keine bloße Fiktion der *vāstuśāstras*: Häuser mit zwei oder drei Flügeln sind in Indien seit frühgeschichtlicher Zeit bekannt, und sowohl in bildlichen Darstellungen als auch archäologisch nachgewiesen; In nahezu allen Regionen des Subkontinents sind sie bis heute anzutreffen. Die offenen Räume zwischen diesen Flügeln fungieren jedoch nicht wie von Dutt vorgeschlagen als die Straße säumende Vorgärten; es handelt sich um Innenhöfe, deren Nutzung den Angehörigen des entsprechenden Haushaltes vorbehalten ist, und nicht selten sind sie sogar durch eine Umfassungsmauer den Blicken der Öffentlichkeit entzogen.<sup>352</sup> Der Ursprung von Dutts hortikultureller Vision dürfte m. E. auch weniger in den von ihm untersuchten *vāstuśāstras* zu suchen sein; viel eher wird hier das Erscheinungsdatum des Buches im Jahre 1925 eine Rolle gespielt haben: Zu jener Zeit war das ursprünglich auf Ebenezer Howard zurückgehende und von den Architekten Barry Parker und Raymond Unwin erstmals angewandte Konzept der Gartenstadt in buchstäblich der ganzen westlichen Welt zum Inbegriff moderner, fortschrittlicher Stadtplanung avanciert – und es darf als ausgemacht gelten, dass es auch in den gebildeten Kreisen innerhalb des gesamten britischen Kolonialreiches eine entsprechende Reputation genossen hat.<sup>353</sup> Dutts Vision der

---

<sup>352</sup> Dutt (*loc. cit.*) räumt zwar ein, dass es keinen schlüssigen Beweis für die Existenz der von ihm beschriebenen Gärten entlang der Straßen im alten Indien gibt; aber: „certainly there were open spaces ; and the branching blocks of the buildings abutting on the streets relieve the monotony of a wall-like front of the thick-set structures or of the long rows of gardens that otherwise would have been the result.“ Dass die vermeintliche Monotonie von harmonisierten Straßenfluchten im *Viśvakarmaparakāśa* ebensowenig thematisiert wird wie in irgendeinem anderen erhaltenen *vāstu-* oder *śilpaśāstra*, braucht wohl nicht betont zu werden; auch in Europa ist ja die Kritik am seit der Renaissance vorherrschenden städtebaulichen Ideal der Betonung von Fluchtlinien vor der Romantik überhaupt nicht denkbar.

<sup>353</sup> Howards ursprüngliche, radikalsozialistische Vision, die er in seinem 1898 veröffentlichten Buch *To-Morrow: A Peaceful Path to Social Reform* (2. Auflage 1902 unter dem Titel *Garden Cities of To-Morrow*) entwirft, ist zwar nirgends in vollem Umfang verwirklicht worden; als Gegengewicht zum unkontrolliert wuchernden Urbanismus als direkte Folge der Industrialisierung hat das Konzept jedoch in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts auf buchstäblich allen bewohnten Kontinenten große Wirkung entfaltet – vgl. Easton 2001: 150 f.; Kostof 1991: 76 ff.; klassisch: Mumford 1938: 394-401.

von Blumengärten gesäumten Straßen altindischer Städte kann vor diesem Hintergrund als „inklusive“ Versuch gewertet werden, ein seinerzeit als fortschrittlich geltendes, kolonial vermitteltes Konzept in die indische Vergangenheit zu projizieren.<sup>354</sup>

#### 4.4 Schlussbetrachtung

Wie wir gesehen haben, tritt von den vier in diesem Kapitel untersuchten Deutungsmustern das traditionalistische in auffällig häufiger Kombination mit dem rationalistischen, ‚wissenschaftlichen‘ auf (und umgekehrt): Typischerweise wird, wann immer von der „Wissenschaftlichkeit“ bzw. „Rationalität“ von Vāstuvīdyā die Rede ist, auch das hohe Alter bzw. die Traditionalität der Lehre hervorgehoben. Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass dieses zweifache Deutungsmuster nicht auf die nachkoloniale Revitalisierung von Vāstuvīdyā beschränkt ist, sondern in gewisser Weise für die (nach)-kolonialen apologetischen Wissenschaftsdiskurse überhaupt paradigmatisch ist (siehe oben, 4.1).

Diesem rationalistisch-traditionalistischen Ansatz wohnt eine große ‚inklusive‘ Integrationskraft inne: Das ‚Fremde‘ (‚westliche‘, rationalistische Wissenschaft) ist identisch mit dem ‚Eigenen‘ (‚einheimische‘, traditionelle Wissenschaft). Einen Sonderfall dieser rationalistisch-traditionalistischen Deutung stellt die „Psychologisierung“ der Cāturvarṇya-Ideologie dar, wie sie beispielsweise von Bubbar (2005: 207 ff.) vorgenommen wird. Der Begriff *varṇa* („gesellschaftlicher Stand“) wird dort zur „inherent aptitude“ umgedeutet; anstelle von beispielsweise einem Brahmanen ist hier von der Eigenschaft eines Brahmanen usw. die Rede:<sup>355</sup> „The intellectual, the thinker“. Der Begriff wird nicht nur adjektiviert,

---

<sup>354</sup> Dass Dutt an dieser Stelle den sicheren Boden der Philologie verlässt und seinen Text weniger als historische Quelle, denn als städteplanerische *I n s p i r a t i o n s q u e l l e* behandelt, verdeutlicht ja schon der Gebrauch des Konjunktivs („... c a n b e s o a r r a n g e d ...“).

<sup>355</sup> Bzw. vom „Brahmin-guna“; wir werden unten, 5.2.1 auf die dieser Umdeutung zugrundeliegenden Strategien zurückkommen.

sondern es findet zugleich auch eine Relativierung seiner normativen Dimension statt. Nach einem Zitat aus der *Bhagavadgītā*<sup>356</sup> heißt es weiter:

The strength of the intellectual lies in his intellect. Therefore, the supremacy of the intellectual will also herald a rise in intellectual and literary culture. This is due to Satva Guna (goodness). The approximate apportionment of Gunas is Satva 70% + Rajas 20% plus Tamas 10%. To achieve this, strict discipline in life is necessary to gain control over the sense organs. He communicates with God through the Mantras – hymns. His goal is to study and teach the Shastras.

Während an dieser Stelle die traditionalistische, ausschließlich auf den spezifisch indischen Kontext bezogene Deutung überwiegt, findet an anderer Stelle eine völlige konzeptionelle Öffnung statt, und Brahmin-guna wird zu einer Qualität, die prinzipiell jedem Intellektuellen überall auf der Welt eignet (*op. cit.*: 210):

Varna and Guna will help decide the user's thinking pattern, habits, culture and any special religious needs. Any peculiarity with regard to habits, culture and religion must be known.

Diese Interpretation von Varṇa als anhand von psychologischen Eigenschaften bzw. Fähigkeiten vorzunehmende Klassifizierung ist selbstverständlich keine Erfindung der hier genannten Vāstu-Autoren, sondern hat ihre Vorläufer und Parallelen in der Ideologie des Ārya Samāj (Jaffrelot 1993: 518; Zavos 2000: 46 f.) bzw. der ISKCON (Neubert 2010: 93 ff.). Die Ambivalenz, welche hierin zum Ausdruck kommt, das Oszillieren zwischen einem Rekurs auf spezifisch indische Konzepte und kulturelle Gegebenheiten einerseits und einem Anspruch auf quasi universelle Gültigkeit, ist gleichwohl kennzeichnend für die revitalistische Vāstu-Literatur.

---

<sup>356</sup> BhG 18.42: *śamo damas tapaḥ śaucaṃ kṣāntir ārjavam eva ca | jñānaṃ vijñānam astikyam brahmakarma svabhāvajam ||* In der bei BUBBAR (*loc. cit.*) angefügten Übersetzung: „He is serene and full of self-control. He is a man of austerity and purity, and has forbearance and uprightness. His wisdom, knowledge and faith in the upper spheres of life make him a Brahmin. This is his nature.“

Die Revitalisierung von Vāstuvidyā ist indes eine noch weitaus ‚vieltimmigere‘ Angelegenheit, als die in diesem Kapitel vorgenommene Unterscheidung von vier Deutungsmustern nahelegt. Besonders die Deutung von Vāstuvidyā als ‚indische‘ Tradition lässt vielfältige Nuancen zu, und kann mit gänzlich unterschiedlichen Absichten einhergehen: Wie wir gesehen haben, beschränken sich die Autoren von Vāstu-Handbüchern zumeist darauf, für Vāstuvidyā ein möglichst hohes Alter und irgendeine Form von ‚Authentizität‘ zu beanspruchen – beispielsweise durch einen unspezifischen Verweis auf „den Veda“ als Ursprung und Quell dieser Lehre. Gleichzeitig verfolgen diese Handbücher einen durchaus materialistischen Ansatz, indem Vāstuvidyā als Mittel zur Lebensoptimierung empfohlen wird: Eine Anwendung der Prinzipien des Vāstu verspricht Glück, Erfolg und Wohlstand. Das traditionalistische Deutungsmuster bietet indes auch Raum für dezidiert antimaterialistische Ideologie; man vergleiche den Ansatz der Vāstu-Handbücher mit der Vision, die Shukla (1998: 352) unter der Überschrift „Modern House-Planning and what it can gain from the Samarāṅgaṇa Sūtradhāra“ vom Hausbau entwirft:

The planning of the house and building is one of the finest traits of human civilization ... . What light does it throw on the broad outlook of culture and the humanity at large? The human civilization, though it has reached its zenith, has not yet attained its crowning glory – the glory of self-realization. It is still far from its destination. The direction of the journey too, has changed. The struggle, therefore, is keener. Where are we going? Should we lose our soul altogether in our material pursuits. The spirit of man needs to be rediscovered. “Mortal in the company of the Immortal”<sup>357</sup> is a very old story! How to regain that company? The answer is not far to seek. We have to get rid of the unnaturalness about us. We have to change our direction from the unnatural paraphernalia of life establishment to the simple environments of Nature. For this, let the beginning be made in our living conditions. We should now choose the natural surroundings for our habitation – employ the natural

---

<sup>357</sup> Dies ist ein Verweis auf den Titel des sechsten Kapitels im *Samarāṅgaṇasūtradhāra* „Sahadevādhikāra“.

materials in our houses, lead a life of simplicity and austerity. This is only possible when a new orientation is made in our house-planning.

Der Kontrast könnte größer kaum sein: Auf der einen Seite dient Vāstuvidyā (scheinbar) ausschließlich der Sicherung von materiellem Erfolg und Wohlstand, auf der anderen Seite stellt die Lehre vom Hausbau den Ausgangspunkt für ein Programm der spirituellen Erneuerung dar, welches nicht nur in der Diktion Anklänge an die Gandhistische Ideologie aufweist – Anklänge, die uns auch in Jhājh' riyās Kritik an der westlichen Zivilisation begegnet sind (<sup>2</sup>1996: 29).

Während Traditionalismus und Rationalismus somit oftmals eine enge Verbindung eingehen, steht die Deutung von Vāstuvidyā als Architekturtheorie offenbar weitgehend isoliert da; die entsprechenden Texte weisen so gut wie keine Anknüpfungspunkte mit den anderen Genres der revitalistischen Literatur auf. Vielmehr sind Autoren wie Sachdev und Tillotson offensichtlich bemüht, sich von den Autoren der Vāstu-Handbücher abzugrenzen; so wirft Sachdev (Chakrabarti 1998: 96 f.; 136 f.; 181) den „vastu consultants“ wiederholt vor, nur einen Teilaspekt der von ihr als ‚holistisch‘ aufgefassten Lehre zu beachten. Es hat den Anschein, als handele es sich bei der Deutung von Vāstuvidyā als Architekturtheorie um einen reinen Elitediskurs, welcher zudem fast ausschließlich auf Englisch geführt wird.<sup>358</sup> Zudem erweist er sich bei näherem Hinsehen als ganz und gar von europäischen Normen dominiert: Ironischerweise sind gerade bei Sachdev und Tillotson europäische Vorbilder als normative Bezugspunkte ständig präsent – so z. B., wenn es heißt, dass „no one today would seriously attempt to describe the Classical architecture of Europe without a full appreciation of its many articulations in writing from Vitruvius onwards“ (Sachdev/ Tillotson 2002: 8 – siehe oben). Der Verweis auf die „vielfältigen schriftlichen Artikulationen klassischer Architektur“

---

<sup>358</sup> Die einzige Ausnahme ist m. W. D.N. Shukla, der einen Teil seiner Werke auf Hindi verfasst hat. Bei Shukla spielt indes die Architekturtheorie als Bezugspunkt eine deutlich untergeordnete Rolle; vielmehr steht die Deutung von Vāstuvidyā als indische (bzw. ‚vedische‘) Tradition im Vordergrund – siehe oben, 4.1.1.

ist schon insofern irreführend, als es sich bei Vitruvs *De architectura libri decem* nicht um den ersten, sondern um den einzig erhaltenen (!) architekturtheoretischen Text der Antike handelt. Alle späteren Werke, die sich auf Vitruv beziehen, gehören der Renaissance bzw. dem Klassizismus an, und können somit schwerlich als zeitgenössische Zeugnisse der Architektur des Klassischen Altertums gelten: Niemand würde ernstlich auf den Gedanken kommen, die Schriften Andrea Palladios für eine Deutung z.B. des Pantheons in Rom heranzuziehen.<sup>359</sup> Überhaupt zeichnet sich der Ansatz von Sachdev und Tillotson durch eine mangelhafte Historisierung ihres Quellenmaterials aus; insbesondere Chakrabarti 1998 stützt sich auf ein breites Spektrum von Quellentexten, ohne diese in irgendeiner Form nach chronologischen oder topographischen Gesichtspunkten zu ordnen (siehe unten, 5.2.2). Auf diese Weise wird a priori eine künstliche Homogenität geschaffen, die in keiner Weise den tatsächlichen Gegebenheiten entspricht.

---

<sup>359</sup> Nebenbei bemerkt wäre Vitruvs Werk hierfür ebenso ungeeignet: Wie Stierlin (2002: 56 f.) gezeigt hat, zieht Vitruv die Neuerungen, durch welche sich die römische von der griechischen Baukunst abhebt, kaum in Betracht, und misst stattdessen den Säulen-„Ordnungen“ ungebührlich viel Bedeutung bei: „Die von Vitruv verursachten Mißverständnisse blieben bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts bestehen. Seinen Kommentatoren verdankt man die Idee, Rom wäre nur eine übersteigerte Fortsetzung der griechischen Kunst. Sie verbreiteten die falsche Annahme, die dorische, ionische, korinthische und toskanische Säulenordnung wäre das Hauptmerkmal der römischen Kunst, ein Konzept, auf dem der akademische Unterricht gegründet war. Doch wenn sich Rom auf die griechische Ordnung berief – ohne ihnen eine tatsächliche konstruktive Funktion zu geben –, dann geschah dies, weil man ihnen einen ornamentalen Charakter zusprach. Die Hauptleistung in architektonischer Hinsicht aber liegt in der Ausformung von Räumen, die sich nur mit neuartigen Mitteln wie Bogen, Gewölbe und insbesondere Kuppel schaffen ließen. Diese Erkenntnisse sucht man bei Vitruv jedoch vergeblich ... Auf jeden Fall darf man bei Vitruv nicht nach dem suchen, was ihm selbst unbekannt bleiben mußte: dem Wesen des römischen Geistes in der Architektur.“ Aber auch für die klassizistische Architektur spielen die Schriften von Theoretikern bzw. Praktikern wie Andrea Palladio (1508-1580), Giorgio Vasari (1511-1574) oder Claude Perrault (1613-1688) bei weitem keine so zentrale Rolle, wie Sachdev und Tillotson vorgeben. Dies ist bekanntlich erst in der architektonischen Moderne (20. Jh.) der Fall.

Die entscheidende Schwachstelle von Sachdevs und Tillotsons Ansatz liegt indes wesentlich tiefer: Die Autoren gehen nämlich von der falschen Grundannahme aus, dass architektonisches Handeln (sprich: Bauen) ohne eine ihm zugrundeliegende Theorie nicht denkbar sei. Hierfür wird an mindestens zwei Stellen das Verhältnis von Sprache und Grammatik als Metapher bemüht; so schreibt Tillotson (1998: xvi f.) in seinem Vorwort zu Chakrabarti 1998:

... *Vastu Vidya* is a theory of architecture. In calling it that I mean that its relation to architecture is comparable to that of grammar to language: it is quite literally inconceivable to have one without the other.<sup>360</sup>

Der dieser Argumentation innewohnende Trugschluss liegt wohl auf der Hand: Die behauptete Analogie des Verhältnisses von Architekturtheorie zu Baupraxis und dem von Grammatik zu Sprache mag rhetorisch elegant erscheinen, ist jedoch absolut falsch. Als rein metaphorischer Ausdruck ist der Begriff „Formensprache der Architektur“ zweifellos zulässig; diese metaphorische ‚Sprache‘ ist aber nicht in der gleichen Weise an grammatische Regeln gebunden wie menschliche Sprache (vgl. oben, 1.3.2). Eine sprachliche Äußerung kann vom Standpunkt der jeweils zugrundegelegten Grammatik nur entweder richtig oder falsch sein; ob aber ein Gebäude einer bestimmten Architekturtheorie entspricht oder nicht, liegt weitgehend im Auge des Betrachters. Der Unterschied besteht darin, dass

---

<sup>360</sup> Vgl. auch Sachdev/Tillotson (2002: 147): „An architectural theory cannot formulate a practice out of nothing (any more than one could invent a grammar without a language); articulating a theory presupposes a tradition to mould, material to order. But equally is it impossible to build anything at all without having a system by which to order one’s methods (any more than one could invent a language without a grammar).“ An anderer Stelle wird diese Analogie zu ihrer ebenso logischen wie atemberaubend absurden Vollendung geführt (*op. cit.*: 44): „... complex practices are underpinned by theory. To fail to see the role of shastric theory underlying the design is like asserting that a piece of music ignores the conventions of composition, or that a speech ignores grammar, simply because the rules cannot be heard. If we superimpose Panini’s grammar over Valmiki’s *Ramayana* we will find that the texts are not the same; should we conclude that the epic is not in Sanskrit?“

Architekturtheorie einem Gebäude eben nicht in gleicher Weise inhärent ist wie Grammatik der Sprache: Die Regeln der Architekturtheorie sind für die Baupraxis nicht konstitutiv, sondern stellen lediglich einen mehr oder weniger arbiträren Bezugspunkt für die Interpretation der gebauten Form dar. Zudem ist architektonische Praxis ohne theoretische Reflexion nicht nur sehr wohl denkbar, sondern stellt vermutlich für die überwiegende Mehrheit der heute wie zu allen Zeiten von Menschen errichteten Gebäude den Normalfall dar – zum Guten wie zum Schlechten (man denke jeweils an ein provinztädtisches Gewerbegebiet mit seinen Autohäusern und Baumärkten bzw. an ein ‚traditionelles‘ Bauernhaus).<sup>361</sup>

Selbst wenn man aber die rhetorische Wendung als solche akzeptiert, stellt sie noch lange keine gültige Aussage über die Beschaffenheit der Architekturtheorie dar, welche der Baupraxis im Alten Indien mutmaßlich zugrundegelegen hat. Dass die Erbauer der Tempelanlagen des indischen Mittelalters ihr architektonisches Handeln auch reflektiert haben, steht ganz außer Frage; aber welche Form diese Reflexion auch immer gehabt haben mag, hat sie ganz offensichtlich nicht in den vorliegenden *vāstu-* bzw. *śilpaśāstras* stattgefunden. Wie die Baumeister des europäischen, scheinen auch die Baumeister des indischen Mittelalters keiner explizit formulierten, in Lehrbüchern und Traktaten kodifizierten und debattierten Architekturtheorie gefolgt zu sein.<sup>362</sup> Diese Architekturtheorie scheint

---

<sup>361</sup> Bezeichnenderweise ist ‚primitive‘, unreflektierte Baupraxis (ohne Bezug auf eine Theorie) nicht selten sogar zum Ideal der Avantgarde erhoben worden (Loos 1962: 302 ff., zitiert nach Rykwert 2005: 27 f.): „[Der Bauer] hat für sich und die seinen und sein Vieh ein Haus errichten wollen, und das ist ihm gelungen. Genau so wie es seinem Nachbarn oder seinem Urahn gelang. Wie es jedem Tier gelingt, das sich von seinen Instinkten leiten lässt. Ist das Haus schön? Ja, genau so schön ist es, wie es die Rose oder die Distel, das Pferd oder die Kuh sind ...“ (Der Architekt hingegen, „der gute wie der schlechte“, „schändet“ nach Loos die Landschaft, in der er baut.) Einen vergleichbaren Rekurs auf „primitives“, d.h. nicht theoretisch reflektiertes Bauen als Leitbild findet man auch bei Le Corbusier (siehe unten, 5.1.2.1). Man hätte bei Architekturhistorikern wie Sachdev und Tillotson eine Kenntnis dieses Sachverhalts erwartet.

<sup>362</sup> Auch in Europa kennt man eine als diskursive akademische Disziplin organisierte Architekturtheorie erst seit dem 17. Jahrhundert; die bis weit ins neunzehnte Jahrhundert unangefochtene Autorität von Vitruvs zwischen 14 und 33 v. Chr. verfassten *Zehn Büchern*

im Gegenteil niemals schriftlich fixiert worden zu sein, und wenn doch, so hat sich offenbar keine entsprechende Aufzeichnung erhalten.

Der Begriff „Śāstra“ lässt sich auch nicht ohne weiteres bzw. nicht kategorisch mit „Theorie“ übersetzen – sofern man denn unter dem Begriff „Theorie“ mehr verstanden wissen will als eine bloße Anhäufung von Regeln und Vorschriften.<sup>363</sup> Vielmehr muss eine Lehre, um als vollwertige Theorie im landläufigen Sinne gelten zu können, über ein gewisses Abstraktionsniveau verfügen: Es genügt nicht, Regeln für den Bau von Häusern aufzustellen; vielmehr müssen sich diese Regeln auf allgemeine, ästhetische usw. Grundsätze zurückführen lassen und anhand von abstrakten Konzepten legitimiert werden. So stellt die Forderung, bei der Ausführung eines Gebäudes auf überflüssige Ornamente zu verzichten, für sich genommen keine theoretische Überlegung, sondern eine konkrete praktische Anweisung dar. Eine theoretische Dimension erhält diese Anweisung erst durch die Definition eines „überflüssigen“ Ornamentes im Gegensatz zu einem „notwendigen“ oder „sinnvollen“, bzw. wenn man den Verzicht auf überflüssige Ornamentierung von einem allgemeinen Grundsatz herleitet – beispielsweise dem Bauhaus-Prinzip, die Form eines Gegenstandes habe seiner Funktion zu folgen.<sup>364</sup> (Es käme ja auch niemand ernsthaft auf den Gedanken, die kommunalen Bauverordnungen

---

*über die Architektur (De architectura libri decem)* war ja nicht ihrer (ohnehin nicht gegebenen) theoretischen Finesse geschuldet, sondern allein dem Umstand, dass es sich um das einzige für die Zwecke der Kanonisierung erhaltene Traktat dieser Art aus klassischer Zeit gehandelt hat. Zu Lebzeiten Vitruvs ist seinen Schriften mit Sicherheit keine vergleichbare Autorität zugekommen; vgl. Evers 2006: 6; Stierlin 2002: 56 f.

<sup>363</sup> Vgl. dagegen Pollock (1985: 511): „Insofar as *śāstra* comprises a “systematic statement of rules or principals [sic]” of something to be done, it may with justice be translated ... by the English word “theory.”“ Pollock geht hier offensichtlich von einem anderen, weniger anspruchsvollen Theoriebegriff aus, der eben keine über das Aufstellen von Regeln hinausgehende Reflexion voraussetzt. Inwieweit dieser Begriff mit Pollocks eigener Praxis des Theoretisierens zur Deckung gebracht werden kann, sei dahingestellt.

<sup>364</sup> Ob dieser Prozess zwangsläufig induktiv zu erfolgen hat, oder ob sich nicht vielmehr die theoretische ‚Grundlage‘ deduktiv aus den stilistischen Forderungen ihrer Zeit, also gewissermaßen als nachgereichte Rationalisierung ergeben kann, ist in diesem Zusammenhang nicht relevant.

unserer Zeit, die sich im Wesentlichen auf das Aufstellen von Regeln beschränken, ohne diese explizit herzuleiten, als „Architekturtheorie“ zu bezeichnen.)<sup>365</sup>

Mit der Behauptung, die *vāstu-* bzw. *śilpaśāstras* enthielten die traditionelle indische Architekturtheorie, tut man diesen Texten somit unrecht, indem man Maßstäbe anlegt, denen sie nicht gerecht werden können – und das, ohne dass sich daraus in irgendeiner Weise eine Unterlegenheit der altindischen Architektur gegenüber der jeweils zeitgenössischen europäischen Baupraxis ableiten ließe (die ja, wie bereits dargelegt, bis zur Neuzeit ebenfalls von keiner expliziten theoretischen Reflexion begleitet wurde).<sup>366</sup>

---

<sup>365</sup> Im Gegensatz zu *Śilpaśāstra* handelt es sich z.B. bei *Alamkāraśāstra* sehr wohl um Theorie – insofern, als dort neben Klassifikationen (*upamā*, *luptopamā*, *ananvaya* etc.) auch abstrakte Begriffe (*rasa*, *dhvani*) entwickelt werden bzw. der Versuch gemacht wird, das Wirken von Dichtkunst nicht nur zu regeln, sondern auch zu erklären.

<sup>366</sup> Noch etwas fällt auf: und zwar die hermeneutische ‚Geschlossenheit‘ der *vāstu-* und *śilpaśāstras*. Vergleicht man diese Texte beispielsweise mit dem *Arthaśāstra* oder mit dem *Kāmasūtra*, so stellt man fest, dass in den erstgenannten Texten nicht nur keine übergeordnete Theorie entwickelt wird, sondern auch keine Diskussion abweichender oder widersprüchlicher Lehrmeinungen stattfindet. Nun mag das ausgiebige Zitieren anderer (zum Teil wohl fiktiver) Lehrmeister eine Eigenart der von Kauṭilya und Vātsyāyana verfassten Texte (bzw., wenn man Olivelle 2013: 3-38 folgt, der „śāstrischen“ Rezension des KA), und somit für die wissenschaftliche Literatur des alten Indien nicht repräsentativ sein; aber auch in dem Fall bleibt m. E. der Umstand erklärungsbedürftig, dass zu so gut wie keinem der überlieferten *vāstu-* bzw. *śilpaśāstras* ein Kommentartext vorliegt; die umfangreiche Kommentarliteratur gilt ja völlig zu Recht als eines der Hauptmerkmale des altindischen Geisteslebens. Wollte man annehmen, dass die *vāstu-* bzw. *śilpaśāstras* tatsächlich in regelrechten architekturtheoretischen Schulen tradiert worden seien, müsste man auch eine entsprechende Kommentarliteratur erwarten. Das nahezu vollständige Fehlen einer solchen Literatur scheint mir ein Indiz dafür zu sein, dass die Überlieferung dieser Texte keine nennenswerte diskursive Qualität gehabt hat – was wohl auch für die Frage nach dem tatsächlichen Zweck der Texte und nach dem Verhältnis von Text und Praxis von unmittelbarer Relevanz ist (siehe Otter 2011). Sofern es im alten Indien tatsächlich architekturtheoretische Debatten gegeben haben sollte, haben diese ganz offensichtlich nicht in den Milieus stattgefunden, in welchen die *śilpaśāstras* tradiert worden sind bzw. sind nicht schriftlich fixiert worden.

Letztlich gehen Sachdev und Tillotson bei ihrer Deutung von Vāstuvidyā nämlich offenbar von einer fehlerhaften, (pseudo)-westlichen Annahme aus, welche sie an ihr Quellenmaterial herantragen: Der Annahme nämlich, dass das Schaffen von Bauwerken in einer schriftlich fixierten Architekturtheorie begründet sein muss, wenn es ‚etwas taugen‘ will. Dieses Axiom verstellt nicht nur den Blick auf die tatsächlichen Verhältnisse in Indien, es ist auch für seinen europäischen Entstehungskontext unangemessen: Niemand würde ernsthaft bestreiten wollen, dass die Kathedralen des Hochmittelalters Architektur im Sinne von ästhetisch anspruchsvollem, reflektiertem Bauen sind. Gleichwohl handelt es sich bei den einzigen erhaltenen Aufzeichnungen aus dieser Zeit um Musterbücher, welche zwar Grundrisse und Detailzeichnungen, aber keine theoretische Diskussion enthalten (Binding/Nussbaum 1978). Die Fixierung der Autoren auf eine schriftlich formulierte Theorie stellt also offenbar eine postkoloniale Überreaktion dar: Der „orientalistische“ Textfetischismus ist verinnerlicht worden, und wird nun in Gestalt der Forderung nach Schriftlichkeit an die ‚eigene‘ Kultur herangetragen.<sup>367</sup>

Dies ist indes alles andere als ein Sonderfall; auch bei anderen Autoren, welche Vāstuvidyā als Architekturtheorie gedeutet haben, kann man eine Verengung des Blickwinkels auf Texte bzw. schriftliche Überlieferung nachweisen. So hatte sich Acharya lange erfolglos bemüht, Handwerker zu finden, welche in ihrer Arbeit den Anweisungen der *śilpaśāstras* folgten, in der Hoffnung, auf diesem Wege an Detailinformationen zu kommen (1995b: xv):

An elaborate effort ... was made to get into contact with the so-called traditional builders in the south, in the Orissan countries, in the Indian states of Rajputana, Central India, Gujarat, Bombay, in the Frontier Provinces, and in

---

<sup>367</sup> Inwieweit eine solche Fixiertheit auf Schriftlichkeit im ‚Westen‘ tatsächlich noch gegeben ist, sei dahingestellt. Eine ähnliche Überreaktion lässt sich indes in der (nach)-kolonialen āyurvedischen Sekundärliteratur beobachten, wenn es um anatomisches Wissen geht, welches nur auf dem Wege der Sektion erlangt werden kann. Auch hier ist der Vorsprung des Westens wesentlich rezenter als gemeinhin angenommen wird (Das 2011b: 72).

the Hill States, in company with trained and experienced engineers, architects, and interpreters, in the vain hope of getting some light from *salats*. These *salats* are stated to build in accordance with an ancient tradition which, they claim, [sic] to have inherited orally in some cases, but mostly from some fragmentary manuscripts that they have frequently failed to interpret.

Acharyas Enttäuschung rührte vermutlich daher, dass die ‚traditionellen‘ Bauhandwerker ihre Manuskripte zwar durchaus schätzten, sie aber weniger als zu lesende Texte, sondern vielmehr als zu verehrende Objekte behandelten (siehe oben, 1.4.1). Nach Acharyas Verständnis waren die *śilpaśāstras* die eigentlichen Autoritäten, wenn es um authentisch indische Architektur ging – und nicht die tatsächliche Praxis der einheimischen Bauleute. Dies steht in auffälligem Kontrast zu den Protagonisten der Arts-and-Crafts-Bewegung in Indien, die ja gerade den „*mistrie*“ (Hindi: *mistrī*) als Verkörperung praktischen Wissens und eigentlichen Repräsentanten traditioneller Baukunst betrachteten (und das wohl zu recht; siehe Metcalf <sup>2</sup>2002: 162-175). Für Acharya musste dieses Wissen in Analogie zur klassischen Architekturtheorie Europas schriftlich fixiert, und nicht mündlich weitergegeben worden sein.

Ähnlich wie Acharya, wenngleich offenbar aus anderen Beweggründen, ist die aus der Schweiz stammende Künstlerin und Kunsthistorikerin Alice Boner lange Jahre auf der Suche nach den Quellentexten gewesen, welche die der Praxis der Kunsthandwerker vermeintlich zugrundeliegende Theorie beinhalten. Wie wir oben (1.4.1) gesehen haben, ist diese Suche nicht von Erfolg gekrönt gewesen.<sup>368</sup>

---

<sup>368</sup> Inwieweit es sich bei der kurz vor ihrem Tode von Boner gemeinsam mit Bettina Bäumer und Sadasiva Rath Sarma herausgegebene – rezente – *Vāstusūtra Upaniṣad* (1981, 4. Aufl. 2000) um eine theoretische Reflexion kunsthandwerklichen Schaffens handelt, sei dahingestellt. Boners Enttäuschung scheint indes relativ bald überwunden gewesen zu sein: Schon in ihrem vielbeachteten Werk über die Prinzipien der Komposition (früher) indischer Skulptur von 1966 war sie zu einer recht nüchternen Einschätzung über die Nützlichkeit der *śilpaśāstras* als kunsttheoretische Quellen gelangt (Boner 1990: xv f.). Ein ähnlich ernüchterndes Erlebnis könnte Sachdev und Tillotson erwarten, wenn sie sich jemals daran machen sollten, ihre Theorien an der Wirklichkeit zu überprüfen (2002: 170):

Während indes Sachdev und Tillotson ebenfalls von einem Primat des Textes ausgehen, sind sie andererseits bemüht, ihr revivalistisches Programm als antielitär darzustellen (Sachdev/Tillotson 2002: 176):

*Vastu vidya* is a living, evolving system, able to serve the needs of our own era, not a refuge from contemporary life. Its application is therefore neither regressive nor conservative. It might justly be called 'classical,' in the sense that it places a set of culturally agreed, widely understood norms at the centre of the creative process. In this sense too its use is demotic and anti-élitist: in contrast to the Post-Modernist's exclusion of all but aficionados from the charmed circle of comprehension, it satisfies the need for societal participation in architectural understanding.

Dieser angeblich anti-elitäre, „demotische“ Charakter von Vāstuvidyā ist gleich in mehrfacher Hinsicht problematisch. Erstens verbirgt sich hinter der scheinbar fortschrittlichen Forderung nach gesellschaftlicher Teilhabe an der zeitgenössischen Architektur ein zutiefst illiberaler, anti-individualistischer Impuls: Überspitzt formuliert, hat der indische Architekt (in Chakrabarti 1998 stets mit Anführungszeichen bedacht, als ob die Anerkennung seiner Staatsbürgerschaft unter Vorbehalt gestellt sei!)<sup>369</sup> auf kreative Höhenflüge zu verzichten, und sich dem (scheinbar) volkstümlichen

---

„Across India, craftsmen remain a repository not only of traditional technical skills but also to some degree of knowledge about *vastu vidya*.“

<sup>369</sup> Zum polemischen Gebrauch von Anführungszeichen siehe Klemperer 2004[1947]: 89: „Das einfache und primäre Anführungszeichen bedeutet nichts anderes als die wörtliche Wiedergabe dessen, was ein anderer gesagt oder geschrieben hat. Das ironische Anführungszeichen beschränkt sich nicht auf ein solch neutrales Zitieren, sondern setzt Zweifel in die Wahrheit des Zitierten, erklärt von sich aus den mitgeteilten Ausspruch für Lüge ... Chamberlain und Churchill und Roosevelt sind immer nur „Staatsmänner“ in ironischen Anführungszeichen, Rathenau ein „Deutscher“ und Heine ein „,deutscher' Dichter““. Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, dass es mir fernliegt, die Autorin in die Nähe zum Nationalsozialismus zu rücken; eine gewisse totalitäre Komponente ist in Chakrabartis Denkweise aber zweifellos enthalten. Es macht einen nicht unbedeutlichen Teil der Aktualität der LTI aus, dass vieles von dem, was Klemperer im Sprachgebrauch der NS-Herrschaft beobachtet und analysiert hat, sich auch in anderen, totalitär geprägten Sprachkontexten finden lässt.

Diktat von Vāstuvidyā unterzuordnen. Diese vermeintliche Volkstümlichkeit existiert zweitens nicht, sondern wird von den Autoren lediglich unterstellt. Ironischerweise stellt gerade die an Volkstümlichkeit gewinnende Praxis der Vāstu-Berater nach Ansicht von Sachdev und Tillotson eine unvollkommene, und daher abzulehnende Revitalisierung von Vāstuvidyā dar (siehe oben, 4.3). Drittens tut man gut daran, sich vor Augen zu führen, dass Vāstuvidyā keinesfalls eine panindische Tradition darstellt bzw. jemals dargestellt hat. Wenn man, wie die Autoren fordern, Vāstuvidyā nun in ganz Indien zur architektonischen Norm erhebt, nimmt man in Kauf, dass bestehende regionale Idiome endgültig verdrängt werden.

Der antielitäre Gestus von Sachdev und Tillotson ist aber in anderer Hinsicht aufschlussreich, weil er den Gestus der Kritiker in der „Scientific-Temper“-Debatte widerspiegelt: Was für Ashis Nandy und seine Anhänger die angeblich hegemoniale<sup>370</sup> moderne Wissenschaft ist, die andere, nicht-elitäre ‚Wissenschaften‘ wie bspw. Astrologie unterdrückt,<sup>371</sup> ist für Sachdev und Tillotson die Architektur der Moderne bzw. der diese Architektur reflektierende theoretische Diskurs, der die lokalen bzw. regionalen Baupraktiken dominiert. Dass der Vorwurf des Elitären ausgerechnet von Intellektuellen erhoben wird, die ausschließlich auf Englisch publizieren, einem Idiom also, welches von der überwiegenden Mehrheit der indischen Staatsbürger nicht verstanden wird, entbehrt nicht einer gewissen Ironie.

---

<sup>370</sup> Ich teile Meera Nandas Einschätzung, dass von einer solchen Hegemonie im indischen Kontext keine Rede sein kann (2004: 223): „The problem, as I see it, was that in India scientific or instrumental rationality hardly constituted the hegemonic or dominant position which was crowding out other aspects of a humane society. Quite the contrary: even the most rational and instrumental goals of modernization were constantly compromising with romantic and paternalistic notions of ‘village community’ inherited from Gandhism. Under these circumstances, attacking all science, abstracted from historical context, as authoritarian and one-dimensional, and to top it all, Western in its cultural provenance, showed a lack of understanding of the precarious hold of modernity in India.“

<sup>371</sup> Nandy (1982: 19) kontrastiert „modern science (the myth by which the powerful live)“ mit „astrology or religion (the myths by which the less powerful live)“.

## 5. Diskursstrategien und Transformationsprozesse

Wie wir gesehen haben, kommen bei der Revitalisierung von Vāstuvidyā unterschiedliche Interpretationsmuster zur Anwendung, und zwar sowohl einzeln, als auch in Kombination: Während einige Autoren die ‚Traditionalität‘ von Vāstuvidyā in den Mittelpunkt stellen, haben andere Autoren die Lehre als ‚einheimische‘ Architekturtheorie bzw. im (natur)-wissenschaftlichen Sinne gedeutet. Wie wir weiters gesehen haben, wird besonders in Texten, die Vāstuvidyā als Wissenschaft deuten, gleichzeitig die Traditionalität bzw. ‚Indischkeit‘ der Lehre hervorgehoben – ein Ansatz, der im indischen Kontext in national-religiösen apologetischen Diskursen häufig anzutreffen ist. In diesem Kapitel wollen wir zunächst die diskursiven Techniken und Strategien untersuchen, vermittels derer diese Interpretationsmuster auf das vorkoloniale Material angewendet werden. Anschließend wollen wir versuchen, die Transformationen greifbar zu machen, welche die Lehre vom Hausbau im Zuge ihrer Revitalisierung durchläuft.

### 5.1 Revitalistische Diskursstrategien

Bei den im vorangehenden Kapitel erörterten Ansätzen zur Deutung von Vāstuvidyā handelt es sich durchweg um abstrakte Konzepte, welche jeweils mit eigenen Begriffen arbeiten. Diese sind nicht immer ohne weiteres auf Vāstuvidyā anwendbar: Wie wir gesehen haben, verzichten die alten Texte auf jegliche Abstraktion, und beschränken sich weitgehend auf eine Aufzählung von Regeln, die man bei der Auswahl eines Grundstücks bzw. beim Bau eines Hauses zu beachten hat. Bestenfalls wird eine

Klassifizierung von Gebäuden anhand bestimmter Merkmale, beispielsweise der Zahl und Anordnung von Gebäudeflügeln, vorgenommen. Wenn man also abstrakte Konzepte wie „Wissenschaft“ oder „Architekturtheorie“ auf die Lehre der *vāstuśāstras* anwenden will, kommt man nicht umhin, diese abstrakten Begriffe zu konkretisieren bzw. von den konkreten Regeln der alten Texte zu abstrahieren. Aber selbst wo eine Deutung von *Vāstuvidyā* anhand dieser Parameter unterbleibt und man sich darauf beschränkt, die alten Regeln der Mitwelt zur Anwendung zu empfehlen, ergibt sich aus der großen kulturellen und technologischen Distanz zwischen den alten Texten und den Gegebenheiten der Gegenwart ein akuter Interpretationsbedarf: Um es ganz banal zu sagen, kann man dem Text der *Brhatsamhitā* zwar entnehmen, in welchem Teil des Hauses man sein Getreide und seine Waffen aufzubewahren habe; man erfährt aber beispielsweise nicht, wo die elektrischen Geräte am besten aufgehoben sind.

In diesem Abschnitt nun sollen die unterschiedlichen Techniken und Strategien untersucht werden, welche bei der Interpretation von *Vāstuvidyā* zum Tragen kommen. Die mit Abstand am häufigsten angewendete Technik ist die Identifikation: Hierbei werden Begriffe der *vāstuśāstras* mit ‚modernen‘ Begriffen gleichgesetzt. Diese Gleichsetzungen sind in der Regel nicht willkürlich, sondern gründen zumeist auf mehr oder weniger gut nachvollziehbaren Analogien. Bisweilen werden diese Gleichsetzungen in mehreren Schritten vorgenommen, wobei Abstraktion und Konkretisierung einander abwechseln: So wird beispielsweise im ersten Schritt eine bestimmte Eigenschaft des jeweiligen *Vāstu*-Begriffs isoliert, die sich auch bei einem ‚modernen‘ Gegenstand beobachten lässt. Die eigentliche Identifikation stellt dann den zweiten Schritt dar. Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, dass die Strategie der Identifikation kein ausschließliches Merkmal des revivalistischen *Vāstu*-Diskurses ist, sondern in apologetischen Diskursen in Indien generell sehr häufig anzutreffen ist.<sup>372</sup>

---

<sup>372</sup> Michaels (2006: 5 ff.) sieht in diesem „identifikatorischen Habitus“ sogar eine überzeitliche Eigenschaft indischen Denkens.

Neben der Identifikation zweier gleichermaßen konkreter Begriffe lässt sich jedoch auch ein Phänomen beobachten, welches ich im Folgenden als Homologisierung bezeichne; hierbei wird ein konkreter Begriff mit dem jeweils übergeordneten Abstraktum gleichgesetzt – so etwa „Vāstuvidyā“ mit „Bauwissenschaft“. Drittens werden bestimmte Regeln von Vāstuvidyā auf andere Gegenstände als den Hausbau übertragen, wodurch der Gültigkeitsanspruch der Lehre gleichsam ausgeweitet wird; auf diese Weise können nicht nur Baugrundstücke im Hinblick auf ihre günstigen und ungünstigen Eigenschaften untersucht werden, sondern beispielsweise auch ganze Länder bzw. Kontinente; dies geschieht in der Regel ebenfalls auf der Grundlage von Analogiebildungen.

### 5.1.1 Identifikationen und Analogisierungen

Die im nachkolonialen Schrifttum zu Vāstuvidyā mit Abstand am häufigsten angewendete Technik besteht in der Identifikation eines in einem *vāstuśāstra* verwendeten Begriffs mit einem ‚modernen‘ Äquivalent. Dies geschieht zumeist auf der Grundlage einer Analogisierung, d. h. die Identifizierung wird ausgehend von Eigenschaften vorgenommen, welche eine (tatsächliche oder vermeintliche) Gemeinsamkeit der beiden Begriffe darstellen. Wir wollen dies anhand eines oben bereits angesprochenen Beispiels verdeutlichen: In der *Brhatsamhitā* (sowie in vielen anderen Texten) wird das um den Innenhof herum gebaute Haus in sechzehn funktionale Zonen gegliedert, die jeweils einer bestimmten Himmelsrichtung zugeordnet sind; so soll sich die Waffenkammer (*śastrāgāra*) beispielsweise im Südwesten des Hauses befinden. Nun gehört eine Waffenkammer heutzutage nicht mehr zur Standardeinrichtung eines indischen Einfamilienhauses; entsprechend wird der Begriff bei Pūrṇacandra Rāv (1993: 54) auf „Geräte und Waffen“ (*auzār aur āyudh*) ausgeweitet und bei Sharma (1996: 95) durch „heavy articles, tools and kits“ bzw. „such articles which are of seldom use“ ersetzt. In beiden Fällen, der Ausweitung wie der Ersetzung, liegt eine analoge Identifizierung vor: Waffen sind

ja Geräte im weitesten Sinne, die aber – zumindest im Idealfall – selten bzw. gar nicht verwendet werden. Was die elektrischen Anlagen betrifft, so sollen diese laut Śāstrī im Südosten des Gebäudes liegen (1996: 62):

Sicherungskasten/Stromzähler und Hauptschalter (Power/Meter Board & Main Switch) – diese sollten in der Agni zugehörigen Ecke, d. h. im Südosten liegen. Auch die Küche sollte in dieser Richtung liegen.<sup>373</sup>

Die Zuordnung der Küche zur Südost-Ecke des Hauses begegnet einem auch in den alten Texten (z.B. BrS 52. 116; MP 255.34), und scheint ihrerseits auf einer Analogiebildung zu beruhen: In der Küche kommt Feuer zum Einsatz; Agni ist der Gott des Feuers; der Südosten ist die Agni zugeordnete Himmelsrichtung; also muss die Küche im Südosten liegen. Bei den elektrischen Anlagen liegt offensichtlich eine Ausweitung dieser Analogie vor: Elektrizität erzeugt Wärme; Wärme ist eine Eigenschaft von Feuer – weiter wie oben.<sup>374</sup>

Von besonderer Bedeutung sind indes diejenigen Identifikationen, die sich aus einer scheinbar nachlässigen Deutung von Sanskritbegriffen als ‚moderne‘, natur- bzw. ingenieurwissenschaftliche Fachtermini ergeben, tatsächlich jedoch das Resultat eines absichtsvollen ‚Hineinlesens‘ sind. Dies hat von Hinüber (2007: 136) in einem anderen Zusammenhang anhand eines Beispiels aus dem *Vaimānikaśāstra*<sup>375</sup> erläutert, wo in der englischen Übersetzung von den „experts in aeronautics“ die Rede ist:

---

<sup>373</sup> विद्युत कक्ष/विद्युत स्थान/मीटर बोर्ड व मेन स्विच (Power/Meter Board & Main Switch) – इनकी स्थापना अग्नि कोण अर्थात् दक्षिण-पूर्व में होनी चाहिए, रसोई घर भी इसी कोण में होनी चाहिए। Meine Wiedergabe der technischen Ausdrücke orientiert sich an den englischen Begriffen. Bei *vidyut kakṣ* und *vidyut sthān* scheint es sich um Dubletten zu handeln.

<sup>374</sup> Die Zuordnung elektrischer Geräte bzw. Anlagen zum südöstlichen Teil des Hauses muss aber nicht zwingend auf einer Analogisierung von Feuer mit Elektrizität beruhen, sondern kann theoretisch auch auf die in den *vāstuśāstras* vorgeschriebene Lage der Küche in diesem Teil des Hauses zurückgeführt werden; wir hätten es dann mit einer Erweiterung „Küchengeräte“ > „elektrische Geräte“ zu tun.

<sup>375</sup> Hierbei handelt es sich um ein angeblich von dem vedischen Seher Bharadvāja verfasstes und bis zu seiner Niederschrift im Jahre 1923 ausschließlich mündlich weitergegebenes

Im Sanskrit steht etwas sehr viel Schlichteres, nämlich das Wort *yānaśāstra-viśārada*. Das ist leicht verständliches Sanskrit, das man nach einem Semester ohne jede Anstrengung übersetzen kann, und bedeutet von hinten nach vorne betrachtet: *viśārada*, „kundig“, *śāstra*, „Lehrbuch“ und *yāna* schließlich „Wagen“ oder „Fahrzeug“: Keine Spur von „Aeronautik“ also, dafür aber ein deutlicher Hinweis auf die Methode, sehr allgemeinen Sanskritbegriffen eine technische Bedeutung zu unterlegen, die sich allein aus dem Blick auf die westliche Technik ergibt, und so alles in die Texte hineinzulesen.

Nach von Hinüber (*op. cit.*: 137) wird diese Technik durch zwei Umstände wesentlich erleichtert: Erstens durch die Bildung von Neologismen für technische Begriffe in den neuindoarischen Sprachen (siehe hierzu unten, 5.1.2), zweitens durch die traditionelle indische Sprachphilosophie, wonach Wort und Bedeutung schon immer untrennbar miteinander verbunden seien:

Wie im Westen auf das Latein, so griff man in Indien auf das Sanskrit zurück ... Entsprechend benötigte man im Hindi ein Wort für „Flugzeug“ und die naheliegende Wahl fiel in der Tat auf *vimāna* als Neologismus ... Daher würden und könnten die Traditionalisten auf der Spur westlicher Technik in alten Texten durchaus auf die folgende Weise argumentieren: Im Hindi heißt ja das Sanskritwort *vimāna* tatsächlich „Flugzeug“: Wie also kann man diese Bedeutung für das Sanskrit bestreiten? ... Für einen traditionellen Paṇḍit sind Wort und Bedeutung auf ewig und unveränderlich miteinander verbunden ... Wenn also heute *vimāna* „Flugzeug“ bedeutet, so wohnte diesem Lautkörper eben diese Bedeutung schon immer inne.

Der Rückgriff auf das Sanskritlexikon zur Bildung von aus dem Englischen bekannten Fachbegriffen im Hindi insbesondere um die Mitte des 20. Jahrhunderts ist ein hinreichend bekanntes Phänomen, und von Hinübers Ausführungen hierzu sind soweit unproblematisch. Die Argumentation im zweiten Teil der zitierten Passage kann jedoch nicht unwidersprochen

---

Lehrbuch der Aeronautik – eine offensichtliche, wengleich höchst interessante Fälschung, siehe von Hinüber 2007: 122 f.

bleiben, wenn von Hinüber die Begriffe „traditionell“ und „traditionalistisch“ kurzerhand gleichsetzt: Man kann nicht davon ausgehen, dass es irgendwo in Indien heute noch wahrlich traditionelle, d.h. von der Moderne völlig unberührte Paṇḍits gibt, für die eine Argumentation anhand traditioneller Begriffe und Parameter ungezwungene, weil alternativlose Normalität darstellt. Vielmehr muss man annehmen, dass ein Rückgriff auf traditionelle (in diesem Falle: sprachphilosophische) Erklärungsmuster in aller Regel bewusst und in voller Absicht vorgenommen wird. Ein solches Vorgehen wäre aber eben nicht traditionell, sondern traditionalistisch.<sup>376</sup>

Von größerer Bedeutung für unsere Diskussion ist indes von Hinübers oben zitierte Feststellung, die Zuschreibung technischer Bedeutungen

---

<sup>376</sup> Man beachte zudem, dass von Hinüber hier im Konjunktiv schreibt: „Würden“ und „könnten“. Mir ist kein Fall einer solchen traditionalistischen Deutung bekannt, was angesichts des von Dalmia (1996: 334) und Dodson (2007: 190) festgestellten Primats orientalistischer Forschung gegenüber traditionellen Autoritäten in apologetischen Diskursen auch überraschen müsste. – Von Hinüber schließt mit den Worten (*op. cit.*: 145): „Nun könnte man diese Versuche, den Aufprall der westlichen Kultur auf die indische Tradition zu mildern und abzufangen, als eine skurrile Besonderheit des indischen Denkens betrachten oder sie mit gelassener Heiterkeit als verschrobene Gedankenspiele, als eine Randerscheinung der indischen Kultur abtun, die wahrlich besseres zu bieten hat. Das aber verbietet die wachsende Bedeutung dieser Art der Textdeutung und dieser Denkweise, die in unserer Gegenwart immer weitere Verbreitung in Indien und darüber hinaus gefunden und eine beängstigende politische Sprengkraft in der Hand mächtiger hinduistischer fundamentalistischer Organisationen gewonnen hat, die weit in die indische Tagespolitik und, vielleicht schlimmer noch, auch in Forschung und Lehre der indischen Universitäten hineinwirkt, selbst außerhalb Indiens Fuß zu fassen sucht und schließlich auf eine Abkehr von allem rationalen Denken hinausläuft.“ Was die Brisanz des erstarkenden Hindu-Nationalismus und der entsprechenden Geschichtsdeutung angeht, hat von Hinüber sicherlich recht. Man hätte sich indes auch hier wenigstens die Möglichkeit einer begrifflichen Unterscheidung zwischen „Denkweise“ und Ideologie, d.h. zwischen tatsächlich geglaubtem und aus politischem Kalkül instrumentalisiertem Gedankengut gewünscht – vgl. hierzu Christophe Jaffrelots Ausführungen über „strategischen Synkretismus“ (1993). Eine „Abkehr von allem rationalen Denken“ in Indien ist, bei aller Brisanz der geschichts- und wissenschaftspolitischen Kontroversen der vergangenen Jahre, wohl nicht ernsthaft zu befürchten – auch nicht auf Seiten der „hinduistischen fundamentalistischen Organisationen“. – Zur Gleichsetzung von Sanskritbegriffen mit ihren etymologischen Äquivalenten in *nia*. Sprachen siehe Das 2011b: 68 f. (zitiert unten, 6.2.2).

ergebe sich „allein aus dem Blick auf die westliche Technik“. Diese stellt somit das beherrschende Paradigma dar, welchem die ‚einheimische‘ Lehre vermittels solcher Identifikationen und Analogiebildungen angepasst werden soll. Dieses Phänomen lässt sich wie im apologetischen Schrifttum zum Hinduismus (Harder 2002), so auch in der revivalistischen Vāstu-Literatur häufig beobachten; wir wollen dies wieder anhand eines Beispiels verdeutlichen.

Die Identifikation eines Begriffs der Vāstu-Terminologie mit einem ‚westlichen‘ wissenschaftlichen Terminus wird typischerweise in zwei Schritten vollzogen – vor allem dann, wenn die Analogie nicht so zwingend ist, dass sie sich auf den ersten Blick erschließt. Zu diesem Zweck wird zunächst eine Abstraktion von der konkreten Bedeutung des jeweiligen Sanskritbegriffs unter Verwendung ‚moderner‘ Terminologie vorgenommen. So schreibt Bangalore (2005: 60) in seiner Darstellung der in einem (nicht näher identifizierten) *śilpaśāstra* vorkommenden Baumaterialien:

What is *Kalima* or straw? No one will believe for a moment that the architects of yesterday generations were talking of the common straw that one obtains from green grass of [sic] similar materials. The straw is a generic identification of a structural member that supports load primarily by tension or stretch characteristics.

Man beachte die ingenieurwissenschaftliche Terminologie: „Structural member“, „load“, „tension“. <sup>377</sup> Die Wortwahl ergibt sich, in von Hinübers Worten, „allein aus dem Blick auf die westliche Technik“, und dient wohl in erster Linie dem Zweck, die ‚Wissenschaftlichkeit‘ von Vāstuvidyā zu unterstreichen. Gleichzeitig leitet sie auf den zweiten Schritt der Identi-

---

<sup>377</sup> Dass den „architects of yesterday“ ganz gewiss keine tragenden Wände, sondern viel eher Dächer und Wandfüllungen aus Stroh oder Reet vorgeschwebt haben dürften, versteht sich wohl von selbst – wie es auch selbstverständlich ist, dass es in den alten Textes sehr wohl um „das gemeine Stroh“ geht.

fizierung über: Dieser besteht darin, den abstrakten Begriff wieder zu konkretisieren, und zwar in Gestalt eines ostentativ modernen Begriffs (*loc. cit.*):

The simple but a [sic] significant structural member identified as straw by Vedic architects is identified to-day by the high-tech engineering as cable. Straw signifies stretch by tension. Neither straw nor cable are utilized for taking any compression loads.

Bangalore ist es also gelungen, eine Gleichwertigkeit von Vāstuvidyā und moderner Ingenieurwissenschaft herzustellen: Zwar kommt der Begriff „Stahltrasse“ (E. *cable*) in den alten Texten nicht vor; dafür aber ein Baumaterial mit teilweise ähnlichen Eigenschaften (Biegsamkeit; Resilienz gegen Zugkräfte), welches zum Äquivalent des entsprechenden Oberbegriffs umgedeutet werden kann.<sup>378</sup>

Sofern es sich nicht um technische bzw. naturwissenschaftliche Begriffe handelt, kann der Identifikationsprozess jedoch auch umgekehrt werden, indem nämlich Vāstuvidyā selbst als begrifflicher Ausgangspunkt genommen wird; dies ist vor allem dann der Fall, wenn nicht die ‚Wissenschaftlichkeit‘, sondern im Gegenteil die Traditionalität von Vāstuvidyā hervorgehoben werden soll. Einen solchen Ansatz verfolgt Sabharatna (2005: 49), indem er vedische Texte anhand von Vāstuvidyā interpretiert:

... most of the Vedic mantras still remain to be explained. I understood and experienced them from the standpoint of the *Vāstu* Vedic principles. Without the application of *Vāstu* science, the exact purport of the Vedic and Āgamic passages could not be brought out.

---

<sup>378</sup> Dass sich die alten Texte mit Oberbegriffen begnügen, stellt kein ernsthaftes Problem dar: In persönlichen Gesprächen mit Vāstu-Praktikern im Frühjahr 2006 bin ich darauf hingewiesen worden, dass diese Texte ja schulmäßig tradiert worden sind und ohne eine mündliche Auslegung durch den Lehrer nicht richtig verstanden werden können. Für Bangalores Identifikation „Stroh = Stahltrasse“ bedeutet dies, dass, obgleich Stahltrasse an der entsprechenden Stelle im geschriebenen Text nicht explizit genannt werden, sie sehr wohl mündliche Erwähnung durch den damaligen Paṇḍit gefunden haben könnten.

Es bleibt jedoch im Wesentlichen bei dieser programmatischen Aussage; das einzige konkrete Beispiel betrifft eine Stelle in der *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, wo die „shining immortal person who is in the earth“ mit dem *vāstupuruṣa* identifiziert wird.<sup>379</sup>

Von besonderer Relevanz für die Revitalisierung von Vāstuidyā sind die oben, 4.4 bereits angesprochenen ‚Entschärfungen‘ bzw. Denormatisierungen des Cāturvarṇya-Modells, welche ihren Ursprung in der von Dayānanda Sarasvatī formulierten Ideologie des Ārya Samāj haben (Jaffrelot 1993: 518; Zavos 2000: 46 f.). Auch diese werden in Gestalt einer Analogisierung vorgenommen; so ist, wie wir gesehen haben, bei Bubbar (2005: 19) nicht mehr von Brahmanen usw. die Rede, sondern von „Brahmin-guna“, „Kshatriya-guna“ usw. Der Ausdruck *guṇa* hat neben der allgemeinen Bedeutung „Qualität, (gute) Eigenschaft“ eine ganze Reihe von philosophisch-technischen Verwendungen, beispielsweise in der Diätetik und in der Sāṃkhya- bzw. Yoga-Philosophie;<sup>380</sup> gerade diese technischen Bedeutungen sind auch im heutigen Indien in Umlauf, und Bubbar kann voraussetzen, dass sein Publikum an dieser Stelle zumindest eine unspezifisch metaphysische Konnotation ‚mitdenkt‘. Die vier Stände der Cāturvarṇya-Ideologie werden also gewissermaßen adjektiviert: Die Rede ist nicht mehr von einem Brahmanen, sondern von der (metaphysisch überhöhten) Eigenschaft eines Brahmanen. Nach dieser Modifikation kann die eigentliche, in diesem Falle psychologische Identifikation in Gestalt einer Zuordnung ‚moderner‘ Begriffe zu den adjektivierten (und damit relativierten) ‚traditionellen‘ Konzepten vorgenommen werden. „Brahmin-guna“ bezeichnet danach die Eigenschaft eines Intellektuellen,

---

<sup>379</sup> Die Originalstelle (BĀU 2.5.1) lautet in der Ramakrishna-Ausgabe: „... *yaś cāyam asyām pṛthivyām tejomayo ’mṛtamayaḥ puruṣaḥ ...*“. Der Lokativ *asyām pṛthivyām* sollte wohl eher mit „auf dieser Erde“ anstelle von „in the earth“ übersetzt werden.

<sup>380</sup> So kennt die Sāṃkhya-Philosophie drei *guṇas*, Eigenschaften, die in allem Seienden in unterschiedlichem Grade vorhanden sind: *sattva*, *rajas* und *tamas* (vgl. oben, 4.4). Diese technische Bedeutung des Begriffs ist nicht zuletzt durch die Verwendung in der *Bhagavadgītā* popularisiert worden.

„Kshatriya-guna“ zeichnet den „executive“ aus, ein Händler hat die psychologische Eigenschaft des „Vaishya-guna“, und „Shudra-guna“ stellt eine besondere Eignung zu (körperlicher) Arbeit dar („labourer“). Varna ist also kein *qua* Geburt erlangter sozialer Stand, sondern eine psychologische Eigenschaft, die getrennt vom soziokulturellen Kontext (und den entsprechenden Herrschaftsverhältnissen) analysiert werden kann.<sup>381</sup>

Eine ähnliche Lösung bietet Sahasrabudhe/Sahasrabudhe (2005: 127 f.) – mit dem Unterschied, dass es hier nicht um psychologische Eigenschaften, sondern um Berufsgruppen geht (welchen in einem zweiten Schritt einzelne Planeten zugeordnet werden); unter der Überschrift „Vaastushastra and Your Occupation“ heißt es:

Traditional Vaastushastra has classified the zones of direction as per the five great elements, the effects of planets and their character as source and sink. This classification implies different patterns of energies to different levels of aura. Every human being needs cosmic and direct forms of energy as per his

---

<sup>381</sup> Und zwar mit Hilfe eines standardisierten Tests (*loc. cit.*): „The Varna of the user is ascertained through a simple colour test known as the Luscher Colour Test. It is based on the understanding that colours have a strong impact on the nervous system of an individual. Red stimulates and increases the blood pressure. Blue calms the nervous system and blood pressure. These stipulations are reflected on the psychology and behaviour of the individual. When an individual makes his preferences, his selection is directed by his psychology. In this test, the user chooses his preferential order from eight colours – blue, green, red, yellow, violet, brown, black and grey. To determine Varna, the first preference is crucial. If it is yellow, it denotes vision, which means intellectual. If green, it denotes tenacity, means executive. If the first preference is red, it denotes force and vitality, hence a businessman ...“ Beim Lüscher-Farbttest handelt es sich um ein von dem Schweizer Psychotherapeuten Max Lüscher 1947 entwickeltes und propagiertes Diagnoseverfahren, welches aufgrund mangelnder Evidenz zwar in der Fachwelt keine Anerkennung gefunden hat, sich dafür aber auf dem globalen Markt der ‚alternativen‘ Diagnose- und Heilverfahren etablieren können. Bei der von Bubbar vorgenommenen Übertragung des Lüscher-Tests auf die Varna-Zugehörigkeit wird wohl eine Rolle gespielt haben, dass die Grundbedeutung von skr. *varṇa* „Farbe“ ist (ein Umstand, der bekanntlich seinerseits erheblich zur im 19. Jh. vorherrschenden rassistischen Deutung des Cāturvarṇa beigetragen hat). Unabhängig davon findet indes auch in den *vāstuśāstras* eine Zuordnung von Farben zu *varṇas* statt, wenn nämlich die Farbe des Erdbodens die Eignung des Bauplatzes für einen Brahmanen, Kṣatriya usw. anzeigt (z.B. BrS 52. 94; MP 253.11-12).

genetic code and daily routine and work. The social pattern in old days was divided in the four classes, viz., intellectuals, military people, traders and businessmen, and working classes. The traditional names were *Brahmin*, *Kshatriya*, *Vaishya* and *Shoodra*. This classification is based on virtue and work, viz., *Gun-Karma-Vibhagasho*. Each person is projected with different types of stress and strain in his daily routine, accordingly his energy requirement varies ... .

Ein normatives System gesellschaftlicher Stratifikation wird somit zu individuell unterschiedlichen „energetischen Bedürfnissen“, welche sich aus der jeweils verrichteten Arbeit ergeben, umgedeutet.<sup>382</sup>

### 5.1.2 Homologisierungen

Nun werden im nachkolonialen Schrifttum zu Vāstuvidyā nicht nur konkrete Begriffe nach dem oben besprochenen Muster miteinander gleichgesetzt; oftmals findet auch eine Gleichsetzung bestimmter spezifischer Begriffe mit allgemeinen Konzepten statt, die von gänzlich anderer Qualität ist als eine bloß inklusivistische Identifikation. Es ist eine Sache, wenn beispielsweise das in einem *vāstuśāstra* verwendete Sanskritwort *śilpin* „Handwerker“ mit dem technischen Begriff „Ingenieur“ identifiziert wird (Altekar 2004: 102): Hier handelt es sich um zwei konkrete, auf derselben Abstraktionsebene angesiedelte Begriffe. Die Identifikation ist auch nicht umkehrbar: Ein *śilpin* ist zwar ein Ingenieur, aber nicht jeder Ingenieur ist ein *śilpin*. Etwas völlig anderes ist es aber, wenn eine spezifisch indische Lehre wie Vāstuvidyā mit allgemeinen, gewissermaßen universalen Begriffen wie „Baulehre“ bzw. „Hausbau“ absolut gleichgesetzt wird: Hier

---

<sup>382</sup> Hier offenbart sich ein wichtiger Unterschied zu der Neuinterpretation, die das Varṇāśrama-Modell in der ISKCON-Ideologie erfährt: Auch dort werden die entsprechenden Begriffe aus ihrem traditionellen Bezugssystem herausgelöst, nicht aber denormativiert: Das Brāhmaṇa-Ideal bleibt, anders als bei Bubbar und Sahasrabudhe/Sahasrabudhe, in seiner Normativität unberührt; vgl. Neubert 2010: 93 ff.

beschränkt sich die Gleichsetzung nicht auf ein und dieselbe Abstraktionsebene, sondern ein untergeordneter, spezifischer Begriff wird (im Sinne eines *pars pro toto, totum pro parte*) als Homolog des übergeordneten Begriffs verwendet. *Vāstuvīdyā* ist Hausbau, und Hausbau – ‚richtiger‘, ‚eigentlicher‘ Hausbau – ist *Vāstuvīdyā*.

Dieses Phänomen, das ich als Homologisierung bezeichne, hat in unserem konkreten Fall zwei Aspekte: Einen allgemeinen und einen spezifisch indischen, linguistischen. Zum einen lassen sich solche Gleichsetzungen einer bestimmten Lehre oder Ideologie mit allgemeinen, universal gültigen Begriffen auch in anderen Kontexten beobachten; so hat wohl bislang noch jeder Architekturtheoretiker seine jeweilige Baulehre mit ‚guter‘, ‚wahrer‘ Architektur gleichgesetzt.<sup>383</sup> Dies ist – boshaft formuliert – kaum mehr als ein fauler Trick, um für die eigene Ideologie einen Anspruch auf universale Gültigkeit zu erheben.

Eine besondere Dimension gewinnen diese Homologisierungen jedoch im indischen Kontext, wo sich durch die im Laufe des 20. Jahrhunderts auf Grundlage des Sanskritlexikons geschaffenen Neologismen mit ihren zum Teil kaum gefestigten Bedeutungen ein weites Feld eröffnet, auf dem solche Homologisierungen vorgenommen werden können. Diese Begriffe sind insofern polyvalent, als sie sowohl im spezifisch indischen Sinne, als auch als Übersetzungen eines westlichen Begriffs aufgefasst werden können. Dies betrifft durchaus nicht nur Neologismen, sondern auch althergebrachte Begriffe wie *dharma*. Jeder Indologiestudent lernt im ersten Semester, dass es sich hierbei um einen äußerst komplexen Begriff handelt, den man am besten unübersetzt lasse, um einen Verlust der vielfältigen Bedeutungsnuancen zu vermeiden; schon gar nicht habe man

---

<sup>383</sup> So ganz explizit bei Ruskin (1989: 3), wenn er seine Darlegung über die „Sieben Leuchten der Architektur“ bezeichnet als ein „determined effort to extricate from the confused mass of partial traditions and dogmata with which [architecture] has become encumbered during imperfect or restricted practice, those large principles of right which are applicable to every stage and style of it“ (meine Hervorhebung). Dieser universalistische Anspruch ändert indes nichts daran, dass Ruskin letztlich nur (neo-)gotische Architektur als gute Architektur gelten lässt.

*dharma* mit „Religion“ zu übersetzen. Das ist soweit völlig richtig und auch gänzlich unproblematisch, sofern man es mit vorkolonialen (Sanskrit)-Texten zu tun hat. In den modernen Literaturen Indiens jedoch muss man stets darauf gefasst sein, dass einem der notorisch unübersetzbare Begriff *dharma* als ganz banale Lehnübersetzung des englischen Wortes „religion“ begegnet – dies scheint zumindest im Hindi sogar weitaus häufiger der Fall zu sein, als dass der Begriff im traditionellen, tatsächlich kaum übersetzbaren Sinne verwendet wird.<sup>384</sup> Die Polyvalenz des Begriffes ist indes schon von Bāṅkim'candra Caṭṭopādhyāy in seiner *Śrīmadbhagavad-gītā* diskursstrategisch genutzt worden (Harder 2001: 180-195).

Haben wir es nicht mit einer solchen Homologisierung zu tun, wenn Dvivedī (1944: 6) die Frage stellt, „wo und wann Vāstuvidyā als allererstes erblüht“ ist?<sup>385</sup> Auf den ersten Blick handelt es sich hier um eine rhetorische Frage – die Antwort muss natürlich lauten: „Vor langer Zeit in Indien“ (und so lautet sie dann auch). Wäre dies aber eine rein rhetorische Frage, bedürfte sie kaum einer über drei Absätze gehenden Antwort unter Rekurs auf Max Müller und den nationalistischen Dichter Maithilīśaraṅ Gupta (s.o., 4.1). Das Problem ist auch hier die Unschärfe bei der Übersetzung von Sanskritlehnwörtern im Hindi: Vāstuvidyā ist an dieser Stelle ganz offensichtlich nicht als *terminus technicus* im spezifisch indischen Sinne, sondern in wörtlicher Bedeutung verwendet worden – etwa im Sinne von „Baukunst“.<sup>386</sup> Wie ich im folgenden Abschnitt zeigen werde, ist dies kein

---

<sup>384</sup> Ableitungen wie *dhārmik* „religiös“ werden sogar so gut wie ausschließlich im ‚westlichen‘ Sinne verwendet. Diesen Sachverhalt den indologisch geschulten Teilnehmern eines Hindi-Lektürekurses plausibel zu machen, hat den Verfasser dieser Zeilen im Sommersemester 2008 an die Grenzen seiner Überzeugungskraft gebracht.

<sup>385</sup> सर्वप्रथम वास्तुविद्या का विकास कब और कहाँ हुआ ... ।

<sup>386</sup> Es stellt sich jedoch die Frage, ob diese gewissermaßen stillschweigende Homologisierung von „Vāstuvidyā“ mit „Baukunst“ in dieser Form heute noch so ohne weiteres möglich wäre. Dvivedī schrieb zu einer Zeit, als der Wortschatz des literarischen Standard-Hindi noch weit weniger gefestigt war als heute, und wo gerade der Begriff Vāstuvidyā im Hindi so gut wie unbekannt gewesen zu sein scheint. Man muss wohl annehmen, dass der Begriff heute ein weit geringeres Maß an Polyvalenz hat, und die meisten Leser spontan ausschließlich an die spezifisch indische Baulehre denken (im MSH hat sich für „Baukunst“ der

isoliertes Phänomen, sondern in der revivalistischen Literatur häufig anzutreffen. In der Regel wird diese Homologisierung von Vāstuvidyā mit Baukunst in enger Anlehnung an einen in der europäischen Architekturtheorie häufig verwendeten Topos vorgenommen: dem Bild von der ‚Ur-Hütte‘.

#### 5.1.2.1 Vāstuvidyā und die ‚Ur-Hütte‘

Eine Homologisierung von Vāstuvidyā mit Baukunst ‚an sich‘ findet im revivalistischen Schrifttum auffallend häufig statt. Oftmals geschieht dies in Form einer Erzählung, welche den Ursprung von Vāstuvidyā nicht nur in vedische Zeit verlegt, sondern ihn implizit an den Anbeginn der Menschheitsgeschichte stellt: Das erste jemals von Menschen gebaute Haus ist zugleich der eigentliche Ursprung von Vāstuvidyā. So schreibt Altekār (2004: 4):

It can be said that VS [Vāstuśāstra] started evolving from the first house built and the introduction of division of the society into the *varṇas* and *āśramas*.

Hier kommt ein Topos zum Tragen, der auch in der europäischen Architekturtheorie seit dem Klassizismus immer wieder auftaucht: Das Konstrukt des ersten jemals gebauten Hauses, „welches das *rechte* war, weil es das *erste* gewesen ist“ (Rykwert 2005: 14, Hervorhebungen im Original) begegnet einem in der einschlägigen Literatur der letzten vier Jahrhunderte mit erstaunlicher Regelmäßigkeit. Diesem Begriff wird offenbar ungeheure legitimatorische Kraft zugeschrieben: Von den Vitruv-Heraus-

---

Begriff *vāstukalā* durchgesetzt). Das bedeutet nicht, dass eine Homologisierung von Vāstuvidyā mit „Baukunst“ heute nicht mehr möglich wäre – wir werden ja im folgenden Abschnitt einige Beispiele hierfür kennenlernen. Es bedarf aber offensichtlich eines größeren diskursiven Aufwands.

gebern der Renaissance bis zu Le Corbusier haben Generationen von Architekturtheoretikern versucht, ihre jeweiligen Theorien auf die Gestalt und die Bauweise dieser hypothetischen Urhütte zurückzuführen.<sup>387</sup>

Obleich die ‚Ur-Hütte‘ als solche im revivalistischen Vāstu-Schrifttum nur selten explizit bemüht wird, nehmen die Autoren – typischerweise zu Beginn des Vorworts – mit auffälliger Häufigkeit Bezug auf die fundamentale, geradezu kreatürliche Notwendigkeit eines Hauses, und somit auf den Beginn der Menschheitsgeschichte. Entsprechende Passagen finden sich vor allem in Vāstu-Handbüchern, bisweilen aber auch in anderen, (populär)-wissenschaftlichen Werken. Ganz gleich, ob Vāstuvidyā in solchen Passagen ausdrücklich erwähnt wird oder nicht: Durch den Kontext der Publikation, insbesondere durch die Stellung am Anfang des Vorwortes, findet eine implizite Homologisierung von Vāstuvidyā mit Baukunst statt. Oftmals geht die Homologisierung sogar noch darüber hinaus: Durch den Verweis auf die Notwendigkeit einer Behausung für alle Geschöpfe, ganz gleich ob Mensch oder Tier, wird Vāstuvidyā gewissermaßen der Sphäre menschlicher Urheberchaft enthoben und zu einer natürlichen bzw. göttlichen Gegebenheit (im Sinne von *apauruṣeya*) umgedeutet. Die früheste mir bekannte Stelle findet sich bereits in Gosāis Vorwort zu seiner Ausgabe des *Rājavallabhavāstuśāstra*.<sup>388</sup> Ähnlich wie Gosāi argumentiert Dvivedī; auch hier wird die Wohnstatt als kreatürliches Bedürfnis hervorgehoben. Wie oben (5.1.2) bereits erwähnt, wird Vāstuvidyā an dieser Stelle ganz explizit als Bauwissenschaft ‚an sich‘ aufgefasst (1944: (1)):

---

<sup>387</sup> Vgl. Le Corbusier <sup>4</sup>1982: 63, zitiert nach Rykwert 2005: 14 f.: „Der Primitive hat seinen Karren angehalten, er beschließt, daß dies sein Boden sein soll. Er wählt eine Lichtung, schlägt die zu nahe stehenden Bäume um, ebnet das Gebiet der Umgebung ... . Die Pfähle seines Zeltes beschreiben ein Viereck, ein Sechseck oder ein Achteck. Der Zaun bildet ein Rechteck mit vier gleichen, rechten Winkeln ... . Die Hüttentür öffnet sich auf der Achsenlinie des Zaunes, und die Zauntür befindet sich gegenüber der Hüttentür.“ Er baut mit anderen Worten ein Zelt, welches die architektonische Moderne bereits vorwegnimmt.

<sup>388</sup> Sinngemäß wird dort (Gosāi 1911: (3)) gesagt, dass jedes Lebewesen, ganz gleich, ob es zu Wasser, zu Land oder in der Luft lebt, nach Glück strebe und dass eine Unterkunft (*āśram*) dafür notwendig sei.

Von kleinen Insekten bis zum Menschen streben alle Lebewesen, an die unverbrüchlichen Gesetzen der Mutter Natur (*prakṛti devī*) gebunden, ständig danach, dem unerträglichen Leid zu entkommen und übermäßiges Glück zu erlangen, und sind in das Streben nach Erlangung von vielfältigen Glücksmitteln (*sukh 'sāmagrī*) vertieft. Auch die Wohnung nimmt unter jenen Mitteln einen hervorragenden Platz ein. Aus diesem Grunde zeigen sich alle Lebewesen als ihr jeweiliges glückliches Leben führend, indem sie sich eine ihnen jeweils angemessene Wohnstatt schaffen. Die Menschheit aber ist die hervorragendste Spezies; daher ist es unvermeidlich, dass auch ihre Wohnstatt am besten und frei[esten] von Gefahr sei. Andere Lebewesen bereiten ihre jeweilige Wohnstatt (Nest, Bau,<sup>389</sup> Höhle usw.) nur durch ihre eigene Anstrengung, aber der Mensch muss, um seine eigene Wohnstatt zu bauen, Ort, Zeit und Umstände voll beachtend allem, [nämlich] Körper, Geist, Besitz, Person usw. die Form eines strikten Erfordernisses (*itikartavyatā*) geben. Es gibt auch einige Haustiere, für deren Unterkunft der Mensch selbst eine Behausung bauen muss, wie z.B. Elefant, Pferd, Kuh, Kamel, Esel, Maultier usw. Für die Menschheit gilt dies (die Wohnung) auch als dauerhafter Besitz ... . Eine Kenntnis der Methode zur Herstellung eines so äußerst nützlichen Glücksmittels ist für jeden Menschen genauso notwendig wie die Wissenschaft vom Kochen, die Agrarwissenschaft usw. Die Menge eben dieser Methoden nennt man „Vāstuvidyā“.<sup>390</sup>

Dieselbe Argumentation wird ein halbes Jahrhundert später von Śarmā verwendet (1996: 19):

---

<sup>389</sup> Vgl. PW s.v. 2. *māna* „Bau, Gebäude, Wohnung.“ Diese Bedeutung ist für das Hindi m. W. nirgends belegt.

<sup>390</sup> छोटे-छोटे कीट-पतंग से लेकर मनुष्य पर्यंत प्रत्येक प्राणी प्रकृति देवी के अटूट नियमों से आबद्ध होकर दुःख दुःख की निवृत्ति और आत्यंतिक सुख की उपलब्धि के लिए निरंतर चेष्टा करते और नाना भाँति की सुखसामग्रियों के संग्रह में संलग्न रहते हैं। भवन भी उन सामग्रियों में अपना एक प्रधान स्थान रखता है। इस कारण जीव मात्र अपने-अपने अनुरूप निवास-स्थान बना कर अपना सुखमय जीवन निर्वाह कार्ते हुए दीखते हैं। परंतु मनुष्य सर्वश्रेष्ठ जाति है, अत एव इसका निवासस्थान भी सर्वश्रेष्ठ और निरापद होना अनिवार्य है। अन्य प्राणी तो केवल अपने परिश्रम से ही अपना-अपना निवासस्थान (घोसले, मान, बिल इत्यादि) तैयार कर लेते हैं किंतु मनुष्यजाति को अपना भवननिर्माण करने के लिए देश, काल और परिस्थिति पर पूर्ण ध्यान देते हुए तन, मन, धन, जन इत्यादि सभी को इतिकर्तव्यता का रूप देना पड़ता है। कुछ औसत पालतू जीव भी हैं जिनके रहने के लिए मनुष्य को ही निवासस्थान बनाने पड़ते हैं। जैसे हाथी, घोड़ा, गौ, ऊँट, गधा, खच्चर इत्यादि। मनुष्यजाति के लिए यह (भवन) एक स्थायी संपत्ति भी समझी जाती है। ऐसी परमोपयोगी सुख सामग्री को तैयार करने की विधि का जानना मनुष्यमात्र के लिए उतना आवश्यक है जितना पाक-विज्ञान कृषि-विज्ञान आदि। उन्हीं विधियों के समुदाय को 'वास्तुविद्या' कहते हैं।

A proper house to live in is the prime necessity for every living being. Habitat is related to the very birth of the creature, whether it is a marine animal or aves (birds) or a land animal. Everybody, rich or poor men and even the gods if descend [sic] on the earth, require a house to live in. So *Vishvakarma* had first of all given the methods of construction and decoration of buildings. It is known as *Vastu Shastra* or the architecture.<sup>391</sup>

Ähnlich wie Le Corbusier (siehe oben) fasst Pāṭhak diese Betrachtung in die Form einer chronologischen Erzählung; zugleich weicht er von dem bisherigen Muster ab, indem er sich auf den Menschen beschränkt, und die übrige Tierwelt außer Acht lässt (1991: o. S.):

Das Problem der Wohnung ist eines der Grundprobleme (*mūl samasyā*) für jeden Menschen. Zunächst war für den Menschen Nahrung das wichtigste Problem. Gleich nach dem Stillen seines Hungers wird er sich auf die Suche nach einem Obdach gemacht haben. Infolge dieser Suche ließ er sich in natürlichen Höhlen nieder. Aber als er sich auch dort schutzlos fühlte, verbreiteten sich später, als sich die Zivilisation entwickelte, verschiedene Arten von Wohnungen. Infolge eben dieser Suche können wir heute vielerlei stattliche Gebäude (*aṭṭālikā*) vorfinden. Die alten Lehrmeister haben das Vāstusāstra geschaffen, um auch das Problem der Wohnung zu ordnen ...<sup>392</sup>

---

<sup>391</sup> In der Hindi-Ausgabe heißt es (Śarmā 1995: (13)): „Kaum, dass in dieser Welt ein Lebewesen im Mutterleib entsteht, denken seine Eltern schon über das Aussuchen einen solchen Platzes nach, wo es großgezogen werden kann, ihm eine vor Kälte, Hitze, Regen und der Gefahr körperlicher Gewalt schützende Atmosphäre bietend. Unter den Lebewesen ist der Mensch das hervorragendste, und im Gegensatz zu den anderen Lebewesen bereitet er gleichzeitig mit der eigenen Unterkunft auch seinen derartigen domestizierten Tieren und Vögeln die Annehmlichkeit einer ihnen angemessenen Unterkunft, und lässt auch im Streben nach jenseitigem Glück aus Fürsorge öffentliche Gebäude, Brunnen, Stauenteiche, Tempel usw. errichten.“ (जगत् में जीव के गर्भ स्थिति में आने के साथ ही उसके माता-पिता ऐसे स्थान के चयन का विचार करते हैं जहाँ उसे सर्दी, गर्मी, वर्षा तथा जैविक हिंसा से भय मुक्त वातावरण प्रदान करते हुए उसका पालन पोषण किया जा सके ... । प्राणियों में मानव श्रेष्ठ होता है और वह अन्य प्राणियों की अपेक्षा अपने आवास के साथ साथ ऐसे पालतू पशु पक्षियों के लिए भी उनको उचित आवास की सुविधा प्रदान करता है तथा पारलौकिक सुख की कामना ले लिए परोपकार की दृष्टि से सार्वजनिक निवास, तालाब, कूप, देवालय आदि का निर्माण भी कराता है।)

<sup>392</sup> मानव मात्र के लिए आवास की समस्या उसकी मूल समस्याओं में से एके है। प्रथमतः मनुष्य के लिए भोजन इसकी प्रधान समस्या थी। क्षुधापूर्ती के अनंतर वह आश्रय की खोज में प्रवृत्त हुआ होगा। इस खोज के फलस्वरूप उसने प्राकृतिक गुफाओं को आश्रय बनाया। उसमें भी जब वह अपने को असुरक्षित अनुभव किया। कालांतर में सभ्यता के विकास के साथ आवासों के विभिन्न आयामों का विस्तार हुआ। उसी खोज के फलस्वरूप आज हमें भिन्न-भिन्न प्रकार की

Im Unterschied nicht nur zu Le Corbusier, sondern auch zu Gosāī, Dvivedī und Śarmā betrachtet Pāṭhak den Hausbau allerdings nicht als Ausdruck einer ‚primitiven‘ Kultur; vielmehr verlegt er den Hausbau in die Zeit nach dem Beginn der Zivilisation. Die Verknüpfung dieses Topos vom Grundbedürfnis des Menschen nach Obdach mit einer Erzählung vom Ursprung von Vāstuvidyā findet sich auch bei Pāṇḍey (2004: iii) und Śāstrī (1996: 8). Im Vergleich zu den oben angeführten Stellen findet sich dort jedoch nichts wesentlich Neues, weshalb hier auch nicht näher darauf eingegangen sei.<sup>393</sup> Der Rekurs auf den Topos der Ur-Hütte ist nicht so sehr deswegen bedeutsam, weil er eine erstaunliche Parallele zu einem inner-europäischen architekturtheoretischen Diskurs bildet. Entscheidend ist vielmehr, dass das Narrativ vom Ursprung der Vāstuvidyā, welches sich dieses Topos’ bedient, gänzlich ohne Verweise auf Schöpfungsmythos oder göttliche Offenbarung auskommt, und stattdessen in der Betonung der Kreativität des durch Vāstuvidyā gestillten Bedürfnisses nach Obdach ostentativ evolutionär daherkommt, und somit zur „Szientisierung“ der Lehre beiträgt. Die Anwendung dieser Strategie rückt den revitalistischen Vāstu-Diskurs weiter in die Nähe zu den religiösen apologetischen Diskursen der Kolonialzeit und der Gegenwart, wo diese Strategie häufig zum Tragen kommt (Nanda 2004: 8; siehe unten, S. 310).

---

अट्टालिकाएँ देखने को मिलती हैं। पूर्वाचार्यों ने आवास समस्या को भी व्यवस्थित करने के लिए वास्तु शास्त्र की रचना की ...।

393 Nachtrag: Eine interessante, obgleich für unsere Diskussion nicht aussagekräftige ‚indologische‘ Komponente gewinnt der Topos von der Urhütte in Viollet-le-Ducs *Histoire de l’habitation humaine* (zitiert nach Rykwert 2005: 39 f.). Dort treffen zwei übernatürliche Wesen mit griechischen Namen, Doxi und Epergos, auf „ein Dutzend ungelenke Wesen, ihre Haut in blassem Gelb, ihre Schädel mit dünnem, schwarzem Haar bedeckt, das über ihre Augen fällt, ihre Nägel krumm, zusammengedrängt unter einem dicht gewachsenen Baum, dessen tiefere Äste zum Boden heruntergebogen und mit Schlammklumpen am Platze gehalten werden. Der Wind weht schneidend und treibt den Regen durch diese Zuflucht. Einige Binsenmatten und Tierhäute schützen diese Gemeinschaft notdürftig, die – durch den Einsatz ihrer langen Nägel – das Tierfleisch in Stücke reißen, welches sie augenblicklich verschlingen.“ Doxi und Epergos bringen ihnen schließlich bei, eine ordentliche Behausung zu erbauen und bringen sie so auf den Weg zur Zivilisation. Diese Wesen heißen „Nairriti“...

### 5.1.3 Übertragungen

Es steht außer Frage, dass die in den *vāstuśāstras* enthaltene Lehre in ihrer (hypothetischen) Anwendung ursprünglich auf den Bau von Wohngebäuden bzw. Siedlungen sowie auf das dafür vorgesehene Gelände beschränkt gewesen ist; erst in einigen der *śilpaśāstras* und in den *āgamas* werden diese auf den Tempelbau ausgeweitet. Im nachkolonialen Schrifttum, insbesondere in den Vāstu-Handbüchern, begegnet man jedoch gewissen Übertragungen der Lehre auf andere Gegenstände, so z. B. auf Geschäftsgebäude, Kinos und Fabriken (von denen die alten Texte aus naheliegenden Gründen nichts wissen können) oder auf Länder und Kontinente. Was die Übertragung auf Geschäftsgebäude bzw. Fabriken betrifft, so handelt es sich in aller Regel um eine einfache, unmodifizierte Anwendung der auch für den Bau von Wohnhäusern vorgeschriebenen Prinzipien (Śarmā 1995: 98):

Auch bei industriellen Einrichtungen sind die Prinzipien des Vāstuśāstra genauso gültig wie bei anderen Gebäuden.<sup>394</sup>

Die Identifikationen folgen demselben Muster wie beim Wohnhaus: Elektrizität = Hitze = Agni = Südosten; sind es beim Wohnhaus elektrische Haushaltsgeräte, die im südöstlichen Teil des Hauses aufgestellt werden sollen, so sind es bei einer Fabrik „furnace, boiler, heater, main-board of electricity etc.“ (Sharma 1996: 139). Die Innovation beschränkt sich darauf, dass die Geschäftsgebäude und Fabriken überhaupt erwähnt werden (Dṛṅg'ṛe 1997: 81-84; Śarmā 1995: 95-102; Sharma 1996: 134-143; Śāstrī 1996: 86-103). Die Übertragung auf Erdteile bzw. Länder erfordert hingegen deutlich mehr Kreativität; so schreibt Pūrṇacandra Rāv (1993: 7):

---

<sup>394</sup> औद्योगिक संस्थानों में भी वास्तु-शास्त्र के सिद्धांत उसी प्रकार लागू होते हैं जिस प्रकार की [sic] अन्य भवन निर्माण में होते हैं। Siehe auch die englische Fassung (Sharma 1996: 139): „In the construction of buildings for industrial purposes, the basic principles of Vastu Shastra are applicable just as in case of other buildings.“

Es ist doch allgemein bekannt, dass auf der gesamten Erdkugel drei Viertel von Wasser bedeckt sind, und ein Viertel von Land. Die Länder, die sich auf dem Landteil befinden, sind je nach ihrer geographischen Lage im fortgeschrittenen oder zurückgebliebenen Zustand. Wenn man die Existenz jedes einzelnen Landes in der Form einer (=als) Einheit betrachtet, wird offenbar, warum es in der jeweiligen Form/Beschaffenheit wohlhabend ist. Dieses wohlhabend oder arm Sein kann unter religiösen, sozialen, politischen, wirtschaftlichen oder technologischen Gesichtspunkten irgendeines Landes betrachtet werden.<sup>395</sup>

Inwiefern aber sind Reichtum oder Armut einer Nation in ihrer geographischen Lage begründet? Dies wird anhand einiger Beispiele verdeutlicht:

Man kann Afrika als Beispiel nehmend seine geographische Lage erörtern. Wenn wir die Landkarte von Afrika betrachten, können wir sehen, dass sein nordöstlicher Teil eingeschnitten wurde. Der Teil der Landmasse, der in westlicher und nordwestlicher Richtung liegt, ist größer als die Landmasse, die in anderen Richtungen (bzw. auf anderen Seiten) liegt. Östlich von Afrika liegt der Indische Ozean; im Norden liegt das Mittelmeer, und im Westen der Atlantische Ozean. Wenn man [es] unter Vāstu-Gesichtspunkten betrachtet, so widerspricht die Lage dieses Erdteils dem Śāstra. Was das Ergebnis hiervon ist, weiß die ganze Welt. Man nennt es den „Dark Continent“. Hier finden ständig furchtbare Bürgerkriege statt; die Leute werden von Hungersnöten gequält, sie sind blutdurstig und sind seit Jahrhunderten versklavt unter der Gewalt, der Lenkung der weißen Rasse.<sup>396</sup>

---

<sup>395</sup> यह तो सर्वविदित है कि समस्त भूगोल में पौन भाग जल से और एक पाव भाग भूमि से भरा हुआ है। भू भाग में स्थित देश अपनी अपनी भौगोलिक स्थिति पर आधारित होकर उन्नत या अवनत दशा में रहते हैं। एक एक देश के अस्तित्व को एक इकाई के रूप में लेकर देखने से मालूम होता है कि वह क्यों अमुक रूप में संपन्न है। यह संपन्न या विपन्न होना किसी भी देश की धार्मिक, सामाजिक, राजनैतिक, आर्थिक या औद्योगिक दृष्टि से देखा जा सकता है।

<sup>396</sup> उदाहरण के लिए अफ्रिका को लेकर उसकी भौगोलिक स्थिति पर विचार कर सकते हैं। अफ्रिका के नक्शे को देखने से हम देख पाते हैं कि उसका ईशान्य भाग खंडित हो गया है। पश्चिम और वायव्य दिशाओं की ओर जो भू भाग है वह अन्य दिशाओं में स्थित भू-भाग से बड़ा है। अफ्रिका के पूरब में हिंद महासागर है; उत्तर में मध्यधरा समुद्र है और पश्चिम में अटलांटिक महासमुद्र है। अगर वास्तु की दृष्टि से देखें तो इस भू-भाग की स्थिति शास्त्र विरुद्ध है। इसका परिणाम क्या है, सारा संसार जानता है। इसको 'डार्क कॉन्टिनेंट' कहते हैं। यहीं सदा भयंकर अंतर्युद्ध होते रहते हैं; लोग अकाल से पीड़ित हैं, वे रक्ते के प्यासे होते हैं और श्वेत जाति की मुट्टी में – नियंतृत्व में – सदियों से गुलाम बन कर रहते हैं।

Lässt man die rassistischen Stereotypen einmal beiseite, stellt man fest, dass diese ‚Vāstu-Analyse‘ nichts weiter als eine Anwendung der im Buch beschriebenen Regeln darstellt – nur eben nicht auf ein einzelnes Grundstück, welches man zu kaufen gedenkt, sondern auf einen ganzen Kontinent ausgeweitet. Eine abgeschnittene Nordost-Ecke<sup>397</sup> gilt als ebenso ungünstig wie Wasserflächen im Osten und Westen des Grundstücks.<sup>398</sup> Ganz konsequent ist die Übertragung jedoch nicht: Erstens gilt eine Wasserfläche nördlich vom Grundstück durchaus als günstig,<sup>399</sup> zweitens entsprechen die an den angegebenen Stellen geschilderten negativen Folgen nicht den oben beschriebenen Schrecknissen, für die es indes auch keine Parallelen in den Traditionen von Vāstuvīdyā zu geben scheint.

Von Interesse ist auch Pūrṇacandra Rāvs ‚Vāstu-Analyse‘ von Indien (*op. cit.*: 9 f.):

Wenn wir uns unserem Mutterland Indien zuwenden und seine Geschichte studieren, so werden wir feststellen, dass dort viele Königreiche entstanden und wieder untergegangen sind. Dieses Land ist einige Male von Ausländern überfallen worden. Der Grund für alle diese Vorfälle ist die geographische Lage Indiens. Im Osten von Indien liegt die Bucht von Bengalen, im Süden liegt

---

<sup>397</sup> (*op. cit.*: 20): ईशान्य को घटाने वाले स्थल को नहीं खरीदना चाहिए। ऐसे स्थल को खरीदने से या उसमें घर बनाने के मालिक की वृद्धि नहीं होती। वंशाभिवृद्धि भी रुक जाती है। „Ein Grundstück, welches nach Nordosten vermindert ist, soll man nicht kaufen. Wenn man ein solches Grundstück kauft oder dort ein Haus baut, gedeiht der Besitzer nicht. Auch das Wachstum der Familie hört auf.“

<sup>398</sup> (*op. cit.*: 95): किसी घर के पास पूरब में अगर तालाब, सरोवर या और कोई जलाशय हो तो पुरुष संतान का नष्ट होगा ...। घर के पास पश्चिम में जलाशय हो तो स्त्रियों का चरित्र आच्छा [sic] नहीं होगा। „Wenn sich in östlicher Richtung in der Nähe des Hauses ein Teich, ein See oder sonst eine Wasserfläche befindet, dann gehen die männlichen Familienmitglieder zugrunde ... . Wenn sich in westlicher Richtung in der Nähe des Hauses eine Wasserfläche befindet, wird der Lebenswandel der Frauen nicht gut sein.“

<sup>399</sup> (*loc. cit.*): घर के पास उत्तर में जलाशय हो तो अन्यधिक [sic] धन की प्राप्ति होगी। „Wenn sich in nördlicher Richtung in der Nähe des Hauses eine Wasserfläche befindet, erlangt man übermäßigen Reichtum.“ Man hätte hier natürlich argumentieren können, dass Afrika infolge der günstigen Lage des Mittelmeeres mit reichen Bodenschätzen gesegnet ist, die übrigen ungünstigen Faktoren aber dafür sorgen, dass das Land seinen Reichtum nicht genießen kann. Ein solches Aufwiegen positiver durch negativer Aspekte (und umgekehrt) findet ja auch bei der Erörterung von Indiens ‚Vāstu‘ statt – siehe unten.

der Indische Ozean (wörtl.: Hindu-Ozean!) und im Westen liegt das Arabische Meer. Auch in südöstlicher und südwestlicher Richtung liegt nichts als Wasser. Aus genau diesem Grunde ist unser Indien Eroberungen und Brandschatzungen vieler Ausländer zum Opfer gefallen. Im Norden dieses Subkontinents (? *dvīp'kalp*) liegt der König der Berge (*nagādhirājā*).<sup>400</sup> Ein günstiges Kennzeichen der geographischen Lage dieses Landes ist, dass es nach Osten hin geneigt ist. Eben deshalb hat dieses Land alle anderen Länder der Welt kontinuierlich mit seiner Religion, Kultur, Literatur und Philosophie beeinflusst, und tut das auch heute noch. Für jemanden, der ein Haus baut, ist es von äußerster Wichtigkeit, die geographische Lage Indiens zu beachten und die Prinzipien des *Vāstuśāstra* wortwörtlich einzuhalten, damit der Bauherr sich vor dem Einfluss böser Kräfte schützen kann.<sup>401</sup>

Was die Übertragung der einzelnen „Vāstu-Prinzipien“ auf Indien betrifft, so gilt *mutatis mutandis* dasselbe wie für das oben zitierte Beispiel; neu ist erstens die betont ‚traditionelle‘ Diktion (*bharat'khaṇḍ* statt *bhārat* für „Indien“; der aus dem *Kumārasambhava* entlehnte Ausdruck *nagādhirājā* für „Himālaya“), zweitens die aus dem apologetischen Nationaldiskurs bekannte Behauptung einer kulturellen Vormachtstellung Indiens in der

---

<sup>400</sup> Hier zitiert Pūrṇacandra Rāv einen (unübersetzten) Vers aus Kālidāsa's *Kumārasambhava* (1.1) als Quelle für den – im Hindi m. W. nicht belegten – poetischen Ausdruck für „Gebirge“; die fehlerhafte Schreibung und die Worttrennung der Vorlage sind hier beibehalten: „*astyucarasyām* [sic] *dīśi devatmātā himālayo nāma nagādhirājāḥ | pūrvāparau vāri nidhī vigāhya sthitaḥ pṛthivyā iva māna daṇḍaḥ |*“ Zum Gebrauch von für das jeweils behandelte Thema mehr oder weniger irrelevanten Sanskrit-Zitaten siehe oben, 4.1.

<sup>401</sup> अगर हम अपनी मातृ भूमि भारत की ओर दृष्टि दौड़ा कर देखें और उसके इतिहास को पढ़ें तो विदित होगा कि इसमें अनेक साम्राज्यों का उत्थान-पतन हो गया है। इस देश पर विदेशियों के कोई आक्रमण हो गये हैं। इन सब घटनाओं का कारण है भारत की भौगोलिक स्थिति। भारत के पूरब में बंगाल की खड़ी है, दक्षिण में हिंदू महा समुद्र है और पश्चिम में अरेबिया समुद्र है। इसके आग्नेय और नैऋति [sic] दिशाओं में भी जल ही जल है। इसीलिए हमारा भरतखंड अनेक विदेशियों के आक्रमणों एवं दावों का शिकार बन गया। इस द्वीपकल्प के उत्तर में नगाधिराजा है। इस देश की भौगोलिक स्थिति में एक शुभ लक्षण यह है कि वह पूरब की ओर झुका हुआ है। इसीलिए यह देश संसार के सभी देशों पर अपने धारमिक, सांस्कृतिक, साहित्यिक और दार्शनिक प्रभाव डालता रहा है और आज भी डाल रहा है। भारत की भौगोलिक स्थिति को ध्यान रखकर भवन निर्माण करने वालों को वास्तुशास्त्र के सिद्धांतों का पालन अक्षरतः करना अत्यंत आवश्यक है ताकि भवन निर्माता दुष्ट शक्तियों के प्रभाव से बच सके।

Welt.<sup>402</sup> Innerhalb des revitalistischen Vāstu-Schrifttums ist uns dieser Topos bereits in den von Dvivedī (1944: 6) zitierten Strophen aus Maithilī-śaraṇ Guptas *Bhārat'bhār'tī* begegnet (siehe oben, 4.1).

## 5.2 (Nach)-koloniale Transformationen von Vāstuvidyā

Im Zuge ihrer Revitalisierung im (nach)-kolonialen Kontext durchläuft Vāstuvidyā eine Reihe von Transformationen und Modifikationen, welche in diesem Abschnitt analysiert werden sollen; wir unterscheiden zwischen (1) Homogenisierung, (2) Standardisierung und (3) Trivialisierung von Vāstuvidyā. Diese Begriffe seien wie folgt definiert:

Unter Homogenisierung sei hier zweierlei verstanden. Erstens bezeichnet der Begriff eine mehr oder weniger bewusste Leugnung bzw. Negierung der Vielgestaltigkeit, welche für die vorkoloniale Überlieferung von Vāstuvidyā kennzeichnend ist (siehe oben); die Vielfalt und Widersprüchlichkeit des überlieferten Materials wird durch eine künstliche Homogenität ersetzt. Zweitens sei unter Homogenisierung im Folgenden ein intertextueller Prozess verstanden, in dessen Verlauf die Komplexität und Vielgestaltigkeit der Vāstu-Überlieferung weiter reduziert wird – indem sich nämlich die Darstellungen, welche einzelne Autoren von Vāstuvidyā machen, einander angleichen. Ein analoger Prozess hat offenbar auch in der vorkolonialen Überlieferung des öfteren stattgefunden; so lässt sich

---

<sup>402</sup> Eine ähnlich zwiespältige Analyse von Indiens ‚Vāstu‘ bietet Dōg're (1997: 43), indem er Indiens wirtschaftliche Rückständigkeit der Lage des Himalaya im Norden des Subkontinents anlastet und Indiens ‚Goldenes Zeitalter‘ kurzerhand in die Frühzeit der Erdgeschichte verlegt: „... es ist eine unverbrüchliche Wahrheit, dass der Himalaya aus Sicht der Vāstu-Wissenschaft (*vāstuvijñān*) ein großes Hindernis für den Fortschritt und den Aufstieg Indiens ist. Berühmten, vielbesprochenen Standardwerken (? *nāḍīgranth*) zufolge befand sich der Himalaya zu einer Zeit unter Wasser. In jenem Zeitalter wogte an der Stelle des Himalaya ein Ozean ... . Es ist völlig selbstverständlich, dass in jenem Zeitalter Indien als ‚Goldenes Land‘ in der ganzen Welt erstrahlte.“ (... यह अत्यंत सत्य वास्तुविज्ञान की दृष्टि से ‘हिमालय’ भारत की उन्नति एवं उत्कर्ष में एक बड़ी रुकावट बना है। विख्यात, बहुचर्चित नाडीग्रंथ के अनुसार हिमालय किसी जमाने में पानी के नीचे था। हिमालय के स्थान पर उस युग में महासागर हिलोरे लेता था ...। स्वाभाविक ही उस युग में भारत ‘स्वर्णभूमि’ के रूप में सारे विश्व में दमक रहा था।)

im Zuge der Integration von Vāstuvidyā in die katarchischen Kompendien ebenfalls eine schrittweise Angleichung der Darstellung sowohl durch Selektion bzw. Elimination überkommener Konzepte, als auch durch Innovation feststellen (siehe oben, 2.2.5). Da es sich bei dieser zweiten Art von Homogenisierung um einen intertextuellen Prozess handelt, lässt sie sich nicht isoliert am Einzeltext beobachten, sondern wird nur dann greifbar, wenn man bestimmte Texte zueinander in Beziehung setzt. Dies sei Aufgabe des folgenden Abschnitts.

Im Unterschied zur Homogenisierung handelt es sich bei Standardisierung um eine in einem Einzeltext vorgenommene bewusste, willkürliche Setzung: Der jeweilige Autor präsentiert eine mehr oder weniger umfangreiche Auswahl von Vāstu-,Prinzipien', die als verbindlich und autoritativ dargestellt wird. Standardisierung und Homogenisierung stehen somit in einem dialektischen Verhältnis: Ohne eine vorherige Reduktion der Komplexität des überlieferten Materials ist eine Standardisierung nicht denkbar. Gleichzeitig steht der standardisierende Einzeltext in Bezug zum ‚Intertext', und trägt seinerseits zu einer voranschreitenden Reduktion der Komplexität von Vāstuvidyā bei.

Mit ‚Trivialisierung' schließlich sei ein Prozess bezeichnet, der im Unterschied zur Homogenisierung weniger auf eine quantitative, als vielmehr auf eine inhaltliche Komplexitätsreduktion sowie auf eine stark vereinfachte Anwendbarkeit der Lehre abzielt: Wie noch im Einzelnen zu zeigen sein wird, sind selbst die in den Vāstu-Kompendien des frühen 20. Jahrhunderts dargestellten Regeln recht komplex, und setzen oftmals zumindest ein gewisses astrologisches Grundverständnis voraus. Zwar lässt sich bei jedem dieser Texte ein Bedürfnis nach erhöhter ‚Nutzerfreundlichkeit' nachweisen – etwa in Gestalt der *āyādi*-Tabellen (s.o., 3.3.1, 3.3.2, 3.4.1); im Vergleich zu den nachmaligen Vāstu-Handbüchern jedoch sind die Anforderungen, welche die Kompendien an den Leser bzw. Anwender stellen, recht hoch. Demgegenüber steht bei den seit den neunziger Jahren erscheinenden Vāstu-Handbüchern die direkte, unkomplizierte Anwendung durch den Laien im Mittelpunkt – ein Umstand, der

wohl mit der veränderten soziokulturellen Funktion von Vāstuvidyā in Zusammenhang steht; wir werden in unserer abschließenden Diskussion in Kapitel sechs hierauf zurückkommen.<sup>403</sup>

### 5.2.1 Homogenisierung

Wie wir bereits gesehen haben, setzt die eigentliche Revitalisierung von Vāstuvidyā mit den in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erscheinenden Sanskritkompendien ein (siehe oben, 3.8.1.3). Vergleicht man den Inhalt dieser Texte miteinander, stellt man zunächst ein großes Maß an Heterogenität fest; so enthält jeder Text eine gewisse Anzahl von Regeln, die in keinem anderen Text dieser Art vorkommen. Gleichzeitig weisen die Texte ein so hohes Maß an strukturellen Gemeinsamkeiten auf, dass man von einem eigenen Genre sprechen kann. Es stellt sich nun die Frage, inwiefern die strukturellen Übereinstimmungen auch mit einer inhaltlichen Angleichung einhergehen, d.h. ob die oben konstatierte Heterogenität der Texte tendenziell zu- oder vielmehr abnimmt: Lässt sich mit anderen Worten der oben skizzierte Homogenisierungsprozess schon bei den Vāstu-Kompendien nachweisen, oder setzt dieser Prozess erst später ein? Um diese Frage zu beantworten, wollen wir in den folgenden Absätzen untersuchen, inwieweit die für diese Arbeit ausgewerteten Kompendien inhaltlich voneinander abweichen bzw. ob es irgendwelche Anhaltspunkte für eine schrittweise Annäherung gibt.<sup>404</sup>

Der früheste mir bekannte dieser Texte, die 1930 erschienene *Brhadvāstumālā* (BVM), enthält reichlich Material, welches in keinem der anderen vorliegenden Vāstu-Kompendien zu finden ist; so hat der gesamte Inhalt der Kapitel acht bis zehn keine Parallele in einem der anderen Texte. Dies ist nicht weiter verwunderlich angesichts der Tatsache, dass

---

<sup>403</sup> Analoge Prozesse lassen sich auch im nachkolonialen Diskurs zu Āyurveda beobachten; wir werden in der abschließenden Diskussion zu diesem Kapitel in aller Kürze hierauf zu sprechen kommen.

<sup>404</sup> Aus bereits dargelegten Gründen wird der 1901 erschienene *Gṛhavāstupradīpa* nicht in die Betrachtung einbezogen (siehe oben, 3.8.1.3).

weder Vṛkṣāyurveda, noch die Klassifizierung von Tempelbauten oder die Weihung der Götterbilder in den vorkolonialen Texten als Bestandteile von Vāstuvidyā betrachtet werden; die Eingliederung dieser Wissensgebiete und ihre Subsumierung unter Vāstuvidyā stellt offensichtlich eine Innovation der BVM dar. Aber auch in den übrigen Kapiteln finden sich etliche Strophen, welche keine inhaltliche Parallele in einem der anderen Kompendien haben (vgl. Anhang II). Hierbei handelt es sich größtenteils um Vorstellungen und Konzepte, welche zwar in den Texten der älteren Vāstu-Überlieferung, für gewöhnlich aber nicht in den katarchischen Kompendien zu finden sind – dies betrifft unter anderem die Legende vom *vāstupuruṣa* (1.1-3, vgl. BṛS 52.2-3) und die fünffache Typologisierung von Pfeilern (1.146, vgl. BṛS 52.28). Während die Untersuchung des Baugeländes mittels eines Seils über eine lose Parallele im *Vāstusaukhya* (VS 2.52) verfügt, lassen sich für andere der BVM eigene Strophen keine Quellen nachweisen.

Der *Vāstumāṇikyaratnākara* (VMR, \*1936) enthält ebenfalls einige Strophen, welche über keine Parallelen in den anderen für diese Arbeit herangezogenen nachkolonialen Kompendien verfügen; z.B. VMR 1.73-74, wo die beim Hausbau verwendeten Maßeinheiten definiert werden;<sup>405</sup> VMR 1.156, wo ein mathematisches Verfahren für die Ableitung der Türhöhe aus der Gebäudehöhe beschrieben wird; ein Verbot, zwei Häuser baulich miteinander zu verbinden (VMR 1.107); eine die Veranda betreffende Vorschrift (VMR 1.108); sowie VMR 1.161-164, wo eine Regel hinsichtlich der Gesamtzahl von Häusern aufgestellt wird, die sich im Besitz einer Person befinden dürfen. Der Inhalt von VMR 1.73-74 legt nahe, dass es sich bei der ursprünglichen Quelle um ein mittelalterliches *vāstubzw. śilpaśāstra* handelt;<sup>406</sup> für die anderen hier genannten Strophen habe ich jedoch keine Parallelen in den älteren Texten finden können.

---

<sup>405</sup> Solche Definitionen gehören ansonsten zum Grundrepertoire der *śilpaśāstras*; der VMR ist m.W. der einzige astrologisch ausgerichtete Text, der entsprechende Angaben macht.

<sup>406</sup> Die Maßeinheiten werden in den ältesten erhaltenen Texten nicht erörtert, wohl aber in SAS 9, VM 1.71 sowie in m. W. sämtlichen südindischen Texten.

Wie die anderen Kompendien enthält auch der 1944 erschienene *Vāsturatnākara* (VR) einige Strophen, für die sich keine inhaltlichen Parallelen in den anderen Texten finden lassen; dies betrifft unter anderem eine Manu zugeschriebene Strophe (1.79) über die rituelle Reinigung des Baugrundes;<sup>407</sup> eine Regel (6.44), welche besagt, dass der Schatten des Hauses nicht auf einen Brunnen fallen soll;<sup>408</sup> sowie eine Regel (9.3), dass Hausbau und Einzug nicht während Viṣṇus Schlaf stattfinden sollen.<sup>409</sup>

Inwiefern berechtigt dieser Befund zu der Annahme, die Überlieferung von Vāstuvidyā durchlaufe in diesen Texten eine Homogenisierung? Auf statistischem Wege jedenfalls ist eine solche Homogenisierung nicht nachweisbar: Ein kontinuierlicher Rückgang des prozentuellen Anteils derjenigen Strophen, welche über keine inhaltlichen Parallelen in einem anderen Vāstu-Kompendium verfügen, ist ebenso wenig zu beobachten wie ein Anstieg des Anteils der Gemeinsamkeiten (Tab. 6). Vielmehr verfügt gerade der jüngste Text über den geringsten prozentualen Anteil an ‚gemeinsamen‘ Strophen. Nun ist eine Datenbasis von nur drei Einzeltexten für eine statistische Analyse kaum ausreichend, und kann ohnehin keinerlei Aufschluss über die Dynamik des Homogenisierungsprozesses bieten. Hierfür müsste vielmehr der Inhalt jedes einzelnen Textes mit dem jeweils chronologisch vorangehenden Text paarweise abgeglichen werden. Auf diesem Wege ließe sich feststellen, ob der Anteil der gemeinsam behandelten Themen im Laufe der Überlieferung ansteigt (oder eben nicht). Da den drei hier behandelten Texten eine nicht näher bekannte Zahl ähnlicher im selben Zeitraum verfasster Kompendien gegenübersteht, ist diese Vorgehensweise nicht sinnvoll.

---

<sup>407</sup> Diese Quelle fehlt in der dem Hauptteil des VR vorangestellten Liste.

<sup>408</sup> ... *tanmūlabhūmau parivarjaniyaṃ chāyā gatā yasya gṛhasya kūpe* | „... [ein Tempel oder Wohnhaus] dessen Hauses Schatten auf einen Brunnen auf seinen Füßen fällt, soll gemieden werden;“ *parivarjaniyaṃ* bezieht sich auf *devālayaṃ vā bhavanaṃ* im ersten Versviertel; die Konstruktion ist ungewöhnlich. Dvivedī gibt richtig RVV 5.30 als Quelle an.

<sup>409</sup> *ārambhaṃ ca samāpti ca prāsādapuraveśmanām* | *utthite keśave kuryān na prasupte kadācana* || „Beginn und Fertigstellung eines Tempels (oder: Palastes), einer Stadt oder eines Wohnhauses sollen vorgenommen werden, während Keśava wach ist, und niemals, wenn er schläft.“ Siehe oben, S. 138 Anm. 222.

Tabelle 6: Statistische Analyse von GVP, BVM, VMR und VR

Text	Strophen ohne Übereinstimmung	Strophen mit Übereinstimmung:		Gesamtzahl der Strophen
		- in einem Text	- in zwei Texten	
BVM – <sup>410</sup>	32 (4,95%)	135 (20,86%)	480 (74,19%)	647 (100%)
BVM +	131 (17,56%)	135 (18,10%)	480 (64,34%)	746 (100%)
VMR	11 (4,44%)	38 (15,32%)	199 (80,24%)	248 (100%)
VR	94 (14,37%)	198 (30,28%)	362 (55,35%)	654 (100%)

Auf statistischem Wege lässt sich bei den Vāstu-Kompendien also keine Homogenisierung von Vāstuvidyā nachweisen. Dennoch lohnt es sich, einen zweiten Blick auf den Inhalt der Texte zu werfen: Obgleich der Anteil der gemeinsam behandelten Themen von Text zu Text starken Schwankungen unterworfen ist, gibt es bestimmte Punkte, die von den Autoren der Kompendien offensichtlich als so zentral betrachtet worden sind, dass sie in jedem der drei Texte Eingang gefunden haben. Diese sind in Tabelle 7 aufgeführt.

Tabelle 7: Inhaltliche Übereinstimmungen zwischen BVM, VMR und VR<sup>411</sup>

Nr.	Thema	BVM	VMR	VR
1.	Notwendigkeit eines Hauses	1.4-7	1.4-5	1.7-9
2.	Name und Horoskop von Bauherr und Ortschaft	1.10-20, 94-95, 4.1	[1.6-10, 59-63]	1.13-35
3.	Einfluss von Planeten	1.21-26	1.52-57	1.36-42

<sup>410</sup> Kapitel 8-10 (*Vṛkṣāyurveda*, *Prāsādalakṣaṇa*, *Pratiṣṭhāprakaraṇa*), welche in den anderen Texten über keine Entsprechung verfügen, sind in den Werten für BVM- nicht berücksichtigt worden; BVM+ gibt die entsprechenden Werte inklusive dieser Kapitel an.

<sup>411</sup> In dieser Tabelle sind nur die übergreifenden Themen aufgeführt, die in allen drei der genannten Texte behandelt werden; Unterpunkte sind nicht berücksichtigt worden – diese sind Anhang II zu entnehmen.

4.	Eigenschaften des Erdbodens nach <i>varṇa</i>	1.27-34	1.11-14	1.44-47
5.	Abschüssigkeit d. Bauplatzes („ <i>gajapṛṣṭha</i> “ usw.)	1.82-89	1.15-18	1.52-59
6.	„Lebender“ Erdboden	1.97-101	1.19-20	1.63-69
7.	„ <i>praśna</i> “	1.166-179, 4.46-47	1.21-28	3a.8-27
8.	Bäume am Bauplatz	1.71-73, 6.12-33	1.171, 179-180	6.30-43
9.	Untersuchung des Bauplatzes (Gruben-, Wassertest); Omina	1.106-115	1.29-36,39	1.70-78
10.	Günstige Zeitpunkte für den Baubeginn	1.102-105, 4.48-136	1.40-51, 110-142	9.1-96
11.	Bestimmung der Himmelsrichtungen	2.1-8	1.65-70	2.1-8
12.	Horoskop von Bauherr und Haus	4.1-11	1.71-72	4.1-22
13.	Lage der Eingangstür, Fehler und Behinderungen („ <i>vedha</i> “)	4.57-58, 149-175	143-156	8.1-40,51-63
14.	<i>Āyādi</i> -Formeln	2.11-18, 3.1-26,	1.75-95, 102-103	5.1-53, 72-87,93-96
15.	Sechzehn Arten von <i>śālā</i>	4.43-45	1.96-101	5.54-71
16.	Anordnung der Zimmer im Haus	1.150-158	1.157-160	6.23-24
17.	Geeignetes Bauholz	1.130-139, 6.9-11	1.172-176	6.49-60
18.	Altes und neues Baumaterial	1.128-129	1.177-178	6.16-18
19.	Betreten des neuen Hauses	5.1-25	1.191-2.11	10.1-26
20.	Stallungen	6.1-7	1.181-190	11.27-35
21.	Stauteiche und Brunnen	7.1-140	3.1-45	12.1-54

Hierbei fällt zunächst auf, dass nur ein Teil dieser Konzepte der Tradition der *vāstuprakaraṇas* entnommen ist, welche in den Vāstu-Kompendien ja

scheinbar fortgesetzt wird. Ein großer Teil ist dagegen aus anderen, älteren Texten entnommen (siehe die jeweiligen Quellennachweise in Anhang II). Darüber hinaus haben die Vāstu-Kompendien den Bereich von Vāstuidyā auch auf die Anlage von Stauteichen und Brunnen ausgedehnt – hierzu findet sich in vorkolonialen Texten wie der *Brhatsaṃhitā* zwar auch schon Material (BrS 53), ist dort jedoch nicht unter Vāstuidyā subsumiert worden. Der in der BVM zu beobachtende Versuch, auch den Bereich des Vṛkṣāyurveda der Vāstuidyā einzuverleiben, hat sich offenbar nicht durchsetzen können. Während sich also in den *vāstuprakaraṇas* der katarchischen Kompendien eine schrittweise Verengung des Blickwinkels auf streng astrologische Aspekte unter Verdrängung älterer Konzepte beobachten lässt (siehe oben, 2.2.5), gehen die Vāstu-Kompendien des 20. Jahrhunderts offenbar den umgekehrten Weg, indem sie auch älteres Material aus verschiedenen *vāstu*- und *śilpaśāstras* aufnehmen bzw. den Bereich von Vāstuidyā auf andere Gebiete ausdehnen.

Nicht weniger bedeutsam als die Gemeinsamkeiten zwischen BVM, VMR und VR sind indes die Unterschiede bzw. diejenigen Punkte, in denen keine Einigkeit zwischen den Texten herrscht: So wird die Abschüssigkeit des Geländes nach Nordosten zwar in BVM und VR, nicht aber im VMR thematisiert. Dies ist umso bemerkenswerter, als die Neigung des Bauplatzes nach Nordosten sowohl in den ‚alten‘ Texten, als auch in den zeitgenössischen Vāstu-Handbüchern von zentraler Wichtigkeit ist (s. u.).

Trotz des hohen Maßes an Heterogenität, welches die Vāstu-Kompendien offensichtlich aufweisen, haben wir es daher mit einer Homogenisierung anderer Art zu tun: Die Tradition der astrologischen Tradition zugehörigen *vāstuprakaraṇas* wird nicht unverändert fortgesetzt, sondern um Material aus der Tradition der ‚frühen‘ Texte bzw. der *śilpaśāstras* angereichert und ergänzt. Dadurch wird die Verschiedenheit der vorkolonialen Überlieferung ausgeblendet und durch eine künstlich erzeugte Homogenität ersetzt. Gleichzeitig bildet sich sehr wohl so etwas wie ein gemeinsamer Kernbestand an Regeln und Konzepten heraus, welcher allen drei hier untersuchten Texten gemeinsam ist.

Ein intertextueller Homogenisierungsprozess ist auch bei den Vāstu-Handbüchern zu beobachten, welche im Laufe der letzten zwanzig Jahre in Nordindien erschienen sind. Zwar enthält auch hier jeder Text eine gewisse Zahl von Regeln, welche in keinem anderen Text des Genres zu finden sind. Dennoch bildet sich schon zu einem frühen Zeitpunkt ein (relativ kleiner) Kernbestand gemeinsamer Regeln und Vorstellungen heraus – siehe Tabelle 8.

Tabelle 8: Gemeinsame Regeln ausgewählter Vāstu-Handbücher<sup>412</sup>

Thema	SGV	BhNY	BhVH	BhVE	VVTM
1. Angrenzende Straßen	32-35, 86-89	59-60	26-34	53-64	56-57, 60-61
2. Einfluss der Himmels-richtungen	40-43	117	36-37	66-69	21-30
3. Lage der Eingangstür	40-43	135	74-80	106-113	64-65
4. Aufteilung d. Hauses	51-57	54-58, 80-89	61-71	88-102	31, 66-78

Neben diesem festen Kern gibt es mehrere Regeln, die nur in jeweils einem der hier ausgewerteten Handbücher fehlen (Tab. 9):

Tabelle 9: ‚Erweiterter Kern‘ der Vāstu-Handbücher

Thema	SGV	BhNY	BhVH	BhVE	VVTM
1. Horoskop von Haus und Besitzer	—	26-27	6-12	25-35	99-111
2. Vāstupuruṣa	1, 5	—	2-3	22-25	32-34
3. <i>vāstupuruṣamaṇḍala</i>	5-6	—	2-3	24	35
4. Form des Grundstücks	13-16, 69	—	17-22, 57	41-48	47-51
5. Abschüssigkeiten von Grundstück und Haus	17, 70-86	—	14-16, 72-74	39-41, 104-105	47

<sup>412</sup> Aufgeführt sind: Pūrṇacandra Rāv 1993 (SGV), Jhājḥ'riyā <sup>2</sup>1996 (BhNY), Śarmā 1995 (BhVH), Sharma 1996 (BhVE); Ḍōg're 1997 (VVTM).

6. „ <i>akārādi varg</i> “ <sup>413</sup>	36-39	119	10-12	33-34	—
7. Wasserflächen, Tank, Brunnen	95	—	85-88	119-124	71
8. Vāstu von Fabriken	—	96-101	95-99	134-143	83-84
9. Vāstu von Geschäftsgebäuden	—	102-104	100-104	143-146	81-82

Bemerkenswert ist an diesem Befund zunächst, dass sich die meisten Bestandteile des erweiterten Kerns auch schon im ältesten der untersuchten Texte finden; der nachkoloniale Kanon von Vāstuvīdyā steht also offenbar von Anfang an relativ fest. Die Anwendung von Vāstuvīdyā auf Fabriken und Geschäftsgebäude fehlt zwar bei Pūrṇacandra Rāv, ist aber schon bei Jhājh'riyā nachgewiesen, und gehört fortan ebenfalls zum festen ‚Kernbestand‘ der nachkolonialen Lehre. Dass es sich gegenüber der vorkolonialen Überlieferung um eine Innovation handelt, liegt auf der Hand. Die Aufteilung des Hauses in funktionale Bereiche hingegen folgt im Wesentlichen den Bestimmungen der *Bṛhatsaṃhitā* (BrS 52. 116; siehe oben, 5.1.1).

Auffällig ist zudem, dass mit dem günstigen bzw. ungünstigen Einfluss an das Grundstück angrenzender Straßen ein Konzept kanonisch geworden ist, welches in den ‚alten‘ Texten in dieser Form nicht nachweisbar ist; auch in den Vāstu-Kompendien des 20. Jahrhunderts habe ich keine Parallele finden können. In der *Bṛhatsaṃhitā* wird lediglich erwähnt, dass eine Straße eine „Behinderung“ der Tür (*dvāavedha*) darstellen kann, ebenso im *Samarāṅgaṇasūtradhāra*.<sup>414</sup> An anderen Stellen heißt es, dass

<sup>413</sup> Wörtl. „Gruppen von Schriftzeichen beginnend mit ‚a‘“. Die Schriftzeichen (skr. *aḥṣara*) der indischen Schriften sind je nach Artikulationsort in Gruppen (skr. *varga*) aufgeteilt. Je nachdem, in welche dieser Gruppen der Anfangsbuchstabe des Namens gehört, sind bestimmte Himmelsrichtungen günstig oder ungünstig.

<sup>414</sup> BrS 52.74ab: *mārgatarukoṅakūpastambhabhramavidham aśubham dvāram*; SAS 39.53cd: *rathyāviddhe bhaved rogo maraṇam catvareṇa ca*. Vgl. auch BVM 4.154ab (ohne Nennung der Quelle): *rathyā vidham dvāram nāśāya kumāradoṣadam taruṇā*.

das Grundstück nicht an einer Kreuzung zweier Straßen liegen soll.<sup>415</sup> Im *Samarāṅgaṇasūtradhāra* findet sich zudem eine Regel, welche besagt, dass es ungünstig ist, wenn sich zu beiden Seiten des Hauses eine Straße befindet.<sup>416</sup> Auch die südindischen Texte machen bisweilen Aussagen über den Einfluss von Straßen auf das Grundstück; so heißt es im *Mayamata*, ein Grundstück, welches an eine, zwei, drei oder vier Straßen angrenzt, sei zu meiden.<sup>417</sup> Keine dieser Stellen weist eine echte inhaltliche Parallele zu den Regeln der Vāstu-Handbücher auf. Vielmehr hat es den Anschein, als handle es sich bei der Quelle dieser Regeln um eine volkstümliche Überlieferung bzw. eine ‚floating tradition‘, wo nicht um reine Erfindung. Für diese Vermutung spricht nicht zuletzt der Umstand, dass die Bestimmungen der einzelnen Texte ein recht großes Maß an Heterogenität aufweisen (siehe Tab. 10).

Tabelle 10: Regeln hinsichtlich der Straßen in ausgewählten Vāstu-Handbüchern<sup>418</sup>

Thema	SGV	BhNY	BhVH	BhVE	VVTM
Straße an allen vier Seiten	+	n.t.	+	+	+
Straße in Osten, Süden und Westen	n.t.	n.t.	+/-	+/-	[+]
Straßen in Süden, Westen und Norden	n.t.	n.t.	+/-	+/-	[+]
Straße in Westen, Norden und Osten	n.t.	n.t.	+/-	+/-	[+]
Straße in Norden, Westen und Süden	n.t.	n.t.	+/-	+/-	[+]
Straße im Norden und Osten	+	n.t.	+	+	n.t.
Straße in Osten und Süden	n.t.	n.t.	+/-	+/-	n.t.

<sup>415</sup> BrS 52.87: *sacivālaye ’rthanāśo dhūrtaḡrhe sutavadhaḡ samīpaste | udvego devakule catuṡpade (v.l. catuṡpate) bhavati cākīrtiḡ || VP 1.39: catuṡpathamahāvṡṡsadevamantrinivāsītām | dūrāśrītām ca bhūḡartayuktām caiva vivarjayet ||*

<sup>416</sup> SAS 48.24: *māḡas caiko yaḡā ḡacched ubhayor ḡṡhapārśvayoḡ | māḡavedhas tadā sa syāc chokasantāpakāṡakaḡ ||*

<sup>417</sup> MM 2.13cd: *[nindītā varaiḡ] ekadvitricaturmāḡā ...* . Diese Regel ist sachlich schwer nachzuvollziehen: Wie soll das Grundstück erschlossen werden, wenn es an gar keine Straße grenzt? Ähnlich MS 4. 14ab (ohne Acharyas Emendationen): *catuṡpathā caikapathā dvipathā pattanaupathā [sic]*.

<sup>418</sup> Legende: + günstig, - ungünstig, +/- mittel, n.t. nicht belegt.

Straße im Süden und Westen	+	+	+/-	+ <sup>419</sup>	n.t.
Straße in Norden und Westen	n.t.	+	+/-	+/-	n.t.
Straße in Norden und Süden	n.t.	n.t.	+/-	+/-	n.t.
Straße in Westen und Osten	n.t.	n.t.	+/-	+/-	n.t.
Straße im Norden	n.t.	n.t.	+	+	+
Straße im Osten	n.t.	n.t.	+	+	n.t.
Straße im Süden	n.t.	n.t.	+/-	+/-	n.t.
Straße im Westen	n.t.	n.t.	+/-	+/-	n.t.
Runde Ecke im Nordosten	n.t.	-	+/-	-	n.t.
Runde Ecke im Südosten	n.t.	-	+/-	-	n.t.
Auf das Grundstück zulaufende Straße:	[s.u.]	[s.u.]	[s.u.]	[s.u.]	-
– von Norden her	n.t.	n.t.	+/-	+/-	[s.o.]
– von Osten her	n.t.	n.t.	n.t.	+/-	[s.o.]
– von Süden oder Westen her	n.t.	n.t.	-	-	[s.o.]
– von Norden und Osten her	n.t.	n.t.	-	-	[s.o.]
– von Norden, Osten und Westen her	n.t.	n.t.	-	-	[s.o.]
– von Norden, Osten und Süden her	n.t.	n.t.	n.t.	-	[s.o.]
– von allen vier Seiten her	n.t.	n.t.	-	-	[s.o.]
– von Süden nach SO	+	n.t.	n.t.	+/-	[s.o.]
– von Norden und Osten nach NO	n.t.	n.t.	n.t.	+/-	[s.o.]
– von Norden oder Osten nach NO	+	n.t.	n.t.	n.t.	[s.o.]
– von Westen nach NW	+	n.t.	n.t.	+/-	[s.o.]
– von Norden nach NW	-	n.t.	n.t.	n.t.	[s.o.]
– von Süden oder Westen nach SW	-	n.t.	n.t.	n.t.	[s.o.]
– von Osten nach SO	-	n.t.	-	-	[s.o.]

Eine völlige Übereinstimmung zwischen allen hier verglichenen Texten lässt sich somit für keine einzige Regel hinsichtlich der an das Grundstück angrenzenden Straßen feststellen. Besonders die Diskrepanzen zwischen Śarmā 1995 und Sharma 1996 springen ins Auge – handelt es sich doch

<sup>419</sup> Sharma 1996: 57: „Plots having paths on west and south sides are good for business people.“

um zwei Fassungen ein und desselben Handbuchs. Dieser Befund legt den Verdacht nahe, dass es sich bei dem Konzept der an das Grundstück angrenzenden Straßen um mehr oder weniger freie Erfindung handelt – auf den Mangel an vorkolonialen Vorbildern für diese Vorstellung ist bereits hingewiesen worden. Weitgehende Einigkeit scheint nur in zwei Punkten zu bestehen: Erstens, dass ein Grundstück günstig ist, welches auf allen vier Seiten an eine Straße angrenzt; zweitens, dass es prinzipiell ungünstig ist, wenn eine Straße auf das Grundstück zuläuft.<sup>420</sup>

Die Frage nach der Homogenisierung von Vāstuvidyā in der revitalistischen Literatur führt somit zu keinem eindeutigen Befund: Einerseits bildet sich sowohl bei den Vāstu-Kompendien der dreißiger und vierziger Jahre des 20. Jahrhunderts als auch bei den Vāstu-Handbüchern der Gegenwart ein jeweils gemeinsamer Kern von Regeln heraus; gleichzeitig weisen die einzelnen Texte beider Genres ein hohes Maß an Eigenständigkeit auf, und enthalten in jedem mir bekannten Fall zumindest einige Regeln und Konzepte, welche in keinem anderen Text zu finden sind.

### 5.2.2 Standardisierung

Während der Befund für die intertextuelle Homogenisierung von Vāstuvidyā nicht eindeutig ist, lässt sich eine Standardisierung der Lehre im Sinne der oben aufgestellten Definition sehr viel deutlicher beobachten. Bisweilen wird der Vorsatz, die Lehre vom Hausbau in eine verbindliche Form zu bringen, sogar explizit geäußert. So schreibt beispielsweise Dvivedī im Vorwort zum *Vāsturatnākara* (1944: 6 f.):

Obleich die Wissenschaft von Vāstuvidyā in den Schatzkammern der Sanskritsprache hier und da ausführlich dargestellt ist, ist in keinem einzigen alten oder neuen Buch eine Versammlung all jener Themen an einer einzigen Stelle zu finden, die doch heutzutage überall so dringend benötigt wird. So ist in der

---

<sup>420</sup> Die abweichenden Bestimmungen bei Pūrṇacandra Rāv 1993 sowie Śarmā 1995 bzw. Sharma 1996 werden explizit als Ausnahmen bezeichnet.

von Varāhamihira verfassten *Bṛhatsaṃhitā* (der *Vārāhisaṃhitā*) das Phänomen der *āyādi*-Formeln,<sup>421</sup> und im *Muhūrtacintāmaṇi*, im *Muhūrtamārtaṇḍa*, dem *Muhūrtagaṇapati*, der *Ratnamālā* usw. die Kapitel über die Erörterung der Türen, die Erörterung über die Bestimmung der Himmelsrichtungen usw. nicht geschrieben worden aus Furcht, die Bücher könnten zu umfangreich werden. In den modernen Kompendien wie dem *Gṛhabhūṣaṇa*, der *Vāstumālā* und dem *Vāstuprabandha*, die heutzutage auf dem Markt in großer Zahl zu finden sind, werden sinnlose Themen in so verwirrter Reihenfolge zusammengefügt, dass einfache *paṇḍits*, welche keine intensiven astrologischen Studien betreiben, nicht an ihr Ziel kommen – auch dann nicht, wenn sie aus der Notwendigkeit heraus fleißig lernen. Bei jeder einzelnen Frage müssen sie viele Bücher ausfindig machen und ständig bei großen Gelehrten flehentlich vorstellig werden. Um all diese Schwierigkeiten zu beseitigen habe ich mehrere Originaltexte wie die *Bṛhatsaṃhitā* und Kompendien eingesehen und eine schöne Kompilation auf der Basis von gründlicher Prüfung (*ūhāpoh*) angefertigt, damit auch *paṇḍits*, welche sich nicht speziell mit Astrologie befasst haben keinerlei Schwierigkeiten haben werden, sich mit irgendeinem geläufigen Thema im Zusammenhang mit *Vāstu* vertraut zu machen, und damit auch diejenigen mit gründlichen Kenntnissen in Astrologie all diese Dinge an einer Stelle finden können.<sup>422</sup>

---

<sup>421</sup> Wörtlich *piṇḍādi* „die Summe usw.“ Als *terminus technicus* bezeichnet *piṇḍa* das Produkt aus Länge und Breite des Hauses, auf dessen Grundlage die *āyādi*-Formeln berechnet werden.

<sup>422</sup> यद्यपि वास्तुविद्या का विज्ञान संस्कृत भाषा के भंडार में इतस्ततः बहुत भरा पड़ा है, तथापि सब विषयों का एकत्रीभाव; जिनकी इस समय सर्वत्र आवश्यकता पड़ती रहती है, किसी भी प्राचीन तथा अर्वाचीन पुस्तक में दृष्टिगोचर नहीं होता। जैसे – वराहमिहिराचार्य प्रणीत बृहत्संहिता (वाराहीसंहिता) में पिंडादि का प्रपंच तथा मुहूर्तचिंतामणि, मुहूर्तमार्तंड, मुहूर्तगणपति, रत्नमाला आदि में द्वाारविचार दिक्शोधनविचार आदि के प्रकार ग्रंथगौरव के भय से नहीं लिखे गये हैं। गृहभूषण, वास्तुमाला, वास्तुप्रबंध इत्यादि आधुनिक प्रबंध जो आजकल बाजारों में बहुधा उपलब्ध होते हैं, उनमें ऊटपटांग विषयों का ऐसा अस्तव्यस्त सन्निवेश है कि ज्योतिष शास्त्र में विशेष परिश्रम न करने वाले साधारण पंडितों की कार्यसिद्धि आवश्यकता पड़ जाने पर विशेष परिश्रम करने पर भी नहीं होती। एक-एक बात ढूँढ़ने के लिए उन्हें अनेक पुस्तकों का अन्वेषण करना पड़ता है तथा बड़े-बड़े पंडितों का अनुनय-विनय करना पड़ता है। इन सभी कठिनाइयों को दूर करने के अभिप्राय से मैंने बृहत्संहिता आदि अनेक मौलिक ग्रंथों और प्रबंधों को देख कर ऊहापोह-पूर्वक सब विषयों का एक सुंदर संग्रह कर दिया है, जिससे ज्योतिष शास्त्र के परिशीलन का विशेष व्यवसाय न रखने वाले पंडितों को वास्तुसंबंधी किसी भी प्रचलित विषय की जानकारी में किसी प्रकार की कठिनाई न पड़े और ज्योतिष शास्त्र के मर्मज्ञ विद्वानों को भी एकत्र ही सब विषय प्राप्त हो जाँय।

Die Standardisierung von Vāstuvidyā ist an einer Stelle sogar als Grundbedingung für die konsequente Anwendung der Lehre in der Gegenwart genannt worden (Raman 2005: 11):

Today, scarcity of housing, especially in urban areas is so pronounced that it may not be possible to strictly follow all the rules of *Vāstu*. Hence experts, learned in its various aspects, scientists, engineers, astrological savants and architects should debate and decide the *Vāstu* rules that can be adapted to suit modern conditions.

Auch Vibhuti Sachdev nimmt eine bewusste Vereinheitlichung der Lehre vor; so heißt es gegen Ende von Chakrabarti 1998 ganz explizit (*op. cit.*: 199):

This study of *Vastu Vidya* has been concerned to reveal it not as an assembly of fragmentary pieces of knowledge, but as a coherent and complete programme for architectural design.

Wie aus dem Wortlaut ersichtlich, besteht der Zweck dieser Vereinheitlichung in erster Linie darin, die Lehre für die Erneuerung der zeitgenössischen Architektur in Indien nutzbar zu machen. In diesem Sinne geht Sachdev über eine bloße Homogenisierung der Lehre hinaus, indem sie einen verbindlichen Standard formuliert, der als Ausgangspunkt für die Revitalisierung der Lehre dienen soll. Unter diesem Aspekt erfolgt auch die Auswahl der Quellentexte (*op. cit.*: 1 f., meine Hervorhebung):

The primary sources chosen for the study are to understand [sic] these<sup>423</sup> fundamental principles of *Vastu Vidya*, to analyse the blueprint it provides for

---

<sup>423</sup> Dies bezieht sich auf Bhattacharyya (<sup>3</sup>1986: 190 f.): „... the prevalence all over India of common architectural traditions which may be called the fundamental principles of the Indian *Vastu Vidya* ...“ Wie aus dem Zusammenhang ersichtlich wird – die auch von Sachdev (Chakrabarti *loc. cit.*) zitierte Passage stammt aus dem 18. Kapitel in Bhattacharyyas Buch, in welchem das Verhältnis des *Mānasāra* zu anderen *vāstu*- bzw. *śilpaśāstras*

a design system. It is not only *Shashtra* or one text, but the entire *Vidya* or corpus of knowledge<sup>424</sup> which forms the blueprint that has been adapting itself to the regional, social and political variations it encountered in the past, and is the basis of its continuation and contemporary use. *Vastu Vidya* texts, whether they are recensions of earlier texts or a compilation based on various texts, follow a consistent similarity in the layout and classification of its contents. The texts involved in the study are chosen on the basis of their origin, authority, and relevance to contemporary usage.<sup>425</sup>

Man hätte sich an dieser Stelle eine nähere Erläuterung gewünscht, was unter „origin“ zu verstehen sei bzw. anhand welcher Parameter die „Autorität“ eines Textes gemessen werden soll. Tatsächlich hat sich Sachdev auf eine recht bunte Mischung von alten und rezenten Texten gestützt, ohne indes die Heterogenität ihres Quellenmaterials auch nur zu erwähnen. Neben dem *Mānasāra*,<sup>426</sup> dem *Samarāṅgaṇasūtradhāra* sowie dem *Rājavallabhavāstuśāstra* stützt sich die Autorin (*op. cit.*: 2) auf

---

untersucht wird – geht es auch hier in erster Linie um die Tradition der Texte, nicht um die der Bauleute.

<sup>424</sup> Diese Unterscheidung zwischen bzw. Hierarchisierung von *śāstra* = Einzeltext und *vidyā* = Disziplin ist völlig ahistorisch. Der Begriff *śāstra* kann sich bekanntlich sowohl auf den konkreten Einzeltext, als auch auf das gesamte darin vertretene Wissensgebiet beziehen. In den einschlägigen Systematisierungen der einheimischen Wissenschaften und Künste (z. B. Madhusūdana Sarasvatī's *Prasthānabheda*) hingegen wird *Vidyā* in aller Regel als eine dem *Śāstra* untergeordnete, nachrangige Kategorie behandelt.

<sup>425</sup> Eine der vielen Unzulänglichkeiten von Sachdevs Werk besteht darin, dass in keiner Weise zwischen *Vāstuvidyā* bzw. *Vāstuśāstra* und *Śilpaśāstra* unterschieden wird. Das Schema, welches der Darstellung von „*Vastu Vidya*“ zugrunde liegt, ist denn auch eher das eines mittelalterlichen *śilpa-*, denn eines *vāstuśāstras* – mit der Einschränkung, dass die in ersteren Texten üblicherweise enthaltenen Kapitel zu Ritual, Skulptur und Malerei völlig übergangen werden.

<sup>426</sup> Sachdev folgt der von P.K. Acharya postulierten, gleichwohl von Bhattacharyya (<sup>3</sup>1986: 192-197) schlüssig widerlegten frühen Datierung des Textes auf die Guptazeit („450-550 A.D.“, Chakrabarti 1998: 2). Weiter heißt es (*loc. cit.* Anm. 7, meine Hervorhebungen): „The c o n t r o v e r s y about its e x a c t dating is discussed by N. [sic] Shukla, T.P. Bhattachrya [sic] and Bruno Dagen [sic]. However, it is of little consequence to the present research.“ Man muss sich vor Augen halten, dass Bhattacharyya (und mit ihm Dagens) eine Datierung des Textes auf das 14. Jahrhundert (!) für wahrscheinlich hält – eine Ansicht, die heute als allgemein anerkannt gilt. Von einer „Kontroverse“ um die „genaue“ Datierung

... *Brihat Samhita*, *Narada Samhita*, *Vasturatnavali*, *Vishvakarmaparakasha*, *Brihdvastumala*, *Mayamata*, *Aparajitapriccha*, *Vastumanikya Ratnakara*, *Griharatna Bhushana*, *Nutana Laghu Shilpa Sangraha*, *Shilpashastram*, *Vedha Vastu Prabhakara*, *Vastu Vidya*, *Vastu Prabandha*, *Vastu Sarani* [sic] and *Vastu Prakarana* are consulted to resolve many discrepancies and inconsistencies, keeping the textual objective in mind.

Die Quellentexte umfassen somit eine Zeitspanne, die vom 6. Jahrhundert bis in die allerjüngste Vergangenheit reicht: Mindestens drei der genannten Texte sind nachweislich erst im 20. Jahrhundert verfasst worden. Als rezent darf wohl auch der mir ansonsten unbekannt Text mit dem Titel *Nūtanalaghuśilpasamgraha* („Neues [!] Kompendium der Handwerks-[kunst] in verkürzter Form“) angesehen werden. Überhaupt stellt sich die Frage, inwiefern bei einer so heterogenen Lehre wie Vāstuvidyā (zumal, wenn man keine Unterscheidung zwischen Vāstu und Śilpa vornimmt!) eine Verbreiterung der Quellenbasis dazu dienen kann, „Diskrepanzen und Unstimmigkeiten“ aufzulösen; vielmehr müsste man erwarten, dass die Inkohärenzen zwischen den einzelnen Überlieferungssträngen umso deutlicher zutage treten, je mehr Texte man in die Betrachtung einbezieht. Die Antwort ist einfach: Sachdev übergeht diese Diskrepanzen stillschweigend und ersetzt die Heterogenität der überlieferten Lehre durch einen künstlich geschaffenen Standard. Dies wird besonders deutlich, wenn im ersten Kapitel („Architectural Team“) die ausschließlich in südindischen *śilpaśāstras* anzutreffende Einteilung der Bauleute in die vier Kategorien *sthapati*, *sūtragrahin*, *takṣaka* und *vardhakin* in offensichtlicher Verkennung der Quellenlage auf alle *vāstu*- bzw. *śilpaśāstras* übertragen wird.<sup>427</sup>

---

(als ob es sich um eine Abweichung von ein oder zwei Jahrhunderten handelte!) kann also keine Rede sein. Im Zusammenhang von Sachdevs völlig ahistorischer Argumentation ist das Datum des Textes (plus/minus eintausend Jahre) freilich unerheblich.

<sup>427</sup> Möglicherweise hat Sachdev diesen Fehler lediglich von P.K. Acharya und Stella Kramrisch übernommen (vgl. Otter 2009a: 82 Anm. 89); diese werden jedoch in der Vorstellung der Quellen nicht erwähnt. Vielmehr wird der Eindruck erweckt, die Autorin habe sich ausschließlich auf Originalquellen gestützt.

Einen Sonderfall stellt Altekar (2004: 25 f.) dar: Hier wird eine Standardisierung von Śilpaśāstra in Gestalt einer Systematisierung vorgenommen, indem die einzelnen Bestandteile der Lehre als eigene Wissensgebiete klassifiziert werden:

- (1) Biology and Agricultural Sciences (*Kṛṣiśāstra*); (2) Hydrology (*Jalaśāstra*);
- (3) Mining and Metallurgy (*Khanijaśāstra*); (4) Marine Science (*Naukāśāstra*);
- (5) Communication Science (*Rathaśāstra*); (6) Aerodynamics (*Vimānaśāstra*)
- (7) Architectural Science and Civil Engineering (*Vāstuśāstra/Veśmaśāstra*); (8) Town Planning (*Nagara Racanaśāstra*); (9) Defence Science (*Prākāraśāstra*);
- (10) Mechanical Engineering (*Yantraśāstra*).

Was die hier verwendeten Sanskritnamen der einzelnen Wissensgebiete betrifft, so handelt es sich – m. W. nur mit Ausnahme von *kṛṣiśāstra* und *vāstuśāstra* – um *ad hoc* erfundene Lehnübersetzungen, so z.B. *nagararacanaśāstra*<sup>428</sup> von skr. *nagara* „Stadt“, *racanā* „Herstellung, Schöpfung, Werk“ sowie *śāstra* „Lehrbuch; Wissenschaft“. Im Falle von *rathaśāstra* als Pendant für „Transportwissenschaft“ (E. *communications*) haben wir es wieder mit einer Identifizierung nach dem oben (5.1.1) besprochenen Muster zu tun („Wagen“ = „Transportmittel“). Diese so geschaffenen Kategorien von Śilpaśāstra werden dann weiter systematisiert (*loc. cit.*):

Every science, mentioned above, has its corresponding *kalās*. It is worthwhile, here, to define a few terminologies, like the following: *Kalā*: Art or refined practice (Technology). *Vidyā*: Application of Theories, based on knowledge (Engineering). *Śāstra*: Collection of related theories with rules and regulations (Science). *SHS* [Śilpaśāstra] thus deals with 10 *śāstras*, 32 *vidyās* and 64 *kalās*.

Diese Systematisierung entspricht scheinbar der ‚traditionellen‘ Hierarchisierung von *śāstra* und *kalā*. Bei den folgenden Definitionen („*kalā* =

---

<sup>428</sup> Richtiger wäre \**nagararacanaśāstra*; man beachte, dass es sich bei allen drei Begriffen um im Hindi durchaus übliche Lehnwörter handelt.

Technologie“, „*vidyā* = Technik“, „*śāstra* = Wissenschaft“) hingegen handelt es sich um Identifikationen nach dem oben dargestellten Muster, welche jeder historischen Grundlage entbehren. Unklar bleibt auch, wie die Zahl der *vidyās* zustande kommt bzw. wie diese den einzelnen *śāstras* zugeordnet werden; die 64 Künste sind hingegen eine wohlbekannte kanonische Größe, die an dieser Stelle willkürlich eingefügt wurde.<sup>429</sup>

### 5.2.3 Trivialisierung

Wie wir in den vorangehenden Abschnitten gesehen haben, bleibt die Standardisierung von Vāstuvidyā nicht auf ein einzelnes Genre des revitalistischen Schrifttums beschränkt, sondern lässt sich sowohl in den Vāstu-Kompendien bzw. -Handbüchern als auch in den akademischen Schriften beobachten. Die Trivialisierung der Lehre, im Sinne einer größtmöglichen Vereinfachung der Regeln, bleibt hingegen weitgehend auf die nach 1990 erschienenen Vāstu-Handbücher beschränkt, ist jedoch in den Vāstu-Kompendien der dreißiger und vierziger Jahre des 20. Jahrhunderts bereits in Ansätzen vorhanden. Dieser Vereinfachungsprozess hat im Wesentlichen drei Aspekte: Erstens wird in den Handbüchern die Zahl der Regeln gegenüber den Vāstu-Kompendien stark verringert. Zweitens sind offenbar nur solche Regeln bzw. Konzepte in die Handbücher aufgenommen worden, die auch von einem Laien ohne große Mühe verstanden und angewendet werden können. Drittens sind diese Regeln gegenüber den Bestimmungen der ‚alten‘ Texte bzw. der Kompendien wesentlich einfacher formuliert und fast durchgängig mit erläuternden Abbildungen versehen worden. Wir wollen dies anhand einiger Beispiele verdeutlichen.

Wie aus Anhang II ersichtlich, werden in den für diese Arbeit ausgewerteten Vāstu-Kompendien insgesamt 81 verschiedene Konzepte dargestellt – von der Beschaffenheit des Bauplatzes, dem günstigen

---

<sup>429</sup> Zu den 64 Künsten siehe die Literaturangaben in Das 1988: 2 Anm. 7.

Augenblick für den Baubeginn und den *āyādi*-Formeln bis zu den Abmessungen der Eingangstür und der Anlage von Teichen und Brunnen.<sup>430</sup> Demgegenüber kennen die untersuchten Vāstu-Handbücher nur insgesamt 51 verschiedene Konzepte (von welchen 18 Innovationen bzw. Entlehnungen aus außerindischen Traditionen wie Feng Shui darstellen).<sup>431</sup> Der Unterschied zwischen den beiden Genres tritt noch deutlicher zutage, wenn man den jeweiligen Durchschnittswert je Einzeltext betrachtet; dieser beträgt für die Kompendien 47,<sup>432</sup> im Falle der Handbücher 26. Die Vāstu-Kompendien enthalten somit im Durchschnitt fast doppelt so viele unterschiedliche Konzepte wie die Vāstu-Handbücher.

Im Gegensatz zu den Vāstu-Handbüchern enthalten die Kompendien ausführliche Angaben zu den sogenannten *āyādi*-Formeln; diese stellen eines der wenigen Konzepte dar, welche in der überwiegenden Mehrheit der nach dem 10. Jahrhundert verfassten *vāstu*- bzw. *śilpaśāstras* zu finden sind – ganz gleich, ob es sich um west- oder südindische Texte handelt (siehe oben, 2.2.4). Anhand dieser Formeln werden sowohl die Ausrichtung des Hauses als auch der günstige Augenblick für den Baubeginn von Länge und Breite des Grundrisses abhängig gemacht. Mit anderen Worten: Für jede Grundrissgröße gibt es nur jeweils ein günstiges Datum, einen günstigen Wochentag usw. Da es je nach zugrundegelegtem Text bis zu zehn dieser Formeln gibt, von denen jede einzelne ein günstiges Ergebnis haben muss, kann die Errechnung des günstigen Augenblicks unter Umständen ein recht langwieriges Verfahren sein, und sogar eine völlige Neuplanung des Hauses erforderlich machen. Während sich die wenigen vorkolonialen Kommentatoren darauf beschränken, Beispielrechnungen für die jeweiligen Formeln durchzuführen, sind den Vāstu-Kompendien jeweils mehrere Seiten mit Tabellen angehängt, in welchen

---

<sup>430</sup> Diese Zahl entspricht nicht den laufenden Nummern in Anhang II, da das *maṅgalācaraṇa* hier nicht als „Konzept“ mitgezählt worden ist; auch die im Anhang mit Spiegelstrich angeführten Unterpunkte fehlen in dieser Zahl.

<sup>431</sup> Nicht berücksichtigt wurden die in den meisten Vāstu-Handbüchern enthaltenen Fallstudien und Musterpläne – siehe Anhang III.

<sup>432</sup> Die Werte für die jeweiligen Texte betragen: BVM = 48; VMR = 33; VR = 60.

die günstigen Ergebnisse für diese Formeln aufgeführt sind (siehe oben). Die Durchführung der Berechnungen wird dadurch nicht nur erleichtert, sondern sogar gänzlich überflüssig: Ein Blick in die Tabelle genügt um festzustellen, zu welchem Zeitpunkt ein Haus mit einer bestimmten Grundfläche gebaut werden soll und in welche Himmelsrichtung die Eingangstür weisen muss.

In den Vāstu-Handbüchern hingegen ist die Vereinfachung dergestalt fortgesetzt worden, dass die *āyādi*-Formeln gänzlich weggelassen worden sind. Über die Gründe dafür, warum ein so zentrales Konzept wie die *āyādi*-Berechnungen nicht in die Vāstu-Handbücher aufgenommen worden sind, kann man nur spekulieren. Auffällig ist aber, dass mit der inneren Aufteilung des Wohnhauses, dem Einfluss angrenzender Straßen, der Lage der Eingangstür sowie dem Einfluss der Himmelsrichtungen vier Konzepte zum ‚Kern‘ der nachkolonialen Lehre geworden sind, die auf einer deutlich niedrigeren Abstraktionsebene angesiedelt sind als die *āyādi*-Formeln: Selbst wenn dem Benutzer des Handbuchs die eigentliche Rechenarbeit erspart bleibt, müsste der Autor dennoch zunächst die Formeln erklären bzw. die ihnen mutmaßlich zugrundeliegenden Vorstellungen darlegen (welche ja, wie wir bereits gesehen haben, in den vorkolonialen Texten selbst gar nicht entwickelt werden). Zudem setzen die Formeln eine gewisse Vertrautheit mit astrologischen Grundbegriffen voraus – *tithi*, *nakṣatra*, *yoga* usw. Im Unterschied dazu lässt sich beispielsweise die innere Aufteilung des Hauses auch ohne jegliches kulturspezifisches Vorwissen sinnvoll darstellen und umsetzen; dasselbe gilt für die angrenzenden Straßen und die Lage der Eingangstür. Der Einfluss der Himmelsrichtungen hingegen hat, so wie er in den Vāstu-Handbüchern dargestellt wird, zwar ebenfalls kulturspezifische Aspekte; die Ansprüche, welche an den Leser gestellt werden, sind dennoch andere als bei den *āyādi*-Formeln. So begnügt sich Pūrṇacandra Rāv (1993: 40) mit einer schematischen Darstellung eines nach den Himmelsrichtungen ausgerich-

teten Grundrissen sowie einer Auflistung der über die jeweiligen Richtungen wachenden Gottheiten (*diśānāth aur koṇ-nāth*). Der erläuternde Text lautet lediglich:

Das Grundstück, dessen Bild oben wiedergegeben wurde, ist nach dem Vāstu-śāstra in Ordnung, d.h. seine Himmelsrichtungen sind richtig (=es ist richtig nach diesen ausgerichtet).<sup>433</sup>

Auf den folgenden Seiten werden vier weitere Grundrisse abgebildet. Den Illustrationen kann man die Lage der Eingangstür, des Brunnens sowie der angrenzenden Straße entnehmen; eine kurze Bildunterschrift informiert jeweils darüber, ob der Bauplatz günstig ist oder nicht. Kaum ausführlicher sind die Erläuterungen bei Jhāj'h'riyā ('1996: 117); dort werden die jeweils günstigen Eigenschaften der Himmelsrichtungen bzw. der Zwischenrichtungen tabellarisch aufgeführt. So erfährt man, dass der Südosten „den Geist im Gleichgewicht und die Gesundheit in Ordnung hält“ (बुद्धि को संतुलित और स्वास्थ्य को ठीक रखती है).

Die günstigen Positionen der Eingangstür werden *op. cit.*: 134 f. im Rahmen eines Frage-Antwort-Dialogs dargestellt. Der Text lautet:

Frage 14: An welcher Stelle soll die Haupteingangstür eines Hauses oder eines Bungalows in welcher Himmelsrichtung angebracht werden?

Antwort: Teilen Sie die vier Seiten des Hausgrundstücks in jeweils neun gleiche Teile und wählen Sie den für die (Reihung der Zahl =) jeweilige Zahl sowie für die Eingangstür geeigneten Platz wie unten aus.<sup>434</sup>

Die beigegefügte Zeichnung zeigt ein Quadrat, dessen Seiten in jeweils neun nummerierte Abschnitte unterteilt sind; jeweils zwei dieser Abschnitte sind als günstige Lage für die Eingangstür gekennzeichnet. Der Zeichnung

<sup>433</sup> ऊपर जिस स्थल का चित्र दिया गया है वह वास्तु शास्त्र के अनुसार ठीक है, अर्थात् उसकी दिशायें सही हैं।

<sup>434</sup> स. 14 – मकान अथवा बंगले का मुख्य द्वार किस दिशा में, किस स्थान पर लगाना चाहिए? उ. – मकान की जमीन की चारों सीमाओं को नौ-नौ बराबर भागों में बाँट लीजिए और उनकी संख्या का क्रम तथा मुख्य द्वार के समुचित स्थान का चुनाव निम्न प्रकार से कीजिए।

liegt also offenbar ein auf den Bauplatz projiziertes *vāstupuruṣamaṇḍala* mit neun mal neun Feldern zugrunde; die gekennzeichneten Felder entsprechen den Jayanta, Indra, Vitatha, Bṛhadkṣata/Gṛhakṣata, Suḡrīva, Puṣpadanta, Bhallāṭa und Soma/Kubera zugeordneten *padas*.

Man vergleiche diese Darstellungsweise mit der von BVM 4.163-166; dort werden vier Strophen aus der *Bṛhatsaṃhitā* zitiert, welche ebenfalls die Anlage der Tür entlang der Grundstücksgrenze zum Gegenstand haben (BṛS 52. 70-73):

Gefahr von Sturm, Geburt einer Tochter; Überfluss an Reichtum; Gunst des Königs; Jähzorn; Falschheit; Grausamkeit und Diebstahl im Osten. Mangel an Söhnen; Knechtschaft; Niedrigkeit; Überfluss an Speise, Trank und Söhnen; Schrecklichkeit; Undankbarkeit; Mangel an Wohlstand und Verlust von Söhnen und Männlichkeit im Süden. Schädigung der Söhne; Vermehrung der Feinde; kein Gewinn an Söhnen und Wohlstand; Überfluss an Söhnen und Erfolg; Überfluss an Wohlstand; Gefahr durch den König; Verlust von Reichtum; Krankheit im Westen. Tod und Gefangenschaft; Vermehrung der Feinde; Gewinn von Söhnen und Reichtum; Überfluss an allen Tugenden; Gewinn an Söhnen und Reichtum; Streit mit den Söhnen; Laster der Frau; Armut [im Norden].<sup>435</sup>

Diese Strophen sind für sich genommen zunächst kaum verständlich; im Original geht ihnen indes ein Halbvers voran, aus welchem hervorgeht, dass es sich hier um eine Aufzählung der günstigen bzw. ungünstigen Folgen (*phala*) einer Tür auf den äußeren Feldern des *vāstupuruṣamaṇḍala* handelt.<sup>436</sup> Der Anspruch, den diese Strophen an den Leser bzw.

---

<sup>435</sup> *anilabhayam strījananam prabhūtdhanatā narendravāllabhyam | krodhapatānṛtātvam krauryam cauryam ca pūrveṇa || alpasutatvam praiṣyam nīcatvam bhakṣyapānasutavṛddhiḥ | raudram kṛtaghnam adhanam sutavīryaghaṇam ca yāmyena || sutapīḍā ripuvṛddhir nasutadhanāptiḥ sutārthaphalasampat | dhanasampan nṛpatibhayam dhana-kṣayo roga ity apare || vadhabandho ripuvṛddhiḥ sutadhanalābhaḥ samastaguṇasampat | putradhanāptir vairam sutena doṣāḥ striyā naiḥsvam ||*

<sup>436</sup> BṛS 52.69cd: *dvārāṇi yāni teṣām analādīnām phalopanayaḥ*. Dem aufmerksamen Leser wird nicht entgangen sein, dass in diesen Strophen nur acht Positionen je Seite genannt werden, und nicht neun. Dies ist dem Umstand geschuldet, dass die Eckfelder jeweils nur

Kommentator stellen, ist relativ hoch: Zunächst muss man sich das *vāstupuruṣamaṇḍala* vor Augen halten und sodann die jeweils beschriebenen Folgen abzählen bzw. den Feldern entlang der Außenseite von Nordosten ausgehend zuordnen. So ergibt sich, dass beispielsweise auf der nördlichen Seite des Grundstücks nur die Jayanta und Mahendra zugeordneten Felder für die Anlage der Tür geeignet sind, da sie zu Reichtum bzw. der Gunst des Königs führen. In der *Bṛhadvāstumālā* wird die erste dieser Strophen im Hindi wie folgt wiedergegeben:

Indem man die [Außen-]Mauer des Hauses in neun Abschnitte einteilt, liegen auf jeder Wand jeweils acht Türen. Auf diese Weise haben alle vier Wände zusammen 32 Türen. Die Folgen (*phal*) der acht Türen auf der Ostseite sind: Von der ersten Agni-Tür Gefahr durch Wind, von der zweiten Parjanya-Tür Gewinn an Töchtern, von der dritten Jayanta-Tür Gewinn an Reichtum, von der vierten Indra-Tür Gunst des Königs, von der fünften Sūrya-Tür Übermaß an Zorn, von der sechsten Satya-Tür Falschheit, von der siebten Bhṛṣa-Tür Rohheit und von der achten Antarikṣa-Tür Gefahr von Dieben.<sup>437</sup>

Diese ausgesprochen freie Übersetzung (oder vielmehr: Paraphrase) kommt dem Leser insofern entgegen, als bereits eine Zuordnung zu den einzelnen Feldern vorgenommen wird. Die Eigenleistung des Lesers beschränkt sich darauf, den Text zu lesen und zu verstehen sowie die jeweils genannten Folgen als günstig bzw. ungünstig zu identifizieren. Außerdem muss er das *vāstupuruṣamaṇḍala* zumindest gedanklich auf das Grundstück übertragen; eine Abbildung ist nicht beigefügt. Die Darstellungsweise der *Bṛhadvāstumālā* ist somit zwar deutlich ‚anwenderfreundlicher‘ als die des Originaltextes; gleichwohl wird die Vielschichtigkeit und Kom-

---

einer Seite zugeordnet werden, d.h. Agni nur dem Osten, und nicht dem Norden; Anila nur dem Süden, und nicht dem Osten usw.

<sup>437</sup> गृह भित्ति (दीवाल) के 9 विभाग करने से प्रत्येक भित्ति में आठ-आठ द्वार होते हैं इस प्रकार चारों भित्तियों के 32 द्वार होते हैं। पूर्व के 8 द्वारों का फल प्रथम शिखिद्वार से वायु भय, द्वितीया पर्जन्य द्वार से कन्या लाभ, तृतीया जयंत द्वार से धनलाभ, चतुर्थ इंद्रद्वार से राजप्रियता, पंचम सूर्य द्वार से क्रोध की अधिकता, षष्ठ सत्य द्वार से असत्यता, सप्तम भृशद्वार से क्रूरता और अष्टम अंतरिक्ष द्वार से चौर भय होता है।

plexität der Vorlage gewahrt, indem die jeweiligen Folgen im Originalwortlaut wiedergegeben werden. Bei Jhājh'riyā hingegen ist diese Komplexität so weit wie irgend möglich reduziert worden: Eine Kenntnis des *vāstupuruṣamaṇḍala* wird nicht länger vorausgesetzt, und es wird auch an keiner anderen Stelle im Buch erläutert. Stattdessen wird eine einfache Einteilung der äußeren Grundstücksgrenze in vier mal neun Abschnitte vorgenommen. Die so entstandenen Abschnitte tragen keine Namen, und haben gegenüber den Feldern des *maṇḍala* ihre metaphysische Dimension verloren. Die Resultate, welche die Anlage der Tür in einem dieser Abschnitte nach sich zieht, werden ebenfalls nicht mehr genannt; vielmehr werden die Abschnitte in ein einfaches Schema von „geeignet“ bzw. „ungeeignet“ eingeteilt.<sup>438</sup>

Der quantitativen folgt somit eine qualitative Reduktion: Nicht nur ist die Zahl der behandelten Regeln und Konzepte in den Vāstu-Handbüchern deutlich verringert, sondern auch ihre Komplexität gegenüber den alten Texten deutlich reduziert worden. Von besonderer Bedeutung ist der Unterschied zu den Vāstu-Kompendien der dreißiger und vierziger Jahre: Dort wird zwar ebenfalls eine erleichterte Anwendung der Lehre angestrebt; paradoxerweise wird aber die inhaltliche Komplexität gegenüber den vorkolonialen Texten noch erhöht, indem die Quellenbasis um nicht der astrologischen Tradition zuzurechnende *śilpaśāstras* erweitert und offenbar ein möglichst großes Maß an Vollständigkeit angestrebt wird. Die Vāstu-Handbücher gehen in dieser Frage den entgegengesetzten Weg, indem sie nicht nur auf eine erleichterte Anwendung, sondern auch auf eine quantitative und qualitative Reduktion der Lehre abzielen.

---

<sup>438</sup> Dass bei Jhājh'riyā andere Felder bzw. Abschnitte als günstig gelten als in der *Brhad-vāstumālā* bzw. in der *Brhatsaṃhitā* ist nicht weiter von Belang; auch die ‚alten‘ Texte stimmen in diesem Punkt nicht überein, siehe Otter 2009a: 273 Abb. 3.

### 5.3 Schlussbetrachtung

Wie wir im zweiten Abschnitt dieses Kapitels gesehen haben, durchläuft die Lehre vom Hausbau im Zuge ihrer Revitalisierung gewisse Transformationen. Diese haben wir als Homogenisierung, Standardisierung und Trivialisierung bezeichnet. Was die Homogenisierung betrifft, so ist der Befund nicht ganz eindeutig: Wie wir gesehen haben, weisen die einzelnen Texte der jeweils untersuchten Genres ein relativ hohes Maß an Heterogenität auf; es gibt auch keine Anzeichen dafür, dass diese Heterogenität im Laufe der Zeit abnimmt, dass mithin eine inhaltliche Konvergenz stattfindet. Gleichwohl verfügen sowohl die Vāstu-Kompendien als auch die Vāstu-Handbücher jeweils über einen gewissen Kern an gemeinsamen Vorstellungen. Während dieser Kern bei den Kompendien der dreißiger und vierziger Jahre noch einen relativ großen Anteil des jeweiligen Einzeltextes ausmacht, lassen sich bei den Vāstu-Handbüchern der Gegenwart nur vier Konzepte nachweisen, welche in allen untersuchten Texten vorhanden sind. Dies mag zu einem gewissen Grad der unterschiedlichen Zahlenstärke zwischen den beiden Genres geschuldet sein; gleichzeitig ist die relativ geringe Zahl gemeinsamer Vorstellungen in den Vāstu-Handbüchern aber auch ein Ausdruck der qualitativen wie auch quantitativen Reduktion der Lehre, welche in diesen Texten vorgenommen wird: Vāstuvidyā ist nicht länger eine Wissenschaft, welche in jahrelangem Studium erlernt werden muss, sondern ein relativ überschaubarer Fundus an Regeln, welcher auf wenigen Seiten in Form von Diagrammen und Checklisten dargestellt werden kann.

Diese inhaltliche Komplexitätsreduktion, welche wir oben als Trivialisierung bezeichnet haben, geht indes noch weiter, indem Vāstuvidyā in den Handbüchern der Gegenwart zu einem reinen Mittel der Lebensoptimierung umgedeutet wird. Der Unterschied zwischen den Handbüchern unserer Zeit und den vorkolonialen Texten liegt nicht allein im Gebrauch von Illustrationen, Frage-Antwort-Dialogen usw., sondern betrifft auch die Grundhaltung der Texte bzw. das jeweils zugrundeliegende Weltbild.

In den nachkolonialen Handbüchern geht es nicht länger in erster Linie darum, Schaden von sich und den Seinen abzuwenden, indem man jeden Verstoß gegen die Regeln des Textes vermeidet. Vielmehr geht es darum, sich durch Befolgung der Regeln ein möglichst großes Maß an Wohlstand und Erfolg zu sichern. Der Unterschied wird an jenen Stellen greifbar, wo die ‚alten‘ Texte detaillierte Angaben über die jeweils zu gewärtigenden positiven bzw. negativen Folgen machen (s. o.): In den Handbüchern fehlen diese Angaben zumeist bzw. sind durch eine kategorische Unterscheidung in „günstig“ und „ungünstig“ ersetzt worden. Auch die in den ‚alten‘ Texten so zentrale Bedeutung des Cāturvarṇya wird in den Vāstu-Handbüchern in aller Regel völlig übergangen, oder bestenfalls nach einem psychologischen Schema umgedeutet (siehe oben). Dies ist umso bemerkenswerter, als es sich bei der Einteilung der Gesellschaft in vier Stände um das einzige Element sanskritischer ‚Hoch‘-Kultur handelt, welches konsequent in allen vorkolonialen Vāstu-Texten anwesend ist; die Affirmation dieser Gesellschaftsordnung scheint sogar eines der Hauptanliegen der vorkolonialen Vāstu-Überlieferung gewesen zu sein.

Was die im zweiten Teil dieses Kapitels erörterte Abfolge von Homogenisierung, Standardisierung und Trivialisierung von Vāstuvidyā im Zuge ihrer (nach)-kolonialen Revitalisierung betrifft, so verfügt sie über gewisse Parallelen sowohl in der national-religiösen Apologetik, als auch in der sich etwa zeitgleich vollziehenden Transformation von Āyurveda: Auch die altindische „Lehre von der Lebensspanne“ ist seit der Kolonialzeit Gegenstand verschiedener Revitalisierungsbestrebungen gewesen, und hat im Zuge dessen ähnliche Transformationen durchlaufen wie die Lehre vom Hausbau (siehe Zysk 2001 und 2002; Bode 2008). Gleichwohl dürfen die Parallelen zwischen Āyurveda und Vāstuvidyā nicht überschätzt werden: So hat Āyurveda schon in der Kolonialzeit in einem Verdrängungswettbewerb mit der ‚westlichen‘ Schulmedizin gestanden (Bode *op. cit.*: 7 f.), während Vāstuvidyā über gar kein offensichtliches ‚westliches‘ Pendant verfügt. Zwar hat der koloniale Staat seit Ende des 19. Jahrhunderts eine relativ dezidierte architektonische Agenda verfolgt; das

Verhältnis von Vāstuvidyā zu ‚westlicher‘ Architektur ist aber nicht annähernd so parallel wie das von Āyurveda zu moderner Medizin, und ist auch offenbar nicht in diesem Sinne aufgefasst worden. Hinzu kommt, dass die architektonische Agenda der Kolonialmacht nur teilweise von einem Beharren auf eigenen, ‚westlichen‘ Idiomen gekennzeichnet war, und sich spätestens seit Mitte des 19. Jh. mit der Propagierung des sog. „Indo-Saracenic Style“ sogar bewusst einer einheimischen Formsprache bediente (siehe Metcalf <sup>2</sup>2002: 55-104; Morris/Winchester <sup>2</sup>2005: 29 f.; Otter 2009b: 178 ff.).

Ein weiterer offensichtlicher Unterschied betrifft das Personal: Die Anwender von Āyurveda tragen sehr oft „traditionelle“ Titel (*vaidya*), während unter den zeitgenössischen Verfechtern von Vāstuvidyā die *paṇḍits* gegenüber den bewusst modernistischen „Vaastu consultants“, bei denen es sich häufig um Ingenieure handelt (siehe Kapitel 6), eindeutig in der Minderheit sind. Dies hat wohl nicht zuletzt damit zu tun, dass die Revitalisierung von Vāstuvidyā im Gegensatz zur nachkolonialen Praxis von Āyurveda keine Fiktion einer die Kolonialzeit transzendierenden Kontinuität aufbaut, sondern bewusst als Revitalisierung inszeniert wird.

Schließlich weist die Revitalisierung von Vāstuvidyā im Gegensatz zur (nach)-kolonialen Praxis von Āyurveda kein nennenswertes Maß an Institutionalisierung auf, sondern muss auf der Akteursebene als ein Nebeneinander von Einzelinitiativen betrachtet werden.<sup>439</sup> Dies schlägt sich auch in dem Umstand nieder, dass die erste Phase der Revitalisierung von Vāstuvidyā in den letzten beiden Jahrzehnten der Kolonialherrschaft auf die Sphäre des gedruckten Buches beschränkt geblieben ist, und soweit ersichtlich im Gegensatz zu den nachkolonialen Gegebenheiten noch nicht von einem öffentlichen Diskurs begleitet wurde, wie er zeitgleich im Kontext von Āyurveda beispielsweise im Panjab stattgefunden hat (Sivaramakrishnan 2006).

---

<sup>439</sup> Bei dem einzigen mir aus eigener Anschauung bekannten Vāstu-Institut, dem Vāstuvidyāpratiṣṭhānam in Kozhikode, handelt es sich beispielsweise um eine reinen Zweimann-Betrieb ohne weitergehende institutionelle Anbindung.

## 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;<sup>440</sup> 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-

---

<sup>440</sup> 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,<sup>441</sup> 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

---

<sup>441</sup> 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 (<sup>1</sup>1948) 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.<sup>442</sup> 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.<sup>443</sup> Es bleibt aber festzuhalten, dass die Revitalisierung

---

<sup>442</sup> 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.

<sup>443</sup> 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,<sup>444</sup> 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 Texte<sup>445</sup> 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

---

<sup>444</sup> „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.

<sup>445</sup> 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.<sup>446</sup> 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).

---

<sup>446</sup> 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.<sup>447</sup>

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,<sup>448</sup> 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.<sup>449</sup> Beides, sowohl das Fehlen von offensichtlichen Bezügen auf „Wissenschaft“ in den kolonialzeitlichen Schriften, als auch die

---

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

<sup>448</sup> 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.

<sup>449</sup> 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.<sup>450</sup>

(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,<sup>451</sup> 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,<sup>452</sup> 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*.)

<sup>450</sup> 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.

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

<sup>452</sup> 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.<sup>453</sup> 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.<sup>454</sup>

(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

---

<sup>453</sup> 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.

<sup>454</sup> 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.<sup>455</sup> Im Hinblick auf den Umstand, dass der apolo-

---

<sup>455</sup> 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 revivalistische 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 elite 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.<sup>456</sup> 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.

---

<sup>456</sup> 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.<sup>457</sup> 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

---

<sup>457</sup> 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 Dvivedī's 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 Vāstuvidyā 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“ Tradition<sup>458</sup> 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

---

<sup>458</sup> 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;<sup>459</sup> 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.<sup>460</sup> 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

---

<sup>459</sup> 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).

<sup>460</sup> 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.<sup>461</sup> 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

---

<sup>461</sup> 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.<sup>462</sup> 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 nachkoloniale 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).<sup>463</sup>

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

---

<sup>463</sup> 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.<sup>464</sup> 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.

---

<sup>464</sup> 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 *Grhavāstupradīpa* den Bhojpuri-Kommentar des Erstherausgebers durch Anmerkungen „in der Nationalsprache Hindi“ (siehe oben, 3.2.1).<sup>465</sup>

---

<sup>465</sup> 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.<sup>466</sup> 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.

<sup>466</sup> 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.<sup>467</sup> Vielleicht sollte man im Zusammenhang der mittelalterlichen katarischen 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-

---

<sup>467</sup> 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.<sup>468</sup>

---

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 <sup>3</sup>2001.

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; Dõg'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 <sup>2</sup>2001, <sup>2</sup>2005; 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 Vāstuvīdyā 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 Vāstuvīdyā 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 Vāstuvīdyā 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).<sup>469</sup> 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 Säävälä explizit darauf hinweist, dass die Praktizierung von Vāstuvidyā zwar als Bestandteil von hinduistischer Identität fungiert, aber

---

<sup>469</sup> Säävälä 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 Vāstuvīdyā 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 Vāstuvīdyā 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 Vāstuvīdyā 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.

## Anhang I: Chronologie ausgewählter Publikationen

Aufgelistet sind Texte, die im weitesten Sinne in Zusammenhang mit der Revitalisierung von Vāstuvīdyā stehen – Editionen und Übersetzungen von *vāstu-* bzw. *śilpaśāstras*, Studien mit ‚revivalistischer‘ Ausrichtung sowie Vāstu-Handbücher. Ein Anspruch auf Vollständigkeit wird nicht erhoben. Verwendete Sprachkürzel: Guj. = Gujarati, H. = Hindi, Skr. = Sanskrit; Auf deutsch oder englisch verfasste Werke (bei denen die Sprache mühelos aus dem Titel ersichtlich ist) tragen keinen Zusatz. Bei nicht selbst gesichteten Werken sind die bibliographischen Quellen in Klammern angegeben (A/P = Achyuthan/Prabhu 1996; C. = Chakrabarti 1998; D. = Dagens 1994; KVK = Karlsruher virtueller Katalog).

- 1822-58 Rājā Rādhākānta Deva: *Śabdakalpadruma*, Kolkata [Skr.]  
1834 Ram Raz: *Essay on the Architecture of the Hindus*, London  
1864 *Bṛhatsaṃhitā* ed. Kern [Skr.]  
1880 *Viśvakarmaparakāśa* ed. Śrīdhar Śiv'lāl, Mathurā [Skr.] (KVK)  
1885 *Vāstuparakāśa yā Viśvakarmaparakāśa* ed. N.N., Benares [Skr.] (KVK)  
1896 *Viśvakarmaparakāśa* ed. Shri Venkateshwar Press, Bombay [Skr./H.]  
1901 *Gṛhavāstupradīpa* ed. Lakshmichand, Bombay [Skr./Bhoj.]  
1911 *Rājavallabhavāstusūtra* ed. Gosāi, Ahmadabad [Skr./Guj]  
1916 *Matsyapurāṇa* übers. "a Taluqdar of Oudh", Delhi  
1917 *Manuśyālayacandrikā* ed. Ganapati Sastri, Trivandrum [Skr.] (D.)  
1918 P.K. Acharya: *A Summary of the Mānasāra*, Leiden  
1919 *Mayamata* ed. Ganapati Sastri, Trivandrum [Skr.] (A/P)  
1920-24 *Īśānaśivagurudevapaddhati* ed. Ganapati Sastri, Trivandrum [Skr.]  
1922/25 *Śilparatna* ed. Ganapati Sastri, Trivandrum [Skr.] (D.)  
1923 *Matsyapurāṇa* ed. Venkateshwar Steam Press, Bombay [Skr.]  
1924/25 *Samarāṅgaṇasūtradhāra* ed. Ganapati Sastri, Baroda [Skr.]  
1925 B.B. Dutt: *Town Planning in Ancient India*, Calcutta  
1926 Phanindranath Bose: *Principles of Indian Śilpaśāstra*, Lahore  
*Kāśyapaśilpa* ed. Apte, Pune [Skr.] (D.)  
1927 P.K. Acharya: *A Dictionary of Hindu Architecture*, London  
ders.: *Indian Architecture According to Manasara-Silpasastra*, London  
ders.: *Manasara on Architecture and Sculpture*, London [Skr.]  
ders.: *Architecture of Manasara*, London

- 1928 Phanindranath Bose: *Śilpa-Śāstram*, Lahore [Skr.]
- 1929 *Śilparatna* ed. Sambasiva Sastri, Trivandrum [Skr.]
- 1930 Rām'nihor Dvivedī: *Bṛhadvāstumālā*, Benares [Skr./H.]
- 1933 Mātṛprasād Pāṇḍey: *Vāstusārīṇī*, Benares [Skr./H.]
- 1934 P.K. Acharya: *Manasara Series Vol. I: A Dictionary of Hindu Architecture*, London  
 ders.: *Manasara Series Vol. II: Indian Architecture According to Manasara-Silpasastra*, London  
 ders.: *Manasara Series Vol. III: Manasara on Architecture and Sculpture*, London  
 ders.: *Manasara Series Vol. IV: Architecture of Manasara*, London  
 ders.: *Manasara Series Vol. V: Architecture of Manasara: Illustrations of Architectural and Sculptural Objects*, London
- 1936 Rām'tej Pāṇḍey: *Vāstumāṇīkyaratnākara*, Mirzapur [Skr./H.]
- 1938 *Viśvakarmaprakāśa* ed. Mātṛprasād Pāṇḍey, Benares [Skr./H.] (LOC)
- 1940 *Vāstuvīdyā* ed. Kavi Varma, Trivandrum [Skr.]
- 1941 *Vāsturatnāvalī* ed. Achyutananda Jhā [Skr.]
- 1944 Vindhreshvarīprasād Dvivedī: *Vāsturatnākara*, Varanasi [Skr./H.]
- 1946 P.K. Acharya: *Manasara Series Vol. VI: Hindu Architecture in India and Abroad*, London  
 ders.: *Manasara Series Vol. VII: An Encyclopaedia of Hindu Architecture*, London  
 Stella Kramrisch: *The Hindu Temple*, Calcutta
- 1948 Tarapada Bhattacharyya: *A Study on Vāstuvīdyā or Canons of Indian Art*, Patna  
 Govind Krishna Pillai: *The Way of the Śilpis or Hindu Approach to Art and Science*, Allahabad
- 1949 *Vāsturatnāvalī* ed. Jha, Benares [Skr./H.]
- 1950 *Aparājitapṛcchā* ed. Mankad, Baroda [Skr.]
- 1958 Dvijendranath Shukla: *Vāstu-Śāstra. Vol. I: Hindu Science of Architecture*, Lucknow  
*Viśvakarmavāstuśāstra* ed. Vasudevasastri/Gadre, Tanjore [Skr.]
- 1963 *Prāsādamaṇḍana* ed. Bhagavandas Jain, Jaipur [Skr.] (D.)  
 Tarapada Bhattacharyya: *Canons of Indian Art*, Calcutta [Zweite, überarbeitete Fassung von Bhattacharyya 1948]
- 1964 *Rūpamaṇḍana* ed. Srivastava, Bombay [Skr.] (D.)
- 1965 *Samarāṅgaṇasūtradhāra* ed. Śukla, Lucknow [Skr.]  
 Dvijendranāth Śukla: *Samarāṅgaṇasūtradhāravāstuśāstra (bhavaniveś – pratham bhāg)*, Lucknow [H.]  
*Vedhavāstuprabhākara* ed. Som'purā, Ahmedabad [Skr./Guj./H.]
- 1966 *Samarāṅgaṇasūtradhāra* ed. Ganapati Sastri/Agrawala, Baroda [Skr.]  
*Śilpaprakāśa* ed. Boner/Sarma, Leiden [Skr.]

- 1975? *Kṣīrārṇava* ed. Som'purā, Ahmedabad [Skr./Guj.]
- 1976 *Dīpārṇava* ed. Som'purā, Ahmedabad [Skr./Guj.]  
P.O. Som'purā: *Vāstunighaṇṭu*, Ahmedabad [Guj.]  
*Vāstusāra* ed. Som'purā, Ahmedabad [Skr./Guj.]
- 1977 *Śrījayapṛcchā* ed. Som'purā, Ahmedabad [Skr./Guj.]
- 1984 *Matsyapurāṇa* ed. Kumar, Delhi [Skr.]
- 1986 Tarapada Bhattacharyya: *The canons of Indian art: A study on Vāstuvidyā*, Calcutta [Dritte, überarbeitete Fassung von Bhattacharyya 1948]
- 1986 C.H. Gopinatha Rao: *Astrology in House Building*, Madras (C.)
- 1989 Potluru Krishna Das: *The Secrets of Vastu*, Secunderabad (C.)  
*Vāstuvīdhānakalpa* ed. K.P. Sankara Somayaji, Bangalore [Skr.]
- 1992 *Bṛhadvāstumālāprayoga*, ed. Pāṭhak, Varanasi [Skr./H.]
- 1993 Nachdruck Delhi: Acharya, *Manasara Series VII*  
D. Poornachandra Rao: *Sri Sai Science of Gruha Vastu*, Hyderabad  
Droṇaṃrāju Pūrṇacandra Rāv: *Sāī grha vāstu-śāstra*, Hyderabad [H.]  
D. Poornachandra Rao: *Sri Sai Science of Gruha Vastu: Model Plans*, Hyderabad<sup>470</sup>
- 1994 Nand Kiśor Jhāj'h'riyā: *Bhāratīya bhavan nirmāṇ yoj'nā (svāsthya-sukhsamṛddhi ke lie vāstu-śāstra ke saral siddhānt)*, Kanpur [H.]  
Nachdruck Delhi: Acharya, *Manasara Series IV*
- 1995 Derebail Murlidhar Rao: *Vaastu Shilpa Shaastra*, Bangalore (C.)  
Nachdruck Delhi: Acharya, *Manasara Series I*  
Nachdruck Delhi: Acharya, *Manasara Series III*  
Nachdruck Delhi: Acharya, *Manasara Series V*  
A. Achyuthan [Hg.]: *Readings in Vāstusāstra: Traditional Architecture, Book I*, Calicut  
Jag'dīs Śarmā: *Bhāratīya vāstujñān*, Jaipur [H.]
- 1996 A. Achyuthan, Balagopal T.S. Prabhu: *Vāstuvīdyāpraveśika: A Text Book of Vāstuvīdyā*, Calicut  
Nachdruck Delhi: Acharya, *Manasara Series II*  
Nachdruck Delhi: Acharya, *Manasara Series VI*  
Bhoj'rāj Dvivedī: *Paryāvaraṇ vāstu*, Delhi [H.]  
Tīleśvar'nāth Śāstrī: *Bhāratīya vāstu-śāstra*, Kolkata [H.]  
Jagdīsh Sharma: *Bhartiya Vastugyan*, Jaipur
- 1997 A. Achyuthan, Balagopal T.S. Prabhu: *Vāstuvīdhānadīpika: Design in Vāstuvīdyā*, Calicut  
Suhās Ḍḡg're: *Vāstu-jyotiṣ vijñān. tantra evaṃ mantra*, Pune [H.]

---

<sup>470</sup> Den Angaben auf der inneren Umschlagseite von Pūrṇacandra Rāv 1993 kann man entnehmen, dass von diesem Buch offenbar auch eine Hindi-Ausgabe erschienen ist; der genaue Titel ließ sich jedoch nicht ermitteln.

- Umeś Purī Jñāneśvar: *Viśvakarma prakāś: sukh-samṛddhikāraḥ vāstu kā maulik jñān-pradāyak sarvottam granth*, Haridvar [Skr./H.]
- 1998 A. Achyuthan, Balagopal T.S. Prabhu: *An engineering commentary on Manuśyālayacandrika of Tirumangalat Nilakanṭhan Mūsāt*, Calicut  
Vibhuti Chakrabarti: *Indian Architectural Theory: Contemporary Uses of Vastu Vidya*, Richmond (Sy.)  
Nachdruck Delhi: Shukla 1958  
*Samarāṅgaṅasūtradhāra* ed. Pushpendra Kumar, Delhi [Raubkopie der Ausgabe von 1966]  
Gayatri Devi Vasudev: *Vāstu, Astrology and Architecture: Papers presented at the First All India Symposium on Vāstu, Bangalore, held on June 3-4, 1995*, Delhi
- 1999 Shashikala Ananth: *The Penguin Guide to Vaastu: The Classical Indian Science of Architecture and Design*, Delhi  
*Vāstusaukhya* ed. Sharma, Varanasi [Skr.]
- 2000 Juliet Pegrum: *Vastu Vidya: The Indian art of placement*, London  
Marcus Schmiede: *Die Kraft lebendiger Räume: Das große Vastu-Buch*, Aarau (CH)
- 2001 Nachdruck von Bhoj' rāj Dvivedī: *Paryāvaraṇ vāstu*, Delhi [H.]  
Juliet Pegrum: *Vastu Vidya: Die indische Kunst des harmonischen Wohnens*, Neuhausen (CH) [=Pegrum 2000]  
Nachdruck Delhi: *Samarāṅgaṅasūtradhāra* ed. Shukla [Skr.]  
*Vāstu-Śāstram* ed. Banerjee, Calcutta [Raubkopie von Bose 1928]
- 2001/02 S.K. Ramachandra Rao: *Vāstu-śilpa-kosha*, Bangalore [Skr./E.]
- 2002 Niketan Anand Gaur: *Sthāpatya Ved-Vāstu Śāstra: Ideal Homes, Colony and Town Planning*, Delhi [Auszug aus Acharya 1927b]  
Vibhuti Sachdev, Giles Tillotson: *Building Jaipur: The Making of an Indian City*, Delhi  
*Bṛhadvāstumālā* ed. Tripāṭhī, Varanasi [Skr./H.]  
Nachdruck Varanasi: PĀṆḌEY 1936 [Skr./H.]  
Nachdruck Delhi: Śukla 1965 [H.]
- 2004 Rahul Vishwas Altekar: *Vāstuśāstra: Ancient Indian Architecture and Civil Engineering: Retrospects and Prospects*, Delhi  
Bhoj' rāj Dvivedī: *Remiḍiyal vāstu-śāstra (binā tor-phor ke vāstu)*, Delhi [H.]  
*Gṛhavāstupradīpa* ed. Pāṇḍey, Varanasi [Skr./H.]  
*Ācārya Mr̥tyuṃjay: Rejiḍem̐siyal, kāmar̐siyal, remeḍiyal sam̐pūrṇ vāstu śāstra*, Delhi [H.]  
Govind Krishna Pillai: *Hindu Architecture (Śilpa Śāstra)*, Delhi [Neuaufgabe von Pillai 1948]  
Brahmadatt Tripāṭhī: *Vāstu marm: vāstuśāstra kī prāmāṅik pustak*, Varanasi [H.]

- Nachdruck Mumbai: *Viśvakarmaparakāśa* ed. Shri Venkateshwar Press [Skr./H.]
- 2005 Darshan Kumar Bubbar: *The spirit of Indian architecture: Vedantic wisdom or architecture for building harmonious spaces and life*, Delhi  
 Bhoj'rāj Dvivedī: *Sampūrṇ vāstuśāstra*, Delhi [H.]  
 Nachdruck Varanasi: Dvivedī 1934 [Skr./H.]  
*Prāsādamaṇḍana* ed. Kulkarni, Delhi [Skr./E.]  
*Rājavallabhavāstuśāstra* ed. Jug'nū, Delhi [Skr./H.]  
 Gautami Sahasrabudhe, N.H. Sahasrabudhe: *Cosmic Science of Vaastu*, Delhi  
*Śīlpadīpakah* ed. Jug'nū, Varanasi [Skr./H.]
- 2006 *Vāstumañjarī* ed. Jug'nū, Varanasi [Skr./H.]

## Anhang II: Konkordanz zu GVP, VMR, BVM und VR

Abkürzungen: KāŚS *Kātyāyanaśulbasūtra*, GrL *Grahalāghava*, GṛRV *Gṛharatnavibhūṣaṇa*, JyN *Jyotirribandha*, JyP *JyotiĀḥprakāśa*, JyVĀ *Jyotirvidābharaṇa*, DP *Devīpurāṇa*, NP *Nandipurāṇa*, NS *Nāradasaṃhitā*, PDh *Pīyūṣadhārā*, MJyN *Mahājyotirribandha*, MP *Matsyapurāṇa*, M „Manu“, MuK *Muhūrtakalpadruma*, MuG *Muhūrtagaṇapati*, MuC *Muhūrtacintāmaṇi*, MuM *Muhūrtamārtaṇḍa*, MuMĀ *Muhūrtamuktāvalī*, MuR *Muhūrtaratnākara*, BrDR *Brhaddaivajñarañjana*, BrS *Brhatsaṃhitā*, RM *Rājamārtaṇḍa*, RVV *Rājavallabhavāstuśāstra*, VDhP *Viṣṇudharmottarapurāṇa*, VPb *Vāstuprabodha*, VPr *Vāstupradīpa*, VP *Viśvakarmaprakāśa*, VRt *Vāsturatna*, VRM [*Vāstu*]ratnamālā, VRĀ *Vāsturatnāvalī*, VS *Vāstusaukhya*, SŚm *Siddhāntaśiromaṇi*

Inhalt	GVP	BVM	VMR	VR	Genannte Quellen
1. <i>maṅgalācaraṇa</i>	—	—	1.1-3	1.1-3	—
2. Bedeutung des <i>grhasthāśrama</i>	—	—	—	1.4-6	JyN
3. Legende des <i>vāstupuruṣa-maṅḍala</i>	—	1.1-3	—	—	BrS
4. Notwendigkeit eines Hauses	—	1.4-7	1.4-5	1.7-9	MP
5. Tugend der Renovierung ( <i>jīrṇoddhāra</i> )	—	—	—	1.10	—
6. Faktoren, welche Ort und Zeitpunkt des Hausbaus bestimmen	—	—	—	1.11-12	RVV
7. Name und Horoskop von Bauherr und Ortschaft:	[1-7, 75-78]	1.10-20, 94-95, 4.1	[1.6-10, 59-63]	1.13-35	PDh, BrDR, MuC, MuR, VPb, VPr, VRĀ, VVR
– „ <i>narākṛti</i> “	—	1.10-12	—	1.15-19	VRĀ, BrDR
– „ <i>kākiṇī</i> “	6, 75-78	1.18	1.59-63	1.23	JyN, VPb, VRĀ

– “ <i>śivābali</i> ”	—	1.13-16	—	1.31-34	—
8. Einfluss von Planeten	8-12	1.21-26	1.52-57	1.36-42	RVV, VPr, VRÄ
9. Stadtviertel nach <i>varṇa</i>	—	—	—	1.43	MuG
10. Eigenschaften des Erdbodens nach <i>varṇa</i>	13-14	1.27-34	1.11-14	1.44-47	BrS
11. Abschüssigkeit des Geländes	84	1.35-70	—	1.48-51	BrDR, BrS
12. “ <i>gajapṛṣṭha</i> ” usw.	—	1.82-89	1.15-18	1.52-59	JyN
13. “Lebender” Erdboden	—	1.97-101	1.19-20	1.63-69	—
14. Schädliche Gegenstände im Erdboden	—	1.74-76	—	1.80-85, 3a.4-7	BrS, VPr
15. “ <i>praśna</i> ”	—	1.166-179, 4.46-47	1.21-28	3a.8-27	BrS, MJyN, JyN, RVV
16. “ <i>ahibala</i> ”	—	1.180-189	—	3b.1-28	—
17. Untersuchung des Bauplatzes mit einem Seil	—	1.159-165	—	—	VP
18. Allgemeine Eigenschaften des Bauplatzes	—	1.78-81, 90-92	—	1.60-62	BrS, VPr
19. Bäume am Bauplatz	15-16	1.71-73, 6.12-33	1.171, 179-180	6.30-43	BrS, RVV, VPr
20. Schatten des Hauses auf Wasser	—	—	—	6.44	RVV
21. Wasserflächen in der Umgebung d. Hauses	17	—	1.165-166	6.45	BrS, VRÄ
22. Größe des Hofes	—	—	1.167-168	5.88-92	RVV
23. Untersuchung des Bauplatzes (Gruben-, Wassertest); Omina	18-24	1.106-115	1.29-36,39	1.70-78	JyN, BrS, VP, VPr, VRt
24. Rituelle Reinigung des Bauplatzes	—	—	—	1.79	M
25. Verehrung des Bauplatzes ( <i>vāstupūjā</i> )	—	1.116-119	—	11.36-68	PDh, RVV
26. Arten von Ziegel	—	1.120-123	—	7.1-10	RVV, VP
27. Setzen d. Fundaments	—	1.124, 143-145	—	—	—

28. Aufstellen d. Pfstens	—	1.125-127	—	—	—
29. Günstige Zeitpunkte für den Baubeginn:	[25-34, 67-74]	[1.102-105, 4.48-136]	[1.40-51, 110-142]	[9.1-96]	[siehe unten]
– ‘ <i>kālapuruṣa</i> ’	—	—	—	9.2	—
– Nicht während Viṣṇus Schlaf	—	—	—	9.3	—
– Günstige Zeitpunkte für das Ausheben der Grube; Omina	—	1.102-105, 4.60	1.40-45	—	MuC
– <i>nakṣatra</i>	25	4.71-73,77	1.117,135	9.27-31,33	JyN, PDh, BrDR, MuG, VP
– Günstige und ungünstige Monate	26-27	4.50-64	1.110-115	9.8-21	GrRV, JyN, PDh, MuC, RVV, VRM
– <i>pakṣa</i>	—	4.65-66	—	9.22	—
– <i>tithi</i>	—	4.67-70	—	9.23-25	—
– <i>vāra</i>	—	—	—	9.26	VRM
– <i>yoga</i>	—	4.117-119	—	9.32	—
– “ <i>kūrmacakra</i> ”	—	4.134-136	1.49-51	9.39-41	JyP
– “ <i>vāstucakra</i> ”	—	4.120	—	—	—
– “ <i>vr̥ṣabhacakra</i> ”	29-30	4.121-127	1.116	9.34-35	MuC, RM
– Ort der <i>vāstupūjā</i> je nach <i>rāṣi</i>	31	—	—	9.36-38	GrRV
– Der “schlafende” Erdboden	28	1.96	1.37-38	9.42-43	VPb, VRĀ
– Omina bei Baubeginn	32-34	—	—	—	—
– <i>lagna</i>	67-74	4.74-76, 78-116	1.126-134, 136-142	9.44-84	JyN, MuC, RVV, VPb, VRM
– Zu vermeidende Zeitpunkte	—	—	1.118-120, 122-123	9.4-7	VRM
– Baubeginn des Wöchnerinnenzimmers	—	—	1.121	9.85-88	JyN
– “ <i>mahādoṣa</i> ”	—	—	—	9.89-96	JyN
30. <i>Vāstupuruṣa</i> in Himmel, Erde oder Unterwelt	—	4.128-133	1.46-48	—	—

31. Wohlgefälliger Ort empfohlen	—	1.93	1.64	—	—
32. Baubeginn auf der nördl. oder östl. Seite	—	4.145-146	—	—	—
33. Bestimmung d. Himmelsrichtungen	—	2.1-8	1.65-70	2.1-8	KāŚS, GrL, JyN, RVV, SŚm
34. Bestimmung eines Quadrates	—	2.9-10	—	3a.1-3	MuM
35. Horoskop von Bauherr und Haus	—	4.1-11	1.71-72	4.1-22	JyN, PDh, MuC, RVV
36. Maßeinheiten	—	—	1.73-74	—	—
37. Maße des Hauses:	[35-43]	[siehe unten]	—	—	[siehe unten]
– Je nach <i>varṇa</i>	35	—	—	—	BṛS
– Je nach Hofamt ( <i>karmopajivin</i> )	36-43	4.176-182	—	11.1-18	BṛS
38. Stockwerke eines Königspalastes	—	—	—	11.19	RVV
39. Anlage des Königspalastes	—	—	—	11.20-26	RVV
40. Lage der Eingangstür, Fehler und Behinderungen:	[44-62, 65-66]	[4.57-58, 149-175]	[143-156]	[8.1-40, 51-63]	[siehe unten]
– Lage je nach <i>rāśi</i> bei Baubeginn	44-45	4.57-58	1.144-146	8.8-14	JyN, MuG, RVV, VRM
– Lage je nach <i>rāśi</i> des Bauherrn	—	—	—	8.1-4	BṛDR, JyN, RVV
– Lage je nach <i>varṇa</i>	—	4.149	1.152	8.7, 30	JyN
– Lage auf den <i>padas</i> des <i>vāstu-puruṣamaṇḍala</i>	46-54	4.163-166	—	8.17-27	BṛS, MuC
– Fehler und Behinderungen der Tür	55-61	4.153-161	1.154-155	8.38-40, 51-63	JyN, BṛS, RVV
– “ <i>brahmadiśā</i> ”	62	—	—	—	—
– Lage je nach <i>āya</i>	—	4.150-151	1.143	8.5-6	JyN, RVV
– Lage der Tür links von der Zentralachse	—	4.152,162	—	8.28-29	JyN
– Lage je nach <i>tithi</i>	65	4.169-171	1.147-149	8.15-16	PDh
– Lage je nach <i>nak-ṣatra</i>	66	4.168	1.150-151	—	—
– Planeten als <i>dvārapāla</i>	—	—	—	8.31-37	—

– Diverses	—	4.167, 172-175	1.153	—	—
41. Größe der Tür:	—	—	[siehe unten]	[8.41-44]	[siehe unten]
– Je nach Breite des Hauses	—	—	—	8.41-43	BrS, RVV
– Je nach Höhe des Hauses	—	—	1.156	—	—
– Generell	—	—	—	8.44	RVV
42. Fenster	—	—	—	8.45-48	RVV
43. Anzahl der Türen	—	—	—	8.49-50	RVV
44. Günstige Zeitpunkte für Errichtung der Tür	—	—	1.169-170	8.64-72	BrDR, PDh, MuK, MuC, MuMĀ
45. Dämonen in den Ecken des Bauplatzes	63-64	—	—	—	BrS
46. <i>Āyādi</i> -Formeln:	[79-82, 88]	[2.11-18, 3.1-26, ]	[1.75-95, 102-103]	[5.1-53, 72-87, 93-96]	[siehe unten]
– Errechnung des <i>piṇḍa</i>	81	[2.11-18]	[1.75-79]	[5.1-18]	MuC, VPb, RM
– “ <i>iṣṭāya/iṣṭarkaṣa</i> ”	—	2.11	1.78-79	5.1-3	MuC, VPr
– “ <i>iṣṭanakṣatra</i> ”	—	2.12-18	1.75-77	—	—
– Bei unregelmäßigen Grundrissen	—	—	—	5.5	JyVĀ
– Zu verwendende Maßeinheit	—	—	—	5.14-18	RVV
– Ableitung von Länge und Breite aus d. <i>piṇḍa</i>	82	—	1.80-81	—	—
– <i>āya</i>	79-80	3.1,3-26, 4.12-15	1.82-92	5.19-21, 22-30	JyN, NS, MuC, MuM, RVV, VP, VS
– <i>vāra, aṃśa, dhana/dravya, ṛṇa, nakṣatra, tithi, yoga, āyu</i>	—	3.1-2, 4.16-31	1.93-94	5.19-21, 31-48	BrDR, MuC, RVV, VP
– <i>vyaya</i>	88	4.32-42	1.95	5.49-53	MuC, RVV, VRM, VP, VS
– “ <i>maṇḍaleśa</i> ”	—	4.141-144	—	5.84-87	—
– “ <i>ājira</i> ”/“ <i>maṇḍala</i> ”	—	4.147-148	—	5.81-83	—

– “ <i>grhacchāyā</i> ”	—	—	—	5.72-73	—
– “ <i>grheśā</i> ”	—	—	—	5.74	RVV
– “ <i>grhabhūmi-nirmāṇa</i> ”	—	—	—	5.75-80	—
– Ausnahmen	—	—	—	5.93-96	VP, RVV, JyN
47. Unterschiedliche Grundrisse	—	—	—	5.6-13	RM
48. Höhe des Hauses	83	1.147	—	6.9-10	BrS, RVV
49. Höhe unterschiedlicher Gebäudeteile	—	1.149	—	6.11	BrS, RM
50. Anbauten in unterschiedl. Himmelsrichtungen	—	—	[siehe unten]	6.12-13	BrS
– “ <i>sūryacandra-vedha</i> ”	—	—	1.104-106	5.4	—
51. Lage des Hauses auf dem Grundstück	—	—	—	6.14	JyN
52. Abstand zwischen Häusern	—	—	—	6.15	—
53. Verbot d. Anbaus zweier Häuser	—	—	1.107	—	—
54. Veranda	—	—	1.108	—	—
55. Mauern:	—	[siehe unten]	[siehe unten]	[6.1-8]	[siehe unten]
– Lage der Mauern	—	—	1.109	6.1-4	MuM, RVV
– Stärke der Mauern	—	1.148	—	6.5-6	BrS
– Baumaterial	—	—	—	6.7-8	BrS
56. Sechzehn Arten von <i>śālā</i> :	[85-87]	[4.43-45]	[1.96-101]	[5.54-71]	[siehe unten]
– Je nach Zahl der <i>aṅṣaras</i>	87	4.45	1.98	5.57	MuC
– Je nach <i>piṇḍa</i>	—	—	—	5.54-55	VRM
– Je nach Zahl der Türen	85-86	4.43-44	—	5.56	MuC
– Nach <i>prastāra</i>	—	—	1.99-100	5.58-59	MuG, VRM
– Je nach Lage der Veranda	—	—	—	5.60-71	PDh, VRM, VPr
– Je nach <i>piṇḍa</i> und Zahl der <i>aṅṣaras</i>	—	—	1.101	—	—
57. Anordnung der Zimmer im Haus	89	1.150-158	1.157-160	6.23-24	BrS, MuC, VP

58. Größe der Küche je nach <i>rāśi</i>	—	—	—	6.25-26	—
59. <i>āya</i> der Zimmer	—	—	—	6.27-28	—
60. Standort der Lampe	—	—	—	6.29	RVV
61. Nebengebäude	—	—	1.161-164	—	—
62. Günstige Zeitpunkte für d. Legen d. Türschwelle	90	—	—	—	MuC
63. Ungünstige Einflüsse aus d. Umgebung	91-92	—	—	6.46-48	BrS
64. Brauchbares u. unbrauchbares Bauholz	—	1.130-139, 6.9-11	1.172-176	6.49-60	BrS, VP
65. Fällen der Bäume	—	1.140-142	—	6.61-73	BrS, VP
66. Vergießen von Wasser im Haus	—	—	—	6.74-76	—
67. Altes und neues Baumaterial	—	1.128-129	1.177-178	6.16-18	JyN
68. Anzahl der Bauleute	—	—	—	6.19	—
69. Dach	—	—	—	6.20-21	RVV
70. Treppe	—	—	—	6.22	RVV
71. Betreten des neuen Hauses	93-101	5.1-25	1.191-2.11	10.1-26	JyP, PDh, MuC, VPr, VRM
72. Stallungen:	—	[6.1-7]	[1.181-190]	[11.27-35]	[siehe unten]
– Breite und Länge des Kuhstalls ( <i>caranī</i> )	—	6.1-2	1.181-182	11.33-35	BrDR
– Elefanten und ihre Stallungen	—	6.6-7	1.183-184	11.27-28	RVV
– Pferde und ihre Stallungen	—	6.3-5	1.185-190	11.29-32	RVV
73. Stauteiche und Brunnen	—	7.1-140	3.1-45	12.1-54	JyP, DP, NP, PDh, BrS, MuK, MuC, RVV, VdhP
74. Fünf Arten von Pfeiler	—	1.146	—	—	BrS
75. Verschiedene astrologische Überlegungen	—	1.190-207	—	—	—

76. Dinge, die im Haus nicht bildlich dargestellt werden sollen	—	6.8	—	6.77-78	—
77. Anlage von Gärten und Brunnen	—	6.34-41	—	—	RVV
78. Zeitpunkte für das Pflanzen von Bäumen	—	6.42-49	—	—	—
79. <i>vr̥kṣāyurveda</i>	—	8.1-31	—	—	BrS
80. Tempel	—	9.1-32	—	—	BrS
81. Aufstellen von Götterbildern ( <i>pratiṣṭhā</i> )	—	10.1-36	—	—	MuC, RVV

---

## Anhang III: Konkordanz zu ausgewählten Vāstu-Handbüchern

Aufgeführt sind: Droṇam'rāju Pūrṇacandra Rāv: *Sāi grha vāstu* 1993 (SGV), Nand Kiśor Jhājh'riyā: *Bhār'tīya bhavan nirmāṇ yoj'nā* <sup>2</sup>1996 (BhNY), Jag'dīs Śarmā: *Bhār'tīya vāstu-jñān* 1995 (BhVH), *ibid.*: *Bharatiya Vastugyan* 1996 (BhVE); Suhās Ḍōg're: *Vāstu-jyotiṣ vijñān: tantra evaṃ mantra* 1997 (VVTM).

Diese Konkordanz beschränkt sich auf die jeweils vorgestellten Regeln; ihre Rationalisierungen (fünf Elemente, Magnetwellen, Energieströme usw.) sind nicht berücksichtigt worden, ebensowenig allgemeine Betrachtungen.

Thema	SGV	BhNY	BhVH	BhVE	VVTM
1. Horoskop von Haus und Besitzer	—	26-27	6-12	25-35	99-111
2. Vāstupuruṣa	1, 5	—	2-3	22-25	32-34
3. <i>vāstupuruṣamaṇḍala</i>	5-6	—	2-3	24	35
4. 'Vāstu' einzelner Länder	7-10	—	—	—	43-45
5. "gol-baṃg'īā"	12	—	—	—	—
6. Form des Grundstücks	13-16, 69	—	17-22, 57	41-48	47-51
7. Vorsprünge in best. Himmelsrichtungen	89-94	—	23-26	49-52	—
8. Abschüssigkeiten von Grundstück und Haus	17, 70-86	—	14-16, 72-74	39-41, 104-105	47
9. Ausrichtung nach den Himmelsrichtungen	18 f., 94	44-52	—	—	—
10. Lage des Hauses auf dem Grundstück	48-50	53	—	—	—
11. Ungeeignete Grundstücke	20-35	—	32-34	40-64	—
12. Angrenzende Straßen	32-35, 86-89	59-60	26-34	53-64	56-57, 60-61
13. Untersuchung des Bodens	—	—	35-45	35-37, 64-66	46-51
14. Augenblick d. Baubeginns	—	—	46-48	70-74	81-93, 112-113
15. Grundsteinlegung	—	—	49-55	74-77	—
16. Regeln für den Bau	—	—	56-58	77-82	—
17. Vāstu und Landwirtschaft	—	—	—	—	79-80
18. Lage des Kellers	—	—	59-60	82-83	73
19. Baumaterial	—	—	56	78	—

20. "akārādi varg" <sup>471</sup>	36-39	119	10-12	33-34	—
21. Gottheiten in d. Himmelsrichtungen	40-43	—	—	69	52
22. Einfluss der Himmelsrichtungen	40-43	117	36-37	66-69	21-30
- "männliche" und "weib- liche" Himmelsrichtungen	—	—	—	—	41
23. Lage der Eingangstür	40-43	135	74-80	106-113	64-65
24. Lage und Größe des Hofes	—	—	81-82	113-115	—
25. Bäume auf d. Grund- stück	—	—	82-83	115-118	—
26. Bauholz	—	—	84	118-119	—
27. Götterbilder in d. Himmelsrichtungen	—	76-77	—	—	—
28. Musterpläne	44-47, 98 ff.	62-71	64-66	84-87	—
29. Sonderregeln für Doppelhaushälften	—	72	—	—	—
30. Ecken d. Grundstücks	48-50	—	—	—	—
31. Aufteilung d. Hauses	51-57	54-58, 80-89	61-71	88-102	31, 66-78
32. Höhe des Gebäudes	—	—	71-74	102-105	—
33. Fallstudien	58 f.	112-116, 120-121	122-126	166-171	<i>passim</i> <sup>472</sup>
34. 'L'-förmige Häuser	65-68	—	—	—	—
35. Wasserflächen, Teich, Brunnen	95	—	85-88	119-124	71
36. Treppen und Fenster	—	—	89-90	124-127	—
37. Tempel in Nähe d. Hauses	96	—	—	—	—
38. Wasser-Abfluss	96-97	—	—	—	—
39. Abhilfen und Korrek- turen	—	90-91, 106-110	116-126	161-171	—
- mit Hilfe von Spiegeln	—	140-141	—	—	—
40. Geeignete Stadtteile nach Berufsgruppe	—	92-93	—	—	—
41. Stadtplanung	—	92-93	105-110	146-152	—
42. Bau von Tempeln	—	—	91-94	131-134	—
43. Wohnblocks	—	94	—	—	—
44. Wohnungen	—	95	—	—	54
45. Fabriken	—	96-101	95-99	134-143	83-84

<sup>471</sup> Wörtl. "Gruppen von Schriftzeichen beginnend mit 'a'". Die Schriftzeichen (skr. *akṣara*) der indischen Schriften sind je nach Artikulationsort in Gruppen (skr. *varga*) aufgeteilt. Je nachdem, in welche dieser Gruppen der Anfangsbuchstabe des Namens gehört, sind bestimmte Himmelsrichtungen günstig oder ungünstig.

<sup>472</sup> Im Gegensatz zu den anderen hier besprochenen Vāstu-Handbüchern enthält *Ḍṛṣṭi* 1997 zwar keine anonymisierten Fallstudien; dafür werden die vorgestellten Regeln fast durchgängig mit Beispielen aus der Berufspraxis des Autors als Vāstu-Berater illustriert.

46. Geschäftsgebäude	—	102-104	100-104	143-146	81-82
47. Hotels und Restaurants	—	105-106	110-112	153-156	—
48. Kinos und Filmstudios	—	—	112-116	156-160	—
49. Vāstu und Farben	—	111	—	—	—
50. Vāstu und die Hausfrau	—	—	—	—	85-88
51. Feng Shui	—	124-129	—	—	—
52. Einweihung des Hauses ( <i>grhapraveś</i> )	—	—	127-131	128-130	112-113
53. Weihung d. Bauplatzes ( <i>vāstusānti</i> )	—	—	131-140	—	—

---

## Bibliographie

### A Texteditionen

AP *Agnipurāṇa*

*Agnipurāṇam śrīmanmaharṣikṛṣṇadvaipāyanavyāsapraṇītam*. sampādakaḥ – Ācārya Śrībaladevopādhyāyaḥ ... . Vārāṇasī: Caukhambā saṃskṛt sīriḥ āphis 1966 (Kāśī saṃskṛt granthamālā 174)

APṛ *Aparājitapṛcchā*

*Aparājitapṛcchā of Bhuvanadeva*. Edited with an Introduction by Popatbhai Ambashankar Mankad ... . Baroda: Oriental Institute 1950 (GOS 115)

ĀGS *Āśvalāyanagrhyasūtra*

*Āśvalāyanagrhyasūtra*. Edited by T. Gaṇapatiśāstrī. Nachdruck Delhi: Sri Satguru 1985 (Sri Garib Das Oriental Series 29)

ĀŚS *Āpastambaśulbasūtra*

*The Āpastamba-Sulbasūtra* [sic]. With the commentaries of Kapardiswamin, Karavinda and Sundararāja. Edited by D. Srinivasachar and Vidwan S. Narasimhachar. Mysore: University of Mysore, 1931 (Sanskrit Series No. 73)

BhP *Bhāgavatapurāṇa*.

*Bhāgavata Purāṇa of Kṛṣṇa Dvaipayana Vyāsa*. With Sanskrit Commentary Bhā-vārthabodhinī of Śrīdhara Svāmin. Edited by Prof. J.L. Shastri. Nachdruck Delhi: Motilal Banarsidass 1999

BṛS *Bṛhatsaṃhitā*

*Bṛhatsaṃhitā by Śrī Varāhamihirācārya*. With the Commentary of Bhaṭṭotpala. Edited by Dr. Kṛṣṇacandra Dvivedī. Varanasi: Sampurnanand Sanskrit University, 1986/87 (Sarasvatī-bhavana-Granthamālā 97)

BĀU *The Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*. Madras: Sri Ramakrishna Math 1951

BVM *Bṛhadvāstumālā*

siehe B Tripāṭhī 2003 [1930]

BVMPr *Bṛhadvāstumālāprayoga*  
siehe B Pāṭhak 1992

CD *Caturaṅgadīpikā*  
*Śūlapāṇi's Caturaṅgadīpikā: A Manual of Four-handed Dice-chess*. Critically Edited for the first Time with Translations, Notes and Introduction by Manomohan Ghosh Calcutta: Metropolitan Printing and Publishing House Ltd., 1936 (The Calcutta Sanskrit Series 21)

CS *Carakasamhitā*  
*The Charakasamhitā by Agniveśa*. Revised by Charaka and Dṛidhabala. With the Āyurveda-Dīpikā Commentary of Chakrapāṇidatta. Edited by Vaidya Jādavaji Trikamji Āchārya. Nachdruck Varanasi: Chaukhamba Sanskrit Sansthan 1984

CVC *Caturvargacintāmaṇi*  
*Caturvargacintāmaṇi of Śrī Hemādri*. 7 Vols. Edited by Paṇḍita Bharatacandra Śīromaṇi. Nachdruck Varanasi: Chaukhamba Sanskrit Sansthan, 1985 (Kashi Sanskrit Series 235)

GoGS *Gobhilagrhyasūtra*  
*Gobhila Grhyasūtram*. Thakur Udaya Narain Singh (Hg.) New Delhi: Choukhamba Sanskrit Pratisthan 1999 (Vrajajivan Prachyabharati Granthamala 57)

GP *Garuḍapurāṇa*  
*Śrīkṛṣṇadvaipāyanavyāsapraṇītam Garuḍapurāṇam*. Rāmatejapāṇḍeyena sampāditam. Nachdruck Vārāṇasi: Caukhambā Vidyābhavan 2005

GVP *Gṛhavāstupradīpa*  
siehe B Pāṇḍey 2004

Jāt. *Pāli Jātaka*  
*The Jātaka together with its commentary. Being tales of the anterior births of Gotama Buddha*. For the first time edited in the original Pāli by V. Fausbøll. Nachdruck London: Luzac and Company 1962-64  
*The Jātaka. Or stories of the Buddha's former births*. Translated from the Pāli by various hands under the editorship of Professor E.B. Cowell. Reprint London: Luzac and Company 1957

JRM *Jyotiṣaratnamālā*  
*ŚrīŚrīpatibhaṭṭapraṇītā Jyotiṣaratnamālā*. Sampādakaḥ – Vihārīlāla-Śarmā Vāsiṣṭhaḥ. Jammū: Śrīraṇavīrakendriyasamskṛtavidyāpīṭham, 1978  
*Jyotiṣa-Ratna-Mālā of Śrīpati Bhaṭṭa: A Marathi ṭīkā on his own Sanskrit work*. Edited by Murlidhar Gajanan Panse. Poona: Dekkhan College 1957

KA *Kauṭīliya Arthaśāstra*  
*The Kauṭīliya Arthaśāstra*. Edited by R.P. Kangle. I: *Sanskrit Text with a Glossary*. II: *An English Translation with Critical and Explanatory Notes*. III: *A Study*. Nachdruck Delhi: Motilal Banarsidass 2000  
siehe B Olivelle 2013

KĀŚŚ *Kātyāyanaśulbasūtra*

*The Śulbasūtra of Kātyāyana*. With the Bhashya of Karka and Vritti of Mahidhara. Edited by Pandit Gopal Śastri Nene with the assistance of Vedāchārya Pt. Anantaram Śastri Dogre. Benares: The Chowkhamba Sanskrit Series Office o.J. (Kashi Sanskrit Series No. 120)

KhāGS *Khādiragrhyasūtra*

*Khādira grhyasūtra: With the Commentary of Rudraskanda*. Edited by A. Mahadeva Sastri. Mysore: Government Oriental Library 1913

KM *Kāvyamīmāṃsā*

*The Kāvya-Mīmāṃsā of Rajaśekhara* [sic]. Edited with 'Prakāśa' Hindi commentary by Dr. Ganga Sagar Rai. Varanasi: Chowkhamba Vidyābhavan 2000 (Sanskrit Granthamala 121)

KS *Kāmasūtra*

*Kāmasūtram of Śrī Vātsyāyanamuni*. With the Commentary Jayamaṅgalā by Śrī Yaśodhara. Edited with Manoramā Hindī Commentary by Dr. Parasa Nath Dwivedi. Varanasi: Chaukhamba Surbharati Prakashan 2004

Mā *Mānasollāsa*

*Mānasollāsa of King Bhūlokamalla Someśvara*. Edited by G.K. Shrigondekar. Nachdruck Baroda: Oriental Institute 1967 (GOS 28)

MĀC *Manuṣyālayacandrikā*

siehe B Achyuthan/Prabhu1998

MM *Mayamata*

siehe B Dagens 1994

MP *Matsyapurāṇa*

*Matsyapurāṇam (bhāṣāṭīkā sahit)*. ṭīkākār: paṇḍit Kālicaraṇ Gauṛ evaṃ paṇḍit Bastirām'jī. Vārāṇasī: Caukhambā vidyābhavan (Vidyābhavan prācyavidyā granthamālā 119)  
*The Matsya-Mahāpurāṇa*. With introduction and verse-index. Edited by Dr. Pushpendra. Nachdruck Delhi: Meharchand Lachmandas 1984

MuC *Muhūrtacintāmaṇi*

*Daivajñānantasutaśrīrāmācāryaviracitaḥ Muhūrtacintāmaṇiḥ*. vyākhyā-kār: Kedār'datt Jośī. Dillī: Motīlāl Bānār'sidās 1979

MuM *Muhūrtamārtaṇḍa*

*Muhūrta Mārtaṇḍa of Nārāyaṇa Daivajña*. Mārtaṇḍavallabhā Sanskrit and Mārtaṇḍapriyā Hindī Commentaries. Translated and Edited By Dr. Satyendra Mishra. Varanasi: Krishnadas Academy 1997

NS *Nāradasaṃhitā*

*Nāradasaṃhitā of Mahāmuni Nārada*. Pt. Rāmajanma Miśra (Hg.). Varanasi: Chaukhamba Sanskrit Sansthan VS 2058 [= AD 2001] (KSS 43)

PM *Prāsādamaṇḍana*

*Prāsāda Maṇḍana of Sūtradhāra Maṇḍana*. Sanskrit text and English translation, with notes and glossary. Raghunath Purushottam Kulkarni (Hg.). New Delhi: Munshiram Manoharlal 2005

PraBh *Prasthānabheda*

siehe B Weber 1850

RCM *Rāmacaritamānasa*

*Gosvāmī Tulasīdāsakṛta Śrīrāmacaritamānasa: Tulasīdasa's Shriramacharitamānasa (The Holy Lake of the Acts of Rama)*. Edited and translated into Hindi & English by R.C. Prasad. Nachdruck Delhi: Motilal Banarsidass 1994

RVV *Rājavallabhavāstuśāstra*

*Rājavallabha athavā Śilpaśāstra*. junā pustako uparthī taiyārī karī śilpakām samajvā icchā rākh'nār māṭe sacitra gujarātīmā bhāṣāntar kartā. Pāṭaṇ'nā Nārāyaṇ'bhārati Yaś'vant-'bhārati Gosāie śāstrī Mahāsukh'rām'Nārāyaṇ'jī ane Himmat'vijay'jī Kastur'vijay'jīni madad'vaḍe taiyār karelū te. Am'dāvād: Buk'selar Mahādev Rām'candra Jāguṣṭe 1911  
siehe auch B Jug'nū 2005

SAS *Samarāṅgaṇasūtradhāra*

*Samarāṅgaṇa-Sūtradhāra of Mahārājādhirāja Bhoja, The Paramāra Ruler of Dhārā*. Originally Edited by Mahāmahopādhyāya T. Gaṇapatiśāstrī. Revised and Edited by Vasudeva Saran Agrawala. Baroda: Oriental Institute 1966 (GOS 25)  
siehe auch B Śukla 2001; 2003

ŚKD *Śabdakalpadruma*

*Śabdakalpadrumaḥ. Śyāra-Rājā-Rādhākāntadeva-Bahādureṇa viracitaḥ. ... Part 1-5*. Nachdruck Benares: Chowkhamba 1961[1822-58] (Chowkhamba Sanskrit Series 93)

ŚN *Śukranīti*

*Maharṣiśukrācāryaviracitā Śukranītiḥ. Śrīmajjivānandavidyāsāgarabhāṭṭācāryakṛta-vyākhyopetā tathā 'Vimalā'-saṃskṛta-hindīvyākhyābhyāṃ samupabṛmhitā. vyākhyākāra ḍāṇ Jagadīśacandra Miśra. Vārāṇasī: Caukhambā Sur'bhārati prakāśan (Caukhambā Sur'bhārati granthamālā 274)*

ŚRK *Śilparatnakośa*

*Sthāpakaśrīnirāñjanamahāpātraviracitaḥ Śilparatnakośaḥ: A Glossary of Orissan Temple Architecture*. Sanskrit Text critically edited with English Translation and Illustrations by Bettina Bäumer and Rajendra Prasad Das. New Delhi: IGNC 1994 (Kalāmūlāsāstra Series. 16)

SU *Sītopeniṣad*

siehe B Giri 2003

- VĀ *Vṛkṣāyurveda*  
*Das Wissen von der Lebensspanne der Bäume: Surapālas Vṛkṣāyurveda kritisch ediert, übersetzt und kommentiert von Rahul Peter DAS ...*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden 1988 (Alt- und Neu-Indische Studien 34)
- VāP *Vācaspatyam*  
*Vācaspatyam. bṛhad [sic] saṃskṛtābhidhānam. Tārānātha-Tarkavācaspati-Bhaṭṭācārya saṅkalitam tenaiva saṃskṛtam. Nachdruck Varanasi: Chaukhamba Sanskrit Series Office 1962 (Caukhambā Saṃskṛt granth' mālā 94)*
- VM *Vāstumāñjarī*  
 siehe B Jug' nū 2006
- VMR *Vāstumāñjīkyaṛatnākara*  
 siehe B Pāṇḍey 2003[1936]
- VP *Viśvakarmaparakāśa*  
*Viśvakarmaparakāśaḥ. bhāṣāṭīkāyutaḥ. Nachdruck Mumbai: Khemraj Shrikrishnadass 2002[1896]*
- VR *Vāsturatnākara*  
 siehe B Dvivedī 2005[1944]
- VRA *Vāsturatnāvālī*  
*The Vāsturatnāvālī of Śrī Jivanātha [sic] Daivajña. Edited and Compiled with the Subodhini Sanskrit Commentary, Examples, Hindi Commentary, Notes, Introduction, Indices and Appendices etc., by Jyotiṣāchārya & Postāchārya Pandit Śrī Achyutananda Jhā ...*. Banaras: Chowkhamba Sanskrit Series Office (Haridas Sanskrit Series 152)
- VS *Vāstusaukhya*  
*Śrīṭoḍaramallaviracitaṃ Vāstusaukhyam. Ācāryaśrīkamalākāntasūklakṛtayā Hindī-vyākhyayā kulapateḥ pro<sup>o</sup> RāmamūrtiŚarmaṇaḥ prastāvanayā ca vibhūṣitam. Vārāṇasyām: Sampūrṇānanda-saṃskṛtavīśvavidyālalāḥ [AD] 1999 (SudhākaraDvivedī-Granthamālā 4)*
- VSU *Vāstusūtropaniṣad*  
 siehe B Boner/Sarma/Bäumer 42000

## B Andere Werke

- Acharya, Prasanna Kumar  
 1993[1946] *An Encyclopaedia of Hindu Architecture*. Nachdruck Delhi: Munshiram Manoharlal (Mānasāra Series VII)
- 1994[1934] *Architecture of Mānasāra*. Translated from Original Sanskrit. Nachdruck Delhi: Munshiram Manoharlal (Mānasāra Series IV)
- 1995a[1934] *A Dictionary of Hindu Architecture*. Nachdruck Delhi: Munshiram Manoharlal (Mānasāra Series I)

- 1995b[1934] *Mānasāra on Arcitecture and Sculpture*. Sanskrit Text with Critical Notes. Nachdruck Delhi: Munshiram Manoharlal (Mānasāra Series III)
- 1995c[1934] *Architecture of Mānasāra*. Illustrations of Architectural and Sculptural Objects. Nachdruck Delhi: Munshiram Manoharlal (Mānasāra Series V)
- 1996a[1934] *Indian Architecture According to Mānasāra-Śilpaśāstra*. Nachdruck Delhi: Munshiram Manoharlal (Mānasāra Series II)
- 1996b[1946] *Hindu Architecture in India and Abroad*. Nachdruck Delhi: Munshiram Manoharlal (Mānasāra Series VI)

Achyuthan, A.; Prabhu, Balagopal T.S.

- 1996 *Vāstuvidyāpraveśika: A Text Book of Vāstuvidyā*. Calicut: Vāstuvidyāpratiṣṭhānam
- 1997 *Vastuvidhanadipika: Design in Vāstuvidyā*. Calicut: Vāstuvidyāpratiṣṭhānam
- 1998 *An engineering commentary on Manuśyālayacandrika of Tirumangalat Nīlakanṭhan Mūsat*. Calicut: Vāstuvidyāpratiṣṭhānam

Adapa Satyanarayana

- 2002 "Growth of Education among the Dalit-Bahujan Communities in Modern Andhra, 1893-1947." In: Bhattacharya, Sabyasachi (Hg.): *Education and the Disprivileged: Nineteenth and Twentieth Century India*. Delhi: Orient Longman, S. 50-83

Agravāl, Rāj Kumār

- 2006 *Sundar, maz' būt, vāstupūrṇ evaṃ kam kharc mē bhavan nirmāṇ kaise karē*. Dillī: Pustak Mahal

Allchin, Frank Raymond

- 1995 "Mauryan Architecture and Art". In: ders. (Hg): *The Archaeology of Early Historic South Asia: The Emergence of Cities and States*. Cambridge: Cambridge University Press.

Alsdorf, Ludwig

- 1933 "Die Pratyayas: Ein Beitrag zur indischen Mathematik." In: ZII 9, S. 97-157

Altekar, Rahul Vishwas

- 2004 *Vāstuśāstra: Ancient Indian Architecture and Civil Engineering*. Delhi: DK Printworld

Alvares, Claude

- 1992 *Science, Development and Violence: The Revolt Against Modernity*. Delhi: OUP

Anderson, Benedict

- <sup>3</sup>2006 *Imagined Communities*. London: Verso Books

- Arnold, David  
2013 "Nehruvian Science and Postcolonial India." In: *Isis* 104.2, S. 360-370
- Assmann, Jan  
1992 *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C.H. Beck
- Bakshi, Rajni  
1993 "Traditional Sciences Congress." In: *E&PW* 28.52, S. 2872-2874
- Balbir, Nalini  
1993 "À la recherche des trésors souterrains." In: *JEĀS* 3, S.15-55
- Banerjee, Madhulika  
2002 "Public Policy and Ayurveda: Modernising a Great Tradition." In: *Economic and Political Weekly* 37.12, S. 1136-1146
- Banerjee Shastri, Manabendu (Hg.)  
2003 *Essays on Ancient Indian Science and Technology*. Kolkata: Sanskrit Sahitya Parishat
- Bates, Crispin (Hg.)  
2006 *Beyond Representation. Colonial and Postcolonial Constructions of Indian Identity*. Oxford: OUP
- Bäumer, Bettina; Das, Rajendra Prasad  
1994 siehe A *Śilparatnakośa*
- Bergunder, Michael  
2004 "Anti-Brahmanical and Hindi nationalist reconstructions of Indian pre-history." In: *Historiographia Linguistica* XXXI/1, S. 59-104
- Bharati, Agehananda  
1970 "The Hindu Renaissance and its Apologetic Patterns." In: *JAS* 29.2, S. 267-287
- Bhatia, Hansraj  
1971 *Agra Red Fort is a Hindu Building*. Delhi: Surya Prakashan
- Bhattacharya, Deepak  
42000 "The Position of the Vāstusūtra Upaniṣad in the Atharvavedic Literature." In: *Boner/Sarma/Bäumer* 42000, S.35-42
- Bhattacharyya, Tarapada  
31986 *The canons of Indian art. Or: A study on Vāstuvidyā*. Calcutta: Firma KLM

356 Die Revitalisierung von Vāstuvidyā

- Binding, Günther; Nussbaum, Norbert (Hgg.)  
1978 *Der mittelalterliche Baubetrieb nördlich der Alpen in zeitgenössischen Darstellungen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Biswal, Sadasiva; Ray, Bidyut Lata  
2009 *Vedic Science and Technology*. Delhi: D.K. Printworld
- Blackburn, Stuart  
2003 *Print, Folklore, and Nationalism in Colonial South India*. Ranikhet: Permanent Black
- Bode, Maarten  
2008 *Taking Traditional Knowledge to the Market. The Modern Image of the Ayurvedic and Unani Industry, 1980-2000*. Hyderabad: Orient Longman (New Perspectives in South Asian history 21)
- Bloom, William  
1990 *Personal identity, national identity and international relations*. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge Studies in International Relations 9)
- Böhtlingk, Otto  
pw *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung*. Theile 1-7. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften 1879-1889
- Böhtlingk, Otto; Roth, Rudolf  
PW *Sanskrit-Wörterbuch*. Herausgegeben von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Theile 1-7. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften 1855-1875
- Boner, Alice  
1990 [1962] *Principles of Composition in Hindu Sculpture. Cave Temple Period*. Delhi: Motilal Banarsidass  
1993 *Alice Boner Diaries. India 1934 - 1967*. Edited by Georgette Boner, Luitgard Soni and Jayandra Soni. Delhi: Motilal Banarsidass
- Boner, Alice; Sarma, Sadasiva Rath; Bäumer, Bettina  
42000 *Vāstusūtra Upaniṣad. The Essence of Form in Sacred Art*. New Delhi: Motilal Banarsidass
- Bose, Phanindranath  
1926 *Principles of Indian Śilpaśāstra: With The Text Of Mayaśāstra*. Lahore: The Punjab Sanskrit Book Depot (POS 12)  
1928 *Śilpa-Śāstram*. Lahore: Motilal Banarsidass (POS 17)
- Bright, William  
1990 *Language Variation in South Asia*. Oxford: OUP

- Bronkhorst, Johannes  
 1989 "Veda." In: ABORI LXX, S. 125-135  
 2002 "Literacy and Rationality in Ancient India." In: *Asiatische Studien* 56, S. 797-831
- Brooks, Chris  
 1999 *The Gothic Revival*. London: Phaidon Press
- Brosius, Christiane  
 2010 *India's middle class. New forms of urban leisure, consumption and prosperity*. London: Routledge
- Brouwer, Jan  
 1995 *The Makers of the World: Caste, Craft and Mind of South Indian Artisans*. Delhi: OUP
- Brown, Lesley (Hg.)  
 NSOED *The New Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles*. 2 Bde. Oxford: Clarendon Press
- Bühler, Georg  
 1892 "New Jaina Inscriptions from Mathura." In: *Epigraphia Indica* I, S. 371-393
- Chadha, Yogesh  
 1997 *Rediscovering Gandhi*. London: Arrow Books
- Chakrabarti, Pratik  
 2004 *Western Science in Modern India. Metropolitan Methods, Colonial Practices*. Delhi: Permanent Black
- Chakrabarti, Vibhuti  
 1998 *Indian Architectural Theory: Contemporary Uses of Vastu Vidya*. Richmond (Sy.): Curzon Press  
 siehe auch Sachdev, Vibhuti
- Chandra, Sudhir  
 1986 "Maithilisharan Gupta and the Idea of Indian Nationalism. A Centenary Critique." In: *E&PW* 21.51, S. 2227-2230
- Chatterjee, Santimay; Dasgupta, M.K.; Ghosh, Amitabha (Hgg.)  
 1997 *Studies in History of Sciences*. Calcutta: Asiatic Society
- Chattopadhyaya, Debiprasad  
 1978 *Science and society in ancient India*. Amsterdam: B.R. Gruener
- Choudhury, Paramesh  
 2007 *Did India Civilize Europe?* Calcutta: Choudhury

- Cohn, Bernard S.  
1983 "Representing Authority in Victorian India." In: Hobsbawm/Ranger (Hgg.) 1983, S. 165-210
- Crooke, W.  
1918 "The House in India from the Point of View of Sociology and Folklore." In: *Folklore* 29.2, S. 113-145
- Dagens, Bruno  
1994 *Mayamatam: Treatise of housing, architecture and iconography*. Sanskrit text edited and translated by Bruno Dagens. 2 Vols. New Delhi: IGNC A
- Dallapiccola, Anna Libera *et al.* (Hg.)  
1989 *Shastric traditions in Indian arts*. edited by Anna Libera Dallapiccola in collaboration with Christine Walter-Mendy [and] Stephanie Zingel-Avé Lallemand. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden (Beiträge zur Südasiensforschung 125)
- Dalmia, Vasudha  
1996 "Sanskrit Scholars and Pandits of the Old School. The Benares Sanskrit College and the Constitution of Authority in the Late Nineteenth Century." In: *Journal of Indian Philosophy* 24, S. 321-337  
1997 *The Nationalization of Hindu Traditions: Bhāratendu Hariśchandra and Nineteenth-century Banaras*. Delhi: OUP
- Dani, S.G.  
1993 "'Vedic Mathematics': Myth and Reality." In: E&PW 28.31, S. 1577-1580
- Das, Rahul Peter  
1988 siehe A *Vṛkṣāyurveda*  
1996 "'Vedic' in the Terminology of Prabhupāda and His Followers." In: *ISKCON Communications Journal* 4.2, S. 23-38  
2003 *The Origin of Life of a Human Being. Conception and the Female According to Ancient Indian Medical and Sexological Literature*. Delhi: Motilal Banarsidass (Indian Medical Tradition 6)  
2008 „Vorwort.“ In: Reinhold F.G. Müller: *Kleine Schriften zur traditionellen Medizin Südasien*. Herausgegeben von Rahul Peter Das. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag (Veröffentlichungen der Helmuth von Glasenapp-Stiftung 39)  
2009 „Āyurvedīya śārīr'bijñāner gabeṣaṇāy kayek'ti samasyā.“ In: Jayanta Bhaṭṭācārya (Hg.): *Bhāratē paṭabhūmite cikitsābijñāner itihās. Saṃkṣipta paryālocanā*. Kāl'kātā: Ababhās 2009, S. 52-55  
2011a "On the Study of Hinduism in the USA, and the Issue of *adhikāra*." In: OLZ 106.3, S. 151-168  
2011b "The Classical Āyurvedic Representation of Human Anatomy." In: Bertil Tikkanen, Albion M. Butters (Hgg.): *Pūrvāparaprajñābhinandanam*.

*East and West, Past and Present. Indological and Other Essays in Honour of Klaus Karttunen.* Helsinki: Finnish Oriental Society (Studia Orientalia 110), S. 67-83

Deshpande, Madhav M.

1993 "On Vernacular Sanskrit: The Gīrvāṇamañjarī of Dhunḍirāja Kavi." In: ders.: *Sanskrit & Prakrit: Sociolinguistic Issues.* Delhi: Motilal Banarsidass, S. 33-52

2001 "Pandit and Professor: Transformations in the 19th Century Maharashtra." In: Axel Michaels (Hg.): *The Pandit: Traditional Scholarship in India.* Delhi: Manohar, S. 119-154

Dhavalikar, M. K.

1971 "Sūtradhāra." In: ABORI 52, S. 215-220.

Dodson, Michael S.

2007 *Orientalism, Empire, and National Culture. India, 1770-1880.* Basingstoke : Palgrave Macmillan

Dṛṅg're, Suhās

1997 *Vāstu-jyotiṣ vijñān. tantra evaṃ mantra.* Punā: Caitra-Pāl'vī prakāśan

Dutt, Binode Behari

1925 *Town Planning in Ancient India.* Calcutta & Simla: Thacker, Spink & Co.

Dvivedī, Bhoj'rāj

2001 *Hindū mānyatāḍ kā vaijñānik ādhār.* Nāī Dillī: Dāy'maṇḍ pākeṭ buks

<sup>2</sup>2001 [1996] *Paryāvaraṇ vāstu.* Nāī Dillī: Dāy'maṇḍ pākeṭ buks

<sup>2</sup>2005 [1996] *Sampūrṇ vāstuśāstra.* Nāī Dillī: Dāy'maṇḍ pākeṭ buks

Dvivedī, Rām'nihor

siehe Tripāṭhī 2003

Dvivedī, Vindhyeśvarī Prasād

2005 [1944] *Vāsturātṅkaraḥ.* (ahibalacakrasahitaḥ). saṭippanahindīvyākhyāvibhūṣitaḥ. racayitā ŚrīVindhyeśvarīPrasādaDvivedī jyotiṣācārya. Vārāṇasī: Caukhambā Saṃskṛt Sīrij āphis (Haridās Saṃskṛt Granthamālā 46)

Easton, Ruth

2001 *Die ideale Stadt: Von der Antike bis zur Gegenwart.* Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung

Elst, Koenraad

2001 *Decolonizing the Hindu Mind. Ideological Development of Hindu Revivalism.* Delhi: Rupa & Co.

- Enthoven, R.E.  
1922 *The Tribes and Castes of Bombay*. 3 Bände. Nachdruck Delhi 1990
- Erdman, Joan L.  
1989 "Jaipur: City planning in 18th century India." In: Dallapiccola *et al.* (Hgg.) 1989, S. 219-236
- Erikson, Erik H.  
1973 *Identität und Lebenszyklus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Evers, Bernd  
2006 "Vorwort." In: *Architekturtheorie. Von der Renaissance bis zur Gegenwart*. Köln: Taschen, S. 6-7
- Evers, Bernd; Zimmer, Jürgen  
2006 "Deutschland." In: *Architekturtheorie. Von der Renaissance bis zur Gegenwart*. Köln: Taschen, S. 290-433
- Falk, Harry  
1993 *Schrift im alten Indien. Ein Forschungsbericht mit Anmerkungen*. Tübingen: Günter Narr Verlag (ScriptOralia 56)
- Fensterbusch, Curt  
1996 *Vitruvii De architectura libri decem. Zehn Bücher über Architektur*. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Curt Fensterbusch. Darmstadt: Primus Verlag
- Fernandes, Leela  
2006 *India's New Middle Class: Democratic Politics in an Era of Economic Reform*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Feuerstein, Georg; Kak, Subhash; Frawley, David  
1995 *In Search of the Cradle of Civilization. New Light on Ancient India*. Wheaton/Ill.: Quest Books
- Fick, Richard  
1897 *Die sociale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit. Mit besonderer Berücksichtigung der Kastenfrage vornehmlich auf Grund der Jātaka dargestellt*. Kiel: C.F. Haseler Verlag für Orientalische Literatur
- Fischer-Tiné, Harald  
2006 "From *Brahmacharya* to 'Conscious Race Culture.' Victorian Discourses of 'Science' and Hindu Traditions in Early Indian Nationalism." In: Crispin Bates (Hg.) 2006, S. 241-269

- Fosse, Lars Martin  
1997 *The Crux of Chronology in Sanskrit Literature. Statistics and Indology. A Study of Method.* Oslo: Universitetsforlaget (Acta Humaniora 21)
- Gadamer, Hans Georg  
1970 *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* Tübingen: Mohr Siebeck (Gesammelte Werke Band 1)
- Gail, Adalbert J.  
1989 "Iconography or icononomy? Sanskrit texts on Indian art." In: Dallapiccola *et al.* (Hgg.) 1989, S. 109-114
- Gandhi, Leela  
1998 *Postcolonial Theory. A Critical Introduction.* Delhi: OUP
- Gandhi, Mohandas Karamchand  
1958 [1909] *Hind Swaraj or Indian Home Rule.* Nachdruck Ahmedabad: Navajivan Publ. House
- Gazetteer of the Bombay Presidency  
1988[1901] *Gazetteer of the Bombay Presidency. Volume IX Part I: Gujarat Population: Hindus.* Nachdruck Gurgaon: Vintage Books
- Ghosh, Manomohan  
1936 siehe A *Caturaṅgadīpikā*
- Giri, Kaśikānanda  
2003 *Upaniṣatsamgrahaḥ. A Collection of 108 Upaniṣads.* With 'Vivarāṇa' Commentary by Upaniṣad Brahmayogin. 3 Bde. Edited by Mahāmaṇḍaleśvara Swami Kaśikānanda Giri. Varanasi: Ratna Publications
- Gonda, Jan  
1973-  
1977 *History of Indian Literature.* (Hg.) Wiesbaden: Otto Harrassowitz  
*The Ritual Sūtras.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz. (HIL I.2)
- Gopal, Lallanji  
1978 *The Śukranīti: a nineteenth century text.* Varanasi: Bharati Prakashan
- Gosāi, Nārāyaṇ'bhārati Yaś'vant'bhārati  
1911 siehe A *Rājavallabhavāstuśāstra*
- Goswamy, B.N. et al.  
2006 *The Word is Sacred. Sacred is the Word: The Indian Manuscript Tradition/Meisterwerke Indischer Manuskriptkunst.* Delhi: Niyogi Offset

- Gottlob, Michael (Hg.)  
 2003 *Historical Thinking in South Asia: A Handbook of Sources from Colonial Times to the Present.* Delhi: OUP
- Guha-Thakurta, Tapati  
 2004 *Monuments, Objects, Histories: Institutions of Art in Colonial and Postcolonial India.* Delhi: Permanent Black
- Gupta, Maithilīśaraṅ  
 1989 [1912] *Bhārat Bhāratī.* Nachdruck Cir'gāṅv: Sāket prakāśan
- Gupta, S.P.; Asthana, Shashi Prabha  
 2002 *Elements of Indian Art: Including Temple Architecture, Iconography & Iconometry.* Delhi: D.K. Printworld
- Hacker, Paul  
 Kl. Schr.  
 1960 *Paul Hacker: Kleine Schriften.* Herausgegeben von Lambert Schmitthausen. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1978 (Glasenapp-Stiftung 15)  
 "Purāṇen und Geschichte des Hinduismus: Methodologische, programmatische und geistesgeschichtliche Bemerkungen." In: OLZ 55, coll. 341-354 [= Kl. Schr. S. 1-7]  
 1961 "Zur Methode der geschichtlichen Erforschung der anonymen Sanskritliteratur des Hinduismus. Vortrag gehalten auf dem XV. Deutschen Orientalistentag Göttingen 1961." In: ZDMG 111, S. 483-492 [= Kl. Schr. 8-17]  
 1970 "Aspects of Neo-Hinduism as Contrasted with Surviving Traditional Hinduism." (Vortragsmanuskript, diskutiert am 5.5.1970 an der Universität London) [= Kl. Schr. S. 580-608]
- Hagendorf, Lucie  
 1978 *Bauhüttenbuch des Villard de Honnecourt.* In: Binding/Nussbaum (Hgg.) 1978, S. 1-21
- Hanneder, Jürgen  
 1999 "A Conservative Approach to Sanskrit Śāstras: Madhusūdana Sarasvatī's 'Prasthānabheda'." In: JIP 27, S. 575-581  
 2002 „On ‚The Death of Sanskrit‘“. In: *Indo-Iranian Journal* 45, S. 293-310
- Harder, Hans  
 2001 *Bankimchandra Chattopadhyay's Śrīmadbhagavadgītā. Translation and Analysis.* Delhi: Manohar Publishers (South Asian Studies 37)  
 2002 „Populärversionen des „Ariertums“ in Indien um die Wende zum 20. Jahrhundert.“ In: Bergunder, Michael; Das, Rahul Peter (Hgg.): „Arier“ und „Draviden“. *Konstruktionen der Vergangenheit als Grundlage für Selbst- und Fremdwahrnehmungen Südasians.* Halle (Saale): Verlag der Franckeschen Stiftungen zu Halle, S. 79-92

- 2004 „Überlegungen zur indischen Nationalidentität: Ein Essay.“ In: Das, Rahul Peter; Schönig, Hanne (Hgg.): *Großmacht Indien*. Halle (Saale): Orientwissenschaftliches Zentrum der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (Orientwissenschaftliche Hefte 13/2004), S. 61-80
- Havell, E.B.  
1915 *The Ancient and Medieval Architecture of India: A Study of Indo-Aryan Civilization*. London: Murray
- Hazra, R.C.  
1940 *Studies in the Purāṇic Records on Hindu Rites and Customs*. Dacca: University of Dacca (University of Dacca Bulletin No. XX)
- Hertel, Johannes  
1922 *On the Literature of the Shvetambaras of Gujarat*. Leipzig: Markert & Petters
- von Hinüber, Oskar  
2007 „Indien und die Auseinandersetzung mit westlicher Technik.“ In: Dörring, Diether; Kroker, Eduard J.M. (Hgg.): *An der Schwelle zum „Asiatischen Jahrhundert“?* Frankfurt: Societäts-Verlag, S. 121-145
- Hobsbawm, Eric; Ranger, Terence (Hgg.)  
1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press
- Inden, Ronald  
2006 „The Temple and the Hindu Chain of Being.“ In: ders.: *Text and Practice*. Delhi: OUP, S. 192-212
- Jaffrelot, Christophe  
1993 „Hindu Nationalism. Strategic Syncretism in Ideology Building.“ In: E&PW 28. 12/13, S. 517-524  
2007 *Hindu Nationalism. A Reader*. Edited by Christophe Jaffrelot. Delhi: Permanent Black
- Jain, Jagadishchandra  
1984 *Life in Ancient India as Depicted in the Jain Canon and Commentaries: 6th century BC to 17th century AD*. Delhi: Munshiram Manoharlal
- Jauss, Hans Robert  
1967 *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*. Konstanz: Universitätsverlag (Konstanzer Universitätsreden 3)
- Jest, Corneille  
1991 „How I Built My House. An Account by Sarkiman Majhi, Fisherman.“ In: Toffin (Hg.) 1991, S. 155-160

- Jha, Ganganatha  
1976 *Autobiographical Notes of Mm. Dr. Sir Ganganatha Jha*. Edited by Hetukar Jha. Allahabad: Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidya-peetha
- Jhājh'riyā, Nand Kiśor  
21996 *Bhār'tiya bhavan nirmāṇ yoj'nā: svāsthya-sukh-samṛddhi ke liye vāstu-śāstra ke saral siddhānt. Kān'pur: Mithun prakāśan*
- Jones, Kenneth W.  
1989 *Socio-religious reform movements in British India*. Cambridge: Cambridge University Press (The New Cambridge History of India, III.1)
- Joshi, Murli Manohar  
1994 "Reorienting Education." In: *Seminar* 417, S. 26-29
- Jug'nū, Śrīkrṣṇa  
2005 *Medapāṭeśvarakumbhakarṇanṛpati āśrita Sūtradhāramaṇḍanaviracitam Rājavallabhavāstuśāstram*. (vāstu evaṃ jyotiṣavijñān viśayak adhyayan.) Hindī vyākhyā sahit. saṃpādak evaṃ vyākhyākār: ḍā° Śrīkrṣṇa 'Jug'nū'. Dillī: Parimal pablikeśans (Parimal Saṃskṛt Granthamālā 77)
- 2006 *Medapāṭeśvaramahārāṇārāyamallāśritasūtradhāranāthēna [sic] viracitam Vāstumāñjarī*. (gr̥ha-prāsāda-rūpāṇaṃ stabakas traye.) sāvaya 'Mohanabodhinī' Hindī vyakhyopetam. saṃpādako `vyākhyākāraś ca ḍā° Śrīkrṣṇa 'Jug'nū'. Vārāṇasī: Caukhambā Saṃskṛt Sīrij Aphis (Haridās Saṃskṛt Sīrij 351)
- Kak, Subhash  
2000 *The Astronomical Code of the Rig Veda*. Delhi: Munshiram Manoharlal  
siehe auch Feuerstein/Kak/Frawley
- Kangle, R.P.  
2000[1960] siehe A *Kauṭīliya Arthaśāstra*
- Kantawala, S.G.  
1964 *Cultural History from the Matsyapurāṇa*. Baroda: The Maharaja Sayajirao University of Baroda
- Kapur, Nandini Sinha  
2002 *State Formation in Rajasthan. Mewar during the Seventh-Fifteenth Centuries*. New Delhi: Manohar
- Keith, Arthur Berriedale  
1956[1920] *A History of Sanskrit Literature*. Nachdruck London: OUP

- Kern, Hendrik  
1873 "The Bṛhat-Saṅhitā; or, Complete System of Natural Astrology of Varāha-mihira. Translated from Sanskrit into English by Dr. H. Kern. (Continued from Vol. 5 p. 231.)" In: *JRAS New Series* 6, S. 279-338
- Khan, Hasan-Uddin  
2009 *International Style: Architektur der Moderne von 1925 bis 1965*. Köln: Taschen
- Kirfel, Willibald  
Kl. Schr. *Willibald Kirfel: Kleine Schriften*. Herausgegeben von Robert Birwé. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1976 (Glasenapp-Stiftung 11)
- 1931 *Bhāratavarṣa (Indien): Textgeschichtliche Darstellung zweier geographischer Purāṇa-Texte nebst Übersetzung*. Stuttgart: Kohlhammer
- 1954 *Das Purāṇa vom Weltgebäude (Bhuvanavinyāsa): Die kosmographischen Traktate der Purāṇas. Versuch einer Textgeschichte*. Bonn (Bonner Orientalistische Studien, N. S. 1)
- Kitada, Makoto  
2008 "Besprechung von Ḍāliyā Bāḍurī: Carak'saṃhitā dārśanik bhābanā-samīkṣā. Kal'kātā: Di Eśiyāṭik Sosāiṭi 2006." In: *Traditional South Asian Medicine* 8, S. 212-219
- Kosambi, D.D.  
1965 *The Culture and Civilisation of Ancient India*. London: Routledge & Paul
- Kostof, Spiro  
1991 *Das Gesicht der Stadt: Geschichte städtischer Vielfalt*. Frankfurt/Main: Campus
- Kramrisch, Stella  
2002[1946] *The Hindu Temple*. 2 Bde. Nachdruck Delhi: Motilal Banarsidass
- Krishnamurthy, Radha  
1995 *Śivatattva Ratnākara of Basavarāja. A Cultural Study*. Keladi : Keladi Museum and Historical Research Bureau
- Le Corbusier (Charles-Édouard Jeanneret)  
1963 *1922. Ausblick auf eine Architektur*. [Übersetzt von Hans Hildebrandt, Übersetzung neu überarbeitet von Eva Gärtner.] Berlin: Ullstein (Bauwelt-Fundamente 2)
- Le Stum, Philippe  
1998 *Le néo-druidisme en Bretagne. Origine, naissance, et développement, 1890-1914*. Rennes: Éditions Ouest-France

- Lip, Evelyn  
1995 *Feng Shui. Environments of Power. A Study of Chinese Architecture.* London: Academy Editions
- Loos, Adolf  
1962 *Sämtliche Schriften in zwei Bänden.* Herausgegeben von Franz Glück. Band 1. Wien: Herold
- Lyons, Tryna  
1999 "The Changing Faces of Ekliṅgī: A Dynastic Shrine and Its Artists." In: *Artibus Asiae* 58.3/4, S. 253-271
- MacDonell, Arthur Anthony; Keith, Arthur Berriedale  
1958 [1912] *Vedic Index of Names and Subjects.* 2 Bde. Nachdruck Varanasi: Motilal Banarsidass
- Mandelbaum, David  
1972 *Society in India: Continuity and Change. Change and Continuity.* Nachdruck Bombay: Popular Prakashan
- Mankad, Popatbhai Ambashankar  
1936 "*Samarāṅgaṇasūtradhāra* and *Yuktikalpataru*. Whether these works are productions of one and the same king Bhoja of Dhārā Nagari." In: *ABORI* XVII, S. 358-370.  
1950 Siehe *A Aparājitaprcchā*
- Marriott, McKim  
1969[1955] "Little Communities in an Indigenous Civilization." In: ders. (Hg.): *Village India: Studies in the Little Community.* Chicago: UCP
- Maxwell, T.S.  
1989 "Śilpa versus Śāstra." In: Dallapiccola *et al.* (Hgg.) 1989, S. 5-16
- McGregor, Ronald Stuart  
1974 *Hindi Literature of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries.* Wiesbaden: Franz Steiner Verlag (HIL VIII.2)  
1993 *Oxford Hindi-English Dictionary.* Delhi: OUP  
62005 *Outline of Hindi Grammar.* Delhi: OUP
- Mehrotra, Rahul  
2000 "South Asia." Vienna/New York: Springer (*World Architecture 1900-2000: A Critical Mosaic.* 8)
- Meister, Michael  
1979 "Maṇḍala and Practice in Nāgara Architecture in North India." In: *JAOS* 99.2, S. 204-219

- Meister, Michael; Dhaky, M.A.; Deva, Krishna (Hg.)  
1988 *Encyclopedia of Indian Temple Architecture: North India: Foundations of North Indian Style, ca. 250 B.C. – A.D. 1100.* Princeton: Princeton University Press
- Metcalf, Thomas  
2002 *An Imperial Vision. Indian Architecture and Britain's Raj.* Delhi: OUP
- Michaels, Axel  
2006[1998] *Der Hinduismus: Geschichte und Gegenwart.* München: C.H. Beck
- Miśra, Rām'janma  
42001 siehe A *Nāradasamhitā*
- Mitter, Partha  
21992 *Much Maligned Monsters: A History of European Reactions to Indian Art.* Chicago: UCP
- Morris, Jan; Winchester, Simon  
22005 *Stones of Empire. The Buildings of the Raj.* Delhi: OUP
- Müller, Max  
1919 *India: What Can It Teach Us? A Course of Lectures Delivered Before the University of Cambridge.* London: Longmans, Green And Co. (Collected Works XIII)  
1982 *Indian Friends.* Delhi: Amrit Book Company
- Mumford, Lewis  
1938 *The Culture of Cities.* New York: Harcourt, Brace and Company
- Nanda, Meera  
2004 *Prophets Facing Backward: Postmodernism, Science, and Hindu Nationalism.* Delhi: Permanent Black
- Nandy, Ashis  
1981 "Counter-statement on humanistic temper." *Mainstream* October 10, S. 16 ff.  
1982 "Science for Unafraid". In: *Mainstream* June 26, S. 17 ff.  
21990 *Science, Hegemony and Violence.* Tokyo: United Nations University
- Narlikar, Jayant V.  
2001 "Vedic Astrology or Jyotirvigyan. Neither Vedic nor Vigyan." In: E&PW 36.24, S. 2113-2115
- Nath, R.  
1989 "Theory of Indo-Muslim architecture." In: Dallapiccola *et al.* (Hgg.) 1989, S. 187-202

- Neubert, Frank  
2010 *Krishnabewusstsein. Die International Society for Krishna Consciousness (ISKCON) – "Hare-Krishna-Bewegung"*. Marburg: Religionswissenschaftlicher Informations- und Mediendienst (REMID-Schriftenreihe 12)
- O'Hanlon, Rosalind  
2010 "Letters Home. Banaras Pandits and the Maratha Regions in Early Modern India." In: *Modern Asian Studies* 44, S. 201-240
- Oldenberg, Hermann  
1894 *Die Religion des Veda*. Berlin: Verlag von Wilhelm Hertz (Bessersche Buchhandlung)
- Orsini, Francesca  
2002 *The Hindi Public Sphere*. Delhi: OUP
- Otter, Felix  
2009a *Residential architecture in Bhoja's Samarāṅgaṇasūtradhāra*. Delhi: Motilal Banarsidass  
2009b "Vitruvius Indicus: P.K. Acharya and the Revival of 'Hindu' Architecture." In: *Stil* 26, S. 177-218  
2011 „Vāstuvidyā between Text and Practice." Vortrag gehalten am 9. September 2011 auf der Coffee Break Conference *The Study of South Asia between Antiquity and Modernity: Parallels and Comparisons*, Rom  
2012 „Die sieben Leben einer ‚toten‘ Sprache. Überlegungen zur Didaktik des universitären Sanskritunterrichts." <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/savifadok/volltexte/2012/2170/>, letzter Aufruf am 18. 09.2014
- Padfield, J.E.  
1908 *Hindū ācāraḥ: The Hindu at Home. being Sketches of Hindu Daily Life*. Madras: S.P.C.K. Depository
- Pāṇḍey, Rām'tej  
2003[1936] *Vāstumāṇīkyaṛatnākaraḥ*. Mirajāpura maṅḍalāntargatĀhī grāmasya śaṅkarapāṭhaśālā pradhānādhyāpaka daivyañabhūṣaṇa paṇḍita Śrī-MātrprasādaPāṇḍeya viracitaḥ tatkrta Sudhā nāmnī sodāharaṇa bhāṣāṭīkā sahitaḥ vāstukarmasarvasvenānvitaś ca. Sāhityaśāstri paṇḍ<sup>o</sup> Rāmāteja Pāṇḍayena saṃskṛtaṃ. Vārāṇasī: Caukhambā Vidyābhavan (Vidyābhavan Prācyavidyā Granthamālā 121)
- Pāṇḍey, Śailajā  
2004 *Gṛhavāstupradīpaḥ*. hindīṭīkā sahit. vyākḥākartrī ḍā<sup>o</sup> (śrīmatī) Śailajā Pāṇḍey ... . Vārāṇasī: Caukhambā Sur'bhārati prakāśan
- Panikkar, K.N.  
2003 "Colonialism, Culture and Revivalism." In: *Social Scientist* 31.1/2, S. 3-16

- Pareek, Munni  
2002 *Early Indian Residential Architecture*. Delhi: Harman Publishing House
- Parker, Samuel K.  
2003 "Text and Practice in South Asian Art: An Ethnographic Perspective."  
In: *Artibus Asiae* 63.1, S. 5-34
- Pāṭhak, Hariśaṃkar  
1992 *Bṛhad Vāstumālā-prayogaḥ. Nalinībhāṣāṭīkopetaḥ. Sampādakaḥ: dāṇ  
Hariśaṅkarapāṭhakaḥ ... . Vārāṇasī: Bhāratīya Vidyāsaṃsthān*
- Pegrum, Juliet  
2001 *Vastu Vidya: Die indische Kunst des harmonischen Wohnens*. Neu-  
hausen/Schweiz: Urania
- Pennick, Nigel  
1982 *Die alte Wissenschaft der Geomantie. Der Mensch im Einklang mit der  
Erde*. München: Trikont-dianus Verlag
- Pillai, Govind Krishna  
1948 *The Way of the Śilpis: or Hindu approach to art and science*. Allahabad:  
The Indian Press  
2004 *The Hindu Architecture (Śilpa-Śāstra)*. Delhi: Bharatiya Kala Prakashan  
[Nachdruck von Pillai 1948]
- Pingree, David  
1970-1981 *Census of the Exact Sciences in Sanskrit*. Series A, Vols. 1-4. Philadel-  
phia: American Philosophical Society  
1981 *Jyotiḥśāstra. Astral and mathematical literature*. Wiesbaden: Otto Har-  
rassowitz (HIL VI.4)
- Pinault, Georges-Jean  
1994 Besprechung von Falk 1993. In: *Bulletin d'études indiennes* 11-12, S.  
435-437
- Pollock, Sheldon  
1985 "The theory of practice and the practice of theory in Indian intellectual  
history." In: *JAOS* 105.3, S. 499-519  
1989 "The idea of Śāstra in traditional India." In: Dallapiccola *et al.* (Hgg.)  
1989, S. 17-26
- Prakash, Gyan  
1996 "Science between the Lines." In: Shahid Amin, Dipesh Chakrabarty  
(Hgg.): *Subaltern Studies IX. Writings on South Asian History and  
Society*. Delhi: OUP

- Prakash, Satya  
1965 *Founders of Sciences in Ancient India*. Delhi: The Research Institute of Ancient Scientific Studies
- Pramar, V.S.  
2005 *A Social History of Indian Architecture*. New Delhi: OUP
- Prasad, Rajendra  
1982 "The Debate on Scientific Temper." In: *Social Scientist* 10.1, S. 56-60
- Pūrṇacandra Rāv, Droṇamrāju  
1993 *Sāī gr̥ha vāstu-sāstra*. Haidarābād: Rājya Lakṣmī pablikeśans
- Raghuramaraju, A. (Hg.)  
2006 *Debating Gandhi*. Delhi: OUP
- Rahman, A. (Hg.)  
2000 *History of Indian Science, Technology and Culture. AD 1000-1800*. Delhi: OUP (History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization 3.1)
- Rahman, A. et al.  
1982 *Science and Technology in Medieval India: A Bibliography of Source Materials in Sanskrit, Arabic and Persian*. Delhi: Indian National Science Academy
- Raina, Dhruv  
2003 *Images and Contexts. The Historiography of Science and Modernity in India*. Delhi: OUP
- Ram Raz  
1972[1834] *Essay on the Architecture of the Hindus*. Nachdruck Varanasi: Indological Book House
- Ramachandra Rao, S.K.  
2005 "Vāstu-Vidyā." In: Vasudev (Hg.) 2005, S. 13-27
- Raman, B.V.  
2005 "Relevance of Vāstu." In: Vasudev (Hg.) 2005, S. 3-12
- Rapid Sketch*  
1859 *A Rapid Sketch of the Life or Raja Radhakanta Deva Bahadur, with Some Notices of his Ancestors, and Testimonials of his Character and Learning, by the Editors of the Raja's Sabdakalpadruma*. Calcutta: Printed by J.M. Gaumisse, Englishman Press, 1859

- Rau, Wilhelm  
1986 *Naturbeobachtung und Handwerkskunst im vorislamischen Indien.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH (Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main XXII,4)
- Rhys Davids, T.W.; Stede, William  
PED *Pali-English Dictionary.* Nachdruck Delhi: Motilal Banarsidass 2003
- Richardson, Vicky  
2001 *Avantgarde und Tradition. Die Architektur des kritischen Regionalismus.* Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer
- Robinson, Francis  
1996 "Islam and the Impact of Print in South Asia." In: Nigel Crook (Hg.): *The Transmission of Knowledge in South Asia. Essays on Education, Religion, History, and Politics.* Delhi: OUP
- Rocher, Ludo  
1986 *The Purāṇas.* Wiesbaden: Otto Harrassowitz (HIL II.3)
- Ruhl, Carsten  
2006 "England." In: *Architekturtheorie. Von der Renaissance bis zur Gegenwart.* Köln: Taschen, S. 226-289
- Ruskin, John  
1989 [1880] *The Seven Lamps of Architecture.* Nachdruck New York: Dover Publications
- Rykwert, Joseph  
2005 *Adams Haus im Paradies: Die Urhütte von der Antike bis Le Corbusier.* Berlin: Gebrüder Mann Verlag
- Sabharatnam, S.P.  
2005 "Vāstu for Multi-storeyed Residential Buildings." In: Vasudev (Hg.) 2005, S. 49-57
- Sachdev, Vibhuti; Tillotson, Giles  
2002 *Building Jaipur: The Making of an Indian City.* New Delhi: OUP  
siehe auch Chakrabarti, Vibhuti
- Sahasrabudhe, Gautami; Sahasrabudhe, N.H.  
2005 *Cosmic science of Vaastu.* New Delhi: Sterling Publishers
- Sahasrabudhey, Sunil  
2006 "The Machine." In: Raghuramaraju (Hg.) 2006, S. 175-194

- Salahuddin Ahmad, A.F.  
1965 *Social Ideas and Social Change in Bengal 1818 – 1835*. Leiden: Brill
- Saraswati, Swami Dayanand  
1908 *An English Translation of the Satyarth Prakash ... of Maharshi Swami Dayanand Saraswati, "The Luther of India"*. Being A Guide to Vedic Hermeneutics by Durga Prasad, Preacher of Vedic Religion, Editor, Harbinger, Lahore. Lahore: Virjanand Press
- Śarmā, Jag'dīs  
1995 *Bhāratīya vāstujñān*. bhāratīya vāstusāstra ke anusār bhūmi cayan evaṃ bhavan nirmāṇ par sarvottam pustak ... . Jay'pur: Vidyā Bhavan [= Sharma 1996]
- Śāstrī, Tileśvar Nāth  
1996 *Bhāratīya vāstu śāstra*. Kal'kattā: Bholānāth pustakālay
- Sävälä, Minna  
2003 "Auspicious Hindu houses: The new middle classes in Hyderabad, India." *Social Anthropology* 11.2, S. 231-247
- Scharfe, Hartmut  
1968 *Untersuchungen zur Staatsrechtslehre des Kauṭalya*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz  
2002 *Education in Ancient India*. Leiden: Brill (HdO 16)
- Schlingloff, Dieter  
1969 *Die altindische Stadt. Eine vergleichende Untersuchung*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1969 Nr. 5)
- Schmieke, Marcus  
2000 *Die Kraft lebendiger Räume: Das große Vastu-Buch*. Aarau/Schweiz: AT-Verlag
- Seal, Rajendranath  
1958 *The Positive Sciences of the Ancient Hindus*. Delhi: Motilal Banarsidass
- Selin, Helaine; Narasimha, Roddam (Hgg.)  
2007 *Encyclopædia of classical Indian sciences. Natural Science, Technology, Medicine*. Hyderabad: Universities Press
- Sharma, Arvind  
2002 "On Hindu, Hindustān, Hinduism and Hindutva." In: *Numen* 49.1, S. 1-36

- Sharma, Jagdish  
1996 *Bhartiya Vastugyan: Very useful book containing the principles of Vastu Shastra for selection of site and construction of building. Fully illustrated with house plans as per Vastu Shastra.* Jaipur: Vidya Bhawan. [= ŚARMĀ 1995]
- Sharma, Shiv  
<sup>3</sup>1987 *Ayurvedic Medicine Past and Present.* Edited by Kailash Sharma. Varanasi: Krishnadas Academy (Krishnadas Ayurvedic Series 18)
- Shastri, Ajay Mitra  
1969 *India as Seen in the Brhatsaṃhitā of Varāhamihira.* Delhi: Motilal Banarsidass
- Shrigonderkar  
1925 siehe A *Mānasollāsa*
- Shukla, Dvijendranath  
1998 [1958] *Vāstu-Śāstra. Vol. I: Hindu Science of Architecture. Engineering, Town Planning, Civil Architecture, Palace Architecture, Temple Architecture and an Anthology of Vāstu-lakṣaṇas.* Delhi: Munshiram Manoharlal
- Singer, Milton  
1975 [1959] "Preface." In: Ders. (Hg.): *Traditional India: Structure and Change.* Nachdruck Jaipur: Rawat Publications
- Singh, Jai Pal; Khan, Mumtaz  
1999 "Hindu Cosmology and the Orientation and Segregation of Social Groups in Villages in Northwestern India." In: *Geografiska Annaler. Series B: Human Geography* 81.1, S. 19-39
- Singh, Rajesh  
2003 "The Writings of Stella Kramrisch with Reference to Indian Art History. The Issues of Object, Method and Language within the Grand Narrative." In: *East and West* 53, S. 127-148
- Sivaramakrishnan, Kavita  
2006 "Constructing Boundaries, Contesting Identities. The Politics of Ayurved in Punjab (1930-40)." In: *Studies in History* 22.2, S. 253-283
- Slaje, Walter  
2003 "Was ist und welchem Zwecke dient Indologie? *Tractatus irae.*" In: *ZDMG* 153, S. 311-416

- Sokal, Alan D.  
2008 "Pseudoscience and postmodernism: Antagonists or fellow-travelers?"  
In: ders.: *Beyond the Hoax. Science, Philosophy and Culture*. Oxford: OUP
- Srinivas, M.N.  
2003 [1952] *Religion and Society among the Coorgs of South India*. With an Introduction by André Bêteille. New Delhi: OUP
- Staal, Frits  
1963 "Sanskrit and Sanskritization." In: *JAS* 22, S. 261-275
- Stein, Otto  
Kl. Schr.  
1925 *Kleine Schriften*. Herausgegeben von Friedrich Wilhelm. Stuttgart 1985  
"Σύριγξ und Suruṅgā." In: *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* 3, S. 280-318 [Kl. Schr. 1-39]  
1935 "Arthaśāstra and Śilpaśāstra." In: *Archiv Orientalní* 7, S. 473-487 [Kl. Schr. 366-380]
- Stierlin, Henri  
2002 *Imperium Romanum: Von den Etruskern bis zum Untergang des Reiches*. Köln: Taschen
- Strauch, Ingo  
2002 *Die Lekhapaddhati-Lekhapañcāśikā. Briefe und Urkunden im mittelalterlichen Gujarat*. Text, Übersetzung, Kommentar. Berlin: Dietrich Reimer Verlag
- Subbarayappa, B.V. (Hg.)  
2008 *The Tradition of Astronomy in India, Jyotiḥśāstra*. Delhi: OUP (History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization 4.4)
- Śukla, Dvijendranāth  
2001 [1965] *Mahārājādhirājaśrībhōjādevaviracitam Samarāṅgaṇa-sūtradhāra-vāstu-śāstram. (mūla-mātram). bhavana-niveśaḥ ... . ḍāṅ Dvijendranātha Śuklena ... punas-sampāditam ...* . Delhi: Meharchand Lachmandas Publications  
2003 [1965] *Samarāṅgaṇa-sūtradhāra-vāstu-śāstra. (bhavan-niveś – pratham bhāḡ). viśṭṛt adhyayan, hindī-anuvād tathā vāstu-padāvalī. ḍāṅ Dvijendranāth Śukla ... . Nāī Dillī: Meharcand Lachmandās pablikeśans. pratham saṃskaraṇ: san· 1965.*
- Bangalore Sureshwara  
2005 "Vāstu and Modern Engineering." In: Vasudev (Hg.) 2005, S. 58-63

- Thampuran, Ashalatha  
2001 *Traditional Architectural Forms of Malabar Coast*. Kozhikode: Vāstu-vidyāpratiṣṭhānam
- Thapar, Romila  
2005 [1997] "Syndicated Hinduism." In: Kulke, Hermann; Sontheimer Günther-Dietz (Hgg.): *Hinduism Reconsidered*. Delhi: Manohar
- Toffin, Gérard  
1991 *Man and His House in the Himalayas: Ecology of Nepal*. Edited by Gérard Toffin. New Delhi: Sterling Publishers
- Trevor-Roper, Hugh  
1983 "The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland." In: Hobsbawm/ Ranger (Hgg.) 1983, S. 15-42
- Tripāṭhī, Brahmādat  
[2004] *Vāstu marm: vāstuśāstra kī prāmāṅik pustak*. Vārāṅasī: Jñān 'maṅḍal limited
- Tripāṭhī, Brahmānand [Hg.]  
2003 [1930] *Bṛhadvāstumālā. Kāśīstha-Māravādīsaṃskṛtamahāvīdyālayasya bhūtapūrvapradhānādhyāpakena jyauṭiṣācārya-jyauṭiṣatīrtha sva<sup>o</sup> paṃ<sup>o</sup> Śrīrāmanihora-dvivedena [sic] saṅgrhitā - tenaiva hindībhāṣayā 'nūditā ca evam ... dā<sup>o</sup> Brahmānandatripāṭhī-mahodayena saṃśodhitā sampāditā ca*. Vārāṅasī: Caukhambā Sur'bhāratī prakāśan (Caukhambā Sur'bhāratī Granthamālā 12)
- Upādhyāy, Bal' dev  
1983 *Kāśī kī pāṅḍitya-paramparā: kāśīstha saṃskṛt vidvānō ke jīvan'carit evaṃ sāhityik avadānō kī prāmāṅik vivaraṇ*. Vārāṅasī: Viśvavidyālay prakāśan
- Varma, Pavan K.  
1998 *The Great Indian Middle Class*. Delhi: Viking
- Vasudev, Gayatri (Hg.)  
2<sup>o</sup>1998 *Astrology and the Hoax of "Scientific Temper."* 2<sup>nd</sup> revised edition. Delhi: Motilal Banarsidass
- 2005 [1998] *Vāstu: Astrology and Architecture. Papers presented at the First All India Symposium on Vāstu, Bangalore, held on June 3-4, 1995*. Nachdruck Delhi: Motilal Banarsidass

- Verma, Keshav Dev  
2008 *Vedic Physics. Towards Unification of Quantum Mechanics and General Relativity.* Foreword by Dr Murlī Manohar Joshi. Founder Editor's Exodium by L M Singhvi. Introduction by Dr S N Bhavsar. Script assented by Prof P S Rathor. Delhi: Motilal Banarsidass
- Verma, Shri Ram  
2005 *Vedas. The Source of Ultimate Science.* Delhi: Nag Publishers
- Visvanathan, Shiv  
2006 "Reinventing Gandhi." In: Raghuramaraju (Hg.) 2006, S. 195-222
- Vitruvius Pollio, Marcus  
siehe Fensterbusch <sup>5</sup>1996
- Volwahren, Andreas  
o.J. "Indien." In: Stierlin, Henri (Hg.): *Architektur der Welt*, Bd. 9. [Köln:] Benedikt Taschen Verlag  
2002 *Imperial Delhi: The British Capital of the Indian Empire.* München: Prestel
- Weber, Albrecht  
1850 "Madhusūdana-Sarasvatī's encyclopädische Uebersicht der orthodoxen brahmanischen Litteratur." In: ders.: *Indische Studien 1*, S. 1-24
- Wezler, Albrecht  
1992 „Paralipomena zum Sarvasarvātmakatvavāda II.“ In: StII 16/17, S. 287-316  
1996 „Zu den sogenannten Identifikationen in den *brāhmaṇas*.“ In: StII 20 (Festschrift Paul Thieme zur Vollendung des 75. Lebensjahres), S. 485-522  
2002 "Some Remarks on the Final Verses of the Kāmasūtra." In: Madhav M. Deshpande, Peter E. Hook (Hg.): *Indian Linguistic Studies: Festschrift in Honor of George Cardona.* Delhi: Motilal Banarsidass, S. 315-343
- Wilhelm, Friedrich  
1966 „Die Beziehungen zwischen Kāmasūtra und Arthaśāstra.“ In: ZDMG 116, S. 291-310
- Winternitz, Moriz  
1920 *Geschichte der Indischen Litteratur. Band I: Einleitung. Der Veda. Die volkstümlichen Epen und die Purāṇas. Band II: Die buddhistische Literatur und die heiligen Texte der Jainas. Band III: Die Kunstdichtung – Die wissenschaftliche Litteratur – Neuindische Litteratur – Nachträge.* Leipzig: C.F. Amelang
- Zachariah, Benjamin  
2006 "The Chemistry of a Bengali Life. Acharya/Sir Prafulla Chandra Ray in his Times and Spaces." In: Crispin Bates (Hg.) 2006, S. 322-352

Zavos, John

2000

*The Emergence of Hindu Nationalism in India*. Delhi: OUP

Zysk, Kenneth Gregory

2001

“New Age Āyurveda or: What Happens to Indian Medicine When it Comes to America.” In: TSAM 6, S. 10-26

2002

“Classical Ayurveda and its Modern Practice: Study and Fieldwork of Ayurveda in India and in America.” In: Salema, A (Hg.): *Ayurveda at the Crossroads of Care and Cure: Proceedings of the Indo-European Seminar on Ayurveda held at Arrábida, Portugal, in November 2001*. Lissabon und Pune: Centro de História de Além-Mar, Universidade Nova de Lisboa



Vāstuvidyā, die altindische esoterische Lehre vom Hausbau, ist seit der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Gegenstand verschiedener Wiederbelebungsversuche gewesen. Dieses Buch untersucht diese Bestrebungen im Kontext ideologischer und geistesgeschichtlicher Entwicklungen mit den Methoden der Textanalyse. Das Verhältnis der revitalisierten Version(en) von Vāstuvidyā zu den vorkolonialen vāstuśāstras, ebenso die Relevanz der Apologetik der einheimischen Wissenschaften für die Revitalisierung von Vāstuvidyā sowie die Diskursstrategien, die im revitalistischen Vāstu-Schrifttum zur Anwendung kommen, bilden die zentralen Themen des Buches. Das Buch ist eine überarbeitete Fassung einer 2012 an der Philosophischen Fakultät I der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg eingereichten Dissertationsschrift.

ISBN 978-3-946742-00-5



9 783946 742005